



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA



École Pratique
des Hautes Études

PSL 

Sapienza Université de Rome
Dipartimento “Istituto Italiano di Studi Orientali”
École Pratique des Hautes Études (EPHE-PSL, Paris)

La non-violence comme moyen de changement en islam : la contribution de Ġawdat Sa‘īd

Paola Pizzi

Directeur de thèse : Francesco Zappa

Co-directeur de thèse : Dominique Avon

A.A. 2020-2021

THÈSE DE DOCTORAT

du Département “Istituto Italiano di Studi Orientali” - Sapienza,
Université de Rome

et de l’Université de recherche Paris Science et Lettres – École
Pratique des Hautes Études (EPHE)

La non-violence comme moyen de changement en islam : la contribution de Ġawdat Sa‘īd

présentée par Paola PIZZI

en vue de l’obtention du grade de *Dottore di ricerca in Civiltà
dell’Asia e dell’Africa* (Sapienza, Università di Roma) – XXXIV ciclo
et de *Docteur en Études arabes et islamiques de l’Université PSL à
l’EPHE*

Préparée sous la direction de :

M. le Prof. Francesco Zappa (Sapienza Università di Roma)

M. le Prof. Dominique Avon (EPHE-PSL)

A.A. 2020-2021

© Tous droits réservés

Abstract

Questa tesi si propone di dare un contributo a un tema ancora poco rappresentato nell'ambito degli studi accademici, vale a dire quello della non-violenza nell'islam. Se da un lato è vero che le cosiddette "primavere arabe" cui si è assistito a partire dal 2011, caratterizzate dalla mobilitazione essenzialmente pacifica di milioni di persone in tutta la regione de Medio Oriente arabo-islamico, hanno aperto una breccia su questo argomento, lasciando trapelare uno scenario che mette fortemente in discussione una certa narrazione che vorrebbe attribuire alla lotta violenta un carattere di *inerenza* ai principi dottrinali dell'islam – in quanto referente identitario maggioritario – e in primis a quello di *ġihād*, dall'altro lato, però, va detto che la non-violenza non ha ancora ottenuto un vero e proprio diritto di cittadinanza tra le correnti di pensiero dell'islam contemporaneo: un mancato riconoscimento non solo dall'esterno, ma che riflette anche una situazione interna. Ben poco si sa, infatti, dei suoi principali esponenti, di cui spesso si parla facendo riferimento a pratiche di non-violenza esogene: è così che attivisti non-violenti come gli indiani Abul Kalam Azad e Abdul Ghaffar Khan vengono definiti come i "Gandhi dei musulmani", anche all'interno del mondo arabo-islamico, definizione che suggerisce implicitamente l'idea percepita secondo cui la non-violenza non possa avere un carattere islamico pienamente *endogeno*. È con questo stesso appellativo che viene spesso definito anche un pensatore che può essere considerato uno dei massimi teorici contemporanei della non-violenza nell'islam, vale a dire il predicatore e teologo siriano Ğawdat Sa'īd, la cui vasta opera è l'oggetto di analisi di questa nostra ricerca.

Figura ancora poco nota, e ancor meno studiata, anche se lo scoppio della rivoluzione in Siria nel marzo 2011 ha acceso i riflettori sul suo ruolo nell'ispirare il movimento non-violento in quel paese, Ğawdat Sa'īd (1931-2022) è autore di decine di opere in arabo, perlopiù non tradotte, che insistono sulla necessità di adottare la non-violenza come *modus operandi* di un'azione islamica volta alla riforma della società, ma anche a quella interiore dell'individuo. Intellettuale profondamente radicato nel suo milieu arabo-islamico, il suo percorso rispecchia quello di molti altri intellettuali della *generazione post-Nahḍah*, movimento caratterizzato da un ampio dibattito sul rapporto tra islam e modernità, incarnata dall'Occidente, che a sua volta ha innescato una messa in discussione dei paradigmi tradizionali attraverso i quali l'islam veniva interpretato. Seguace in un primo tempo della *salafīyyah*, Sa'īd si avvicinerà in seguito all'*islamismo*, e in particolare alla sua principale organizzazione, quella dei Fratelli musulmani, di cui tuttavia non diverrà mai membro: la posizione del movimento rispetto alla questione dell'uso della violenza nell'azione islamica, che egli giudicava "ambigua", è ciò che gli impedì di aderire in maniera ufficiale alla corrente. Nel corso del tempo, Sa'īd porterà avanti una ricerca indipendente sulle radici islamiche della non-violenza, e questo senza mai rinnegare il suo milieu d'origine, anzi dimostrando che la sola via di praticare l'attivismo islamico – anzi, *islamista* – in ambito sociale e politico è, a suo avviso, quella non-violenta.

Al centro del nostro lavoro vi è quindi un'analisi della riflessione di Sa'īd attorno alla questione del *ġihād* nell'islam attraverso le sue opere principali: da una posizione iniziale di aperta denuncia della comprensione distorta, da parte dei musulmani, del significato e degli scopi del *ġihād*, il cui campo d'applicazione viene da lui drasticamente ridimensionato (benché il ricorso all'uso della forza resti un'opzione possibile in determinate circostanze), Sa'īd approderà successivamente a una posizione di non-violenza radicale che, pur continuando ad ammettere il *ġihād* in quanto "istituto dottrinale" per così dire *inalienabile*, ne annulla tuttavia qualsiasi *idoneità* come mezzo per risolvere i contenziosi politici, sociali o ideologici sia all'interno del mondo islamico, sia a livello globale. A dimostrarlo è, a suo avviso, la *storia*, tanto quella *sacra* che quella *umana*. Tra le due, del resto, esiste per Sa'īd un rapporto dialettico, come dimostra l'accento posto dal Corano sulla necessità di imparare dagli eventi del passato, dalle esperienze dei popoli precedenti e dalle conseguenze delle loro azioni,

ma anche sulla necessità di osservare la realtà con uno sguardo *scientifico*: solo così l'uomo potrà individuare le *leggi immutabili* che sottendono a tutta la creazione, e che la informano in senso eticamente progressivo. Il presupposto di questo tipo di ermeneutica coranica, che si spinge fino a definire la storia “fonte del Corano”, è una messa in discussione dei paradigmi epistemologici su cui si basa in gran parte l'esegesi contemporanea, e degli approcci metodologici ad essi legati, in primis il paradigma giuridico.

A partire da questa analisi, e unitamente a quella della personalità di Ğawdat Sa'īd così come emerge dal suo profilo biografico e intellettuale, che abbiamo ricostruito principalmente raccogliendo testimonianze dei suoi contatti familiari e dei suoi amici più stretti, la presente ricerca mira a dimostrare che l'approccio epistemologico adottato dall'autore è di fatto determinante nel condurre progressivamente la sua riflessione verso un riesame radicale non solo delle condizioni del *ġihād*, ma anche di alcune categorie dottrinali, teologiche e dogmatiche essenziali, quali il *tawhīd*, la fine della profezia o il principio dell'*abrogazione (nash)*. Per questo abbiamo ritenuto necessario procedere anzitutto a delineare il suo sistema teorico attraverso le sue opere principali nel terzo capitolo e, successivamente, a un esame sistematico delle sue fonti e della sua metodologia, cui sono dedicati gli ultimi due capitoli della tesi. La prospettiva comparativa adottata nel condurre il lavoro ha mostrato che se per certi versi il suo approccio non è senza precedenti, visto che alcuni elementi trovano riscontro nella teorizzazione di altri intellettuali della sua epoca, per altri, invece, esso è particolarmente originale: anzitutto, nell'elaborazione di un sistema teorico compiuto che ha come focus la non-violenza; dall'altro, nel fatto che tale sistema teorico sia opera di un intellettuale dal *background* salafita e dall'orientamento islamista, nelle cui opere trovano spazio, tra le fonti, Ibn Taymiyyah, Abū al-A'ālā al-Mawdūdī, Sayyid Qutb, Muhammad Iqbal, Malek Bennabi, tutti autori di cui propone una lettura che potremmo definire “funzionale” al suo progetto ermeneutico. Tutto ciò rende complessa la questione della sua collocazione nel panorama del pensiero islamico contemporaneo, soprattutto alla luce delle categorie concettuali attestate nella letteratura scientifica, le quali spesso non tengono conto della complessità dei fenomeni che vorrebbero descrivere: il caso dell'*islamismo* è particolarmente indicativo in tal senso.

Una figura come quella di Ğawdat Sa'īd, ma probabilmente non è il solo, ci spinge quindi a rivedere tali categorie, che sembrano escludere a priori tutto ciò che non rientra nei confini stabiliti dalle codificazioni esistenti – per quanto attorno ad esse non vi sia un consenso unanime – e a domandarci se magari non ci troviamo di fronte a un “islamismo non-violento”, o a una “non-violenza islamista” che dir si voglia, e se questa definizione trova un riscontro – come sembrerebbe – nell'esperienza concreta di altri musulmani che hanno rifiutato l'uso della violenza come strumento del cambiamento politico e sociale, ma che allo stesso tempo non hanno rinunciato alla loro identità *islamista*. Tuttavia, la centralità della questione epistemologica, così come è emersa nel corso della nostra ricerca, ci ha portato ad argomentare in favore dell'appartenenza di Ğawdat Sa'īd a un fenomeno più vasto, quello dei tanti intellettuali musulmani contemporanei – provenienti dalle esperienze più diverse – che hanno spinto la loro riflessione sull'islam e sulle sue fonti oltre i paradigmi interpretativi tradizionali, e che si sono sforzati di ampliare l'orizzonte del discorso religioso islamico attraverso l'integrazione di nuove scienze considerate altrimenti “incompatibili” con un'esegesi corretta, quali la linguistica, la semiotica, la storia, la psicologia, la sociologia, ecc. Di questa vasta *corrente della riforma epistemologica*, tra i cui obiettivi possiamo individuare l'affermazione di un nuovo *umanesimo islamico*, Ğawdat Sa'īd deve essere considerato parte integrante, e la sua teoria della non-violenza una delle espressioni di questa riforma. È ciò che ci siamo proposti di dimostrare con questo lavoro.

Résumé

Cette thèse vise à apporter une contribution originale à un sujet encore peu représenté dans les études académiques, à savoir celui de la non-violence en islam. Il est vrai que le soi-disant « printemps arabe » déclenché en 2011, et caractérisé par la mobilisation essentiellement pacifique de millions de personnes dans toute la région arabo-islamique du Moyen-Orient, a ouvert une brèche sur cette question, laissant entrevoir un panorama qui amène à remettre fortement en cause un certain nombre d'idées reçues ; cela a fait paraître au grand jour, en particulier, la faiblesse d'une certaine narration qui attribue volontiers à la lutte violente un caractère d'inhérence aux principes doctrinaux de l'islam – en tant que référence identitaire majoritaire des sociétés proche-orientales – et notamment à la notion de *ġihād*. Néanmoins, force est de constater que la non-violence est encore loin d'avoir obtenu un véritable droit de cité parmi les courants de pensée de l'islam contemporain. Il ne s'agit, d'ailleurs, pas seulement d'un manque de reconnaissance de l'extérieur, mais aussi du reflet d'un regard souvent porté de l'intérieur même des sociétés musulmanes. Ainsi, on sait très peu de choses sur les principaux interprètes de ce courant, dont on parle le plus souvent en évoquant des pratiques *exogènes* de la non-violence : c'est ainsi que des militants non-violents comme les indiens Abul Kalam Azad et Abdul Ghaffar Khan sont qualifiés de « Gandhi de Musulmans », même au sein du monde arabo-islamique ; une définition qui suggère implicitement l'idée que la non-violence ne saurait avoir un caractère islamique pleinement endogène. C'est sous cette même étiquette qu'est évoqué le plus souvent un penseur que l'on peut considérer comme l'un des plus grands théoriciens contemporains de la non-violence en islam, à savoir le prédicateur et théologien syrien Ğawdat Sa'īd, dont le vaste travail fait l'objet de notre recherche.

Encore peu connu, et encore moins étudié, bien que le déclenchement de la révolution en Syrie en mars 2011 ait jeté une lumière sur son rôle d'inspirateur du mouvement non-violent dans ce pays, Ğawdat Sa'īd (1931-2022) est l'auteur de dizaines d'œuvres en arabe, pour la plupart non traduites, qui insistent sur la nécessité d'adopter la non-violence comme *modus operandi* d'une action islamique visant à réformer la société, mais aussi l'intérieur de l'individu. Intellectuel profondément enraciné dans son milieu arabo-islamique, son parcours est à l'image de celui de nombreux autres intellectuels de la génération dite « *post-Nahḍah* ». Nous regroupons sous cette étiquette ces penseurs qui se situent en continuité avec les idées et les sensibilités de la *Nahḍah*, un mouvement caractérisé par un large débat sur le rapport entre l'islam et la modernité, incarnée par l'Occident, qui à son tour a enclenché une remise en cause des paradigmes traditionnels à travers lesquels l'islam était jusqu'alors interprété. D'abord adepte de la *salafīyyah*, Sa'īd se rapprochera plus tard de l'islamisme, et notamment de sa principale organisation, celle des Frères musulmans, dont il ne deviendra cependant jamais membre : la position du mouvement vis-à-vis de la question de la légitimité de l'usage de la violence dans le changement social et politique, qu'il jugeait « ambiguë », c'est ce qui l'a empêché de rejoindre officiellement cette organisation. Au fil du temps, Sa'īd mènera des recherches indépendantes sur les racines islamiques de la non-violence, sans jamais renier pour autant son milieu d'origine, en démontrant ainsi que la seule voie pour pratiquer l'activisme islamique – voire *islamiste* – dans les domaines social et politique passe, dans sa perspective, par des moyens non-violents.

Au centre de notre travail, il y a donc une analyse de la réflexion de Sa'īd sur la question du *ġihād* dans l'islam à travers ses principaux ouvrages. À partir d'une position initiale de dénonciation ouverte de ce qu'il considère comme une compréhension déformée, de la part des musulmans, du sens et des finalités du *ġihād*, dont il réduit drastiquement la portée (sans pour autant exclure catégoriquement le recours à cette option, dans son acception militaire, dans certaines circonstances), Sa'īd parviendra par la suite à une position de non-violence radicale. Par cet aboutissement, tout en continuant à admettre le *ġihād* comme une « institution doctrinale » pour ainsi dire *inaliénable*, notre

penseur annule *de facto* toute viabilité de cet instrument en tant que moyen de règlement des différends politiques, sociaux ou idéologiques à la fois dans le monde islamique et à l'extérieur de celui-ci. Le bien-fondé de cette prise de position est démontré, à son avis, par l'histoire, aussi bien sacrée qu'humaine : entre les deux, dit-il, une relation dialectique se noue, comme en témoigne l'accent mis par le Coran sur l'impératif d'apprendre des événements passés, des expériences des peuples précédents et des conséquences de leurs actes, mais aussi sur la nécessité d'observer la réalité avec un regard *scientifique*. Ce n'est qu'ainsi que l'homme pourra identifier les *lois immuables* (*sunan*) qui sous-tendent toute la création et qui l'informent dans un sens éthiquement progressif. Le postulat de ce type d'herméneutique coranique, qui parvient à faire de l'histoire elle-même une « source du Coran », est la mise en question des paradigmes épistémologiques sur lesquels s'appuie largement l'exégèse contemporaine, ainsi que des approches méthodologiques qui leur sont associées, dont notamment le paradigme juridique.

À partir de cette analyse, ainsi que d'une étude de la personnalité de Ğawdat Sa'īd telle qu'elle ressort de son profil biographique et intellectuel, que nous avons reconstitué principalement en recueillant les témoignages de ses proches et de son entourage, la présente recherche vise à démontrer que l'approche épistémologique adoptée par l'auteur a joué un rôle décisif dans l'évolution de sa pensée. Elle a notamment conduit sa réflexion vers un réexamen radical non seulement des conditions du *ġihād*, mais aussi de certaines catégories doctrinales, théologiques et dogmatiques essentielles, telles que le *tawhīd*, la fin de la prophétie, ou encore le principe de l'*abrogation* (*nash*). Voilà pourquoi nous avons jugé nécessaire d'esquisser son système théorique à travers ses principaux travaux dans le troisième chapitre, pour passer ensuite à un examen systématique de ses sources et de sa méthodologie, auxquelles sont consacrés les deux derniers chapitres de la thèse. La perspective comparative adoptée comme méthodologie de ce travail a montré que, si sous certains aspects la démarche de notre penseur n'est pas inédite, dans la mesure où certains éléments convergent avec les théorisations d'autres intellectuels musulmans de son temps, sous d'autres, en revanche, elle est particulièrement originale. Tout d'abord, dans l'élaboration d'un système théorique complet dont le pivot est la non-violence ; deuxièmement, du fait que cette théorisation est l'œuvre d'un intellectuel avec un *background salafiste* et d'orientation *islamiste*, ce qui se reflète dans son choix des sources : d'Ibn Taymiyyah à Abū al-A'ālā al-Mawdūdī, en passant par Sayyid Quṭb, Muhammad Iqbal et Malek Bennabi, autant de savants dont il propose une lecture que l'on pourrait qualifier de « fonctionnelle » à son projet herméneutique. Cela montre toute la complexité de la question de la place de Ğawdat Sa'īd dans le panorama de la pensée islamique contemporaine, surtout à la lumière des catégories conceptuelles utilisées encore de nos jours dans la littérature scientifique, qui souvent ne prennent pas en compte la complexité des phénomènes qu'elles voudraient décrire : le cas de l'*islamisme* est emblématique en ce sens.

Une personnalité comme celle de Ğawdat Sa'īd, qui n'est sans doute pas un cas isolé, nous pousse donc à revoir ces catégories, qui semblent exclure a priori tout ce qui ne rentre pas dans leur moule – bien qu'il n'y ait pas de consensus unanime autour d'elles. Grâce à ce changement de perspective, des questions naguère inconcevables se posent : peut-on parler d'un « islamisme non-violent », voire d'une « non-violence *islamiste* » ? Est-ce que cette définition pourrait s'appliquer – comme cela semble être le cas – à l'expérience concrète d'autres musulmans qui ont rejeté le recours à la violence en tant qu'outil de changement politique et social, sans pour autant renoncer à leur identité islamiste ? En même temps, la centralité de la question épistémologique, telle qu'elle est apparue au cours de notre recherche, nous a conduit à plaider pour la thèse de l'appartenance de Ğawdat Sa'īd à un phénomène plus large, celui des nombreux intellectuels musulmans contemporains – issus des expériences les plus diverses – qui ont poussé leur réflexion sur l'islam et ses sources au-

delà des paradigmes interprétatifs traditionnels, et qui ont contribué à l'élargissement de l'horizon du discours religieux islamique par l'intégration de nouvelles sciences jugées jusqu'alors « incompatibles » avec une exégèse correcte, comme la linguistique, la sémiotique, l'histoire, la psychologie, la sociologie, etc. De ce vaste *courant de réforme épistémologique*, dont l'un des objectifs majeurs est sans doute l'affirmation d'un nouvel *humanisme islamique*, Ğawdat Sa'īd doit être considéré comme faisant partie intégrante, et sa théorie de la non-violence comme l'une des expressions de cette réforme. C'est ce que nous avons voulu démontrer avec ce travail.

Table des matières

Transcription des caractères arabes.....	xvi
Note au sujet des citations coraniques, des <i>aḥādīṭ</i> , des traductions et des abréviations	xvii
Remerciements	xviii
Avant-propos.....	xxi
Introduction	1
1. La non-violence en islam : un sujet négligé.....	1
1.1. La non-violence en islam dans la littérature universitaire : miroir du discours « interne » sur le <i>ḡihād</i> ?.....	2
1.2. L’hypothèse d’un lien entre l’esprit de la <i>Nahḍah</i> et une approche non-violente au <i>ḡihād</i>	6
2. Qui est Ḡawdat Sa‘īd ?.....	9
2.1. Un aperçu de sa vie et de sa pensée	9
2.2. Les études sur Ḡawdat Sa‘īd en Occident : un état de l’art.....	10
2.3. Ḡawdat Sa‘īd vu par les musulmans : quelques témoignages écrits et oraux	13
3. Les grandes questions visées par ce projet.....	16
3.1. Établir l’appartenance de Ḡawdat Sa‘īd dans le contexte de la pensée arabo- islamique contemporaine	16
3.1.1. Ḡawdat Sa‘īd promoteur d’un islamisme non-violent ?.....	17
3.1.2. Un côté « salafiste » dans la pensée de Ḡawdat Sa‘īd ?.....	18
3.2. Démontrer la centralité de l’enjeu épistémologique dans la formulation d’une pensée non-violente en islam	20
3.3. Quelle place pour la non-violence dans l’islam ?	22
4. Comment avons-nous procédé	23
4.1. La structure de cette thèse	24
4.2. Les sources	26
4.2.1. Quelques coordonnées sur les œuvres de Ḡawdat Sa‘īd.....	26
4.3. La démarche suivie.....	29
Premier chapitre : Un aperçu de la production intellectuelle arabo-islamique sur le <i>ḡihād</i> de la moitié des années 1960 au début des années 2000	31
1. Introduction	31
2. Le <i>ḡihād</i> « jusqu’au jour de la Résurrection » : la dogmatisation du combat violent...	32
2.1. Sayyid Quṭb, <i>Ma‘ālim fī al-ṭarīq</i> (1964).....	33
2.2. Muḥammad ‘Abd al-Salām Faraḡ, <i>al-Ḡihād : al-Farīḍah al-ḡā’ibah</i> (1981?)	36
2.3. Ṣālīḥ al-Luḥayḍān, <i>al-Ḡihād fī al-islām bayna al-ṭalab wa-l-difā’</i> (1987).....	40
3. Le <i>ḡihād</i> conditionné : le rôle de l’épistème juridique dans la limitation du combat et de la violence	43

3.1. Wahbah al-Zuhaylī, <i>Ātār al-ḥarb : dirāsah fiqhiyyah muqāranah</i> (1962-1963)....	43
3.2. Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭī, <i>al-Ġihād fī al-islām : kayfa nafhamu-hu ? Wa-kayfa numārisu-hu ?</i> (1993).....	47
3.3. ‘Alī Ğum‘ah, <i>Šubuhāt wa-iġābāt ḥawla al-ġihād fī al-islām</i> (2002).....	51
4. Du « doctrino-centrisme » à l’« anthropo-centrisme » : vers une herméneutique coranique de la non-violence	55
4.1. Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, <i>al-Risālah al-tāniyah min al-islām</i> (1967)	56
4.2. Ḥāliš Ğalabī, <i>Šikūlūġiyat al-‘unf wa-istrātīġiyat al-ḥall al-silmī</i> (1998).....	60
4.3. ‘Abd al-Ḥamīd Abū Sulaymān, <i>al-‘Unf wa-idārat al-širā‘ al-siyāsī fī al-fikr al-islāmī bayna al-mabda’ wa-l-ḥayār : ru’yah islāmiyyah</i> (2002).....	64
Conclusions	68
Deuxième chapitre : Une biographie intellectuelle de Ğawdat Sa‘īd	69
1. Introduction	69
2. De Bi‘r ‘Aġam au Caire : les origines et la période égyptienne	70
2.1. La naissance et l’enfance au village.....	70
2.2. La période égyptienne (1946-1958 env.)	75
2.2.1. L’adoption d’une méthode d’étude autonome	78
2.2.2. L’ouverture aux sources « extérieures »	79
2.2.3. La perception des limites de l’enseignement « traditionnel ».....	80
2.2.4. Sa‘īd fait la connaissance de Malek Bennabi.....	82
2.3. Ğawdat Sa‘īd quitte l’Égypte : la parenthèse saoudienne	83
3. Le retour en Syrie.....	85
3.1. Un voyage en Inde.....	86
3.2. L’enrôlement dans l’armée syrienne de la République Arabe Unie	88
3.2.1. La fin de la RAU et le congé de l’armée.....	91
4. Les rapports avec la mašyaḥah damascène et la première arrestation	92
4.1. Sa‘īd publie son premier ouvrage.....	93
4.1.1. Une réfutation des idées de Sayyid Quṭb ?	94
5. La deuxième arrestation : en prison avec les islamistes syriens	96
6. Le bannissement de l’enseignement et la troisième arrestation	98
6.1. Le mariage et le deuxième ouvrage : son rapport « intellectuel » avec ses sœurs ..	99
6.2. La question du changement dans un ouvrage fondamental.....	100
6.2.1. La visite de Bennabi en Syrie.....	101
7. Le début de l’« ère al-Asad » : la quatrième arrestation	102
7.1. L’activisme de Sa‘īd ne s’arrête pas : la dernière arrestation	103
7.2. Le retour à Bi‘r ‘Aġam.....	104

7.2.1. Une vie ascétique ou simplement... rurale ?.....	105
7.2.2. Sa'īd recommence à écrire	106
8. Ğawdat Sa'īd et la Syrie des années 1980.....	107
8.1. La famille de Sa'īd affectée par la crise	107
8.1.2. La « troisième option » proposée par Sa'īd.....	109
8.2. L'activisme de Sa'īd dans les années 1980 entre Bi'r 'Aġam et Damas	109
8.3. Une philosophie coranique de la science : la parution de « <i>Iqra' wa-Rabbu-ka al-Akram</i> »	111
8.3.1. Les « vides » dans son esprit.....	112
9. Les années 1990 : Ğawdat Sa'īd sort de l'ombre.....	112
9.1. La guerre Iran-Irak et l'inutilité de la course aux armements	113
9.2. La paix interarabe est la solution à tout conflit extérieur	115
9.3. La recherche d'une vaste alliance religieuse en vue d'une réforme de la société.	115
9.3.1. Les contacts avec Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī.....	116
9.3.2. Les contacts avec Aḥmad Kuftārō	117
9.3.3. Les contacts avec Muḥammad Ḥabaš	117
9.4. La résonance des idées de Sa'īd en Syrie et ailleurs	118
9.5. Des nouveaux projets éditoriaux	120
10. La fin de l'ère de Ḥāfiẓ al-Asad : de l'arrivée au pouvoir du fils Baššār à la révolution syrienne en 2011	122
10.1. Le court « printemps de Damas ».....	122
10.2. L'opposition n'est pas éteinte : vers le « printemps arabe »	124
10.3. Sa'īd continue à voyager, mais arrête d'écrire	125
10.4. Sa'īd signe le « Manifeste de Damas »	126
10.5. Reconnaissances internationales des efforts de Sa'īd	127
10.5.1. Une rencontre avec le Dalāi Lama	127
10.6. Sa'īd et l'11 septembre 2001.....	128
10.7. L'amitié avec le père jésuite Paolo Dall'Oglio	128
11. « En attendant la chute du régime... » : l'exil en Turquie	130
11.1. La participation de Sa'īd au soulèvement pacifique	130
11.2. Le dernier tour à l'étranger.....	131
11.3. La décision de quitter la Syrie est prise.....	132
11.4. Sa'īd se retire à vie privée	134
Conclusions	135
Troisième chapitre : Du <i>ġihād conditionné</i> à la <i>mort de la guerre</i> , le développement de la doctrine de la non-violence dans la pensée de Ğawdat Sa'īd	137

1. Le point de départ : la violence est le problème des musulmans	138
1.1. Le lien revendiqué avec la réflexion des réformistes.....	138
1.2. Les racines de la non-violence dans le Coran : la méthode du premier fils d'Adam et des prophètes.....	142
1.3. L'abandon de la science est à l'origine du retard des musulmans et de la valeur attribuée à la violence	146
1.4. La perte du dépôt (<i>amānah</i>) et de la rectitude (<i>rušd</i>) : la bataille de Şiffin	151
2. Ğihād versus ħurūġ : le fondement de la société islamique	154
2.1. Le ġihād des <i>ħawāriġ</i>	154
2.2. Les conditions du ġihād selon le Coran	158
2.3. Le ġihād n'est pas contre la mécréance : « Pas de contrainte en religion ! » (Cor. 2:256, <i>al-Baqarah</i>).....	162
2.4. Le devoir de la <i>da'wah</i> , la prédication.....	165
3. La nécessité du changement.....	167
3.1. Le concept coranique de changement : « Dieu ne modifie rien en un peuple, avant que celui-ci ne change ce qui est en lui » (Cor. 13:11, <i>al-Ra'd</i>).....	167
3.2. Reconnaître la <i>sunnat Allāh</i> , la loi immuable de Dieu dans l'univers : « Car à la loi immuable de Dieu, tu ne saurais trouver de substitution ; à la loi immuable de Dieu, tu ne saurais trouver de modification » (Cor. 35:43, <i>Fāṭir</i> [B]).....	171
3.3. Quitter la <i>sacralisation des pères (ābā'īyyah)</i> comme précondition du changement	174
3.4. Dans la réalité est déposée la preuve de la vérité de la Révélation	178
4. L'assomption de la responsabilité	180
4.1. Restaurer la dignité de l'action humaine.....	180
4.2. Libérer le potentiel humain à travers l'abandon du fatalisme	184
4.3. Rétablir le rapport entre <i>volonté</i> et <i>capacité</i>	186
4.4. Redécouvrir le lien entre <i>science</i> et <i>révélation</i>	190
5. Le point d'arrivée : « Sois comme le fils d'Adam »	194
5.1. Le sens de la révélation évolue avec l'histoire.....	194
5.2. L'alternative coranique au ġihād : revivifier la méthode des prophètes	195
5.3. La guerre est morte : le <i>temps abrogé</i> et la non-violence radicale.....	199
5.4. La réalisation du projet eschatologique de Dieu : l'avènement d'une ère de justice, d'égalité et de paix	202
Conclusions	206
Quatrième chapitre : Les sources de Ğawdat Sa'īd.....	207
1. Introduction	207
1.1. Une formation lacunaire ?.....	207
1.2. Ğawdat Sa'īd auteur « demi-coraniste » ?	208

1.3. Les sources de Sa‘īd entre présence et absence	208
1.4. Quelques remarques méthodologiques.....	209
2. La dialectique entre révélation et histoire	210
2.1. Muhammad Iqbal	210
2.1.1. L’« héritage » d’Iqbal selon Sa‘īd.....	210
2.1.2. Le rapport entre histoire sacré et histoire humaine	213
2.1.3. D’Iqbal à une vision téléologique de l’histoire	215
2.2. Ibn Ḥaldūn.....	217
3. Le diagnostic de la crise civilisationnelle et ses solutions	222
3.1. Les pionniers de la <i>Nahḍah</i> et leur analyse des problèmes des musulmans : contribution et limites	222
3.2. Malek Bennabi : redonner efficacité aux idées pour sortir de la colonisabilité ...	224
3.2.1. L’approche de Bennabi au Coran selon Sa‘īd.....	225
3.2.2. La colonisabilité des musulmans.....	226
3.2.3. Le problème des idées chez les musulmans	227
3.2.4. Le despotisme de la personne (où l’ <i>‘ābā’iyyah</i>).....	228
3.2.5. La nécessité d’une nouvelle approche épistémologique pour sortir du déclin	229
3.2.6. L’abandon des outils violents comme exigence historique.....	230
4. Redécouvrir l’(-e vrai) islam	233
4.1. Ibn Taymiyyah : la scientificité de la loi de Dieu (<i>sunnah</i>).....	233
4.1.1. L’approche « nomothétique » d’Ibn Taymiyyah selon Sa‘īd.....	233
4.1.2. Le rapport organique entre volonté et action	235
4.1.3. La reconnaissance et l’application des lois immuables est le vrai culte de Dieu	237
4.2. Abū al-A‘lā al-Mawḍūdī : la prééminence de la <i>da‘wah</i> non-violente.....	240
4.2.1. al-Mawḍūdī promoteur d’un refus de la violence dans le processus de création d’une société véritablement islamique	241
4.3. Sayyid Quṭb : il n’y a pas de déterminisme dans l’islam	244
4.3.1. Le « silence » de Sa‘īd sur la méthode islamique « totalitaire » postulée par Quṭb	245
4.3.2. La reconnaissance du rôle créateur de l’homme est la vraie « révolution » de Quṭb.....	246
4.3.3. La différence entre le principe et son application	247
5. La nécessité d’une évolution épistémologique dans l’islam	249
5.1. Abū Ḥāmid al-Ġazālī : les étapes progressives de la connaissance scientifique ..	249
5.1.2. al-Ġazālī « sémiologue » avant la lettre	251

5.2. Mohammed Arkoun : s'ouvrir à la modernité scientifique	252
5.2.1. Arkoun intellectuel « occidental » ?.....	252
5.2.3. Abandonner une conception mythique de la religion.....	254
5.2.4. L'anthropocentrisme arkounien	254
5.2.5. Un appel à penser l'impensable	255
5.2.6. Une critique de la codification de la pensée autour de la Parole de Dieu	255
6. La science comme patrimoine commun de l'humanité : la mention des sources occidentales.....	257
6.1. Les sources occidentales à l'appui du cadre théorique de Sa'īd	258
6.1.1. Sa'īd « en dialogue » avec Michel Foucault	260
7. Critiques internes au choix et à l'usage des sources par Ğawdat Sa'īd entre l'accusation d'intégralisme et celle d'abandon de l'islam	261
7.1. D'Ibn Taymiyyah à al-Mawdūdī et Quṭb : le choix des sources comme expression d'une incohérence d'idées.....	262
7.2. L'ouverture épistémologique comme abandon de la méthode islamique	264
Conclusions	268
Cinquième chapitre : L'herméneutique coranique de Sa'īd entre convergences, limites et nouveautés. Observations sur la méthodologie et l'épistémologie de Ğawdat Sa'īd	269
1. Introduction	270
2. L'archétypisation : stratégies d'utilisation – ou abus ? – d'une méthode	273
2.1. La « ligne méthodologique » des prophètes.....	274
2.2. L'expérience mecquoise comme archétype métahistorique d'une méthode sociale véritablement islamique	275
2.3. Une nouvelle compréhension de la science de l' <i>abrogation</i> (<i>nash</i>)	277
2.4. L'archétypisation de la phase formative de l'islam	279
2.5. Le moratoire du <i>ġihād</i> : l'impasse juridique dans la théorisation de la non-violence	281
3. L'exégèse anthropologique et sociale du Coran	284
3.1. Les applications politiques et sociales de « <i>Lā ikrāha fī al-dīn</i> »	286
3.2. La de-dogmatisation du <i>tawhīd</i>	289
3.3. Les savants (<i>'ulamā'</i>) comme héritiers des prophètes	292
4. L'approche sélective à l'exégèse du Coran.....	294
4.1. Le mot « <i>égalité</i> ».....	294
4.2. « <i>Lis !</i> ».....	297
4.3. L'omission entre convergences et problématiques méthodologiques.....	299
5. L'épistémologie de la révélation	305
5.1. Le <i>tafsīr</i> « scientifique » selon Sa'īd.....	307

5.2. La langue en tant qu'ensemble de symboles.....	312
5.3. Déstructurer les images mentales des hommes par rapport à la religion : la psychologie à l'appui de l'exégèse	316
6. L'histoire dans la pensée de Sa'īd : méthode ou philosophie ?	320
Conclusions	326
Quelle appartenance pour Ğawdat Sa'īd ?	331
Quel statut pour la non-violence dans l'islam ?	333
Des pistes à parcourir	334
Bibliographie.....	337
1. Sources primaires	337
1.1. Ouvrages de Ğawdat Sa'īd.....	337
1.2. Témoignages et autres textes non scientifiques sur Ğawdat Sa'īd parus en milieu arabo-musulman.....	338
1.3. Autres textes engagés parus en milieu arabo-musulman sur les mêmes sujets traités par Ğawdat Sa'īd.....	338
1.4. Les sources <i>de</i> Ğawdat Sa'īd	339
1.5. Sources orales sur la biographie et la personnalité de Ğawdat Sa'īd.....	340
1.5.1. Interviews avec Bišr Sa'īd via Skype.....	340
1.5.2. Interviews avec 'Afrā' Ğalabī via Skype	340
1.5.3. Interview avec Muḥammad al-'Ammār via Skype	340
1.5.4. Interview avec Ğihād Yūsuf via WhatsApp.....	341
1.5.5. Transcriptions d'enregistrements	341
1.6. Textes fondateurs de l'islam	341
1.6.1. Le Coran et ses traductions	341
1.6.2. Les aḥādīṭ et leurs recueils	341
2. Littérature secondaire.....	341
2.1. Le <i>ġihād</i> dans la littérature scientifique	341
2.2. Pour une reconstitution du milieu historique	342
2.2.1. Un aperçu général.....	342
2.2.2. La Syrie contemporaine	343
2.2.3. Autres références à l'histoire des origines	343
2.3. Islamisme et salafisme	344
2.4. Coran et modernité.....	344
2.5. Témoignages et travaux scientifiques sur l'œuvre et la personnalité de Ğawdat Sa'īd	345
2.6. Travaux scientifiques sur les sources de Ğawdat Sa'īd	345
2.7. Études sur la non-violence dans l'islam.....	346

3. Autres sites web consultés.....347

Transcription des caractères arabes

ي - آ - ا	ā
ء	' (moyenne ou finale)
ب	b
ت	t
ث	<u>t</u>
ج	ǧ
ح	ḥ
خ	ḫ
د	d
ذ	<u>d</u>
ر	r
ز	z
س	s
ش	š
ص	s
ض	ḍ
ط	ṭ
ظ	<u>z</u>
ع	'
غ	ǧ
ف	f
ق	q
ك	k
ل	l
م	m
ن	n
ه	h
و	w - ū
ي	y - ī
او	aw
اي	ay
ة	-ah – at (en cas d' <i>idāfah</i>)
ْ – َ – ِ	un _ an _ in

Note au sujet des citations coraniques, des *aḥādīṭ*, des traductions et des abréviations

Pour les traductions du Coran, nous nous sommes appuyée sur trois traductions en usage en France : en premier lieu et dans la plupart des cas, celle de Denise Masson. Autrement, on a utilisé alternativement la traduction de Jacques Berque et celle de AbdAllah Penot : chaque fois que nous avons fait recours à une de ces deux traductions, nous l'avons indiqué par le signe [B] pour la première, et [P] pour la seconde. Parfois, nous avons proposé notre propre traduction : dans ce cas, une note de bas de pages le signalera. Les références aux versets coraniques sont précisées comme dans l'exemple suivant :

« Cor. 2:256, *al-Baqarah* » – Coran, *sūrat* 2, verset 256, nom de la *sūrah* en arabe.

Pour nos recherches des occurrences d'un mot à l'intérieur du texte coranique, nous avons utilisé le moteur de recherche en ligne <https://corpus.quran.com/lemmas.jsp>.

Pour les références aux *aḥādīṭ*, nous avons utilisé le site web <https://sunnah.com/>, un moteur de recherche qui rassemble 16 recueils, dont les 6 livres canoniques, nous inspirant librement de la traduction anglaise proposée.

Pour ce qui concerne toutes les autres sources en langue arabe, les traductions en français sont les nôtres. Plus précisément, on se réfère ici :

- aux ouvrages de Ğawdat Sa'īd, dont seulement un petit nombre a été traduit. Indépendamment des traductions existantes, et qui sont consultables sur son site web personnel, www.jawdatsaid.net, nous avons basé notre analyse sur les originaux en arabe, afin de saisir la manière dont il utilise la terminologie religieuse : pour se convaincre de l'importance de cette démarche philologique, il suffit de penser à la parcimonie avec laquelle il mentionne la *ṣarī'ah* au sens de *loi*, lui préférant de loin le terme *qānūn*, avec toutes les implications que cela entraîne ;

- aux citations tirées des travaux d'auteurs arabes, à moins que l'original ne nous soit pas accessible : c'est le cas, par exemple, de certains écrits de Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, que nous avons cités à partir d'une traduction italienne ;

- tous les entretiens avec nos témoins, qui se sont déroulés en arabe syrien – sauf l'entretien avec abūnā Ğihād Yūsuf, qui nous a parlé en italien – et que nous avons ensuite traduits en français.

Enfin, toute référence à l'*Encyclopedie de l'Islam* a été indiquée par les abréviations suivantes :

EI² *Encyclopédie de l'Islam*, Nouvelle Edition, Leiden : Brill ; Paris : Maisonneuve, 1960-2005

EI³ *Encyclopædia of Islam* THREE, Leiden: Brill, 2005-... (en ligne)

Remerciements

Ce travail de thèse doit beaucoup à de nombreuses personnes. Ma gratitude va à chacun d'entre eux pour m'avoir soutenu dans mon parcours de doctorat.

Je remercie tout d'abord mon tuteur à Sapienza Université de Rome, prof. Francesco Zappa : son expertise d'islamologue m'a guidé dans le développement de mon projet de recherche, auquel il a cru dès le début, mais je lui suis encore plus reconnaissante pour son soutien humain constant et généreux, pour m'avoir toujours encouragée et pour avoir toujours fait preuve d'une grande patience et bienveillance. La même gratitude va à mon co-tuteur à l'EPHE, prof. Dominique Avon : je dois beaucoup à ses observations attentives sur mon travail, qui m'ont poussé à adopter un regard plus critique vis-à-vis de mon objet de recherche, condition fondamentale de toute étude qui se veut scientifique. Je lui suis encore plus reconnaissante pour sa grande disponibilité et pour la confiance qu'il m'a témoignée, en dépit de toutes les difficultés « logistiques » que cette cotutelle de thèse a rencontrées.

Je remercie le collège doctoral en Civilisations d'Asie et d'Afrique de Sapienza Université de Rome, et en particulier je souhaite rappeler ici et pour tous l'ancienne coordinatrice Arianna D'Ottone, l'actuelle coordinatrice Federica Casalin et le responsable scientifique du curriculum « Études arabes, iraniennes et islamiques » Mario Casari pour leur bonne volonté, leur compétence et leur engagement : tout cela a rendu cette expérience de doctorat une opportunité d'épanouissement et d'enrichissement non seulement au niveau intellectuel et scientifique, mais aussi au niveau humain. Je remercie la professeure Constance Arminjon (EPHE) pour son accueil toujours chaleureux et pour les échanges fructueux qu'on a eus à l'occasion de nos rencontres à Paris. Je remercie la professeure Daniela Pioppi, Université de Napoli « L'Orientale », pour sa grande ouverture intellectuelle et pour l'enthousiasme qu'elle a mis dans la promotion d'une journée d'étude consacrée à Ğawdat Sa'īd à « L'Orientale » en 2019, la première dans son genre. Et à ce propos, je remercie les collègues Pietro Menghini et Viviana Schiavo pour avoir partagé leurs recherches et réflexions sur la pensée de cet auteur.

Ma gratitude particulière va ensuite à la famille de Ğawdat Sa'īd, et en particulier à son fils Bišr et son épouse Tamārah, ainsi qu'à sa fille Kawṭar, pour leur accueil chaleureux à Istanbul, où j'ai eu le privilège de faire la connaissance de ce grand intellectuel. Je suis surtout redevable à Bišr Sa'īd : c'est seulement grâce à son aide si j'ai pu reconstituer le profil biographique et intellectuel de Ğawdat Sa'īd. Les souvenirs, observations et réflexions qu'il a partagés avec moi lors de nos entretiens m'ont permis de mieux comprendre sa pensée et sa personnalité. Je suis également reconnaissant à 'Afrā' Ğalabī, nièce de Ğawdat Sa'īd et activiste non-violente, pour son précieux témoignage et pour ses intéressantes réflexions sur la phase « salafiste » de Sa'īd et sur le concept de *salafiyyah* en général. Merci au témoignage de Muḥammad al-'Ammār, disciple de Ğawdat et activiste non-violent en Syrie, encore aujourd'hui et malgré tout. Merci à abūnā Ğihād Yūsuf, depuis mai 2021 supérieur du monastère de Mār Mūsā al-Ḥabašī, fondé par le père jésuite Paolo Dall'Oglio sj, pour son témoignage sur la relation d'amitié fraternelle existante entre le père Paolo et Ğawdat Sa'īd, qui était souvent invité du monastère, où il a tenu de nombreuses conférences dans l'esprit d'ouverture et de dialogue interreligieux qui a toujours caractérisé la vocation de Mār Mūsā.

Merci à Naser Dumairieh, duquel tout est parti : c'est lui qui m'a fait connaître les écrits de Ğawdat Sa'īd, suscitant en moi le désir d'approfondir le thème, encore assez négligé dans les études académiques, de la non-violence en islam. Cet intérêt s'est concrétisé dans un projet commun dans lequel Naser a mis à disposition sa compétence afin de rédiger le premier texte de vulgarisation sur

la pensée non-violente de Sa'īd, paru en Italie en 2017. Merci à Ignazio de Francesco, cher ami, qui m'a soutenu dans ce projet, et qui continue à m'encourager dans mes recherches.

Pour sa confiance, pour les conversations toujours stimulantes, mais aussi pour les précieux conseils bibliographiques, je remercie Adnane Mokrani, interprète et représentant de ce renouveau exégétique et épistémologique que tant d'intellectuels musulmans, dont Ğawdat Sa'īd, ont apporté et continuent, courageusement, à promouvoir.

Merci à Ermete, Anna et Marta Mariani, et à Cécile Bresc-Mariani pour leur grande hospitalité et amitié, qui ont rendu mes séjours à Paris l'une des choses les plus agréables dont je me souviendrai de ce temps si hors du commun auquel nous sommes confrontés.

Enfin, mais avant tout, je remercie Boubacar, Leila et Nadia : dans leur présence, je trouve soulagement à mes efforts ; dans leur amour, le sens de tout.

«Mi rifiuto di stare alle regole del gioco tribale e, di conseguenza, faccio parte del novero degli intellettuali arabi emarginati. Onestamente, trovo qualche conforto nel fatto di essere emarginato. Cerco di non posizionarmi nel mezzo, perché credo che solo stando ai margini sia possibile sfidare le convenzioni».

(« Je refuse de respecter les règles du jeu tribal et, par conséquent, je fais partie des rangs des intellectuels arabes marginalisés. Honnêtement, je trouve un certain réconfort à être marginalisé. J'essaie de ne pas me positionner au milieu, car je crois que ce n'est qu'en étant en marge qu'il est possible de défier les conventions »)

*Naṣr Ḥāmid Abū Zayd (1943-2010)*¹

¹ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Testo sacro e libertà. Per una lettura critica del Corano*, Venezia : Marsilio, 2012, p.

Avant-propos

Le 30 janvier 2022, juste la veille de la remise de cette thèse, j'ai reçu la triste nouvelle du décès de Ğawdat Sa'īd, le penseur qui fait l'objet de mon travail de recherche. Pendant ces trois années du doctorat, c'est comme si un dialogue virtuel s'était instauré avec cet intellectuel hors du commun, un dialogue toujours plus profond à mesure que j'entrais dans la lecture et l'analyse de son œuvre et de ses idées. J'ai eu le privilège de le rencontrer à Istanbul en 2019, où il s'était réfugié avec une partie de sa famille un an et demi après le déclenchement de la révolution syrienne. Son état de santé ne lui permettait plus de s'engager dans un débat d'idées, et son fils Bišr m'avait prévenue à l'avance, mais j'ai tout de même insisté pour que cette rencontre ait lieu : pour moi, c'était d'importance fondamentale d'un point de vue humain. Aujourd'hui, je m'en souviens comme l'un de mes souvenirs les plus précieux. Tout en ayant ajouté, le cas échéant, la date de sa mort aux données biographiques, cette thèse parle « au présent » : ce n'est pas seulement, et simplement, un manque de temps dû à une coïncidence singulière, mais c'est plutôt que mon dialogue virtuel avec lui était toujours en cours avant d'apprendre qu'il avait quitté cette réalité terrestre, qu'il exaltait comme la source de toute connaissance – un axiome, celui-ci, qui inspire toute son herméneutique coranique. J'ai donc voulu laisser ce dialogue ouvert, dans l'espoir que d'autres voudront aussi y participer, contribuant ainsi à une connaissance toujours plus approfondie de ce grand penseur.

Introduction

1. *La non-violence en islam : un sujet négligé*

Parmi les tendances contemporaines de la pensée religieuse islamique, la non-violence est probablement l'une de celles qui ont reçu le moins d'attention par la communauté scientifique occidentale. Une disproportion flagrante caractérise encore les efforts académiques consacrés à l'étude des phénomènes violents en islam, souvent classés sous la catégorie vaste et plutôt vague de l'*islamisme*, et l'attention portée aux tentatives faites par nombre de savants, théologiens, prédicateurs, intellectuels et activistes musulmans provenant des horizons les plus divers pour développer un cadre théorique de la non-violence en islam sur la base de ses textes fondateurs – le Coran et la *sunnah* – afin d'affirmer le caractère *endogène* d'une telle théorie. On est confronté ici à une double problématique : d'un côté, une tendance au réductionnisme conceptuel vis-à-vis d'un courant aussi complexe et polyphonique que l'islamisme, qui, comme l'observe le sociologue politique François Burgat, loin d'être monolithique et statique, est plutôt sujet à une transformation continue dans la mesure où il se trouve en interaction étroite à la fois avec l'environnement qui l'entoure et avec les subjectivités de ceux qui s'y réfèrent – ce qui fait conclure à Burgat que la violence ne peut pas être considérée comme un paradigme interprétatif exhaustif de la nature de l'islamisme¹.

De même, l'historienne Laura Guazzone observe que la définition d'islamisme donnée par les chercheurs est loin d'être univoque, et varie selon que l'on mette l'accent sur tel ou tel aspect du phénomène. Pourtant – continue-t-elle – cette fluidité a conduit à inclure sous cette étiquette des mouvements, comme les *ḡihādistes*, dont le *modus operandi* basé essentiellement sur la revendication violente ne correspond pas à celui prôné par l'islamisme en tant qu'idéologie qui vise une réforme de la société en vue de l'instauration d'un système islamique à travers l'activisme social et politique² ; de ce fait, Guazzone a mis en évidence ce qu'elle appelle « una stratificazione fuorviante del termine islamismo »³. Pour sa part, l'historienne Catherine Mayeur-Jaouen remarque que « les spécialistes ont commencé à parler d'“islam politique” ou d'“islamisme” à partir des années 1990, sans que ces termes correspondent à ceux utilisés par les acteurs eux-mêmes »⁴, cette fois-ci en excluant ainsi – ajoutons-nous – tout ce qui n'est pas réductible aux grandes lignes établies par cet effort de classification. Il s'agit là d'un constat dont on verra en cours de route l'importance fondamentale pour notre recherche, ainsi que des observations de la même historienne au sujet de la cristallisation d'un concept aussi fluide que celui de *salafīyyah* dans sa vulgate saoudienne⁵.

D'un autre côté, il faut signaler un manque de reconnaissance – qui se traduit dans une pénurie d'études scientifiques – d'un courant qui, aussi marginal qu'il puisse être considéré, néanmoins existe, voire compte un éventail de contributions qui mériteraient de faire l'objet d'une plus grande attention académique, dans la mesure où elles s'inscrivent dans le cadre des efforts déployés pour repenser et renouveler les fondements méthodologiques et épistémologiques d'une interprétation « actualisée » des textes fondateurs et de la doctrine islamique dans son ensemble, et non pas

¹ François Burgat, *L'islamisme en face*, Paris : La Découverte, 2002, 1^{ère} édition 1995, pp. 113-114.

² Laura Guazzone, « L'islamismo arabo: un'introduzione critica », in Laura Guazzone (éd.), *Storia ed evoluzione dell'islamismo arabo. I Fratelli Musulmani e gli altri*, Milano : Mondadori, 2015, pp. 3-4.

³ Guazzone, « L'islamismo arabo », 2015, p. 3.

⁴ Catherine Mayeur-Jaouen, « 'À la poursuite de la réforme'. Renouveaux et débats historiographiques de l'histoire religieuse et intellectuelle de l'islam, XV^e-XXI^e siècle », *Annales HSS*, 73-2, 2018, pp. 317-358, ici p. 322.

⁵ Mayeur-Jaouen, « 'À la poursuite de la réforme' », 2018, p. 322 et suivantes.

seulement pour ce qui est de la doctrine du *ḡihād*. Les intellectuels musulmans qui se sont engagés à proposer une exégèse visant à mettre en question la dimension belligérante couramment attribuée à une partie de la révélation coranique sont nombreux, aussi bien dans le monde arabe qu'ailleurs : on compte, par exemple, les indiens Abul Kalam Azad (1888-1958) et Abdul Ghaffar Khan (1890-1988), les deux très proches du Mahatma Gandhi. Le premier était journaliste, politicien et penseur, militant à la fois pour un nationalisme hindo-musulman et un humanisme religieux universel. Bien qu'il ait connu Gandhi en 1920, ses positions en faveur de ce nationalisme composite, observe Christian Troll, sont identifiables dans ses écrits même avant cette rencontre⁶. Le second avait fondé, en 1929, l'organisation musulmane non-violente des *Khudai Khidmatgars* (« Serveurs de Dieu »), un mouvement qui luttait pour l'indépendance des pashtouns par les moyens pacifiques, tels que la diffusion de l'instruction jusque dans les villages les plus reculés et d'autres formes d'activisme social : selon l'historien des religions Jeffrey R. Halverson, « the establishment of the Khudai Khidmatgars was arguably the greatest implementation of Islamic nonviolence in modern history »⁷.

Toujours indien est Wahiduddin Khan (1925-2021), activiste et prédicateur de la non-violence originaire de l'Uttar Pradesh, auteur de plusieurs ouvrages qui visent à la promotion des valeurs de tolérance et de paix dont l'islam est porteur : nous aurons l'occasion de le croiser plus loin dans cette thèse. En milieu arabe aussi, on compte beaucoup d'auteurs dont la pensée contient un considérable potentiel de non-violence, et qui ont proposé, dans leurs œuvres, une reconsidération de la doctrine du *ḡihād* dans un sens fortement restrictif : on pense notamment au réformateur soudanais Maḥmūd M. Ṭaha (1909-1985) ; à l'intellectuel islamiste syrien Ḥālīṣ Ḡalabī (n. 1945), médecin et écrivain prolifique ; ou encore au saoudien 'Abd al-Ḥamīd Abū Sulaymān (1936-2021), très proche des Frères musulmans, professeur émérite chez l'International Islamic University of Malaysia (IIUM) et auteur de nombreux ouvrages sur la réforme de la pensée islamique. D'autres encore seront mentionnés dans ce qui suit, mais un rôle majeur, et pourtant sous-estimé, parmi les intellectuels qui ont promu, de différentes manières, la non-violence en islam, est joué par le théologien et prédicateur syrien Ḡawdat Sa'īd (1931-2022), dont les travaux font l'objet d'analyse de cette recherche : avant de le présenter, cependant, il faut considérer brièvement la place consacrée à ce phénomène dans les études académiques et dans la littérature « interne » arabo-islamique.

1.1. La non-violence en islam dans la littérature universitaire : miroir du discours « interne » sur le *ḡihād* ?

Bien que le courant de la non-violence en islam soit représenté par un nombre non négligeable de contributeurs qui ont laissé un signe original dans la pensée islamique contemporaine, une étude de la littérature universitaire occidentale existante suggère qu'une attention disproportionnée est souvent consacrée à la doctrine du *ḡihād* dans ses manifestations belliqueuses et violentes. À ce propos, l'expert américain en la résolution des conflits et dialogue pour la paix Mohammed Abu-Nimer observait il y a plus de 20 ans que « when one searches the Library of Congress subject catalogue for resources on Islam and nonviolence, fewer than five items appear on the screen. However, thousands of items are listed when violence and Islam are the search words »⁸. Les résultats

⁶ Christian W. Troll s.j., « Islam lived and perceived from within a pluralistic nation and world. The case of Maulana Abul Kalam Azad », *Encounters* 147, 1988, p. 5.

⁷ Jeffrey R. Halverson, *Searching for a King. Muslim Nonviolence and the Future of Islam*, Washington : Potomac Books, 2012, p. 57.

⁸ Mohammed Abu-Nimer, « A Framework for Nonviolence and Peacebuilding in Islam », *Journal of Law and Religion*, 2000, 15, pp. 217-265, ici p. 218.

d'une recherche similaire aujourd'hui ne sont pas très différents : plus de 4 000 éléments pour le mot-clé « *jihad* » contre moins de 50 éléments pour la combinaison « *islam and nonviolence* ».

Cela implique souvent une méconnaissance de positions et d'idées dont la portée ne consiste pas seulement dans le fait d'avoir « récupéré » la polysémie coranique originare du concept de *ḡihād*, mais aussi d'avoir introduit des interprétations innovantes par rapport à la doctrine elle-même. Cette méconnaissance nous semble le reflet d'un regard « essentialiste » porté sur la question : le *ḡihād* militaire devient ainsi souvent le paradigme prédominant appliqué *a posteriori* pour interpréter la doctrine et l'histoire islamiques dans leur ensemble.

Selon Majid Khadduri, auteur de l'un des grands classiques sur le sujet, l'objectif, conscient ou inconscient, de l'islam, était dès le début celui de « dominer le monde », et le *ḡihād* l'instrument pour réaliser cette domination :

The Islamic state, whose principal function was to put God's law into practice, sought to establish Islam as the dominant reigning ideology over the entire world. It refused to recognize the coexistence of non-Muslim communities, except perhaps as subordinate entities, because by its very nature a universal state tolerates the existence of no other state than itself. Although it was not a consciously formulated policy, Muḡammad's early successors, after Islam became supreme in Arabia, were determined to embark on a ceaseless war of conquest in the name of Islam. The *jihād* was therefore employed as an instrument for both the universalization of religion and the establishment of an imperial world state⁹.

Tout en reconnaissant qu'il n'était pas le seul instrument pour régler les relations entre musulmans et non-musulmans, et qu'au fil du temps sa fonction a été « limitée » par les juristes à la lumière de considérations d'ordre concret, Khadduri définit le *ḡihād* comme « the state's instrument for transforming the *dār al-ḡarb* into the *dār al-Islām* »¹⁰ et « a doctrine of a permanent state of war »¹¹ - ce qui ne se traduit par pour autant, dans la pratique, en un état de guerre ininterrompu. Le focus de l'auteur sur le paradigme juridique, qui a imposé très tôt une codification spécifiquement légale et militaire au concept de *ḡihād*, est ici si prépondérant qu'il a éclipsé toute considération sur le sens *coranique* de ce mot, et sur son spectre sémantique dans le texte sacré de l'islam. De son côté, l'islamologue américain David Cook décrit le *ḡihād* comme « warfare with spiritual significance »¹², et ajoute que le Coran, compte tenu de l'abondance de ses contenus se référant au concept du *ḡihād*, « presents a well-developed religious justification for waging war against Islam's enemies » et que, en résumé, « the text provides the religious basis for the doctrine of *jihad* that would result in the great Muslim conquests of the seventh and eighth centuries »¹³, postulant ainsi que l'usage de la force est inhérent à l'islam d'un point de vue doctrinal, au lieu d'être le produit des circonstances historiques.

En réalité, s'il est vrai que dans le Coran on trouve une légitimation générale du combat, les dispositions y afférentes se caractérisent par leur caractère générique, et rien n'est dit sur les modalités ou les finalités précises du combat. À ce propos, Alfred Morabia écrit que « [...] le Livre n'offre pas de justifications explicites aux visées expansionnistes de la Communauté des Croyants. En replaçant les versets dans leur contexte, ils exhalent surtout les humeurs diverses de Muḡammad au cours de sa longue et opiniâtre lutte pour imposer sa Mission et son emprise sur son entourage arabe », ajoutant que, dans le Coran, le combat n'est pas exalté en tant que tel, mais « l'accent est mis sur l'obéissance aux injonctions, souvent vigoureuses, du Seigneur, de soumettre les adversaires, qualifiés

⁹ Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore : The Johns Hopkins Press, 1955 (1^{ère} édition 1941), p. 51.

¹⁰ Khadduri, *War and Peace*, 1955, p. 53.

¹¹ Khadduri, *War and Peace*, 1955, p. 64.

¹² David Cook, *Understanding Jihad*, Oakland : University of California press, 2015 (1^{ère} édition 2005), p. 2.

¹³ Cook, *Understanding Jihad*, 2015, p. 11.

d'« infidèles »¹⁴. De plus, comme l'observe Fred M. Donner, alors qu'il est un fait que dans le Coran on trouve des versets très durs envers les ennemis des croyants, « It is a distinctive feature of Qur'anic discourse, however, that many of its most uncompromising indictments of unbelief and impious behavior are conjoined with mitigating clauses that temper their apparent harshness and provide an opening for a more flexible approach »¹⁵. Pour le dire avec les mots de Michael Bonner, les passages coraniques liés à la guerre « are certainly vivid and memorable, but they do not, in and of themselves, constitute a coherent doctrine »¹⁶ : cette doctrine, selon lui, ne se cristalliserait qu'à la fin du 8^{ème} siècle puisant abondamment dans un récit posthume des origines « that is, strictly speaking, exterior to the sacred text »¹⁷.

Selon Abu-Nimer, que nous avons mentionné tout à l'heure, ce genre d'études tend à appliquer indistinctement aux comportements et aux discours des musulmans ce qu'il qualifie comme « a *jihadi-lens* »¹⁸. De même, l'islamologue américaine Asma Afsaruddin souligne que la plupart de la littérature académique existante sur le *ḡihād* se concentre sur l'aspect militaire du concept, essentiellement fondé sur sa dimension juridique, et le considère par conséquent comme une notion monovalente. Afsaruddin s'est engagée, en revanche, dans une analyse détaillée de l'idée de *ḡihād* qui prend en compte les évolutions diachroniques observables dans son sens et ses usages, et cela en considérant un grand nombre de facteurs généralement négligés, y compris les occultations et les omissions qui se sont accumulées avec le temps ou d'autres éléments non immédiatement détectables dans les textes, mais qui sont décisifs pour l'interprétation du phénomène – ce que l'auteur définit comme des « micro-discours »¹⁹. En ce sens, ses observations sur les chaînes de transmission des *aḥādīṭ*, sur le *background* de certains transmetteurs, sur le climat politique général dans lequel un certain texte est inséré, ou sur le matériel qui, au fil du temps, a été exclu des textes, ouvrent des pistes inexplorées. Ce qui ressort de cette étude

[...] allows us to credibly exhume a repertoire of meanings assigned to *jihād* and martyrdom that were far more variegated, fluid, and contested in the early formative period (comprised roughly of the first three centuries of Islam) when compared with later centuries. The subsequent predominance of the legal/military dimensions of these terms attests to the eventual ascendancy of the scholarly juridical class and a powerful administrative/military bureaucracy, leading to the marginalization of important early perspectives²⁰.

Ainsi, en parcourant la littérature des *siyar*, des *tafāsīr* et des *aḥādīṭ*, Afsaruddin met en évidence un rétrécissement sémantique progressif du concept de *ḡihād* par rapport à sa polysémie originelle. À cet égard, elle observe que « The Qur'ān preserves in particular a semantic spectrum for the term *jihād* and its derivatives that progressively came to be either downplayed or elided in much of the later literature »²¹. En particulier, l'islamologue américaine observe que le lien étroit existant, dans le Coran, entre le champ sémantique de la racine *ḡ-h-d* et celui de la racine *ṣ-b-r*, dont dérive le terme *ṣabr*, ou patience, sera progressivement négligé dans la littérature post-coranique. Néanmoins,

¹⁴ Alfred Morabia, *Le ḡihād dans l'Islam médiéval. Le « combat sacré » des origines au XII^{ème} siècle*, Paris : Albin Michel, 1993, p. 142.

¹⁵ Fred McGraw Donner, *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam*, Cambridge, Massachusetts, London : The Belknap Press of Harvard University Press, 2012, p. 83.

¹⁶ Michael Bonner, *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice*, Princeton-Oxford : Princeton University Press, 2006, p. 20.

¹⁷ Bonner, *Jihad*, 2006, p. 15.

¹⁸ Abu-Nimer, « A Framework », 2000, p. 222. Parmi les auteurs qui ont appliqué ce type de « lunettes », Abu-Nimer mentionne Bernard Lewis et Daniel Pipes.

¹⁹ Asma Afsaruddin, *Striving in the Path of God: Jihād and Martyrdom in Islamic Thought*, New York : Oxford University Press, 2013, p. 177.

²⁰ Afsaruddin, *Striving in the Path of God*, 2013, pp. 8-9.

²¹ Afsaruddin, *Striving in the Path of God*, 2013, p. 2.

à partir du 20^{ème} siècle, un certain nombre d'études commence à paraître dans le monde arabe et islamique se concentrant sur le concept de *ṣabr* « as the most important Qur'anic component of *jihad* that particularly conduces to principled nonviolence »²².

La perspective « holistique » adoptée par Afsaruddin par rapport à d'autres chercheurs permet non seulement de montrer que le concept de *ḡihād* est, historiquement, beaucoup plus dynamique qu'il n'a été mis en évidence jusqu'ici, mais aussi de reconnaître une place à l'herméneutique non-violente comme phénomène endogène, lié à un développement particulier de la doctrine du *ḡihād*, dont il récupère, en la valorisant, la polysémie. Et en effet, d'après ce que nous avons pu constater, l'islamologue américaine figure parmi les rares chercheurs s'occupant de *ḡihād* qui considère la non-violence comme un courant islamique à part entière, en mentionnant Wahiduddin Khan, l'intellectuel turc Muhammed Fethullah Gülen (n. 1941) et notre auteur Ğawdat Sa'īd (1931-) comme représentatifs de ce courant²³. Selon ces penseurs, il ne s'agit pas de rejeter la doctrine, ni de nier que le *ḡihād* puisse être une nécessité dans certains cas, mais plutôt de reconnaître que les conditions établies par le Coran pour engager le *ḡihād* dans son acception militaire sont très circonscrites et « that it is by no means the only signification or the most important aspect of this multivalent term », observe-t-elle²⁴.

De son côté, le chercheur égyptien Maḥmūd Muḥammad Aḥmad parvient à des conclusions similaires dans son analyse de la signification de la racine *ḡ-h-d*, et surtout de ses dérivés *muḡāhadah* et *ḡihād*, qui indiquent un « travail pénible » ou une « difficulté » anormale qui ne peut être supportée qu'à l'aide d'une force supplémentaire, qui dans le Coran est appelée *ṣabr*, « patience ». Effectivement, souligne Aḥmad, très souvent dans le Coran les deux concepts sont liés l'un à l'autre : « En réalité – observe-t-il – le concept de *ḡihād* ainsi que les concepts qui lui sont liés constituent un champ sémantique spécifique dans le système coranique » et pour cela, afin de le comprendre, il faut tenir compte de l'ensemble des éléments qui font partie de ce champ sémantique et qui ont été mis en arrière-plan dans la codification postérieure du concept en faveur d'une interprétation « militaire » promue par les juristes (*fuqahā'*)²⁵. Pareillement, l'historien syrien d'origine palestinienne Māhir Šarīf observe que la doctrine du *ḡihād* est le résultat d'une codification qui s'est opérée entre le 8^{ème} et le 9^{ème} siècle à la suite d'une *nécessité*, à savoir celle de « justifier les principes et les règles adoptés dans les territoires qui sont tombés sous le contrôle des musulmans au cours des conquêtes et dont tous les habitants n'avaient pas adopté la religion islamique »²⁶.

Cependant, force est de constater que cette hypertrophie caractérisant l'intérêt porté à la doctrine du *ḡihād* dans les études universitaires occidentales est le reflet de la manière dont la question est généralement débattue au sein du monde islamique contemporain, et cela non seulement dans le cadre de l'islamisme radical, mais aussi dans le discours religieux des '*ulamā'* officiels. En ce sens, Abu-Nimer pointe du doigt ces savants musulmans qui concentrent leurs efforts sur l'étude des conditions de la guerre et de sa législation, ou sur les formes d'exercice du pouvoir, et souligne l'existence d'un clivage majeur entre les nouvelles interprétations engagées dans la recherche d'une légitimation théorique du choix de la non-violence, et la position hégémonique, dominée par ce que l'on pourrait qualifier d'approche « quiétiste » et conservatrice, dans la mesure où on vise surtout à

²² Afsaruddin, *Striving in the Path of God*, 2013, p. 3.

²³ Afsaruddin, *Striving in the Path of God*, 2013, pp. 256-264.

²⁴ Afsaruddin, *Striving in the Path of God*, 2013, p. 236.

²⁵ Maḥmūd Muḥammad Aḥmad, *Ṭaṭawwur maḥmūm al-ḡihād. Dirāsah fī al-fīkr al-islāmī al-mu'āšir*, Bayrūt : al-Šabakah al-'arabiyyah li-l-abḥāt wa-l-našr, 2015, pp. 31 et 51.

²⁶ Māhir Šarīf, *Ṭaṭawwur maḥmūm al-ḡihād fī al-fīkr al-islāmī*, Dimašq : Dār al-Madā, 2008, p. 303.

clarifier et à confirmer certaines lectures traditionnelles, reproduisant largement le débat juridique médiéval et appliquant les mêmes paradigmes à la réalité actuelle. Selon Abu-Nimer,

This gap cries for the need for a more solid “community of interpreters” to study Islam and peacebuilding, interpreters who will attempt to contextualize Islamic religious and traditional values within peacebuilding and nonviolent frameworks, rather than in war and conflict frameworks. This effort to reconstruct legitimate social, religious, and political nonviolent alternatives to resolve internal and external conflicts in Muslim societies is most needed to promote socioeconomic development on all levels²⁷.

Cela suppose de repenser en profondeur les catégories épistémologiques et méthodologiques au sein desquelles ce discours religieux est produit, dès lors que tous les acteurs, aussi bien les interlocuteurs religieux institutionnels, que les voix qui prônent un interventionnisme violent pour changer le *statu quo* interne et externe, tendent à se référer à la *tradition (turāṭ)*, en termes de contenus et de méthodes, comme à un bloc sacré, lui conférant dans de nombreux cas un statut presque indiscernable de celui des textes fondateurs. À cet égard, le philosophe et théologien égyptien Naṣr Ḥāmid Abū Zayd (1943-2010) soutient que la différence entre le discours religieux « modéré » et « extrémiste » tient à son intensité, et non pas à son essence, car les deux partagent les mêmes présupposés idéologiques et les mêmes mécanismes²⁸. La réitération, observable dans de nombreux ouvrages contemporains sur le *ḡihād* par des auteurs musulmans, des différentes positions et arguments élaborés par les *fuqahā'* médiévaux en faveur ou contre la doctrine de l'*abrogation (nash)*, qui est appliquée à ces versets coraniques prônant la tolérance envers les ennemis, ou encore la récurrence de la division du monde en *dār al-islām*, *dār al-ḥarb* et *dār al-ṣulḥ* ou *dār al-‘ahd*, parfois l’acceptant comme une sorte de dogme et parfois en reconnaissant sa (partielle) artificialité, ne sont que les exemples les plus évidents de cette adhésion aux modèles, aux arguments et aux épistémologies repris du *turāṭ* classique.

1.2. L’hypothèse d’un lien entre l’esprit de la *Nahḍah* et une approche non-violente au *ḡihād*

Comme l’observe encore l’historien Māhir Ṣarīf, cette approche de la tradition représente une « rupture (*qaṭī‘ah*) »²⁹ avec l’esprit qui avait animé la *réforme* religieuse et sociale (*Iṣlāḥ*) inaugurée avec la *Nahḍah*, la *Renaissance* arabe amorcée dans la seconde moitié du 19^{ème} siècle, dont Ḡamāl al-dīn al-Afḡānī (1839-1897) et son disciple Muḥammad ‘Abduh (1849-1905) sont largement considérés comme les pionniers. Les idées de Ḡamāl al-dīn al-Afḡānī³⁰, originaire de la région de Kabul, ont suscité un profond écho à son époque et après, en Égypte et ailleurs, comme le témoigne sa vaste réception parmi les auteurs de la génération *post-Nahḍah* ; il a joué un rôle fondamental dans la formation d’une conscience panislamique en vue d’une modernisation de l’islam ; il encourageait la liberté scientifique et une conception rationnelle de la religion, dans la certitude que l’islam ne pourra jamais être en contradiction avec la science. En ce sens, il attribuait une importance décisive aux intellectuels, qu’il considérait comme « l’incarnation de l’unité de l’humanité », explique Ṣarīf³¹. Il s’agit d’une des idées essentielles d’al-Afḡānī, d’où dérive celle de l’unité des buts des trois religions monothéistes, qui ne l’empêche pas pour autant d’appeler à l’unité des peuples d’Orient

²⁷ Abu-Nimer, « A Framework », 2000, p. 248.

²⁸ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Naqd al-ḥitāb al-dīnī*, Rabāt : Mu‘minūn bi-lā Ḥudūd, 2017, 1^{ère} édition 1994, p. 13.

²⁹ Ṣarīf, *Taṭawwur maḥmū al-ḡihād*, 2008, p. 6.

³⁰ Pour un profil d’al-Afḡānī, voir Ignaz Goldziher-[Jacques Jomier], *Djamāl al-dīn al-Afḡānī*, EI² 2, 427b-430a.

³¹ Ṣarīf, *Taṭawwur maḥmū al-ḡihād*, 2008, p. 49.

contre les colonisateurs occidentaux³². Influencé par les idées d'al-Afgānī, Muḥammad 'Abduh (1849-1905)³³ s'efforça, dans sa conviction de la supériorité de l'islam et de sa compatibilité avec la modernité, de s'éloigner de la tradition codifiée à travers une redécouverte de la doctrine primitive de l'islam, qu'il considérait comme pure par rapport aux sédimentations successives. En ce sens, dans son commentaire coranique paru sur la revue *al-Manār*, qui sera poursuivi par son disciple Muḥammad Rašīd Riḍā (1865-1935), il fait appel à une prise de distance par rapport à « 'la vision des exégètes du passé' puisqu'elle est liée, à son avis, au niveau intellectuel et au degré de connaissance qu'ils avaient atteint à leur époque »³⁴, ajoute Šarīf.

Ainsi, ce mouvement visait à promouvoir un renouveau des sociétés islamiques en favorisant une approche critique de la tradition et une compréhension rationnelle de la religion à travers un raisonnement indépendant sur les textes fondateurs. De ce fait, il a incité les intellectuels musulmans à s'ouvrir à la modernité et aux développements scientifiques de l'époque, afin de mettre un terme à ce qui était perçu comme le retard de la *ummah* islamique vis-à-vis de l'Occident. De plus, ce courant a mis l'accent sur les principes de tolérance et de paix exprimés dans le Coran, reconsidérant ainsi la fonction militaire du *ḡihād* : une approche qui n'est pas dépourvue d'une posture apologétique, mais qui trouve néanmoins une place considérable dans les écrits de la première génération de réformistes. À côté des ouvertures de Ġamāl al-dīn al-Afgānī et Muḥammad 'Abduh à l'égard des relations avec les non-musulmans, on peut mentionner les positions de 'Alī 'Abd al-Rāziq (1888-1966) dans *al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm*, où il soutient que le *ḡihād* était principalement un moyen de renforcer et d'étendre le pouvoir, plutôt que de répandre la foi³⁵, ainsi que celle de 'Abd al-'Azīz al-Ta'ālibī (1874-1944) dans son *Rūḥ al-taḥarrur fī al-Qur'ān*, où il se plaint qu'une partie cohérente du texte sacré de l'islam traitant de la tolérance a été négligé par les commentateurs³⁶.

Certes, des études récentes ont tendance à redimensionner ce rôle pionnier qui est traditionnellement attribué à al-Afgānī, 'Abduh et aux autres penseurs qu'on vient de mentionner, en qualifiant parfois cette reconstitution de mythe historiographique. Le point de départ du renouveau de la pensée musulmane contemporaine, en effet, ne saurait être ramené uniquement à ces deux personnalités, aussi influentes qu'elles ont pu être, mais se situe plutôt dans un arc temporel plus long, qui remonte aux mouvements de réforme qui ont précédé l'impact colonial, et dans une aire géographique plus large, comprenant aussi le sous-continent indien, véritable laboratoire de réponses à la modernité coloniale. Quoi qu'il en soit, il n'en reste pas moins qu'une rupture ultérieure s'est opérée dans le passage à la génération suivante de réformateurs, incarnée (au moins en Égypte et dans le monde arabe) par la personnalité de Muḥammad Rašīd Riḍā. En effet, d'après Šarīf, une véritable déchirure s'est produite dans cette orientation à la suite du « bouleversement (*inqilāb*) » qui a eu lieu dans la pensée de Riḍā, déterminant « une distanciation totale », dans la dernière étape de sa vie, des idées de son maître Muḥammad 'Abduh³⁷. Historiquement, cela coïncide avec la pénétration coloniale européenne au Moyen-Orient, la chute de l'Empire ottoman et le conflit idéologique entre les penseurs laïcs, partisans de la séparation entre religion et État, et les penseurs traditionalistes, qui ont fait appel à l'application de la *šarī'ah* en vue de l'établissement d'une société authentiquement

³² Šarīf, *Taṭawwur maḥmūd al-ḡihād*, 2008, p. 50.

³³ Pour un profil de 'Abduh, voir aussi Joseph Schacht, *Muḥammad 'Abduh*, EI² 7, 419b-422a. Cet article a fait l'objet de la critique de Mohammed Haddad, selon lequel il relance « una presentazione stereotipata che è stata forgiata negli anni Trenta e che ha ricevuto la sua patente di nobiltà penetrando negli studi più eruditi » (Mohammed Haddad, *Una riforma religiosa nell'islam è ancora possibile? 'Abduh un secolo dopo*, Milano : Jaca Book, 2011, p. 20).

³⁴ Šarīf, *Taṭawwur maḥmūd al-ḡihād*, 2008, p. 61.

³⁵ Šarīf, *Taṭawwur maḥmūd al-ḡihād*, 2008, p. 73.

³⁶ Šarīf, *Taṭawwur maḥmūd al-ḡihād*, 2008, pp. 79-81.

³⁷ Šarīf, *Taṭawwur maḥmūd al-ḡihād*, 2008, p. 6.

islamique. Ces grands changements ont eu un impact sur la façon dont Riḍā a remodelé au fil du temps sa vision du *ḡihād* : de l'idée d'une fonction fondamentalement « défensive », il est passé à une position « caractérisée par la fermeture, le conservatisme et la sévérité, loin de l'ouverture, de la tolérance, de la rationalité et l'acceptation de la légitimité de la diversité »³⁸, dit Šarīf. À partir de ce constat, Šarīf rejette l'idée d'une continuité entre le mouvement de l'*Iṣlāḥ* et l'islam politique à travers le trait d'union représenté par Riḍā comme le prétendu « héritier » de la pensée et de la méthode de 'Abduh.

Une idée similaire est avancée par l'historienne Catherine Mayeur-Jaouen, qui appelle à remettre en question la vulgate de la « trinité al-Afghānī/'Abduh/Riḍā », selon laquelle l'islamisme militant serait une émanation directe de cette « sainte Trinité du réformisme musulman, vulgate catéchétique enseignée comme vérité historique au Maghreb, reprise par les Frères musulmans et leurs héritiers, et reproduite partout dans la littérature secondaire »³⁹. En effet, elle aussi parle d'une « rupture, et non passage du flambeau, d'un personnage à l'autre », mais cela se serait produit déjà, à son avis, entre al-Afghānī et 'Abduh, deux hommes aux personnalités et *modus operandi* très différents. Pourtant, la mise en question de cette vulgate par Catherine Mayeur-Jaouen est plus radicale que celle de Šarīf, dès lors que ce n'est pas seulement cette « filiation trinitaire supposée » reliant le réformisme à l'islamisme qu'elle conteste, mais plutôt le malentendu vis-à-vis de la généalogie de ce courant et le réductionnisme par rapport à la nature protéiforme du réformisme musulman qui en résulte : « Non, al-Afghānī n'est pas le *deus ex machina* à partir duquel tout commence [...] Les tendances du réformisme musulman ne sont pas d'abord apparues dans le monde arabe, mais chez les musulmans de Russie, d'Asie centrale ou d'Inde, dès la fin du XVIII^e et les premières décennies du XIX^e siècle »⁴⁰, observe-t-elle.

S'il est vrai que l'analyse de Šarīf n'échappe pas à une vision arabo-centrique du phénomène du réformisme, il reconnaît tout de même que l'esprit de l'*Iṣlāḥ* a parcouru un chemin bien différent de celui qui a été retracé très souvent par l'historiographie, tant arabe qu'occidentale. Se focalisant en particulier sur les diverses conceptualisations contemporaines du *ḡihād*, il identifie comme les véritables continuateurs de l'*Iṣlāḥ* ces intellectuels musulmans de la génération arabe *post-Nahḍah* qui ont entrepris un effort exégétique visant à restreindre le champ d'application des passages du Coran censés promouvoir le *ḡihād* au sens militaire et violent du terme. Leurs efforts sont considérés par Šarīf comme « une tentative de rétablir ce qui a été brisé dans le chemin de la réforme religieuse et du renouveau de la tradition critique et rationaliste qui a été générée par cette réforme »⁴¹. Parmi ces '*ulamā*' et intellectuels engagés dans la lutte contre la violence armée pratiquée « au nom du *ḡihād* »⁴², Šarīf cite le savant libanais Muḥammad Mahdī Šams al-dīn (1936-2001), l'écrivain égyptien Ḥalīl 'Abd al-Karīm (1929-2002), l'ingénieur syrien Muḥammad Šaḥrūr (1938-2019), et Ġawdat Sa'īd lui-même, qui est décrit par l'historien syrien comme « celui qui a sans aucun doute fait de l'appel à la non-violence sa propre doctrine »⁴³.

³⁸ Šarīf, *Taṭawwur maḥmūd al-ḡihād*, 2008, p. 87.

³⁹ Mayeur-Jaouen, « 'À la poursuite de la réforme' », 2018, p. 327.

⁴⁰ Mayeur-Jaouen, « 'À la poursuite de la réforme' », 2018, p. 330.

⁴¹ Šarīf, *Taṭawwur maḥmūd al-ḡihād*, 2008, p. 7.

⁴² Šarīf, *Taṭawwur maḥmūd al-ḡihād*, 2008, p. 249.

⁴³ Šarīf, *Taṭawwur maḥmūd al-ḡihād*, 2008, p. 258.

2. Qui est Ğawdat Sa'īd ?

Selon Šarīf, donc, Ğawdat Sa'īd a le mérite d'avoir formulé un véritable système doctrinal qui fait de la non-violence son point de départ et son pivot : pour Sa'īd, la non-violence n'est pas une simple option préférentielle, mais elle se situe au cœur même du message coranique. D'où l'intérêt – et l'importance – d'une analyse de sa pensée, de son herméneutique et des outils méthodologiques et épistémologiques qu'il utilise pour développer son cadre théorique. Avant d'entrer plus spécifiquement dans les détails de la biographie intellectuelle de Ğawdat Sa'īd et de l'analyse de ses idées, il nous semble utile d'en donner un premier aperçu. Cela nous aidera à mieux comprendre les questions fondamentales auxquelles notre recherche tente de répondre, et qui seront illustrées dans le paragraphe suivant.

2.1. Un aperçu de sa vie et de sa pensée

Né en 1931 dans le village de Bi'r 'Aġam, dans le sud de la Syrie, dans une famille d'origine circassienne, Ğawdat Sa'īd est connu pour son engagement, depuis le milieu des années 1960, dans la promotion de la non-violence comme le seul moyen de réaliser une réforme sociale. Dès cette époque, Ğawdat Sa'īd a été à l'avant-garde dans le refus radical des méthodes violentes justifiées sur la base de la religion, et son premier livre, *Mađhab ibn Ādam al-awwal : muškilat al-'unf fi al-'amal al-islāmī* (« La voie du premier fils d'Adam : le problème de la violence dans l'action islamique », paru en 1966), était une tentative pionnière d'aborder la question de la non-violence dans l'islam, à partir du constat de la compréhension biaisée du *ġihād* par les musulmans, qui à son avis le concevaient trop souvent comme un outil pour renverser le *statu quo*. Les années qu'il passe au Caire entre 1946 et 1956, où il étudie la langue arabe à l'université al-Azhar, sont décisives à cet égard. Il était là-bas lorsque le premier ministre égyptien Maĥmūd al-Nuqrāšī a été assassiné en 1948 par un étudiant appartenant à l'organisation des Frères musulmans. Quelques mois plus tard, le 12 février 1949, le fondateur de la Confrérie, Ḥasan al-Bannā, sera assassiné en représailles.

Depuis lors, son aversion pour le recours à la violence l'a poussé à rechercher les racines d'une approche alternative dans le Coran lui-même. En effet, selon Sa'īd, le Coran limite drastiquement l'usage de la violence et promeut un changement pacifique dans la vie sociale et politique : les récits du « premier fils d'Adam », comme il définit l'Abel biblique, qui a refusé de lever sa main contre son frère qui le tuait, de même que ceux des autres prophètes, qui selon sa lecture auraient tous promu un changement pacifique dans la vie sociale des peuples auxquels ils étaient envoyés, montrent bien quelle est la voie à suivre. Cependant, les musulmans ont oublié la *méthode des prophètes*, qui se base sur l'annonce patiente en dépit de toute hostilité afin de créer une société qui puisse être définie véritablement « islamique », et ils font confiance à d'autres méthodes contraires aux principes affirmés par le Coran : l'effort de Sa'īd est donc justement d'éclairer ce malentendu.

À la fin de son expérience égyptienne, et après un court séjour en Arabie saoudite, vers 1959-1960 Sa'īd retourna en Syrie, qui à l'époque faisait partie de la RAU, et où il fut arrêté 5 fois entre 1965 et 1973 en raison de ses critiques envers les autorités du régime du parti Ba'ṭ, jusqu'au moment où, en 1973, il lui fut définitivement interdit d'enseigner dans les écoles syriennes des tous les niveaux. Les mesures restrictives auxquelles il a été soumis au cours de sa vie ne l'ont pas empêché d'écrire, de diffuser ses idées et de rassembler autour de lui un cercle de disciples et de sympathisants, même lorsqu'il quitta Damas pour retourner à Bi'r 'Aġam, où il rétablira sa ferme familiale démarrant une prospère entreprise apicole. En 2013, deux ans après le début de la révolution syrienne, la situation dans le sud de la Syrie le contraignait, lui et le reste de sa famille, à quitter le village. Peu

de temps après, son frère Muḥammad, qui avait décidé de rester à Bi'r 'Aḡam, a été abattu par un *sniper* lorsqu'il secourait, dans la rue, un homme blessé pendant les affrontements entre les forces rebelles et celles de l'armée régulière. Sa'īd se réfugie alors à Istanbul, où il est décédé le 30 janvier 2022.

Sa'īd est l'auteur d'une dizaine de monographies et de centaines d'articles, de communications et de conférences, en plus d'avoir contribué à un grand nombre d'ouvrages collectifs où il développe une herméneutique qui se caractérise, entre autres, par un anthropocentrisme marqué, la reconnaissance de la fonction sociale de la religion et l'attribution d'une prééminence épistémique à l'histoire – les *signes de Dieu dans le monde et dans les âmes* dont parle Cor. 41:53, *Fuṣṣilat* – comme source de toute connaissance, voire du Coran lui-même. Cela dans le but non seulement de concilier *révélation coranique* et *modernité*, comme le visaient les réformistes du mouvement de l'*Islāh*, mais aussi de souligner la nécessité d'interpréter la révélation coranique à la lumière de la *réalité* (*al-wāqi'*). Pour Sa'īd, c'est dans la réalité concrète, et non dans le seul texte révélé, que l'individu doit chercher les clés pour analyser et comprendre le présent : c'est comme ça que les musulmans pourront aborder les différentes questions et problèmes auxquels ils doivent faire face à chaque époque et surmonter ainsi avec succès les transitions qui caractérisent l'histoire humaine.

Au fil du temps, sa première théorisation d'un *ḡihād conditionné* évoluera vers une position de plus en plus radicale, jusqu'à la déclaration de la *mort de la guerre* en tant qu'outil pour résoudre les différends parmi les peuples, voire au sein d'une même société, et jusqu'à l'annonce de l'avènement d'une ère de paix globale. Cette vision téléologique trouve son appui doctrinal dans le principe, largement attesté dans le Coran, selon lequel la création n'est pas achevée une fois pour toutes, car Dieu est toujours en train de créer, selon une orientation – ajoute-t-il – qui progresse vers le mieux. De son côté, l'homme est appelé à reconnaître cet « accroissement » et à s'y adapter à travers l'acquisition des connaissances toujours nouvelles que le changement constant de la réalité implique. Ainsi, la non-violence coïncide avec l'aboutissement du progrès éthique de l'homme, qui à son tour va de pair avec son développement scientifique ; comme on le verra, ce dernier ne peut être en contradiction avec le premier.

En effet, Sa'īd établit un lien indissoluble entre révélation, éthique et science (*'ilm*) : la paix mondiale est le fruit de l'évolution éthico-scientifique que l'homme est appelé à accomplir au cours de l'histoire, qu'il considère comme la dimension où se manifeste l'action créatrice de Dieu et où, par conséquent, se trouve tout ce dont l'humanité a besoin afin de procéder vers le destin dessiné pour elle par le projet eschatologique divin. Sa'īd a ainsi élaboré un système de pensée qui entraîne une remise en cause générale du discours religieux islamique. Par conséquent, l'intérêt de ce penseur, qui justifie qu'on lui consacre une étude approfondie, ne se limite pas à son interprétation particulière de la doctrine du *ḡihād*, mais s'étend aussi aux particularités de son approche à la lecture du Coran. Il s'agira donc d'en évaluer l'originalité mais aussi d'identifier les dénominateurs communs avec la pensée d'autres auteurs.

2.2. Les études sur Ḡawdat Sa'īd en Occident : un état de l'art

Comme on l'a vu plus haut, selon Šarīf, les intellectuels et les '*ulamā*' qui ont adopté des positions relevant de la non-violence font partie d'un milieu social, culturel et religieux qu'il faut qualifier d'*islamique* à part entière. Il s'agit, bien entendu, comme le précise Abu-Nimer, d'un phénomène qui connaît toute une gamme de positionnements – allant d'une position « absolutiste » refusant tout prétexte au conflit, à une position « pragmatique » n'excluant pas l'usage de la violence

dans certaines circonstances⁴⁴. De surcroît, Šarīf reconnaît dans les efforts de Ğawdat Sa‘īd en particulier une volonté de constituer un cadre théorique accompli de la non-violence en islam. Cette reconnaissance se reflète dans la définition par laquelle l’intellectuel syrien est connu du grand public dans les pays du Moyen-Orient, où il est souvent appelé le « Gandhi des musulmans »⁴⁵. Pourtant, son insistance sur la nécessité d’une ouverture aux sciences humaines modernes en vue d’une exégèse coranique compatible avec les besoins réels des musulmans d’aujourd’hui et, en général, en vue d’un réexamen des présupposés même de la connaissance religieuse, ainsi que sa critique de la *tradition*, le *turāt*, en tant que référence et autorité incontestable d’une compréhension véritablement « islamique » du texte révélé, suggèrent que sa contribution se rallie à celle de bien d’autres intellectuels faisant appel à un renouveau du discours religieux islamique. En ce sens, ce que nous chercherons de démontrer au cours de notre travail c’est que Ğawdat Sa‘īd trouve sa place dans ce que l’on pourrait définir un *courant de réforme épistémologique* en islam.

Pourtant, jusqu’à présent la pensée de Sa‘īd, ainsi que sa méthode exégétique, attendent encore de faire l’objet d’une étude approfondie et exhaustive de la part des chercheurs occidentaux. En plus de l’historien Šarīf et de l’islamologue Afsaruddin déjà mentionnés, parmi les chercheurs qui se sont occupés de sa pensée figure le spécialiste de la non-violence Jean-Marie Muller, qui décrit Sa‘īd comme « un des premiers penseurs musulmans qui s’est efforcé d’introduire la notion de non-violence dans le monde islamique », en ajoutant : « Sans conteste, l’œuvre de ce penseur syrien s’avère particulièrement originale et féconde, et il faut regretter qu’elle n’ait pas été davantage mise à profit au sein même du monde musulman »⁴⁶. De son côté, le journaliste jordanien Bashar Humeid définit Sa‘īd sur la revue allemande « Qantara.de » comme « one of the most important theorists of Islamic nonviolence », tandis que son premier livre *Maḍhab* est reconnu comme ayant été « the first publication in the modern Islamic movement to present a concept of nonviolence »⁴⁷. Pour sa part, Jeffrey R. Halverson observe que « If there is a philosopher of Islamic nonviolence today, Jawdat Saeed is the one »⁴⁸.

Un effort d’analyse critique de la pensée de Sa‘īd est proposé par un essai du chercheur Abdessamad Belhaj publié dans un ouvrage collectif sur l’éthique de la paix en islam, où il définit Sa‘īd comme « one of the earliest voices to challenge S. Qutb’s Islamist ideology »⁴⁹. Belhaj n’est pas le seul à appuyer cette hypothèse : même Māhir Šarīf estime que *Maḍhab* a été composé en réaction aux écrits de Sayyid Quṭb, « et en particulier à son livre *Ma‘ālim fi al-ṭarīq* »⁵⁰, qui venait de paraître. Pareillement, Jean-Marie Muller est d’avis que « En exposant sa pensée sur la non-violence, Jawdat Sa‘īd entend répondre aux écrits de Sayyid Quṭb selon lequel... le Coran légitime la violence

⁴⁴ Mohammed Abu-Nimer, *Nonviolence and Peace Building in Islam. Theory and Practice*, Gainesville : University Press of Florida, 2003, p. 12.

⁴⁵ Jawdat Sa‘īd, *Vie islamique alla non violenza*, édité par Naser Dumairieh, préface de Adnane Mokrani, Marzabotto : Zikkaron, 2018, p. xiii.

⁴⁶ Jean-Marie Muller, *Désarmer les dieux : le christianisme et l’islam au regard de l’exigence de la non-violence*, Gordes : Le Relié, 2010, p. 562.

⁴⁷ Voir Bashar Humeid, « Jawdat Sa‘īd : Islam as a Violence-Free Religion », Qantara.de 2009, traduction anglaise de la version en allemand publiée en 2006 et disponible à l’adresse <<https://en.qantara.de/content/jawdat-said-islam-as-a-violence-free-religion>> (dernier accès 24 Novembre 2021) ; réédité en 2014 sur le site web de « Satyagraha Foundation for Nonviolence Studies » à l’adresse <<http://www.satyagrahafoundation.org/islam-as-a-violence-free-religion-the-teachings-of-jawdat-said/>> (dernier accès 24 Novembre 2021).

⁴⁸ Halverson, *Searching for a King*, 2012, p. 67.

⁴⁹ Abdessamad Belhaj, « Jawdat Sa‘īd and the Muslim Philosophy of Peace », in H. Shadi (éd.), *Legitimate and Illegitimate Violence in Contemporary Islamic Thought*, Baden-Baden : Nomos Verlagsgesellschaft, 2017, pp. 229-245, ici p. 231.

⁵⁰ Šarīf, *Ṭaṭawwur maḥmūd al-ġihād*, 2008, p. 259.

pour faire triompher la cause de Dieu »⁵¹. On prendra en considération dans les détails *Ma'ālim fī al-tarīq*, un des ouvrages les plus influents de Sayyid Quṭb, dans le Premier chapitre, auquel donc nous renvoyons pour un exposé de ses contenus. Ce qui nous intéresse ici c'est le fait qu'un nombre significatif de chercheurs ont identifié dans les thèses soutenues par le Frère musulman égyptien dans son dernier livre, qui lui a coûté la vie, le véritable mobile de la rédaction de *Maḍhab*. D'ailleurs, celle-ci était aussi notre conclusion après la lecture de ce texte pionnier. Cependant, le matériel biographique et les témoignages que nous avons pu collecter montrent un cadre plus complexe qu'un simple « question-réponse » : on en discutera dans le Deuxième chapitre. Pour en revenir à Belhaj, nous anticipons ici que, bien que son essai nous ait inspiré à plusieurs égards, il fera aussi l'objet d'une analyse critique dans notre travail, dans la mesure où les résultats de notre recherche vont dans une direction parfois éloignée de ses conclusions. Pour n'en donner qu'un exemple, la définition qu'il donne de Ğawdat Sa'īd comme étant un *ṣūfī* ne correspond pas au profil de cet auteur que nous avons pu reconstituer à la lumière des sources collectées et de ses propres travaux.

Un essai de vulgarisation de la pensée de Ğawdat Sa'īd a ensuite été publié en italien en 2017 : il s'agit d'un choix de textes de cet auteur avec une introduction du chercheur syrien Naser Dumairieh, qui a connu et suivi Ğawdat Sa'īd en Syrie avant d'émigrer au Canada pour faire son doctorat à l'Université McGill, et une préface par le théologien italo-tunisien Adnane Mokrani, promoteur à son tour d'une approche non-violente à l'exégèse coranique : au sein de ce projet, qui a été conçu en arabe, nous nous sommes occupée de la traduction de l'introduction et des textes de l'arabe en italien. Dumairieh explique que le choix de présenter une sélection de textes, plutôt que de traduire en entier un de ses ouvrages, se justifie par le fait que « per chiarire le linee del suo pensiero è necessario attingere a tutte le sue opere »⁵² et, ajoutons-nous, à sa biographie. À ce propos, il faut signaler un article de Pietro Menghini, doctorant à l'Université Federico II (Naples), proposant une analyse des idées exprimées dans *Maḍhab* mettant en exergue leurs potentialités et leurs faiblesses théorétiques, qui peuvent d'ailleurs être mieux comprises à la lumière des circonstances qui ont poussé l'auteur à s'engager dans l'écriture de cette œuvre, et des idées contenues dans ses travaux suivants⁵³.

C'est justement pour cette raison que notre travail se basera sur l'ensemble de ses monographies, comme on le verra dans le Troisième chapitre : nous croyons, avec Dumairieh, que c'est seulement par une prise en compte de son système de pensée tel qu'il se développe au fil du temps à partir d'une série d'intuitions fondamentales, qu'on peut avancer une évaluation d'ensemble de sa contribution. Un autre aperçu de la pensée de Sa'īd a été publié en 2019 par Viviana Schiavo, elle aussi doctorante à « L'Orientale » de Naples, dans la revue *Oasis*, où elle présente une synthèse de ses idées, soulignant en particulier la vocation sociale de son exégèse non-violente du Coran. Plus récemment, en février 2021, c'est la journaliste du journal *La Croix* Anne-Bénédicte Hoffner qui lui a consacré un article auquel nous avons contribué en partageant quelques résultats de notre recherche en cours.

À la suite du déclenchement du soi-disant « printemps arabe » en 2011, ou « the Middle East nonviolent revolution » selon la définition de Chibli Mallat⁵⁴, une attention accrue a été accordée au rôle joué par Ğawdat Sa'īd dans le contexte inédit de la mobilisation populaire à laquelle on a assisté en Syrie à partir du mois de mars. Son nom a été associé à la fois par les médias et par un certain

⁵¹ Muller, *Désarmer les dieux*, 2010, p. 562.

⁵² Jawdat Said, *Vie islamique*, 2018, p. xviii.

⁵³ Pietro Menghini, « Nonviolence in Islam: Jawdat Sa'id and the Path of Adam First Son », *Afkar. The Undergraduate Journal of Middle East Studies* 2019, 1, 1, pp. 49-59.

⁵⁴ Chibli Mallat, *Philosophy of Nonviolence. Revolution, Constitutionalism, and Justice beyond the Middle East*, New York : Oxford University Press, 2015, p. 3.

nombre d'observateurs et de chercheurs au mouvement pacifique qui a caractérisé à peu près les neuf premiers mois des protestations contre le régime du président syrien Baššār al-Asad. Parmi ceux qui ont souligné l'impact de la pensée de Sa'īd sur les activistes non-violents syriens figurent l'historien Jean-Pierre Filiu, dont on parlera plus loin, et la chercheuse Florence Ollivry-Dumairieh, qui le considère comme l'inspirateur du mouvement syrien pour la non-violence. À ce propos, elle signale en particulier une intervention de Sa'īd lui-même lors d'un rassemblement qui eut lieu en avril 2011 dans la ville de Dūmā – banlieue nord de Damas, cible, peu de temps après, de la répression des forces gouvernementales et des violences de certains groupes islamistes – où « il met en parallèle son aspiration à la démocratie, et celle d'une partie du peuple syrien, avec celle qui avait pu animer les révolutionnaires français »⁵⁵. D'autres prises de position de Ğawdat Sa'īd lors de la première phase de la révolution syrienne ont été rapportées par le journaliste et politologue Lorenzo Trombetta, dont le travail historique sur la Syrie de la fin de l'époque ottomane jusqu'aujourd'hui sera mentionné souvent au cours du Deuxième chapitre.

2.3. Ğawdat Sa'īd vu par les musulmans : quelques témoignages écrits et oraux

Malgré l'importance de ces échos récents de la pensée de Ğawdat Sa'īd dans les soulèvements syriens, l'impact de cet intellectuel, comme on l'a déjà évoqué plus haut, ne se limite pas à la phase révolutionnaire, mais doit être reconduit à son engagement constant sur la voie d'une action islamique non-violente et d'une reformulation doctrinale du concept de *ġihād*. Un engagement qui a suscité autant de sympathies que de réactions critiques à des degrés divers. Parmi ces dernières, celle du savant salafiste 'Ādil al-Tall se signale par sa véhémence, car il s'efforce de démontrer que Ğawdat Sa'īd serait un matérialiste – voire plus précisément un « marxiste » – déguisé en prédicateur, et ce sur la base de deux « preuves » principales. La première est son insistance sur la nécessité de se référer à la *réalité* comme confirmation du contenu de la révélation, et à l'*histoire* comme la véritable source du Coran ; la seconde est son recours à de sources extra-islamiques, dont notamment des textes philosophiques et historiques occidentaux, dans sa conviction que les musulmans doivent élargir leur champ de connaissances afin de bien comprendre le message de l'islam. Al-Tall a consacré à Ğawdat Sa'īd un grand nombre de pages polémiques dont on parlera plus en détail dans le Quatrième chapitre.

Un autre refus radical des idées non-violentes de Ğawdat Sa'īd vient de la plume de l'un des '*ulamā*' contemporains les plus influents, aidé en ce sens par la visibilité que lui a garantie sa participation assidue à une série de programmes télévisés sur la chaîne satellitaire du Qatar « Al-Jazeera » : on veut parler du *šayḥ* égyptien Yūsuf al-Qaraḏāwī (n. 1926), point de référence fondamentale en matière de doctrine pour l'organisation des Frères musulmans (mais pas seulement) dont il est membre. Se considérant le promoteur de la *wasatīyyah*, c'est-à-dire une position islamique médiane qui s'éloigne des extrêmes, tant à « gauche » qu'à « droite »⁵⁶, il est l'auteur de nombreux ouvrages, dont un, très volumineux, sur le *ġihād*⁵⁷. Qaraḏāwī et Sa'īd ne se sont jamais rencontrés en personne, pourtant il y a eu un débat indirect lorsque ce dernier a été invité par « al-Jazeera » à participer, en 2005, à l'émission hebdomadaire *al-Šarī'ah wa-l-ḥayāt*, où il a parlé de sa méthode de

⁵⁵ Florence Ollivry-Dumairieh, *Islam et non-violence : Jawdat Sa'īd, le Gandhi syrien*, article apparu sur « Le Monde » le 6 Novembre 2015, disponible à l'adresse <<https://www.lemonde.fr/blog/syrie/2015/11/06/islam-et-non-violence-jawdat-sa%CA%BFid-le-gandhi-syrien/>> (dernier accès 24 Novembre 2021).

⁵⁶ Nadia M. Warde, « Islamic awakening of the 21st century: a view of Yusuf al-Qaradawi », *International Journal of Humanities and Social Sciences*, 2019, p. 80.

⁵⁷ Il s'agit de *Fiḥ al-ġihād. Dirāsah muqāranah li-aḥkāmī-hi wa-falsafati-hi fī ḍaw' al-Qur'ān wa-l-sunnah* (2009), qui compte 1646 pages dans l'édition de Maktabat Wahbah du Caire.

changement non-violent des sociétés. La semaine après, ce fut au tour d'al-Qaraḏāwī de s'exprimer à ce sujet, et il le fit en commentant ainsi l'intervention de l'invité qui l'avait précédé :

Personne avec un minimum de raison ne peut être d'accord avec le professeur Ğawdat. Ses idées sont connues, et sont rejetées par un nombre écrasant d' 'ulamā' et d'intellectuels, car il n'est pas raisonnable que les gens résistent à une occupation, qui utilise le fer, le feu, la violence et le sang, uniquement au moyen des idées, de la prédication (*da'wah*)⁵⁸, ou n'importe quoi... La force ne peut s'affronter qu'avec la force. [Celle de la non-violence] c'est une logique qui ne peut être acceptée. Il y a des choses où la violence n'est pas nécessaire, d'autres où elle est nécessaire⁵⁹.

Selon le *ṣayḥ*, Sa'īd fait preuve d'une certaine confusion lorsqu'il affirme que même le prophète Muḥammad a refusé le recours à la violence, au point de s'abstenir de l'auto-défense, dans la phase de constitution de la première société islamique – comme on l'expliquera en détail dans le Troisième chapitre – car cela se réfère seulement aux différends entre les musulmans, tandis que Sa'īd l'entend comme un *modus operandi* général qui s'applique même aux rapports avec les non-musulmans. D'ailleurs, les critiques d'al-Qaraḏāwī sont éloquentes à propos de la polyphonie qui caractérise le mouvement islamiste, si l'on pense que parmi les sympathisants de Ğawdat Sa'īd on trouve nombre d'intellectuels proches des Frères musulmans, ce qui sera discuté dans le Deuxième chapitre. C'est d'ailleurs aussi ce que constate Halverson, selon lequel « some of his views are evident in the writings of moderate Islamists such as the late Umar al-Tilmisani, the third supreme guide of the Muslim Brotherhood in Egypt »⁶⁰ de 1972 jusqu'à 1986. De surcroît, l'historien signale que « the official website of Egypt's Muslim Brotherhood has featured an article (originally from another website) discussing Jawdat Saeed's views on Islam and nonviolence »⁶¹. Tout en affirmant que « It would be a mistake and an overstatement... to think that Saeed's ideas have been fully adopted by moderate Islamists like Egypt's powerful Muslim Brotherhood », Halverson met en évidence pourtant que cela « simply indicates the significance of Saeed's views as part of an important and ongoing discourse in the Muslim world that has not been (or cannot be) simply dismissed »⁶².

On voit donc que la réception des idées de Ğawdat Sa'īd n'a pas été univoquement négative : tout au contraire, elles ont fait l'objet d'attentions positives par de nombreux savants et 'ulamā', parmi lesquels il faut mentionner l'éminent juriste syrien Muḥammad Sa'īd Ramaḏān al-Būṭī (1929-2013), dont on parlera soit dans le Premier chapitre, que dans notre reconstitution du profil biographique de Sa'īd, qui correspond au Deuxième chapitre. Il en va de même du prédicateur et politicien indépendant syrien Muḥammad Ḥabaš (né en 1962, beau-fils de l'ancien grand *muftī* d'État syrien Aḥmad Kuftārō, 1915-2004), qui cite Ğawdat Sa'īd très souvent sur son site web officiel : dans ce qui suit, on reviendra plus en détail sur le rapport entre les deux. D'autres encore se sont ensuite engagés dans des appréciations plus nuancées de la pensée de notre auteur, comme l'a fait l'intellectuel syrien Ibrāhīm Maḥmūd dans son livre *al-Hiğrah ilā al-islām : ḥawla al- 'ālam al-fikrī*

⁵⁸ La traduction du terme *da'wah* n'est pas simple : nous avons choisi de le traduire comme *prédication* parce que celui-ci est le sens que Sa'īd donne à ce mot. Pour notre auteur, la *da'wah* est une *méthode* pour diffuser une idée, plutôt qu'un moyen de répandre l'islam, comme cela implique, par exemple, le terme *mission* souvent utilisé pour traduire le concept de *da'wah*. Pourtant, la tradition islamique prémoderne ne connaît d'ailleurs pas de *mission* au sens d'entreprise de prosélytisme organisée à partir d'une institution centrale. À la lumière de ces considérations, nous avons uniformisé toute occurrence de ce mot à cette traduction, qui d'ailleurs est largement attestée dans la littérature académique.

⁵⁹ Voir <<http://www.aljazeera.net/programs/religionandlife/2005/5/24/%D8%B3%D9%86%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%BA%D9%8A%D9%8A%D8%B1-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%A2%D9%81%D8%A7%D9%82-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%86%D9%81%D8%B3>> (dernier accès 22 décembre 2021).

⁶⁰ Halverson, *Searching for a King*, 2012, p. 77.

⁶¹ Halverson, *Searching for a King*, 2012, p. 77. Paru en 2008 sur le site des Frères, il s'agit d'une reprise de l'article publié par Bashar Humeid dans la revue *Qantara.de* en 2006.

⁶² Halverson, *Searching for a King*, 2012, p. 77.

li-Ġawdat Sa'īd. Ĥiwār - Dirāsāt - Ta'qīb (« L'hégire vers l'islam : sur le monde intellectuel de Ġawdat Sa'īd. Dialogue - Études – Commentaire », Dimašq : Dār al-Fikr – Bayrūt : Dār al-fikr al-mu'āšir, 1995), un ouvrage à deux voix – la sienne et celle de Sa'īd – où l'auteur analyse avantages et inconvénients de sa méthode herméneutique : parmi les premiers, il cite la centralité de la réalité et celle de l'homme dans sa manière d'interpréter le texte sacré, tandis que parmi les seconds, il se montre particulièrement critique par rapport aux sources de Sa'īd, comme on le verra dans le Quatrième chapitre.

De même, dans un travail intitulé *Lā takun ka-ibnay Ādam : lā qātil^{an} wa-lā maqtūl^{an}* (« Ne sois pas comme les deux fils d'Adam : ni tueur et ni tué », Dimašq : Dār al-Fikr, 1998), l'écrivaine syrienne Saḥar Abū Ḥarb, féministe et militante de la non-violence très proche des idées de Ġawdat Sa'īd, qu'elle a rencontré et fréquenté, met en discussion la théorie de la *méthode du premier fils d'Adam*, telle qu'elle est dessinée dans l'ouvrage de Sa'īd *Kun ka-ibn Ādam*, publié en 1997 par le même éditeur. Dans ce dernier ouvrage, l'adhésion de son auteur au principe de la non-violence se manifeste de la manière la plus explicite et la plus radicale à travers l'exaltation du comportement du meilleur fils d'Adam, l'Abel biblique, qui selon le récit coranique – Cor. 5:27-30, *al-Mā'idah* – se refuse de se défendre face à son frère qui va le tuer. Selon Abū Ḥarb, en revanche, Sa'īd n'a pas su saisir le manque de miséricorde d'Abel vis-à-vis de la douleur de son frère, dont le sacrifice a été refusé par Dieu. De surcroît, continue-t-elle, c'est Abel même qui « suggère » à son frère la manière de le tuer : « Et si tu tends la main contre moi pour me tuer... » (Cor. 5:28, *al-Mā'idah*). Que se serait-il passé, se demande Abū Ḥarb, si Abel avait eu des paroles de consolation pour son frère, au lieu de le provoquer ? Selon l'activiste, ce qui est mis en scène dans ce passage coranique c'est l'histoire humaine elle-même dans son alternance entre succès et échec, victoire et défaite, acceptation et rejet, avec toutes les conséquences et répercussions que cela peut avoir, tant sur le plan individuel que social. C'est ce qui conduit Abū Ḥarb à affirmer que l'exemple à suivre n'est ni celui d'Abel, comme le prétend Sa'īd, ni celui de Caïn, et cette réflexion est pour elle l'occasion de souligner l'importance d'un dialogue constructif entre les individus, qui soit basé sur la bienveillance et la miséricorde. Le texte se termine par une postface de Sa'īd où ce dernier exprime son ouverture à toute idée évoquant le principe, affirmé dans le Coran, de *création continue*, y compris la création d'idées, et de progression de cette création vers le mieux. Cet ouvrage témoigne une fois de plus du débat existant autour des idées de Ġawdat Sa'īd, un débat auquel par ailleurs il ne se soustrait guère, au contraire il y participe activement.

D'ailleurs, l'ampleur de l'écho suscité par les idées de Sa'īd ne semble pas se limiter à l'affirmation de la non-violence : en 2016, une chercheuse algérienne publie sa thèse de doctorat, qui porte sur la conception de l'homme dans l'islam et qui prend en considération en particulier les arguments de notre auteur à propos de l'efficiencia de l'homme tels qu'ils sont exprimés dans son livre *al-Insān kall^{an} wa-'adl^{an}* (« L'homme entre impotence et justice », Dimašq : Dār al-Fikr, 1969). Dans ce travail, intitulé *Fā'iliyyat al-insān fī al-fikr al-'arabī. Ġawdat Sa'īd unmuḍağ* (« L'efficiencia de l'homme dans la pensée arabe : l'exemple de Ġawdat Sa'īd », Ammān : Dār al-Ayyām), al-Dūfānī partage avec Sa'īd l'idée que le Coran attribue une place centrale à l'homme, mais au cours de sa discussion il devient de plus en plus évident que cet homme est l'*homme musulman*, ce qui ne reflète pas la position de notre auteur, pour lequel il n'y a pas aucune différence ontologique entre les individus, et toute révélation s'adresse à tous, comme en témoigne, par exemple, son usage fréquent de citations de l'Évangile pour étayer telle ou telle idée : c'est ce qu'on verra dans le Cinquième chapitre. De même, l'approche autoréférentielle d'al-Dūfānī, qui utilise seulement des sources et des paradigmes « internes » au milieu islamique, ne trouve pas une correspondance dans la tendance de Sa'īd à recourir à un grand nombre de références à la fois internes et occidentales. Cela implique une

ouverture épistémologique qui est souvent regardée avec hostilité dans les cercles savants qui puisent leurs paradigmes analytiques dans le *turāt*. Pourtant, nous avons ici un exemple de l'intérêt pour ainsi dire « transversal » suscité par la pensée de Sa'īd tant dans des milieux libéraux que conservateurs.

Au cours de sa vie, Ğawdat Sa'īd a établi un grand nombre de contacts, poussé par sa recherche d'une solution à ce qu'il définit comme « les *problèmes* des musulmans », comme on le verra plus loin. Ses efforts en ce sens ont été parfois reconnus, comme en témoigne la parution d'un ouvrage collectif qui lui a été consacré à l'occasion du centenaire de la naissance de l'intellectuel algérien Malek Bennabi (1905-1973), qui a influencé en profondeur la pensée de Sa'īd, et cela à l'initiative de l'éditeur de Damas Dār al-Fikr sous la direction de l'intellectuel syrien 'Adnān Sālim, très proche de notre auteur. Ce travail de 390 pages, intitulé *Ğawdat Sa'īd : buḥūt wa-maqālāt muhdāt ilay-hi* (« Ğawdat Sa'īd, recherches et articles dédiés », Dimašq : Dār al-Fikr, 2006), compte 15 témoignages d'intellectuels qui lui sont proches et contributions sur les sujets les plus divers. On signale enfin un ouvrage intitulé *Ğawdat Sa'īd bayna ḥadīṯ al-afkār wa-ṣamt al-'ulūm* de Munīr Aḥmad al-Zu'bī (« Ğawdat Sa'īd entre exposition d'idées et silence des sciences », Dimašq : Dār al-Fārābī, sans date), que nous n'avons pas pu consulter, mais où l'auteur, d'après les informations que nous possédons, s'engage dans une critique des idées exprimées par Sa'īd dans son livre *Riyāḥ al-taġyīr* (1995).

3. Les grandes questions visées par ce projet

Dans ce qui précède, nous avons essayé de situer notre recherche dans le double contexte des études sur le *ġihād* et de celles sur les efforts déployés par nombre d'intellectuels et de savants musulmans en vue d'un renouveau du discours religieux en général, c'est-à-dire d'un point de vue théologique, juridique, doctrinal, etc., et que nous avons proposé de réunir dans un *courant de la réforme épistémologique* en islam. Après avoir constaté une pénurie d'études sur le sujet de la non-violence, qui correspond à un manque de reconnaissance de son caractère *endogène* en tant que développement de la doctrine du *ġihād*, nous avons évoqué la position de l'historien Māhir Šarīf, qui identifie dans l'*esprit* qui avait animé la *Nahḍah* du 19^{ème} siècle, avec son détachement de la tradition codifiée, sa recherche d'une conciliation entre islam et modernité et son ouverture aux apports scientifiques occidentaux, la prémisse d'un réexamen des conditions de la guerre et de la paix en islam qui aura lieu dans les générations arabes *post-Nahḍah*. Ce qui s'était d'abord manifesté comme une posture (elle aussi) apologétique, évoluera vers le refus de la violence perpétrée « au nom de l'islam » et vers une remise en cause de la doctrine du *ġihād*, qui conduira à l'affirmation de la prééminence de la non-violence, même radicale, en tant que méthode d'action politique et sociale véritablement islamique. Cette lecture semble se refléter pleinement dans l'itinéraire intellectuel de Ğawdat Sa'īd. Pour vérifier cette hypothèse de travail, nous avons cependant dû faire face à toute une série de questions qui se sont posées.

3.1. Établir l'appartenance de Ğawdat Sa'īd dans le contexte de la pensée arabo-islamique contemporaine

Une de ces questions, qui nous paraît fondamentale, surgit en considérant le parcours et la personnalité de Ğawdat Sa'īd, à savoir celle de sa place dans la variété de mouvements et de tendances qui caractérisent le panorama des idées dans le monde islamique aujourd'hui. Pour y répondre, il faudra tout d'abord reconstituer sa biographie, d'un point de vue à la fois événementiel et intellectuel. Comme on le verra au Deuxième chapitre, ce qui ressort en toute clarté de cette reconstitution, c'est

l'enracinement et le déroulement de l'intégralité du parcours de Sa'īd dans un milieu *arabe*. Pour cette raison, notre recherche se limitera à une évaluation de ses idées dans le contexte arabe, c'est-à-dire en considérant ses interactions, positives et négatives, avec ce contexte, les influences d'intellectuels (principalement) arabes sur sa pensée, mais aussi les convergences observables entre sa démarche méthodologique et épistémologique et celle d'autres auteurs du milieu arabo-islamique contemporain. Cela n'exclut pas que Sa'īd ait interagi même avec d'autres interlocuteurs non arabes, et l'importance fondamentale qu'il attribue au philosophe (indo-)pakistanaï Muhammad Iqbal (1877-1938) sur sa formation en est une preuve. Toutefois, il faut remarquer que son discours est fortement « arabo-centrique » : du reste, il s'agit du milieu où il a reçu sa formation et où il a vécu pendant toute sa vie.

De même, on observe de façon peut-être surprenante que parmi ses sources et ses contacts ne figurent pas les autres théoriciens de la non-violence, à la fois contemporains où l'ayant précédé, aussi bien dans la sphère islamique arabe que non arabe, ni au début de son activité ni après. De même, il semble ignorer la contribution académique – y compris en langue arabe – à l'encadrement théorique de la non-violence en milieu islamique, qui compte des intellectuels tels que, à titre d'exemple, Mohammed Abu-Nimer, que nous avons mentionné plus haut. Comme on aura l'occasion de le discuter dans le Quatrième chapitre, ce qui ressort d'une évaluation de son itinéraire, de ses sources et de ses contacts, c'est sa proximité au courant de l'islamisme, tel qui le définit l'historienne Guazzone en tant que « *ideologia islamica contemporanea... che propugna un'azione riformatrice per l'instaurazione di un sistema islamico (nizam islami) per governare lo stato e la società* »⁶³. D'ailleurs, Sa'īd se déclare lui-même un penseur appartenant à un milieu *islāmī*, ce que nous traduisons *islamiste* dans la mesure où cela implique un activisme socio-politique absent dans la simple acception d'*islamique*. Nous avons fait allusion à ce que signifie pour Sa'īd instaurer un *système islamique*, expression qui n'apparaît pourtant pas dans ses écrits, bien que cela soit une de ses priorités, comme on le verra au fil de cette recherche. Néanmoins, selon notre auteur, l'établissement de ce système et son caractère « authentiquement islamique » dépendent des outils employés, la revendication violente ne figurant pas parmi ceux-ci.

3.1.1. *Ġawdat Sa'īd promoteur d'un islamisme non-violent ?*

Les efforts de notre penseur visant à affirmer que l'activisme social et politique dans la sphère islamique doit être informé avant tout par le rejet des moyens violents s'adressent précisément aux cercles islamistes autour desquels Sa'īd a tourné surtout dans la première phase de sa vie : non pas que ces cercles, pour la plupart proches de l'organisation des Frères musulmans fondé en Égypte en 1928, aient adhéré ouvertement et unanimement à l'usage de la violence dans l'action islamique, mais ce que Sa'īd reproche au mouvement islamiste, c'est son ambiguïté à la fois théorique et pragmatique concernant l'option violente. Ce qu'il demandait, c'était une prise de position, par le mouvement, claire et fondée sur la doctrine – c'est-à-dire sur l'évidence coranique – contre l'usage de la violence en vue d'une réforme de la société. Ses appels rejoignaient d'ailleurs ceux d'un personnage tel que Ḥasan al-Ḥuḍaybī (1891-1973), successeur du fondateur Ḥasan al-Bannā (1906-1949) à la tête des Frères musulmans, dont la position quiétiste et la profonde répulsion pour la violence étaient contestées par les franges les plus militantes au sein de l'organisation⁶⁴, et qui, à partir de cette posture, a ouvertement contesté le dernier ouvrage de Sayyid Quṭb *Ma'ālīm fī al-ṭarīq*, qui est devenu plus tard un véritable manifeste du militantisme islamique violent⁶⁵. De plus, comme nous l'avons vu ci-

⁶³ Guazzone, « L'islamisme arabe », 2015, p. 3.

⁶⁴ Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, London : Oxford University Press, 1969, p. 88 et suivs.

⁶⁵ Voir le Premier chapitre, par. 2.1.

dessus, selon Halverson ʿUmar al-Tilmisānī (1904-1986), qui a succédé à al-Huḍaybī, aurait lui-aussi sympathisé avec les idées non-violentes de Ğawdat Saʿīd.

Tout cela ne peut que susciter une série de questions, dont certaines sont plus spécifiques, et tournent autour de l'exigence de situer Saʿīd par rapport à l'histoire des idées dans le contexte islamique contemporain ; d'autres, que nous avons déjà évoquées au début, ont une envergure plus large, car il s'agit de se demander ce qu'il faut comprendre certaines conceptualisations courantes. Est-ce que le fait même que Ğawdat Saʿīd, un intellectuel aux « origines islamistes », se déclare partisan de la non-violence implique automatiquement sa sortie de l'orbite de l'*islamisme*, selon une manière d'interpréter le phénomène comme – au mieux – non hostile à la violence, lorsqu'il n'est pas identifié avec l'activisme violent tout court ? On a déjà vu plus haut que les définitions de l'*islamisme*, et l'identification des phénomènes censés en faire partie, sont loin d'être univoques, et que de nombreux chercheurs, dont Guazzone, soulignent que la violence ne peut en aucun cas être considérée comme le *leitmotiv* de la pensée islamiste, alors même que les mouvements qui l'incarnent ont pu y faire recours, dans certaines circonstances⁶⁶. Mais est-il légitime d'aller plus loin, et de se demander – peut-être de manière provocatrice – si on peut parler de *non-violence islamiste* où d'un *islamisme non-violent* ? À cet égard, Burgat observe que la pluralité de l'islam, qui dérive de la pluralité de ses lectures, se reflète aussi dans la pluralité du phénomène islamiste, et que « Dans la réalité, ce sont donc les individualités islamistes qui “font” l'islamisme, bien davantage que l'inverse. Bien plus que les slogans qui lui servent aujourd'hui d'emblème, c'est donc son substrat humain qui conditionne ses modes d'expression politique. Or ce substrat humain est extrêmement *diversifié* »⁶⁷. Cela étant, est-ce qu'on peut inclure, dans les « *milles et une* manières d'être islamiste »⁶⁸, l'adhésion à la non-violence radicale ?

3.1.2. Un côté « salafiste » dans la pensée de Ğawdat Saʿīd ?

Un discours similaire peut être avancé par rapport à un autre phénomène très étudié, celui du *salafisme*, dont nous avons parlé plus haut, et qui touche de très près notre auteur, dans la mesure où il affirme à plusieurs reprises que la première étape de son cheminement intellectuel a été caractérisée par l'adhésion aux idées du courant *salafiste* et l'étude de ses sources, notamment Ibn Taymiyyah (1263-1328) et Ibn Qayyim al-Ğawziyyah (1292-1350) parmi les auteurs médiévaux, et Abū al-Aʿlā al-Mawdūdī (1903-1979) parmi les contemporains, comme on va le voir dans le Deuxième chapitre et ailleurs. De plus, bien qu'il déclare s'en être éloigné très tôt, pour se rapprocher tout d'abord des idées d'al-Afġānī et de Muḥammad ʿAbduh, et ensuite de Muhammad Iqbal, Malek Bennabi et plus tard de Mohammed Arkoun, il est possible de retrouver dans ses écrits les traces d'une « démarche » salafiste : son refus de l'esprit de chapelle des écoles juridiques et théologiques en islam (*maḍhabīyyah*), l'idée de la nécessité de récupérer le modèle proto-islamique – non sans l'avoir mythifié, comme on le verra – ou encore ses appels à se débarrasser d'une attitude non critique et, pour ainsi dire, « fidéiste » vis-à-vis de la tradition codifiée et à laisser place à un *iġtihād* individuel, sont autant d'exemples de cette démarche. En même temps, dans son cas, cette approche conduit à un modèle herméneutique novateur qui s'éloigne du littéralisme réactionnaire pratiqué par ceux auxquels on attribue – et qui s'attribuent – aujourd'hui, cette définition. En effet, comme l'explique Saʿīd lui-même, la récupération de ce modèle ne consiste pas, à son sens, dans un « retour en arrière

⁶⁶ Guazzone, « L'islamismo arabo », 2015, pp. 21-22.

⁶⁷ Burgat, *L'islamisme en face*, 2002, p. 36.

⁶⁸ Burgat, *L'islamisme en face*, 2002, p. 36.

pour y rester », mais plutôt dans un souci de s'assurer une marge de manœuvre qui permet « d'aller de l'avant de la manière la plus efficace »⁶⁹.

Par ailleurs, nous avons déjà mentionné que plusieurs chercheurs, dont Catherine Mayeur-Jaouen, ont souligné que la manière dont certains concepts ont été codifiés ne tient souvent pas compte de leur caractère protéiforme. Ce qui ressort de ces relectures, c'est que le concept de *salafīyyah* se caractérise, au moins jusqu'au milieu du 20^{ème} siècle, par une *fluidité* marquée, dont découlerait aussi l'imprécision qui marque ses applications, tant par les orientalistes que par les auteurs et acteurs musulmans qui ont utilisé cette notion – et cela n'est pas sans rappeler ce qui se passe avec le concept d'*islamisme*. En d'autres termes, depuis longtemps le terme *salafīyyah* a couvert un champ sémantique si large qu'il inclut aussi des concepts contradictoires, comme l'explique l'historien Henri Lauzière, auteur en 2010 d'un ouvrage qui a suscité un vaste débat au sein de la communauté scientifique :

Définir le salafisme n'est pas mince affaire. Même en reconnaissant que toute notion abstraite est sujette à débats, force est d'admettre que ce courant de l'islam se situe dans une classe à part. Il suffit de survoler à peu près n'importe quel article encyclopédique publié au cours des vingt-cinq dernières années pour constater que le consensus académique peine à masquer la persistance de certaines incohérences. [...] On lira que, selon les époques, le salafisme était soit puritain et littéraliste, soit moderniste et progressif, sans toutefois que la disparité entre les deux tendances puisse être expliquée de façon rigoureuse⁷⁰.

En effet, Lauzière met en question dans son étude le postulat que la *salafīyyah* ait été originée avec al-Afġānī et 'Abduh, comme le fait d'ailleurs Ġawdat Sa'īd, ne serait-ce que de manière implicite, lorsqu'il parle de son éloignement de ce courant. Lauzière explique :

[...] al-Afghani and 'Abduh did not claim that label for themselves, nor did they state or imply that modernist reformers who drew inspiration from the *salaf* and their achievements were called *Salafis*. On the contrary, 'Abduh understood the technical meaning of that term. In 1902, three years before his death, he made a rare mention of the Salafis (*al-salafīyyīn*) in the pages of *al-Manar*. He neither included himself among them nor suggested that the Salafis were proponents of his brand of Islamic reform. Rather, he presented them as Sunni Muslims who differed from the Ash'aris with respect to theology. One of the most striking features of this passage is that 'Abduh did not even expect his readers to know who the Salafis were. The word was still sufficiently unusual to require an explanation, even among the subscribers of *al-Manar*, for 'Abduh deemed it useful to specify in parentheses that the Salafis were "people who adhere to the creed of the forefathers [*al-ākhidīn bi-'aqīdat al-salaf*]"⁷¹.

L'historien est donc de l'avis que l'attribution de la naissance de cette notion à al-Afġānī et 'Abduh est une projection anachronique et une « lecture mythique de l'histoire de ce concept » qui ne repose pas sur des évidences historiques⁷². Pour sa part, l'islamologue Massimo Campanini (1954-2020) estime que la *salafīyyah* n'est pas définissable en tant que courant religieux délimité dans le temps et l'espace, mais plutôt comme une « mentalité » qui traverse la dimension espace-temps et dans laquelle beaucoup se sont reconnus même en l'absence d'une définition cristallisée. Critiquant à la fois l'approche « négationniste » de Lauzière, qui considère le *salafisme* comme une construction des orientalistes, notamment français, et l'approche « maximaliste » d'un auteur tel que Ibrahim Abu-Rabi', qui étend la définition à des personnalités avec des profils très différents⁷³, Campanini définit

⁶⁹ Ġawdat Sa'īd, *al-Dīn wa-l-qanūn. Ru'yah qur'āniyyah*, Dimašq : Dār al-Fikr, 1998, p. 22 et pp. 37-38.

⁷⁰ Henri Lauzière, « L'histoire du salafisme : ses pièges et ses mythes », *Moyen-Orient* 33, Janvier-Mars 2017, pp. 18-23, ici p. 18.

⁷¹ Henri Lauzière, *The Making of Salafism. Islamic Reform in the Twentieth Century*, série « Religion, Culture, and Public Life », New York : Columbia University Press, 2016, pp. 39-40.

⁷² Lauzière, « L'histoire du salafisme », 2017, p. 20.

⁷³ Ibrahim Abu-Rabi', *Contemporary Arab Thought. Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*, London Pluto Press, 2004, p. 66.

donc la *salafiyyah* comme « un ombrello molto ampio sotto il cui riparo possono trovar posto le dottrine e gli orientamenti politici e sociali più diversi », allant des plus progressistes aux plus puristes et rigoristes⁷⁴.

C'est justement dans cette fluidité sémantique, qui reflète une polyphonie conceptuelle, que la déclinaison particulière de la notion de *salafiyyah* par Sa'īd trouve son espace, ce que nous allons voir de plus près dans notre reconstitution de sa biographie intellectuelle. Voilà donc que celle de l'appartenance de Ğawdat Sa'īd, et de la place de sa théorie de la non-violence dans la pléthore des courants et tendances de l'islam contemporain, ne s'avère pas comme une question anodine. Ce qu'il nous semble pouvoir affirmer, c'est tout d'abord que Sa'īd n'est pas un étranger dans son contexte : bien au contraire son œuvre s'inscrit dans un vaste débat déjà existant qui se déroulait autour d'un nombre de sujets prédominants, tels que le rôle de la tradition (*turāṭ*), la compatibilité entre islam et modernité et le statut des sciences humaines modernes dans les savoirs religieux, et *a fortiori* dans la production d'idées dans le domaine religieux. Ce dernier point en particulier revêt une importance fondamentale dans la pensée de Sa'īd et de bien d'autres intellectuels qui prônent l'intégration de ces sciences dans la lecture et l'interprétation du texte coranique, la considérant une véritable priorité. Notre hypothèse est que Sa'īd fait pleinement partie de ce courant de *réforme épistémologique*, et que ses efforts de théorisation de la non-violence reflètent une orientation précise de la pensée religieuse islamique contemporaine. Afin d'éclairer ces aspects, il sera nécessaire, non seulement de tenir compte des données biographiques, mais aussi et surtout de mener une analyse en profondeur de ses ouvrages.

3.2. Démontrer la centralité de l'enjeu épistémologique dans la formulation d'une pensée non-violente en islam

Une question qui a émergé de façon prépondérante au fil de nos lectures est celle de l'importance que Ğawdat Sa'īd attribue au renouveau du discours religieux à travers l'intégration de paradigmes épistémologiques inédits par rapport à un type d'exégèse coranique qui se base sur l'héritage traditionnel, et plus généralement, par rapport à une lecture des textes fondateurs et des sources secondaires de la doctrine musulmane qu'il considérait inadaptée à faire face aux enjeux de la contemporanéité. Effectivement, en procédant à l'examen de nos sources, nous nous sommes rendue compte de la prépondérance du paradigme juridique dans la manière dont la question du *ġihād* – qui est au centre de notre recherche – est traitée par les différents auteurs rencontrés, par rapport à d'autres paradigmes, qu'ils soient philosophiques, *ṣūfī*, ou encore historiques – et cela dans une continuité épistémologique avec la tradition prémoderne.

C'est ce qui nous a amenée à nous poser la question suivante : dans quelle mesure le choix d'une certaine approche méthodologique et épistémologique plutôt qu'une autre détermine-t-il une certaine vision du *ġihād* ? Dans quelle mesure ce choix détermine-t-il, même implicitement, les limites qu'une réflexion rationnelle ne peut pas franchir, si l'on ne veut pas violer une prétendue « orthodoxie » ? Au fur et à mesure que nous avançons dans notre travail, il nous est devenu de plus en plus évident que le regard de Sa'īd sur la doctrine du *ġihād* était largement déterminé par les paradigmes interprétatifs qu'il appliquait à sa lecture des textes fondateurs, révélant ainsi l'étendue de l'*enjeu épistémologique* dans son herméneutique.

⁷⁴ Massimo Campanini, « Salafismo e islamismo nel pensiero politico contemporaneo », in Guazzone (éd.), *Storia ed evoluzione dell'islamismo arabo*, 2015, pp. 35-63, ici p. 38 et 39.

Cette hypothèse a trouvée progressivement une confirmation dans l'analyse de la production de Sa'īd et des autres ouvrages que nous avons pris en considération, où il ressortait de plus en plus clairement que la façon d'interpréter la doctrine du *ḡihād* dans un moment donné n'est pas influencée simplement par la vision particulière de la réalité du sujet interprétant, ce que l'on peut attribuer en premier lieu à la polysémie intrinsèque de ce concept, comme nous avons pu le souligner dans cette Introduction et comme l'observe d'ailleurs Maḥmūd Muḥammad Aḥmad, lorsqu'il explique que « chaque fois qu'il y a eu un changement dans ce concept, la vision du monde a joué un rôle fondamental » dans son interprétation plus ou moins restrictif, d'où il ressort que l'idée de *ḡihād* a subi des changements continus tout au long de l'histoire⁷⁵. Mais surtout, ce qui a émergé c'est que la position épistémologique particulière adoptée par l'interprète joue un rôle décisif en déterminant la manière de comprendre la doctrine.

Une comparaison entre le volumineux traité du juriste syrien Wahbah al-Zuḥaylī (1932-2015), *Āṭār al-ḥarb : dirāsah fiḥiyyah muqāranah* (« Les effets de la guerre : une étude juridique comparative »), publié en 1962-1963, et l'ouvrage précité de Sayyid Quṭb *Ma'ālim fī al-ṭarīq*, tous les deux contemporains de *Maḍḥab*, met clairement en évidence ce fait : dans le premier cas, l'effort de relire la tradition juridique ayant trait au *ḡihād* à la lumière de l'intérêt (*maṣlahah*), des principes, et des *objectifs généraux (maqāsid)* de l'islam conduit al-Zuḥaylī à concevoir la guerre – c'est-à-dire le *ḡihād* militaire – comme un outil temporaire, à affirmer que « l'islam préfère rechercher la paix comme principe cardinal chaque fois que possible »⁷⁶, et à envisager d'autres formes d'interaction entre musulmans et non-musulmans, comme on le verra dans le Premier chapitre, par. 3.1. Par contre, l'ouvrage de Quṭb, qui adopte un paradigme fortement idéologique⁷⁷, attribue au contraire une valeur proprement *dogmatique* au *ḡihād*, qui reste en vigueur « jusqu'au jour de la Résurrection »⁷⁸ : ainsi, reconnaître sa prééminence devient donc le critère par excellence d'une adhésion vraie et sincère à la *méthode islamique* telle qu'il la conçoit. Il en va de même pour ses émules, tels que l'Égyptien Muḥammad 'Abd al-Salām Faraḡ (1954-1982), qui poussa les positions de Quṭb à l'extrême, se basant sur une lecture strictement littérale des sources et en considérant l'usage de la violence comme le seul moyen de fonder l'État islamique, comme lorsqu'il déclare : « Il ne fait aucun doute que les *ṭawāḡīt*⁷⁹ de cette terre ne seront éliminés que par la force de l'épée »⁸⁰.

Pourtant, ce que nous avons pu constater c'est que même là où il y a un effort évident pour réduire l'étendue du *ḡihād* militaire, comme le font al-Zuḥaylī ou le juriste syrien Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī (1929-2013), comme on le verra dans le Premier chapitre, le choix d'une approche épistémologique jurisprudentielle – dans ce cas spécifique – qui n'envisage pas l'intégration, dans l'activité exégétique, d'autres disciplines scientifiques « modernes » – tels que la philologie, la

⁷⁵ Aḥmad, *Taṭawwur maḥmūd al-ḡihād*, 2015, p. 12.

⁷⁶ Wahbah al-Zuḥaylī, *Āṭār al-ḥarb : dirāsah fiḥiyyah muqāranah*, Dimašq : Dār al-Fikr, 2018 (6^{ème} édition, 1^{ère} édition 1962-1963), p. 91.

⁷⁷ Nous suivons, à ce propos, la définition donnée par H'mida Ennaifer, selon lequel l'orientation idéologique dans la lecture du Coran consiste dans « la perpétuation d'un même système culturel qui considère le texte coranique comme un *texte sacré* sans lien avec l'esprit humain, son horizon et sa culture. C'est comme si la sacralisation du texte coranique ne pouvait exister qu'en l'absence des capacités de l'homme et en lui déniait toute efficacité intellectuelle et sociale pour la recherche du sens » (H'mida Ennaifer, *Les commentaires coraniques contemporains. Analyse de leur méthodologie*, série « Études Arabes » 93, Roma : Pisai, 1998, p. 52).

⁷⁸ Sayyid Quṭb, *Ma'ālim fī al-ṭarīq*, Dār al-Šurūq : Bayrūt, 1979 (1^{ère} édition 1964), p. 119.

⁷⁹ Pluriel de *ṭāḡūt*, il s'agit d'un terme coranique d'origine incertaine qui dérive de la racine *ṭ-ḡ-y*, indiquant le dépassement de toutes limites ou la prévarication. Identifié souvent avec Satan, dans l'exégèse sociale de Ḡawdat Sa'īd il est le symbole de l'opresseur, comme on le verra.

⁸⁰ Muḥammad 'Abd al-Salām Faraḡ, *al-Farīdah al-ḡā'ibah*, sans lieu, sans éditeur, sans date (téléchargé du site <https://palstinebooks.blogspot.com>), p. 6. Faraḡ fut condamné à la peine capitale en 1982 par un tribunal égyptien à cause de son implication dans l'assassinat du président égyptien Anwar al-Sādāt.

sémiotique, la critique historique – et qui limite drastiquement l’emploi de sources non-islamiques, fait obstacle à de nouvelles perspectives interprétatives, telle que la non-violence.

Ce qui ressort, au-delà de la diversité, voire parfois de l’inconciliabilité, entre les différentes positions, c’est que le choix du paradigme épistémologique entraîne nécessairement la diversité des interprétations, et cela vaut également pour des questions qui dépassent le discours spécifique sur le *ġihād*, mais qui lui sont en fait étroitement liées. C’est le cas du débat auquel on assiste depuis la seconde moitié du siècle dernier sur le rôle joué par la tradition (*turāt*) dans la pensée islamique moderne et contemporaine, et qui voit nombre d’intellectuels musulmans engagés dans l’effort d’intégrer les sciences humaines dans l’horizon des études religieuses. Notre recherche vise donc à montrer que l’ouverture épistémologique progressive qu’on peut observer dans l’œuvre de Ğawdat Sa‘īd est justement ce qui lui permettra de dépasser les cristallisations juridiques ou idéologiques du concept de *ġihād*, sans pour autant le répudier, mais plutôt en réévaluant sa polysémie, jusqu’à la formulation de son propre paradigme interprétatif qui met l’accent sur la dialectique existante entre *révélation* et *réalité*.

Il s’ensuit que le sens de la révélation n’a pas été établi une fois pour toutes, mais évolue avec la progression de l’histoire humaine, et il en va de même pour la doctrine. Cela implique une critique de l’approche exégétique traditionnelle au profit d’une perspective plus proprement herméneutique, qui prend donc en compte cette interaction essentielle, qui d’après Sa‘īd – on le verra – est confirmée avec force par le Coran lui-même. Un regard général sur la production intellectuelle contemporaine au sujet du *ġihād* nous aidera donc à mieux définir l’épistémologie de Ğawdat Sa‘īd – et cela non pas seulement par rapport à ce concept doctrinal spécifique.

3.3. Quelle place pour la non-violence dans l’islam ?

L’enracinement de Ğawdat Sa‘īd dans un contexte religieux, culturel et intellectuel marqué par l’islamisme, son choix des sources, les échos d’une démarche salafiste : voilà quelques-uns des éléments qui conduiraient à situer notre auteur dans la sphère du vaste, fluide et protéiforme courant de l’islamisme. Pourtant, une résistance existe bien, à l’intérieur du monde islamique, à accepter l’idée de la non-violence comme ayant une origine *endogène*, et donc à la reconnaître en tant que discours religieux *légitime*. Comme nous avons mentionné plus haut, le manque de reconnaissance de ce courant par les universitaires occidentaux reflète le même manque au sein de la communauté religieuse et savante musulmane.

En ce sens, il est révélateur que Māhir Šarīf soit le seul, parmi ceux que nous avons rencontré dans nos lectures et qui ont traité le sujet du *ġihād* en milieu arabe et musulman, qui ait reconnu un statut précis à la non-violence⁸¹, en l’identifiant comme la continuation naturelle de l’« esprit » de la *Nahḍah*. Même un chercheur comme Maḥmūd Muḥammad Aḥmad, qui pourtant affirme avoir lu Šarīf, ignore complètement ses thèses ainsi que les auteurs qu’il cite, ne faisant aucune référence au courant de la non-violence. De surcroît, il considère que les vrais héritiers de l’*Islāḥ* sont les juristes contemporains qui ont épousé l’idée du *ġihād* défensif soutenue par les réformistes (*išlāḥiyyīn*), mais « en le réexaminant sur la base des sources juridiques et en l’adaptant à leur réalité spécifique par

⁸¹ Cela ne signifie pas qu’il n’y en ait pas d’autres, mais c’est significatif que dans la majorité des sources consultées en arabe sur le *ġihād* on ne trouve pas de références à la non-violence. De son côté, Mohammed Abu-Nimer est si d’origine palestinienne, mais sa formation académique s’est déroulée aux États-Unis.

l'outil de l'interprétation (*ta'wīl*) »⁸². Il établit ainsi la prééminence du paradigme juridique en matière de *ġihād*.

D'ailleurs, comme on le verra dans le Deuxième chapitre, Sa'īd même parle souvent de la résistance qu'il a rencontrée, dans son milieu, vis-à-vis d'une lecture non-violente du Coran, et surtout de son application dans la pratique, d'où sa préoccupation de préciser dans ses ouvrages que son intention n'est pas celle d'« abolir » le *ġihād*, mais plutôt de clarifier ses buts et ses conditions. Pourtant, la radicalité de son refus de l'usage de la violence se manifesterà, au fil du temps, dans la théorie de la *fonction abrogatoire de l'histoire*, reléguant ainsi *de facto* le *ġihād* dans un *temps abrogé*, celui de la *mort de la guerre*, dont l'histoire a démontré l'inutilité : la doctrine doit donc s'adapter à ce constat.

À la lumière de tout ce qui précède, on peut donc se demander : est-ce que la non-violence en tant que développement de la doctrine du *ġihād* reste quelque chose d'*impensé*, voire d'*impensable* dans la culture arabo-musulmane dominante, et nous utilisons ici la fameuse catégorisation arkounienne, à laquelle Sa'īd lui-même fait recours ? Et quels sont les facteurs qui relèguent cette option dans une sphère minoritaire ? En même temps, si l'on tient compte des mouvements populaires pacifiques qui ont caractérisé les soi-disant printemps arabes, est-ce vraiment minoritaire ? Voilà quelques questions qui sortent en fait du domaine méthodologique, pour toucher la *réalité concrète*, celle que Sa'īd évoque continuellement par son nom arabe, *al-wāqi'*. Nous ne sommes pas sûre d'avoir trouvé des réponses exhaustives à ces questions : nous pensons toutefois que cette thèse peut ajouter quelques éléments pour la compréhension du tableau, aussi complexe et hétérogène, des courants de pensée dans l'islam contemporain.

4. Comment avons-nous procédé

Comme on l'a vu plus haut, l'œuvre de Ğawdat Sa'īd demeure encore en grand partie inexplorée. Aussi précieuses que puissent être les contributions existantes, dont nous avons donné un aperçu dans ce qui précède, la pensée de cet intellectuel mériterait une analyse multidisciplinaire – historique, islamologique et philosophique – qui, à ce jour, personne n'a pas encore entamée de manière systématique. Loin de toute prétention d'exhaustivité, cette thèse vise à combler une lacune dans l'étude de ce penseur, en cherchant autant que possible d'adopter une démarche qui s'appuie sur les disciplines susmentionnées. Une *perspective historique* est incontournable pour suivre le parcours biographique et intellectuel de Sa'īd au fil du temps, ainsi que pour mieux comprendre son (ou ses) positionnement(s) et son interaction par rapport et avec les idées qui circulaient dans les milieux arabo-islamiques de son temps, mais aussi ailleurs. À cet égard, la *perspective islamologique* se révèle fondamentale pour mettre en lumière l'apport original de notre auteur à la doctrine islamique, à l'exégèse coranique et au discours religieux en général, ainsi que son ancrage dans cette tradition, mais aussi les convergences qu'on peut identifier avec d'autres penseurs contemporains : en fait, ces deux perspectives, mais en particulier celle *islamologique*, informeront largement ce travail. Mais c'est à la *perspective philosophique* d'aller encore plus loin dans l'analyse des implications qui découlent du réexamen doctrinal et de l'approche herméneutique de Sa'īd, une tâche qui pourtant requiert la maîtrise de la matière, de ses catégories conceptuelles et de sa méthodologie, ce qui déborde de nos compétences : notre contribution en ce sens ne pourra qu'être limitée, et se concrétisera donc avant tout dans le fait d'avoir procédé à un premier « décryptage » de ses idées –

⁸² Aḥmad, *Tatawwur mafhūm al-ġihād*, 2015, p. 119.

sa conception de l'*histoire* ou de la *science* en est un exemple – révélant ainsi leur potentiel philosophique.

4.1. La structure de cette thèse

Ce travail de thèse se compose de cinq chapitres, plus cette Introduction, les Conclusions, et les Références bibliographiques.

La première étape consistera à dresser un tableau de la littérature religieuse et engagée contemporaine en arabe sur le thème du *ġihād* à travers un choix de textes : le but sera de rendre compte de la centralité de ce thème dans le débat religieux et culturel arabo-musulman à cette époque d'une part, et d'autre part de montrer la variété des paradigmes adoptées par les auteurs qui s'y sont consacrés, comme nous l'avons remarqué plus haut. Le cadre temporel considéré coïncide avec la période d'activité la plus intense de Ğawdat Sa'īd, à savoir de l'apparition de son premier ouvrage (*Maḏhab*, 1966) jusqu'à la fin des années 1990. En effet, c'est à 1997 que remonte la parution de *Kun ka-ibn Ādam*, qui peut être considéré comme la *summa* des développements ultérieurs de sa théorie de la non-violence depuis la publication de *Maḏhab*. Les travaux et les auteurs choisis seront subdivisés selon un critère qui vise à mettre en évidence les approches épistémologiques respectives, afin de montrer le lien que nous avons envisagé entre un paradigme donné et les positions exprimées vis-à-vis du *ġihād*. Parmi ces travaux, ne figurent évidemment pas ceux de Sa'īd, qui feront l'objet d'une analyse plus serrée dans un chapitre dédié. Voilà, en synthèse, ce dont on traitera dans le *Premier chapitre*.

Dans le *Deuxième chapitre*, nous présenterons la vie et la personnalité de Ğawdat Sa'īd, en retraçant les étapes majeures de son parcours biographique. Il s'agit d'un travail de reconstitution qui aurait été presque impossible à accomplir sans la collaboration de plusieurs membres de sa famille, dont notamment son fils Bišr Sa'īd. En effet, les données biographiques se référant à notre auteur et disponibles dans les sources écrites sont très rares et génériques, ce qui n'aide pas à établir son profil, à identifier les étapes de son évolution intellectuelle, à connaître qui étaient ses interlocuteurs, à comprendre la manière dont il a interagi avec son milieu, etc. Le surnom dont il est souvent appelé, à savoir le « Gandhi des musulmans », ne rend pas du tout compte de ce qu'a été son parcours, tel que nous l'avons esquissé brièvement plus haut. Les entretiens que nous avons eus avec Bišr, mais aussi avec d'autres témoins très proches de notre auteur, nous ont montré que Sa'īd n'est point un *outsider*, bien au contraire, il est à la fois acteur et témoin de son temps et de son environnement. Nous retracerons ensuite les différentes étapes de sa vie depuis ses années d'études en Égypte jusqu'à son exil en Turquie, en essayant avant tout de mettre en lumière la manière dont les développements de sa pensée s'entremêlent aux événements du monde qui l'entoure, et tout d'abord de la Syrie.

Ensuite, afin de retracer ce parcours par lequel notre auteur arrive à élaborer sa théorie de la non-violence, il est fondamental de faire référence à ces ouvrages, où nous observerons la manière dont son interprétation de la doctrine du *ġihād* se développe au fil du temps. Le *Troisième chapitre* sera donc consacré à une reconstitution du système théorique de Ğawdat Sa'īd, et cela en individuant un itinéraire conceptuel qui nous permettra de mieux nous orienter au sein de ses œuvres et de démêler l'« enchevêtrement » de ses idées, qui reviennent dans tous ses écrits d'une manière que l'on pourrait représenter graphiquement comme « circulaire » pour leur récurrence régulière, mais qui s'enrichissent tour à tour d'arguments démonstratifs nouveaux, trouvant également de nouvelles applications dans la réalité concrète. Cet itinéraire se déroule en cinq étapes dont le point de départ est la constatation, par notre auteur, que la violence est *le problème* par excellence dans les sociétés

arabo-musulmanes, tandis que le point d'arrivée est l'affirmation de la non-violence radicale non seulement comme solution pratique à ce problème, mais aussi comme essence même du projet eschatologique divin.

Ce système de pensée ne sort pas du néant. Bien au contraire, Ğawdat Sa'īd puise abondamment à un grand nombre de sources qu'il a rencontrées tout au long de son chemin : d'Ibn Taymiyyah dans la phase *salafiste*, à Abū al-A'ālā al-Mawdūdī et Sayyid Qutb dont les références sont nombreuses dans ses premiers écrits, témoignant ainsi de sa proximité au milieu islamiste, jusqu'à la découverte de Muhammad Iqbal et Malek Bennabi, et ensuite de Mohammed Arkoun. Parmi ces sources, Muhammad Iqbal et Malek Bennabi jouent un rôle fondamental : avec le dernier en particulier il entretenait une correspondance, après l'avoir connu personnellement en Égypte, juste avant de quitter définitivement ce pays. Notre auteur se réfère de manière explicite à ses sources, déclarant souvent qu'une certaine idée lui a été inspirée par un certain auteur ou un certain écrit, et cela nous aide à discerner, dans sa pensée, les *influences* d'une part, et les *convergences* de l'autre. Ces dernières nous montrent un penseur immergé dans un « plasma culturel » qui se caractérise par des priorités partagées, qui souvent aboutissent aux mêmes conclusions par des moyens très différents : c'est le cas de la centralité attribuée à l'histoire, ou à la dimension sociale du message coranique, ou encore à la nécessité que le discours religieux s'ouvre à des nouvelles épistémologies. Ceci s'explique par la présence, parmi ses sources, de nombreux auteurs occidentaux. Dans le *Quatrième chapitre* nous essayerons donc de présenter les sources de Ğawdat Sa'īd : il ne s'agira pas de dresser une liste, mais de mettre en lumière l'*utilisation ciblée* qu'il fait de chaque auteur, ce qui témoigne souvent d'une réception plutôt originale.

Le *Cinquième* – et dernier – *chapitre* sera consacré à une analyse de sa méthodologie exégétique et herméneutique et de son épistémologie. Nous puiserons à ses ouvrages quelques exemples qui nous montreront les diverses stratégies adoptées par Sa'īd afin d'aboutir à son réexamen de la doctrine du *ġihād*, mais pas seulement. On essaiera de les classer, de présenter la manière dont elles sont appliquées et de souligner les résultats originaux auxquels notre auteur parvient, et notamment ce que nous avons défini la *de-dogmatisation* d'un nombre de principes doctrinaux fondamentaux, tel que le *tawhīd* et le *širk*. Cela se produit par le choix de paradigmes interprétatifs qui s'éloignent fortement des paradigmes traditionnels, ce qui entraîne un *glissement* du sens transcendant de ces principes au profit d'une interprétation sociale qui se fait l'expression des priorités des individus dans un temps donné. Ce sera aussi l'occasion pour mettre en lumière certaines convergences de cette méthodologie avec celle de bien d'autres intellectuels qui, tout en n'ayant jamais composé un *tafsīr*, se sont efforcés de proposer une lecture coranique qui intègre une variété de paradigmes interprétatifs – social, historique, sémiotique, philosophique, etc. En fin de chapitre, on proposera quelques observations récapitulatives sur la façon dont sa méthodologie est appliquée à sa conception de l'histoire en tant que *source du Coran*.

Dans les *Conclusions*, il s'agira de circonscrire les résultats obtenus, vérifiant ainsi dans quelle mesure cette thèse répond aux nombreuses questions que nous nous sommes posées au début et tout au long du travail. En même temps, comme cette recherche n'a pas la prétention d'avoir épuisé le sujet traité, ce qui n'était d'ailleurs pas notre intention dès le début, il s'agira de montrer les pistes de recherche ultérieures, notamment dans les domaines qui ont été exclus pour des raisons méthodologiques mais aussi parce qu'il était nécessaire d'établir des limites au champ de notre recherche. Nous espérons enfin pouvoir mieux préciser l'appartenance de Ğawdat Sa'īd et exprimer un avis sur le statut de la non-violence dans l'islam, à la lumière des données qui sont apparues au cours du travail.

4.2. Les sources

Les sources que nous avons consultées pour réaliser cette recherche peuvent être divisées – comme on pourrait s’y attendre – en deux grandes catégories principales : sources *primaires* et sources *secondaires*. Dans la première catégorie, on trouve tout d’abord les ouvrages de Sa‘īd ; les publications auxquelles il a contribué ; les écrits des penseurs engagés qui l’ont cité, que ce soit pour relancer ses idées, pour les réfuter ou pour les discuter. Ensuite, les sources modernes et contemporaines de Ġawdat Sa‘īd, à savoir les auteurs *musulmans* qui ont apporté, avec leurs ouvrages, la plus grande contribution à la formulation du cadre théorique de notre auteur, qui montre pourtant son trait originel dans les *solutions doctrinales* qu’il élabore afin de renouveler le discours religieux à la lumière du principe de la non-violence : on pense notamment à l’idée de la *fonction abrogatoire de l’histoire*. L’absence, parmi ses sources, d’autres auteurs qui ont adopté des positions non-violentes, tels que les intellectuels musulmans « gandhiens » que nous avons mentionné plus haut, mais aussi les arabes, tels que Maḥmūd Muḥammad Ṭaha et d’autres, nous suggère par ailleurs l’« indépendance » du parcours de Sa‘īd par rapport à ces auteurs. De surcroît, si Gandhi est mentionné dans les ouvrages de notre auteur, il ne peut pas être considéré comme une de ses sources, ce qu’on démontrera dans le Deuxième chapitre. Ces auteurs que Sa‘īd ne cite pas, ou qu’il ne mentionne que de passage, font donc partie eux aussi des sources de notre recherche, dans la mesure où nous les avons consultés, dans une perspective comparative, pour mettre au jour un certain nombre de convergences, ainsi que pour nous interroger sur les raisons de ces silences. Enfin, dans la catégorie des sources *primaires* de Sa‘īd figurent ainsi les ouvrages d’auteurs *musulmans*, et surtout *arabes*, qui traitent des sujets principaux abordés par notre auteur, dont notamment le *ġihād*, mais aussi la critique du discours arabo-islamique contemporaine et le statut du *turāṭ*.

Parmi les sources *secondaires* on compte notamment les études universitaires sur les grands sujets qui font l’objet de notre recherche, comme le *ġihād* et l’exégèse coranique contemporaine ; mais aussi les études consacrées à l’histoire contemporaine du monde arabe et musulman, et notamment l’histoire des courants de pensée et des mouvements politiques à caractère religieux, tels que l’islamisme et l’organisation des Frères musulmans. Cela nous a permis de mieux comprendre le contexte historique et culturel dans lequel s’inscrit notre auteur. Une attention particulière a été aussi consacrée aux études sur le renouveau épistémologique promu par ceux qui ont été définis, par une formule quelques peu floue, de « nouveaux penseurs de l’islam »⁸³. Enfin, nous avons essayé d’approfondir la question de la non-violence d’un point de vue théorique, notamment à travers les études de Mohammed Abu-Nimer, mais aussi à travers les articles d’autres spécialistes du phénomène. Bien entendu, souvent l’utilité de certains textes s’est avérée transversale aux catégories et sous-catégories indiquées.

4.2.1. Quelques coordonnées sur les œuvres de Ġawdat Sa‘īd

Au cours d’environ quarante ans, Sa‘īd a publié onze ouvrages, que nous avons entièrement consultés et qui sont rassemblés dans deux collections différentes, les deux publiées par l’éditeur damascène Dār al-Fikr, et précisément la « *Silsilat Sunan taġyīr al-naḥs wa-l-muġtama‘* » (« Collection Lois du changement de l’âme et de la société »), établie en 1993 et réunissant ses écrits antérieurs⁸⁴, et la « *Silsilat Maġālis Bi’r ‘Aġam* » (« Collection Séances de Bi’r ‘Aġam »). D’ailleurs, on peut compter sa participation à de nombreuses publications en tant que co-auteur ou contributeur

⁸³ Comme les définit l’islamologue Rachid Benzine dans son ouvrage homonyme *Les nouveaux penseurs de l’islam*, Paris : Albin Michel, 2004.

⁸⁴ Karim Douglas Crow, « Nurturing Islamic Peace Discourse », *The American Journal of Islamic Social Sciences* 17:3, 2000, p. 65.

et la parution de centaines d'articles, auxquels nous avons puisé à l'occasion⁸⁵. À côté de ce matériel écrit, il faut mentionner sa production orale, qui n'est pas moins importante : en effet, à partir de la moitié des années 1990, on assiste à une progressive intensification de sa présence médiatique, avec sa participation à des conférences et programmes télévisés, et à la diffusion sur les réseaux sociaux de nombreuses interventions publiques, dont la chaîne YouTube offre un riche échantillon.

En effet, la chaîne consacrée à « Jawdat Saïd » sur ce réseau social, créée en 2007, comptait 1.840 inscrits et 384 vidéos à la date du 2 décembre 2021, dont une grande partie a été filmée avant la création de la chaîne, ce qui témoigne d'une appréciation de la valeur culturelle et historique de ce matériel et, par conséquent, d'un effort pour le recueillir et l'archiver. Dans cette vaste collection audiovisuelle, les enregistrements les plus récents, c'est-à-dire à compter de 2018 environ, ne montrent pas Sa'ïd en personne, car son état de santé l'empêche désormais de participer activement à ce genre de séances. Cependant, son fils Bišr continue à organiser des rencontres virtuelles avec ses « fidèles » et à publier de nouvelles vidéos dans l'esprit de préserver son héritage intellectuel et d'animer la communauté qui s'est créée autour de ses idées.

Cette production orale, qui est très substantielle et nécessiterait une discussion séparée, ainsi que des compétences méthodologiques spécifiques pour les analyser, ne sera utilisée que comme support occasionnel à l'illustration de sa production écrite. Dès lors, notre reconstitution s'appuie surtout sur les onze ouvrages que Ğawdat Sa'ïd a composés entre 1966 et 1998, tout en faisant référence plus ponctuellement à d'autres ouvrages collectifs où son nom apparaît parmi les contributeurs, ainsi qu'à une sélection d'articles ou entretiens publiés dans diverses revues. On signale ici en particulier, pour la richesse du contenu et l'abondance d'informations que Sa'ïd donne de soi-même, de la genèse de ses idées et de son parcours intellectuel en général, son entretien avec la revue *Qaḍāyā Islāmiyyah Mu'āširah* publié en 1998⁸⁶.

Voici donc les onze titres qui font l'objet de notre étude dans leur ordre chronologique :

1. *Maḍhab ibn Ādam al-awwal : muškilat al-'unf fī al-'amal al-islāmī* (« La voie du premier fils d'Adam : le problème de la violence dans l'action islamique », 1966) ;
2. *al-Insān ḥīna yakūnu kall^{an} wa-ḥīna yakūnu 'adl^{an}* (« L'homme entre l'impotence et la justice », 1969) ;
3. *Ḥattā yuḡayyirū mā bi-anfusi-him* (« Avant qu'ils ne changent ce qui est dans leurs âmes », 1972) ;
4. *Faqdān al-tawāzun al-iḡtimā'ī* (« La perte de l'équilibre social », 1978) ;
5. *al-'Amal qudrah wa-iradah* (« L'action est capacité et volonté », 1980) ;
6. *Iqra' wa-Rabbu-ka al-Akram* (« Lis ! Car ton Seigneur est le Très-Généreux », 1988) ;
7. *Riyāḥ al-taḡyīr* (« Vents de changement », 1995) ;

⁸⁵ D'après ce qu'on apprend sur son site web officiel (www.jawdatsaid.net), dans le seul cadre de sa collaboration avec la revue *al-Maḡallah* entre 1999 et 2004, Sa'ïd a 90 articles de longueur variable à son actif.

⁸⁶ Fondée en 1997 à Qom par l'intellectuel irakien chiite 'Abd al-Ĝabbār al-Rifā'ī et imprimée à Beyrouth, cette revue est décrite par l'historienne de l'islam contemporaine Sabrina Mervin « a true bridge between the intellectual fields of Iran and the Arab world and, even more, a transnational forum for Shia and Sunni thinkers » (Sabrina Mervin, « Transnational Intellectual Debates », Sabrina Mervin (éd.), *The Shi'a Worlds and Iran*, London : Saqi Books, 2010, pp. 321-346, ici p. 332. Publié en arabe, cet entretien existe aussi en traduction anglaise sur le site web officiel de Ğawdat Sa'ïd à l'adresse https://www.jawdatsaid.net/en/index.php/Current_Islamic_Issues). La présente étude fait souvent référence aux deux versions, arabe et anglaise, qui parfois diffèrent dans certains lieux et détails.

8. *Maḥmūd al-taḡyīr* (« Le concept de changement », 1995) ;
9. *Lā ikrāha fī al-dīn* (« Pas de contrainte en religion », 1997) ;
10. *Kun ka-ibn Ādam* (« Sois comme le fils d'Adam », 1997) ;
11. *al-Dīn wa-l-Qānūn* (« La religion et la loi », 1998).

En réalité, il faut préciser que *Maḥmūd* n'est pas le premier écrit de Sa'īd, car il aurait été précédé, quelques années plus tôt, soit en 1961, par un court essai de 61 pages intitulée *Li-ma ḥādā al-ru'ḥ kullu-hu min al-islām ? Wa-kayfa bada'a al-ḥawf ?* (« Pourquoi toute cette terreur de l'islam ? Et comment a-t-elle commencée ? », Dimašq : Dār al-Fikr, 2006) : il s'agit de la transcription d'une conférence que Sa'īd tint à la mosquée des Omeyyades à Damas sur le sujet de l'islamophobie et qui fut publiée plus tard par le Comité de la mosquée. L'édition que nous avons consultée, celle de 2006, a été publiée à l'occasion de la Journée mondiale du livre en hommage à Ğawdat Sa'īd, grand contributeur chez l'éditeur damascène Dār al-Fikr, qui a voulu l'intégrer pour l'occasion avec une analyse rédigée par Sa'īd lui-même où il reconstruit brièvement l'histoire des relations « circulaires » entre l'Occident et le sud de la Méditerranée, et en particulier le monde arabe et musulman. C'est par cette analyse que commence le livre, tandis que la seconde partie reproduit le texte de la première édition, comme l'explique une note de l'éditeur Muḥammad Nafisah. Pourtant, le premier ouvrage de Sa'īd à avoir laissé un signe dans le débat intellectuel non seulement syrien, mais plus généralement arabo-musulman, est sans doute celui de 1966, et c'est en tant que tel que Sa'īd même s'y réfère. Quant au dernier écrit de Sa'īd, il s'agit d'un bref essai rédigé en 2017 intitulé *Mawt al-ḥarb aw al-ʿayš fī al-zaman al-mansūḥ* (« La mort de la guerre : vivre dans le temps abrogé »), que l'auteur a composé spécifiquement pour l'anthologie en traduction italienne *Vie islamiche alla non violenza* que nous avons déjà mentionnée dans cette Introduction, où il résume ses principaux arguments en faveur de l'idée de l'abrogation du temps de la violence par l'histoire. Parmi ces monographies, il faut signaler le livre *Tagdīd al-ḥitāb al-islāmī*, publié en 2008 par l'éditeur Dār nadwat al-ʿulamā', qui pourtant nous n'avons pas eu la possibilité de repérer.

Voilà un nombre d'ouvrages auxquels il a contribué :

- Ğawdat Sa'īd - ʿAbd al-Wāḥid ʿAlwānī, *al-Islām wa-l-Ġarb wa-l-dīmūqrāṭīyyah*, Bayrūt : Dār al-fikr al-muʿāšir, 1996.
- Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *al-Taḡyīr : maḥmūd-hu wa-ṭarāʿiq-hu*, série « Nadawāt al-fikr al-muʿāšir 1995 », Bayrūt : Dār al-fikr al-muʿāšir, 1998.
- Muḥammad Nafisah (éd.), *al-Islām wa-zāhirat al-ʿunf. Nadwah fikriyyah šāraka fī-hā al-ustād Ğawdat Sa'īd, al-duktūr Maḥmūd ʿAkkām, al-duktūr Asʿad al-Saḥamarānī, al-duktūr Naʿīm al-Yāfī*, Dimašq-Dārayā : Dār al-Saqā, 1996.
- Hišām ʿAlī Ḥāfiẓ - Ğawdat Sa'īd - Ḥālīš Ğalabī, *Kayfa tafqudu al-šuʿb al-manāʿah didda al-istibdād*, Bayrūt : Riyāḍ al-Rayyis, 2001.
- Hišām ʿAlī Ḥāfiẓ - Ğawdat Sa'īd - Ḥālīš Ğalabī, *Ayyu-hā al-muḥallaḥūn, Allāh...lā al-malik*, Bayrūt : Riyāḍ al-Rayyis, 2002.
- Muḥammad Maḥdī Šams al-dīn – Ğawdat Sa'īd – Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *al-Ḥiwār sabīl al-taʿāyūš*, Bayrūt : Dār al-fikr al-muʿāšir, 2002.

Enfin, rappelons qu'un nombre restreint d'ouvrages de Sa'īd ont été traduits en anglais par des proches ou par des sympathisants de sa pensée, mais notre analyse se base exclusivement sur les

versions originales en arabe, à l'exception de l'article susmentionné, celui paru dans la revue *Qaḍāyā Islāmiyyah Mu'āṣirah*, que nous avons consulté dans la double édition arabe et anglais. Ce choix a été dicté par le fait que c'est seulement en arabe qu'on peut saisir la manière dont notre auteur utilise le langage propre au discours religieux : un exemple, son emploi très limité du mot *šarī'ah* pour indiquer la *loi*, auquel il préfère résolument le terme *qānūn*. Il en va de même pour les références au langage coranique, qui en traduction pourrait ne pas émerger aussi clairement. On le verra dans le détail au cours du travail.

4.3. La démarche suivie

Notre travail de thèse est passé tout d'abord par la lecture et l'analyse de l'œuvre de Ğawdat Sa'īd afin d'identifier et de présenter les éléments constitutifs de sa pensée et d'en étudier l'évolution au fil du temps, un travail qui n'a jamais été abordé auparavant de manière extensive et systématique. Dans ce cadre, pour montrer à la fois son style d'écriture et sa manière d'argumenter, il nous a paru essentiel de traduire des longs extraits de ses ouvrages. C'est précisément ce travail préliminaire de lecture extensive qui nous a permis d'identifier ses sources (en orientant en conséquence la recherche bibliographique), les idées essentielles qui forment son système de pensée, son approche épistémologique et sa méthode exégétique, ainsi que de suivre les changements éventuels survenus dans tous ces aspects. Un exemple en ce sens est justement celui des sources, où l'on peut voir un abandon progressif de certains auteurs – on pense notamment à al-Afġānī, al-Mawdūdī et Quṭb – qui correspond à un changement de priorités, à une prise de distance de plus en plus marquée de certains paradigmes tels que le juridique et, par conséquent, à une ouverture à des sources nouvelles – on pense par exemple à Michel Foucault, qui est mentionné très souvent dans *Kun ka-ibn Ādam* (1997).

La lecture des textes de Sa'īd allait de pair avec celle des autres sources primaires, notamment des auteurs qui traitent les mêmes sujets abordés par le nôtre, indépendamment du fait qu'il les mentionne ou pas : en effet, l'instrument de la comparaison a été très efficace pour identifier à la fois les particularités de la pensée de Sa'īd et les points de convergences entre celle-ci et les idées d'autres auteurs contemporains avec lesquels il montre des affinités méthodologiques où encore épistémologiques, permettant ainsi de mieux évaluer sa contribution et la place qu'il occupe dans le panorama de la pensée islamique contemporaine. On pense, par exemple, au philosophe égyptien Ḥasan Ḥanafī (1935-2021), qui ne figure pas parmi ses sources, mais dont la description du *tafsīr social* et de ses finalités correspond en grande partie à la méthode exégétique adoptée par Sa'īd. Il en va de même pour un auteur que, étonnamment, Sa'īd ne mentionne pas, à savoir le philosophe et théologien égyptien Naṣr Ḥāmid Abū Zayd (1943-2010), avec qui les « convergences d'esprit » sont également surprenantes, au-delà des profondes différences dans les approches respectives. De surcroît, la comparaison nous a permis de déterminer que sa théorie de la non-violence a une genèse *endogène*, puisqu'elle s'inscrit dans un environnement caractérisé par un certain nombre de dénominateurs communs, dont la non-violence n'est qu'une des possibles déclinaisons. En d'autres termes, il nous a fallu ratisser large dans la prise en compte des sources primaires, pour pouvoir vérifier que Ğawdat Sa'īd n'est pas un intellectuel isolé mais qu'il s'inscrit pleinement, au contraire, dans le cadre des efforts de bien d'autres penseurs en vue d'une réforme de la pensée religieuse dans l'islam.

Ensuite, l'instrument de l'*interview* s'est avéré fondamental pour notre recherche. Les informations que Ğawdat Sa'īd donne au sujet de sa vie dans ses ouvrages sont à la fois rares et fragmentaires, et aucune biographie exhaustive de cet auteur n'a encore vu le jour. Afin de reconstituer un profil qui soit le plus précis possible, il fallait que Sa'īd se raconte. Malheureusement,

dans les 4 ou 5 années dernières, son état de santé s'est détérioré au point de l'empêcher de s'engager dans une telle activité. Ainsi, nous nous sommes basée sur un nombre de témoins parmi ses proches. Plus précisément, nous avons réalisé neuf entretiens, pour un total d'environ 13 heures de conversation en arabe, à savoir :

- cinq entretiens avec le fils cadet de Ğawdat Sa'īd, Bišr (n. 1977), notre principale source directe. Bišr est aussi un des administrateurs du site personnel de Ğawdat Sa'īd (www.jawdatsaid.net) et de sa chaîne Youtube, où ses proches et amis continuent d'animer des rencontres hebdomadaires s'inscrivant dans la continuité des cercles de discussion que notre auteur animât à Damas jusqu'au déclenchement de la révolution et qui étaient fréquentés par de nombreuses personnes, à la fois femmes et hommes. Avec son frère Sa'd, qui vit au Canada, Bišr est très actif pour préserver l'héritage intellectuel de son père ;

- deux entretiens avec l'activiste féministe 'Afrā' Ğalabī (n. 1970), fille du médecin, intellectuel et écrivain islamiste Ḥālīṣ Ğalabī⁸⁷ (n. 1945), dont nous allons parler dans le Premier Chapitre, et de Laylā (1942-2005), sœur de Ğawdat et proche collaboratrice de notre auteur dans plusieurs projets ;

- un entretien avec le médecin syrien Muḥammad al-'Ammār (n. 1962), qui à partir des années 1980 a fréquenté Sa'īd régulièrement, en le suivant souvent dans ses voyages en Syrie, ou même en le représentant parfois à l'étranger lors de conférences internationales ;

- un entretien avec abūnā Ğihād Yūsuf, chef de la communauté monastique de Mār Mūsā, en Syrie, fondée par le jésuite italien Paolo Dall'Oglio, cher ami de Ğawdat Sa'īd.

Une source précieuse a été également le matériel recueilli par la collègue Irene Kirchner, doctorante à l'Université de Georgetown, qui en 2017 a interviewé Ğawdat Sa'īd à Beykoz (Istanbul) pendant une semaine afin de rassembler du matériel pour sa thèse, qui portait sur la pensée politique de notre auteur. Entretemps, Mme Kirchner a changé de sujet de recherche et a gentiment mis à notre disposition tout le matériel qu'elle avait collecté, nous autorisant à l'utiliser. Nous avons parfois eu recours à ce matériel pour compléter ce qui a émergé lors de nos entretiens, en prenant soin d'indiquer le recours à cette source dans nos notes de bas de page. Enfin, nous avons eu accès à un dossier de 55 pages rédigé par l'écrivain syrien et professeur de littérature anglaise 'Abd al-Laṭīf al-Ḥayyāt (n. 1945) : très proches des idées de Ğawdat Sa'īd, ce dernier a traduit certaines de ses ouvrages en anglais, en les publiant sur le site web de notre auteur, tandis que sur sa chaîne Youtube on peut trouver des « leçons » qu'il a tenu sur sa pensée. Comme l'explique lui-même, ce dossier, intitulé « Jawdat Said's Trip to Egypt », contient la transcription en anglais du contenu d'un nombre d'audiocassettes que notre auteur avait enregistrées pendant un séjour en Égypte « some years before 2000 » effectué pour y tenir des conférences⁸⁸. L'intérêt de ce document, que Bišr Sa'īd a partagé avec nous, réside dans le fait qu'il fournit, dans les premières pages, certains détails biographiques donnés par Sa'īd lui-même sur la phase égyptienne et les premières années après son retour en Syrie : nous y puiserons à l'occasion pour intégrer les autres témoignages.

⁸⁷ À propos de la définition d'*islamiste*, voire le paragraphe 3.1 de cette Introduction.

⁸⁸ Selon une chronologie rédigée par notre collègue Kirchner, Sa'īd a fait un voyage en Égypte en 2010, tandis que rien n'est dit à propos du voyage dont il est question dans ce dossier.

Premier chapitre :

Un aperçu de la production intellectuelle arabo-islamique sur le *ġihād* de la moitié des années 1960 au début des années 2000

1. Introduction

Comme on l'a vu dans l'Introduction, afin de situer la pensée de Ġawdat Sa'īd dans son contexte, il faut tout d'abord dresser un état des lieux des positionnements des intellectuels religieux arabo-musulmans, parmi ses contemporains, autour de la notion de *ġihād* et de la question du recours légitime à la violence, qui sont au cœur de la réflexion de notre penseur. Nous allons nous focaliser sur la production remontant à la période comprise entre le milieu des années 1960 et le début des années 2000, qui coïncide – on vient de le voir – avec les années les plus prolifiques dans la carrière de Ġawdat Sa'īd. C'est justement en 1966, nous le rappelons, que Sa'īd publie *Maḏhab ibn Ādam al-awwal : muškilat al-'unfī al-'amal al-islāmī*, œuvre pionnière en raison de la dénonciation explicite qu'elle contient d'une compréhension biaisée de l'instrument du *ġihād*, dont dérive un usage abusif de la violence dans l'action islamique en vue d'une réforme de la société. Sa'īd y affirme avoir été témoin direct de ce qu'il jugeait être une dérive du sens coranique du *ġihād*¹, à la fois lors de son séjour en Égypte et à son retour en Syrie, dans le climat qu'on respirait à cette époque dans les milieux islamistes, dont il s'était rapproché tout en gardant toujours une position d'observateur extérieur. Il s'agit également d'un texte destiné à laisser une trace, dans les décennies suivantes, justement parmi ceux qui recherchaient une « troisième option » entre les manifestations radicales de l'islamisme d'une part et le renoncement à faire partie de ce courant, comme on le verra dans le Deuxième chapitre.

La place centrale occupée par le thème du *ġihād* dans le débat religieux et culturel du monde arabo-islamique contemporain, et notamment dans les années où se concentre la production de notre auteur, se dégage clairement tout d'abord de l'ampleur de la production écrite sur le sujet. Dans l'impossibilité de consulter une si vaste littérature dans son intégralité et d'en rendre compte de manière exhaustive – une tâche qui déborderait bien évidemment du cadre de cette thèse – notre analyse s'est nécessairement concentrée sur un nombre limité de travaux que nous avons jugés significatifs pour une définition des différents courants et approches dans ce débat. Quant à la classification du matériel collecté, nous nous sommes d'abord posé une question méthodologique : fallait-il procéder à une analyse diachronique des textes ou plutôt essayer de les regrouper sur la base de caractéristiques communes, telles que le type d'approche (juridique, philosophique, mystique, historique, etc.) ou l'appartenance des auteurs à un courant spécifique (islamisme radical, courant réformiste-moderniste, gauche islamique, etc.), ou peut-être les deux ?

Inspirée par la méthodologie adoptée dans certaines des sources consultées, et aussi dans certains travaux scientifiques sur le sujet, nous avons finalement privilégié une méthode mixte prenant en compte à la fois l'approche disciplinaire et l'appartenance idéologique des auteurs, plutôt qu'une analyse diachronique². Finalement, la période considérée n'est ni si longue, ni si clairement

¹ Comme on le verra, pour expliquer cette dérive il utilise l'idée d'un *ġihād de l'islam* opposé à un *ġihād des ḥawāriġ*.

² C'est le cas de l'ouvrage *Striving in the Path of God* (2013) de l'islamologue Asma Afsaruddin, dont nous avons déjà parlé. Son analyse du débat moderne et contemporain à propos du *ġihād* est partagée en deux chapitres, l'un dédié à ce qu'elle définit les perspectives politiques et militantes ("Political and Militant Perspectives"), et l'autre qui

marquée par la succession de différents courants hégémoniques pour qu'elle nécessite d'une subdivision temporelle. Cela ne veut pas dire que le donnée chronologique ne soit pas importante : au contraire, il est clair que chaque auteur interagit à sa manière avec le contexte (spatio-) temporel, et que la perception personnelle de la réalité vécue par les sociétés arabo-musulmanes, tant sur le plan interne que dans leurs relations avec le reste du monde, n'est pas étrangère à la manière dont le concept de *ġihād* est à chaque fois renégocié ; toutefois, il nous a paru encore plus décisif, au moins pour notre étude, d'essayer de mettre en évidence les paradigmes qui prévalent dans les différentes approches. En même temps, comme il n'est pas toujours possible de définir catégoriquement l'appartenance intellectuelle de chaque auteur, la prise en compte de l'approche disciplinaire permet d'intégrer les lacunes (et de surmonter les limites) d'une classification basée uniquement sur le critère de l'appartenance à un courant donné, qui n'est pas un critère infaillible, ni – dans bien de cas – exhaustif. D'ailleurs, comme on l'a vu dans l'Introduction, le cas de Ğawdat Sa'īd lui-même est exemplaire en ce sens : sa personnalité échappe à une définition tranchante, au point que certains chercheurs et observateurs lui attribuent une tendance ascétique qui, à notre avis, contraste avec son profil général, sans compter que l'assimilation de l'idée de non-violence à la tendance mystique soulève des perplexités d'un point de vue historique.

Les textes que nous allons illustrer seront donc rangés en trois grandes catégories : tout d'abord, les écrits le plus militants, qui placent le combat violent au cœur de l'identité islamique, jusqu'à l'ériger en véritable *dogme* ; ensuite, les écrits des auteurs qui, s'inscrivant dans ce que nous définissons comme « le paradigme juridique », s'en servent pour limiter autant que possible les conditions de légitimation du recours à la violence ; pour finir, ceux qui, à travers un renouveau épistémologique plus profond, essayent de jeter les bases d'une herméneutique coranique de la non-violence. Au sein de chacune de ces trois catégories, nous avons sélectionné trois textes qui nous ont paru particulièrement représentatifs, et qui feront donc l'objet d'une analyse ciblée.

2. Le *ġihād* « jusqu'au jour de la Résurrection » : la dogmatisation du combat violent

Commençons donc par les ouvrages qui attribuent au *ġihād* militaire et violent une valeur *métahistorique* et *dogmatique*, se démarquant ainsi d'autres interprétations et applications possibles de la doctrine, comme celle, très répandue parmi les réformistes, selon laquelle le *ġihād* ne serait qu'un instrument temporaire qui ne peut être utilisé que dans des circonstances très spécifiques, dont notamment l'auto-défense en cas d'attaque extérieure. Selon cette approche que nous qualifions de *dogmatique*, au contraire, le *ġihād* est « consubstantiel » à l'islam et, en tant que tel, en est une condition permanente. Il est vrai que la centralité du concept de *ġihād* n'est pas, en soi, un signe distinctif de cette approche, car elle ne suscite pas d'opposition de principe de la part de l'ensemble des auteurs examinés, au point que même Ğawdat Sa'īd précise souvent qu'il n'a pas aucune intention de l'abolir. Cependant, les positions divergent substantiellement en ce qui concerne sa permanence en vigueur dans le temps, sans parler de la question de la prééminence du *ġihād* violent sur d'autres formes de *ġihād*, telles que la prédication (*da'wah*) ou la patience face au tort subi à cause de l'annonce du message de l'islam – ce que Sa'īd définit comme « le *ġihād* des prophètes »³.

Dans les textes qui font l'objet de notre analyse dans cette section, en revanche, le *ġihād* violent est considéré comme l'outil privilégié, si ce n'est le seul, pour ouvrir la voie à la diffusion de

décrit les approches basées sur des perspectives historiques, contextuelles et herméneutiques (“Privileging History, Context, and Polysemy”). C'est dans cette section que l'auteure parle de Ğawdat Sa'īd.

³ Ğawdat Sa'īd, *Lā ikrāha fī al-dīn : Dirāsāt wa-abḥāt fī al-fikr al-islāmī*, Dimašq : al-'Ilm wa-l-salām li-l-dirāsāt wa-l-našr, 1997, p. 13.

l’islam dans le monde entier et pour éliminer toute forme d’antagonisme et d’opposition, provenant aussi bien de l’intérieur de la *ummah* que de l’extérieur, à la mise en place d’un système considéré comme authentiquement islamique. Il s’agit donc, en dernière analyse, de faire table rase de toute perspective qui ne serait pas conforme à cette vision, afin de parvenir à un ordre global qui n’est pas seulement religieux, mais aussi et surtout politique. Le premier ouvrage que nous allons présenter, à savoir le célèbre *Ma ‘ālim fī al-ṭarīq* de Sayyid Quṭb, déjà évoqué, n’a pas seulement une primauté chronologique : en fait, il peut être considéré comme le *manifeste* d’une conception extrémiste et radicale du *ḡihād* qui inspirera nombre de militants, surtout après la mort de son auteur⁴. En d’autres mots, avec lui le *ḡihād* dévient l’instrument incontournable de l’action islamique⁵ : pour les héritiers de cette approche, « La violence n’est pas un phénomène passager... elle fait partie intégrante de leur formation mentale et psychologique, c’est le seul outil pour atteindre leurs objectifs dans la société »⁶, selon l’analyse du philosophe existentialiste égyptien Fu ‘ād Zakariyā (1927-2010). D’ailleurs, l’écho de Quṭb retentit dans les autres ouvrages de cette section, dont il figure souvent parmi les références principales.

2.1. Sayyid Quṭb, *Ma ‘ālim fī al-ṭarīq* (1964)

Membre des Frères musulmans égyptiens, Quṭb était un écrivain prolifique et le principal idéologue de l’organisation fondé en 1928 par Ḥasan al-Bannā. Il est notamment l’auteur d’un commentaire inachevé du Coran, *Fī Zilāl al-Qur’ān*, qui a été composé alors qu’il était en prison, entre 1954 et 1964, à la suite d’une tentative d’assassinat contre le président égyptien Ḡamāl ‘Abd al-Nāṣir, dont le mouvement islamiste était accusé⁷. Pareillement, *Ma ‘ālim fī al-ṭarīq* a également été composé en prison et publié en 1964, remportant immédiatement un grand succès public, mais suscitant aussi des critiques sévères à la fois de la part de l’islam institutionnel, représenté par la prestigieuse institution religieuse sunnite d’al-Azhar, et au sein des Frères musulmans eux-mêmes : la guide général Ḥasan al-Huḍaybī (1891-1973) prit tout de suite ses distances de son contenu militant, répondant ensuite aux positions de Sayyid Quṭb avec une brochure intitulée *Du ‘āt lā Quḍāt* (« Prêcheurs et non pas juges »)⁸. Les idées radicales exprimées dans cet ouvrage ont été à l’origine de la nouvelle arrestation de son auteur en 1965 avec d’autres membres du mouvement soupçonnés de préparer un coup d’État, puis condamnés à mort. Il sera exécuté un an plus tard, le 29 août 1966. Le livre *Ma ‘ālim fī al-ṭarīq* développe une série de catégories idéologiques clés qui deviendront des

⁴ Patrizia Manduchi, « La riscoperta del *ḡihād*: la lettura rivoluzionaria di Sayyid Quṭb », in Patrizia Manduchi – Nicola Melis (éds.), *Ḡihād. Definizioni e riletture di un termine abusato*, Milano : Mondadori, 2019, pp. 37-68, ici p. 41.

⁵ Aḥmad, *Tatawwur maḥmūd al-ḡihād*, 2015, p. 145.

⁶ Fu ‘ād Zakariyā, *al-Ḥaqīqah wa-l-wahm fī al-ḥarakah al-islāmiyyah al-mu ‘āṣirah*, al-Qāhirah : Dār al-fikr li-l-dirāsāt wa-l-naṣr wa-l-tawzī‘, 1986, p. 110.

⁷ Un attentat où la main « manipulatrice » du régime ne peut pas être exclue, selon Olivier Carré, qui observe que « Nasser et les siens, à partir de l’instauration du pouvoir personnel absolu en mars 1954, ont jugé utile d’attribuer aux Frères musulmans le vice congénital de terrorisme. Cela permettait de leur attribuer faussement tous les meurtres politiques de 1945 à 1950 et, sous Nasser, de leur imputer des complots (fabriqués par le pouvoir selon toute apparence) contre le raïs en 1954 et 1965, voire en 1981 contre Sadate » (Olivier Carré, *Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Quṭb, frère musulman radical*, Paris : Les Éditions du Cerf – Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1984, p. 21). De son côté, Richard P. Mitchell observe que la tentative d’assassinat du premier ministre ‘Abd al-Nāṣir « was a matter of individual or group initiative inside the secret apparatus, without the knowledge of other members, or, it would appear of its own leader, and certainly of few, if any, persons outside it », en ajoutant que, au cours du jugement – plutôt sommaire – qui suivit, « The evidence not only accumulated against the possibility of an official order to kill, but also pointed to a situation in which the leadership of both the open and secret organization was no longer in control » (Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, 1969, pp. 157 et 158).

⁸ Écrit en 1969, il sera publié plus tard en 1977. Voir Patrizia Manduchi, « La riscoperta del *ḡihād* », 2019, p. 51.

références théoriques fondamentales pour les futurs mouvements islamistes radicaux – comme celles de la « servitude à Dieu seul » (*‘ubūdiyyah*), de la « souveraineté de Dieu » (*ḥākimiyyah*), de la *ḡāhiliyyah*, littéralement l’« ignorance » préislamique, conçue ici comme un concept métahistorique s’appliquant à tous ceux qui ne se soumettent pas à cette souveraineté, en plus de la pratique de « l’anathématisation » (*takfīr*) qui en découle⁹. Pour les besoins de cette étude, nous nous concentrerons en particulier sur les éléments qui nous aident à délimiter sa compréhension de la doctrine du *ḡihād*, qui est *dogmatisée* dans son sens militaire au détriment de tout autre sens, devenant ainsi la norme de l’adhésion vraie et sincère à la « méthode islamique » (*al-minhaḡ al-islāmī*) telle que Quṭb la conçoit.

Selon lui, non seulement l’Occident a moralement échoué à diriger le monde, mais même les sociétés musulmanes ont perdu ce rôle, puisqu’avec l’adoption des idéologies occidentales – comme le communisme, le socialisme, le nationalisme, etc. – elles ont abandonné la *ṣarī‘ah*, se sont éloignées du modèle de la première génération de musulmans, et sont maintenant plongés dans la *ḡāhiliyyah*. On ne sait pas exactement *quand* tout cela se serait produit, car Quṭb estime que la *ummah* « a derrière elle une accumulation de générations, de conceptualisations, de situations et de régimes qui n’ont rien à voir avec l’islam, bien qu’elle continue de prétendre exister dans le soi-disant “monde islamique” »¹⁰. En fait, nous avons affaire ici à un processus de *dé-temporalisation* qui sert d’appui à son interprétation du *ḡihād* (violent) comme un impératif métahistorique transcendant l’espace et le temps, ou en d’autres termes comme un *dogme*. À la lumière de ce double refus, de l’Occident et de la situation des sociétés musulmanes de l’époque, l’auteur se dissocie de la réalité qui l’entoure et appelle à « un nouveau leadership pour l’humanité »¹¹, c’est-à-dire le leadership de l’islam. Le devoir de le restaurer appartient à une avant-garde choisie (*ṭalī‘ah*) : c’est pour cette avant-garde que le livre a été écrit, afin d’indiquer les « jalons » de ce devoir¹², qui consiste à rétablir la primauté de l’*action* sur la théorisation rationnelle, une primauté qu’il attribue à la démarche des premiers musulmans. Pour le dire par ses propres mots,

Quand nous voulons faire de l’islam une théorie à étudier, nous l’aliénons de la nature de la méthode de la création divine, ainsi que de la nature de la méthode de la pensée divine, et nous la soumettons aux méthodes de pensée humaines ! Comme si la méthode divine était inférieure aux méthodes humaines ! Et comme si nous voulions faire avancer la méthode de Dieu, en termes de concept et d’action, pour l’assimiler aux méthodes des êtres humains ! Le problème, de ce point de vue, est dangereux et la défaite [qui en résulte] est mortelle¹³.

Ce qui est postulé ici, c’est l’illégitimité de tout effort de la raison humaine vis-à-vis des contenus de la révélation coranique, ce qui est explicitement assimilé à une menace pour la méthode de Dieu. Selon cette vision, il n’y a pas de place pour l’herméneutique, encore moins pour une réflexion sur ses fondements épistémologiques : la philosophie, l’histoire, la psychologie, la morale, les religions comparées, la sociologie sont autant de disciplines issues de la pensée *ḡāhilité*, dit Quṭb, et « la plupart – sinon toutes – contiennent dans leurs fondements méthodologiques une hostilité manifeste ou cachée contre la vision religieuse en général, et contre l’islamique en particulier »¹⁴. Toute activité d’interprétation est ainsi délégitimée et une véritable compétition – sinon un conflit –

⁹ Nous parlons d’un *développement* de ces catégories parce qu’elles circulaient déjà dans le discours islamiste, qui s’appuyait sur des sources contemporaines, dont principalement le théologien et homme politique pakistanais Abū al-A‘lā al-Mawdūdī (1903-1979). Nous qualifions cette évolution d’*idéologique* en raison de l’usage que Quṭb en fait pour corroborer son cadre théorique.

¹⁰ Quṭb, *Ma ‘ālim fī al-ṭarīq*, 1979, p. 6.

¹¹ Quṭb, *Ma ‘ālim fī al-ṭarīq*, 1979, p. 4.

¹² Quṭb, *Ma ‘ālim fī al-ṭarīq*, 1979, pp. 9-10.

¹³ Quṭb, *Ma ‘ālim fī al-ṭarīq*, 1979, pp. 42-43.

¹⁴ Quṭb, *Ma ‘ālim fī al-ṭarīq*, 1979, p. 128.

s'établit entre Dieu et l'homme où la méthode divine prend le dessus en vertu de sa valeur transcendante, universelle et donc contraignante. Ceci s'exprime au moyen d'une tautologie parfaite : « La "méthode" équivaut à la "vérité" et il n'y a pas de séparation conceptuelle entre les deux : aucune méthode étrangère ne peut conduire à la réalisation de l'islam »¹⁵. Dans un tel système, la seule fonction reconnue aux êtres humains est celle de la soumission et de l'obéissance totales à Dieu :

La soumission (*islām*) à Dieu est le fondement global sur lequel tous les êtres humains doivent revenir ou se réconcilier, afin qu'ils ne mettent aucun système politique ou force matérielle comme obstacle à la prédication (*da'wah*), et laissent le champ libre pour que chaque individu puisse le choisir ou non selon son libre arbitre, mais sans lui résister ni le combattre. Et si quelqu'un fait cela, l'*islām* a le devoir de le combattre jusqu'à la mort, ou jusqu'à ce qu'il se rende¹⁶.

L'islam est en effet venu pour libérer les hommes de l'esclavage mutuel et à transférer à Dieu seul la prérogative d'être servi (*'ubūdiyyah*), mais cela implique une « révolution totale contre la souveraineté (*hākimiyyah*) des hommes » dans le but de « détruire le royaume de hommes et établir le royaume de Dieu sur la terre »¹⁷ par le biais du *ḡihād*. La *da'wah* n'est donc pas suffisante pour faire triompher la religion de Dieu sur terre, et l'expérience des prophètes en est la preuve : il faut agir pour éliminer toute forme de gouvernement humain afin d'établir celui de Dieu. En d'autres termes, « le *ḡihād* est une exigence de la prédication (*da'wah*) »¹⁸, et ne saurait se réduire à une action purement *défensive*, car celle-ci est la position des vaincus (*mahzūmūn*), qui s'efforcent de rejeter les accusations faites par l'Occident contre le *ḡihād* d'être un moyen de répandre la foi par la violence. En réalité, selon Quṭb, il existe une différence substantielle entre la *religion* et la *foi* :

[...] le sens de la religion (*dīn*) est plus large que celui de la foi (*'aqīdah*) : la religion consiste dans la méthode et le système qui régissent la vie, qui dans l'islam se base sur la foi, mais en général elle est [un concept] plus large de la foi. Dans l'islam, de différentes communautés peuvent être soumises à la méthode générale qui est basée sur le principe de la souveraineté de Dieu (*hākimiyyah*), même si certaines communautés n'ont pas embrassé la foi en l'islam¹⁹.

Le but du *ḡihād* n'est donc pas celui de répandre la foi, mais d'établir la souveraineté de Dieu sur toute la terre, *conditio sine qua non* pour que la foi puisse s'exercer « librement » : l'islam est le seul cadre dans lequel le pluralisme religieux sanctionné par le Coran (2:256, *al-Baqarah* : « Pas de contrainte en religion ! ») est mis en œuvre – avec tout ce qui en dérive en termes de statut des non-musulmans. Par conséquent, le concept de *souveraineté de Dieu* révèle un sens essentiellement *politique*, d'où découle celui de *ḡihād* en tant que lutte *politique* : « Il n'y aura pas de contrainte en religion qu'après la libération du pouvoir des hommes et après que le principe selon lequel tout appartient à Dieu, à savoir que toute la religion appartient à Dieu, sera établi »²⁰. En fait, précise Quṭb, dans le Coran il y a une progression vers la généralité du *ḡihād*, et non une contraction de celui-ci. Après l'interdiction initiale de l'usage de la violence à la Mecque et au début de la période

¹⁵ Quṭb, *Ma'ālim fī al-tarīq*, 1979, p. 45. Le théologien égyptien Naṣr Hāmid Abū Zayd décrit brillamment, non sans ironie, le caractère tautologique de cette approche lorsqu'il définit le concept de *hākimiyyah* comme « l'institution de l'autorité du texte sur la base de l'autorité du texte » (Abū Zayd, *Naqd al-ḥiṭāb al-dīnī*, 2017, p. 107).

¹⁶ Quṭb, *Ma'ālim fī al-tarīq*, 1979, pp. 58-59.

¹⁷ Quṭb, *Ma'ālim fī al-tarīq*, 1979, pp. 59-60.

¹⁸ Quṭb, *Ma'ālim fī al-tarīq*, 1979, p. 66.

¹⁹ Quṭb, *Ma'ālim fī al-tarīq*, 1979, p. 64.

²⁰ Quṭb, *Ma'ālim fī al-tarīq*, 1979, p. 74. Ainsi, comme observe Abū Zayd, le rôle et les buts généraux de l'islam sont réduits à « la libération de l'homme de l'esclavage mutuel, afin de le ramener à un autre type d'esclavage » (Abū Zayd, *Naqd al-ḥiṭāb al-dīnī*, 2017, p. 112).

médinoise²¹, le combat armé sera tout d'abord autorisé pour affronter les adversaires, jusqu'à prendre progressivement le caractère d'un ordre général :

Le refus de combattre à La Mecque n'était rien de plus qu'une phase d'un long plan, et il en va de même pour toute la première période de la *hiğrah*, celle de l'alliance. Ce qui a poussé la communauté musulmane de Médine à s'épanouir après la première période n'était pas simplement la protection de la ville : cela était un objectif initial indispensable, mais ce n'était pas le but final. C'était un moyen de garantir l'outil et d'assurer la base pour s'épanouir et libérer enfin l'homme...²².

Il est évident ici que la normativité de la méthode pacifique et non-violente mecquoise est dépassée par la normativité militaire de la période médinoise, de sorte que le *ğihād* devient l'outil pour réaliser le projet universaliste de l'islam dans une dimension métahistorique caractérisée par la *lutte archétypale* entre la religion et la *ğāhiliyyah* : « La bataille est constante, et le *ğihād* continue jusqu'au jour de la Résurrection »²³ - dit-il en paraphrasant un *ḥadīth* considéré comme « faible » (*da'īf*), et pourtant utilisé dans la littérature « *ğihādiste* » contemporaine²⁴. En conclusion, la pensée de Sayyid Quṭb, telle qu'elle est exprimée dans le *Ma'ālim fī al-ṭarīq*, est affectée par un problème épistémologique fondamental, à savoir l'identification de son propre cadre théorique et de sa vision politique particulière au projet même de Dieu, et cela à travers la négation de toute approche herméneutique appliquée à la révélation, une vision anhistorique de l'expérience des premiers musulmans, le rejet catégorique de toute source ou de toute méthodologie non-islamique dans l'activité exégétique, et un usage généralisé de la tautologie. Tout cela donne un statut *dogmatique* à son cadre théorique, et en particulier à sa conception du *ğihād*, le soustrayant ainsi de tout débat doctrinal. En même temps, le style tranchant par lequel ce même militantisme dogmatique s'exprime dans cet ouvrage, ainsi que l'efficacité par laquelle il se met au diapason d'un mécontentement répandu dans différents milieux de la société en Égypte (et d'ailleurs), notamment suite à la désillusion provoquée par l'échec du nationalisme arabe, sont autant de qualités qui lui ont assuré au fil du temps un impact mobilisateur immense et toujours renouvelé.

2.2. Muḥammad 'Abd al-Salām Farağ, *al-Ğihād : al-Farīdah al-ğā'ibah* (1981?)

Les idées exprimées par Sayyid Quṭb dans l'ouvrage que nous venons de décrire deviendront, nous le rappelons, un point de référence pour de nombreux mouvements qui, dans les années suivantes, adopteront un projet de réforme politique basé sur le recours à la violence comme outil privilégié pour modifier le *statu quo*, et ceci souvent en réponse à la violence infligée par les appareils étatiques au courant islamiste, incarnation de l'une des principales forces d'opposition aux régimes arabes dans la seconde moitié du 20^{ème} siècle²⁵. En ce sens, la condamnation à mort de Sayyid Quṭb et d'autres Frères musulmans en fait des martyrs sur le chemin de la lutte contre la mécréance et de

²¹ D'après les chronologies traditionnelles, le combat sera autorisé presque deux ans après l'hégire avec la révélation de Cor. 22:39-40, *al-Ḥağğ* : « Toute autorisation de se défendre est donnée à ceux qui ont été attaqués parce qu'ils ont été injustement opprimés. - Dieu est puissant pour les secourir - et à ceux qui ont été chassés injustement de leurs maisons, pour avoir dit seulement : "Notre Seigneur est Dieu !" ».

²² Quṭb, *Ma'ālim fī al-ṭarīq*, 1979, pp. 68-69.

²³ Quṭb, *Ma'ālim fī al-ṭarīq*, 1979, p. 119.

²⁴ On le retrouve dans Abū Dāwūd, *Sunan*, 2532 et dans *Miškāt al-maṣābīh*, 59 : « Le *ğihād* continue à partir du jour où Dieu m'a envoyé jusqu'à ce que le dernier membre de ma communauté ne combatte le *dağğāl* : ni la tyrannie d'un tyran, ni la justice d'un [gouverneur] juste ne pourront l'invalider. La foi est dans les décrets de Dieu ».

²⁵ Comme l'observait François Burgat en 1994, « En terre arabe aujourd'hui, le premier enseignement qu'offre le décryptage de l'actualité politique est que, si réelle qu'elle puisse être, la "violence islamique" cache de plus en plus souvent une autre violence : celle de régimes qui, parce qu'ils refusent le verdict des urnes, choisissent pour survivre de réprimer leurs *challengers* et de leur fermer les portes de la scène politique légitime, les conduisant ainsi à recourir à cette "violence" dont ils sont supposés avoir le monopole » (Burgat, *L'islamisme en face*, 2002 p. 123).

l'établissement d'un État islamique. L'héritage de cette mission inachevée sera assumé, entre autres, par les militants du groupe égyptien *al-Takfīr wa-l-ḥiğrah*, dont Muḥammad 'Abd al-Salām Farağ (1954-1982) fit partie. Exécuté en 1982 avec d'autres membres du groupe pour avoir participé au commando qui a perpétré l'assassinat du président égyptien Anwar al-Sādāt le 6 octobre 1981, Farağ est l'auteur d'un pamphlet intitulée *al-Ġihād : al-Farīdah al-ğā'ibah* (« Le *ğihād* : l'obligation négligée ») dans lequel les idées de Quṭb se radicalisent ultérieurement et l'horizon épistémologique du discours se rétrécit encore plus.

Dans ce texte, dont nous avons consulté une édition non datée mais posthume, où l'auteur est défini « martyr » (*šahīd*)²⁶, sont illustrés les éléments essentiels de l'idéologie de Farağ : tout d'abord, le rejet de toute source autre que le Coran et la *sunnah* et de toute innovation (*bid'ah*) par rapport à ces sources, c'est-à-dire de toute interprétation qui s'éloigne de la tradition des pieux ancêtres (*salaf*), et qu'il définit – en reprenant un célèbre *ḥadīth*²⁷ – comme une aberration (*ḍalālah*). Deuxièmement, la centralité du concept de *ğihād*, qui « malgré son extrême importance et son énorme gravité pour l'avenir de cette religion, a été négligée par les 'ulamā' de cette époque²⁸, qui l'ignoraient alors qu'ils savaient que c'était le seul moyen de restaurer et rehausser l'édifice grandiose de l'islam »²⁹. Enfin, le devoir d'établir l'État islamique et de restaurer le califat, d'où il ressort que, selon Farağ, l'islam a un caractère essentiellement expansionniste. Comme il le fait remarquer J.J.G. Jansen, les arguments contenus dans ce texte étaient très diffusés dans les milieux militants, et dans ce sens son intérêt repose justement en ce qu'il donne « a true picture of the thinking of the extremist militant Moslems »³⁰. En effet, continue-t-il, le pamphlet de Farağ « is not a manifesto which addresses outsiders... it is rather an internal discussion paper which circulated amongst congenial strict Moslems. This discussion paper attempts to meet their objections and doubts »³¹ : il s'agit donc d'un document témoignant (et participant) du débat interne en cours à l'époque au sujet du *ğihād* et du rôle de celui-ci dans l'établissement d'un État islamique.

C'est justement sa conception du *ğihād* et les implications épistémologiques qui en découlent, que nous analyserons ici. Pour Farağ, comme pour Quṭb, les musulmans sont régis aujourd'hui par les lois des mécréants, ce qui entraîne que « les dirigeants [musulmans] de cette époque sont en état d'apostasie de l'islam et ont été éduqués à la table du colonialisme, que ce soit celui des Croisés (*ṣalībiyyah*), des communistes ou des sionistes »³². Afin d'étayer sa thèse, Farağ fait amplement référence aux analogies historiques qu'il croit identifier entre l'actualité et ce qui est décrit dans le Coran et dans le *corpus* des *aḥādīth*, interprétés comme des « prémonitions » des faits courants, en plus du *tafsīr* d'Ibn Kaṭīr et des travaux d'Ibn Taymiyyah, qui sont abondamment cités dans le texte. Ce qui ressort des pages du pamphlet, c'est un pessimisme profond envers le destin des musulmans dans leurs sociétés, qui ne leur offre d'autre solution que le recours au *ğihād* violent pour atteindre l'objectif de l'établissement d'un État islamique. En particulier, Farağ manifeste une profonde

²⁶ Il s'agit d'une édition que nous avons téléchargé du site <<https://palstinebooks.blogspot.com>> et qui ne semble pas correspondre aux éditions mentionnées par J.J.G. Jansen, « The creed of Sadat's sssassins. The contents of the "Forgotten Duty" analysed », *Die Welt des Islams*, 25, 1985, pp. 1-30, notamment pp. 3-4. Celle que nous avons consulté est composée de 68 pages, contenant le texte et deux annexes : la première, *Ḥukm al-ğihād*, n'est pas accompagnée d'indication sur sa provenance, tandis que la seconde est un écrit de Ḥālīd al-Islāmbūlī sur le « simulacre de procès » qui l'a vu condamné à mort, avec Farağ et trois autres militants, pour l'assassinat du président al-Sādāt.

²⁷ Voir, entre autres, al-Nasā'ī, *Sunan*, 1578.

²⁸ On verra que Ġawdat Sa'īd pense exactement la même chose, mais à l'inverse : à son avis, les 'ulamā' sont plutôt responsables de n'avoir rien fait pour éviter que le *ğihād* soit interprété dans le sens de combat violent.

²⁹ Farağ, *al-Farīdah al-ğā'ibah*, s.d., pp. 5-6.

³⁰ Jansen, « The Creed of Sadat's Assassins », 1985, p. 5.

³¹ Jansen, « The Creed of Sadat's Assassins », 1985, p. 7.

³² Farağ, *al-Farīdah al-ğā'ibah*, s.d., p. 12.

aversion pour tout effort visant à aider, éduquer et élever le niveau culturel, intellectuel et scientifique des musulmans, au lieu d'accomplir l'obligation intemporelle du *ġihād* :

Il y a ceux qui disent que la voie aujourd'hui est de s'engager dans la recherche du savoir, que nous ne pouvons pas lutter car nous manquons de science, et que la recherche du savoir est une obligation. Pourtant, nous n'avons jamais entendu personne dire qu'il est permis d'abandonner un ordre de la *šarī'ah* ou l'une des obligations de l'islam avec l'excuse du savoir, surtout si cette obligation est le *ġihād*. En effet, comment abandonner une obligation individuelle (*farḍ 'ayn*) pour une obligation collective (*farḍ kifāyah*)³³ ? Et puis, comment est-il possible que nous apprenions les lois et les œuvres méritoires mineures, et que nous exhortons [à les pratiquer], alors que nous négligeons une obligation que le prophète – sur lui prière et paix – a exalté ? Mais alors, à ceux qui ont étudié la science au point de connaître les petites et les grandes choses, comment la valeur du *ġihād* et le châtement prévu pour ceux qui le reportent ou le négligent peuvent-ils leur échapper ? Quiconque dit que la science est un *ġihād* doit savoir que la guerre est l'obligation, puisque Dieu – que la gloire soit à Lui le Très-Haut – dit : « Le combat vous est prescrit »³⁴.

Il s'ensuit que l'étude et la recherche du savoir ne sont que « l'excuse de ceux qui n'ont aucune excuse » pour ne pas pratiquer le *ġihād*³⁵. Si pour Qutb le *ġihād* était un *dogme*, avec Faraġ il devient l'essence même de l'islam, qui est ainsi conçu comme une idéologie agressive qui fait de la violence une obligation religieuse, voire la première des obligations :

Ce n'est pas la science l'arme coupante et tranchante qui anéantira les incroyants, mais cette arme dont le Seigneur – Puissant et Exalté – nous a parlé quand il a dit : « Combattez-les ! Dieu les châtera par vos mains ; il les couvrira d'opprobres ; il vous donnera la victoire ; il guérira les cœurs des croyants »³⁶. Nous ne méprisons pas la valeur de la science et des '*ulamā*', au contraire nous la louons, mais nous ne l'utilisons pas comme excuse pour négliger les obligations établies par Dieu³⁷.

Cependant, les musulmans doivent combattre tout d'abord l'ennemi « interne », car selon Faraġ cela « est plus méritoire que de combattre l'ennemi lointain », y compris Israël :

Nous devons nous concentrer sur notre cause islamique, à savoir établir la loi de Dieu d'abord dans notre pays et élever la Parole de Dieu avant tout. En effet, il ne fait aucun doute que le premier champ de bataille du *ġihād* est celui de l'éradication de ces dirigeants mécréants et de leur remplacement par un régime islamique complet – cela est le point de départ³⁸.

L'idée que le *ġihād* ait une fonction défensive est donc à rejeter : pour Faraġ, le *ġihād* est avant tout l'instrument d'une révolution violente contre le *statu quo* dans les pays musulmans, où « l'ennemi tient les rênes du pouvoir, et cet ennemi est représenté par ces dirigeants qui ont exproprié le leadership des musulmans. C'est pourquoi les combattre par le *ġihād* est une obligation individuelle (*farḍ 'ayn*) »³⁹. Faraġ critique ceux qui affirment que les musulmans vivent aujourd'hui dans une société mecquoise, « s'efforçant ainsi d'obtenir l'autorisation d'abandonner le *ġihād* sur le chemin

³³ Faraġ s'appuie ici sur certaines opinions juridiques classiques, selon lesquelles le *ġihād*, qui est normalement un devoir collectif (*farḍ kifāyah*), peut devenir un devoir individuel (*farḍ 'ayn*) dans certains cas d'urgence, ce qui reflète la situation d'alerte générale (*istinḡār*) des sociétés musulmanes de son temps.

³⁴ Cor. 2:216, *al-Baqarah*. Faraġ, *al-Farīdah al-ġā'ibah*, s.d., p. 25.

³⁵ Selon Jansen, « The Creed of Sadat's Assassins », 1985, p. 14, Faraġ se réfère ici en particulier aux '*ulamā*' d'al-Azhar, auxquels il reproche le fait d'avoir une approche quietiste à l'encontre des autorités politiques : il s'agirait d'un « attempt to convince Azhar-trained Moslems of the justice of the cause of the activists who want to go to arms to do battle for the cause of Islam » (idem, p. 16).

³⁶ Cor. 9:14, *al-Tawbah*.

³⁷ Faraġ, *al-Farīdah al-ġā'ibah*, s.d., p. 26.

³⁸ Faraġ, *al-Farīdah al-ġā'ibah*, s.d., p. 28.

³⁹ Faraġ, *al-Farīdah al-ġā'ibah*, s.d., p. 34.

de Dieu »⁴⁰: non seulement le *ġihād* est un devoir, mais sa nature violente est exigée par le Coran lui-même, où il est clair que *ġihād* signifie « l'affrontement et le sang »⁴¹, et non la recherche de la connaissance ou la prédication. L'idée même du *ġihād* défensif dans l'islam, celle selon laquelle l'islam ne se serait pas propagé par l'épée, « est un faux discours, répété *par un grand nombre* parmi ceux qui émergent dans la prédication islamique (*al-da'wah al-islāmiyyah*) »⁴² : cela montre, nous semble-t-il, l'ampleur du débat autour de ce sujet.

Sans surprise, Faraġ cite le Coran de manière sélective, préférant les versets à contenu guerrier, au moins au niveau littéral, et ignorant complètement les versets qui appellent plutôt à la tolérance et invitent à la réconciliation avec les ennemis, qu'il considère abrogés par le soi-disant *verset de l'épée*, Cor. 9:5, *al-Tawbah* : « Après que les mois sacrés se seront écoulés, tuez les polythéistes, partout où vous les trouverez; capturez-les, assiégez-les, dressez-leur des embuscades. Mais s'ils se repentent, s'ils s'acquittent de la prière, s'ils font l'aumône, laissez-les libres. - Dieu est celui qui pardonne, il est miséricordieux ». À partir de cette approche sélective, il tire des conclusions auxquelles il confère un statut normatif : si, avant l'islam, Dieu faisait descendre le châtement sur les hommes « au moyen des lois de l'univers »⁴³, dans l'islam Dieu s'adresse aux hommes en leur demandant de se battre : « [...] le musulman *doit d'abord remplir l'ordre de tuer par sa propre main*, après quoi Dieu intervient – gloire soit à Lui le Très-Haut – et de cette manière la victoire est obtenue de la main des croyants [mais] par Dieu – gloire soit à Lui le Très-Haut »⁴⁴.

On peut maintenant tirer quelques conclusions de ce qui précède : la minimisation de l'importance de la science, qui s'étend aussi aux sciences islamiques, comme le *'ilm al-ḥadīth* et le *uṣūl al-fiqh*⁴⁵, est donc la minimisation de toute rationalisation des données révélées, ce qui implique que la seule autorité épistémique admise est la *lettre du texte*. Pourtant, Faraġ n'hésite pas à s'appuyer sur des sources secondaires sélectionnées, telles qu'Ibn Taymiyyah ou le *tafsīr* d'Ibn Kaṭīr, y appliquant le même approche littéraliste⁴⁶. D'ailleurs, la connaissance qui découle directement de la lettre du texte est la seule saisissable par tous, et n'est pas susceptible d'être soumise au monopole des *'ulamā'*, mais cette étroitesse de l'horizon interprétatif entraîne la négation de toute évolution possible du sens. La recherche continue des correspondances présumées entre le contenu littéral d'un certain texte et ce qui se passe dans la contemporanéité révèle le refus et le déni de toute dimension historique des sources, dont le sens est plié aux exigences de l'auteur à travers une démarche sélective qui est le reflet de ses positions idéologiques : ainsi, quiconque n'approuve pas sa vision est contre l'islam.

⁴⁰ Faraġ, *al-Farīdah al-ġā'ibah*, s.d., p. 32. Faut-il y voir une référence au réformiste soudanais Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā (1910- 1985) et à son *al-Risālah al-ṭāniyah min al-islām* (« Le deuxième message de l'islam »), publié en 1967 ?

⁴¹ Faraġ, *al-Farīdah al-ġā'ibah*, s.d., p. 33.

⁴² Faraġ, *al-Farīdah al-ġā'ibah*, s.d., p. 28. C'est nous qui soulignons.

⁴³ Faraġ, *al-Farīdah al-ġā'ibah*, s.d., p. 26.

⁴⁴ Faraġ, *al-Farīdah al-ġā'ibah*, s.d., p. 26. C'est nous qui soulignons. Il est intéressant de noter que pour Faraġ aussi, comme pour Ġawdat Sa'īd, l'action de l'homme doit précéder celle de Dieu.

⁴⁵ Faraġ, *al-Farīdah al-ġā'ibah*, s.d., p. 26.

⁴⁶ Du reste, cette approche compte un précédent dans la manière dont Ibn 'Abd al-Wahhāb (1703-1792), fondateur de la *wahhābiyyah* (voir ci-dessous), légitimait ses idées en exhortant ses interlocuteurs « non a seguire la sua dottrina, ma quella del Profeta, implicitamente ponendosi sulle orme del messaggero di Dio ed elevandosi al di sopra delle successive formazioni dottrinali », invoquant donc « la più banale forma di ritorno alla tradizione autentica, quella del Profeta e dei *Salaf* », mais en même temps « quando argomenta si rifà ad autori tardi, ossia a quegli stessi che i suoi contemporanei usavano », comme l'explique Caterina Bori, « Il pensiero radicale islamico da Ibn 'Abd al-Wahhāb a Mawdūdī e Sayyid Quṭb: tradizione o modernità? », in Giovanni Filoramo (éd.), *Le religioni e il mondo moderno*, vol. III « Islam », édité par Roberto Tottoli, pp. 69-113, ici p. 81.

2.3. Šālīh al-Luḥaydān, *al-Ġihād fī al-islām bayna al-ṭalab wa-l-difā* (1987)

Cette approche que nous avons défini *dogmatique* vis-à-vis de la doctrine du *ḡihād* n'appartient pas seulement aux militants les plus radicaux, qui comme Faraḡ se sont engagés dans le *ḡihād* violent, en payant leur lutte « sur le chemin de Dieu » de leur vie, mais elle trouve aussi un soutien parmi certains '*ulamā*' institutionnels. L'auteur du texte que nous allons analyser maintenant est un '*ālim*' saoudien très connu, qui a été le président de la Cour suprême saoudienne de 1992 à 2009, lorsqu'il a été destitué après avoir émis une *fatwā* déclarant licite de tuer les propriétaires des télévisions satellitaires qui diffusaient des programmes jugés immoraux⁴⁷, ce qui montre que son ultra-conservatisme n'était pas toujours apprécié par les autorités de Riyadh. Né en 1931 ou 1932, al-Luḥaydān possède une formation juridique de haut niveau ; il a étudié dans les universités du royaume, où il a occupé plusieurs fonctions dans ce domaine. Il est également très présent sur les médias locaux et les réseaux sociaux, où il est possible de visionner un grand nombre de ses conférences et sermons.

Dans son ouvrage *al-Ġihād fī al-islām bayna al-ṭalab wa-l-difā*, dont nous avons consulté une édition de 1987, qui contient des ajouts et des suppressions par rapport à l'édition originale (la date de parution n'est pas précisée), mais dont la substance reste inchangée, comme l'explique l'auteur lui-même, al-Luḥaydān prend position contre ceux qu'il qualifie d'opposants à l'islam, en particulier ceux qui « veulent éliminer le *ḡihād* » et ceux pour lesquels le *ḡihād* « n'a qu'une fonction défensive et rien d'autre »⁴⁸, mais aussi les intellectuels occidentaux « qui ont écrit sur l'histoire » et d'autres intellectuels arabes qui se sont occupés « d'histoire, de littérature, de linguistique, de science, de fiction »⁴⁹. Parmi les premiers, l'auteur mentionne « [Arnold J.] Toynbee, [Fritz] Fischer, Colin Wilson, [Isaac Bashevis] Singer, Louis [Reichenthal] Gottschalk, [Carl] Brockelmann, Gustave Le Bon », tandis que parmi les Arabes « Philippe Hitti, [Ġurġī] Zaydān, Qusṭantīn Zurayq, [Sāṭī'] al-Ḥuṣrī, 'Abd al-Raḥmān al-Šarqāwī »⁵⁰, mais ensuite il mentionne également Mīḥā'il Na'imah, Salāmah Mūsā, la poésie de Nizār Qabbānī, de Sa'īd 'Aql et la plupart des poèmes de Maḥmūd Darwīš⁵¹ : au-delà du profil spécifique de chacun de ces auteurs, le fil conducteur qui peut être identifié dans cette liste est leur engagement commun dans les sciences humaines, qui à travers eux sont donc rejetées comme adversaires d'une compréhension correcte de l'islam en général, et du *ḡihād* en particulier.

Les accusations de l'auteur s'étendent également aux missionnaires chrétiens, coupables de répandre une idée déformée du *ḡihād*, et avec eux tous ces musulmans qui soutiennent la fonction purement *défensive* du *ḡihād*, ou qui affirment que le *ḡihād* n'est plus d'actualité : le but de ceux-ci est de « détruire la religion en annulant ses piliers »⁵². Il faut donc clarifier en quoi consiste le *ḡihād* dans l'islam, « mettant de côté les opinions et les inclinations, puisque la vérité est ailleurs »⁵³. Pour l'auteur, le *ḡihād* est « la liberté de l'homme de servir Dieu en toute connaissance de cause »⁵⁴ et son intention, à travers cette étude, est de « sauver l'humanité de l'échec et de la perdition, mais tout

⁴⁷ Voir <<https://www.nytimes.com/2009/02/15/world/africa/15iht-saudi.4.20197811.html>> (dernier accès 12 janvier 2022).

⁴⁸ Šālīh al-Luḥaydān, *al-Ġihād fī al-islām bayna al-ṭalab wa-l-difā*, Riyāḍ : Maktabat al-Ḥaramayn, 1987 (4^{ème} édition), p. 6.

⁴⁹ al-Luḥaydān, *al-Ġihād fī al-islām*, 1987, p. 7.

⁵⁰ al-Luḥaydān, *al-Ġihād fī al-islām*, 1987, p. 7.

⁵¹ al-Luḥaydān, *al-Ġihād fī al-islām*, 1987, p. 101.

⁵² al-Luḥaydān, *al-Ġihād fī al-islām*, 1987, p. 9.

⁵³ al-Luḥaydān, *al-Ġihād fī al-islām*, 1987, p. 9.

⁵⁴ al-Luḥaydān, *al-Ġihād fī al-islām*, 1987, p. 9.

d'abord de l'adoration d'autres que Dieu »⁵⁵. L'auteur adopte une approche en ligne avec sa formation de juriste : ses sources sont traditionnelles, même lorsqu'il analyse le mot *ġihād* d'un point de vue linguistique, citant en particulier le dictionnaire d'Ibn Fāris (920-1004), tandis que parmi les juristes il mentionne Ibn Qayyim al-Ġawziyyah et sa subdivision du *ġihād* dans l'ouvrage *Zād al-Ma'ād*, où le *ġihād*, dit al-Luḥaydān, « est défini comme l'effort fait en vue de la victoire absolue de la religion islamique et de sa sauvegarde, tout d'abord par la prédication (*da'wah*) et l'annonce de la vérité, après quoi il n'y a que l'épée »⁵⁶.

L'auteur relie la raison de la nécessité, voire inévitabilité du *ġihād* à une considération socio-historique : la guerre est une pratique connue depuis l'aube de l'humanité et attestée dans toutes les traditions religieuses, et donc elle est *ipso facto* un phénomène indéniable et légitime, et en tant que telle elle est présentée aussi dans le Coran. Ici on peut trouver tout ce dont on a besoin pour faire la distinction entre la vérité et le mensonge concernant le *ġihād*, dit al-Luḥaydān, qui précise ensuite :

[...] Je ne peux rien rapporter de ce qui a été écrit [au sujet du *ġihād*] dans les temps modernes, notamment l'histoire produite en Europe ou par certains historiens arabes, parce que je ne lui fais pas confiance, car elle est écrite par des individus douteux. [...] Pour cela, nous nous sommes basé sur ce qui se trouve dans le Coran, car c'est le texte de référence pour toute chose, et parce qu'il mentionne tout ce qui est nécessaire, ne serait-ce que brièvement⁵⁷.

Puisque notre objectif est d'identifier les traits distinctifs des approches épistémologiques adoptées par les différents courants de pensée à propos du *ġihād*, ce texte peut être considéré comme paradigmatique en ce sens : on y trouve le rejet de toute source moderne, le rejet de toute source considérée comme « occidentale » ou « pro-occidentale », le rejet des sciences humaines, une autoréférentialité absolue, et donc un horizon épistémologique extrêmement limité, qui pousse l'auteur à faire un usage intensif du raisonnement tautologique – un outil argumentatif largement utilisé par les auteurs analysés jusqu'à présent. Mais aussi, comme on peut le voir dans le passage suivant, le rejet de toute approche historico-critique et herméneutique vis-à-vis des sources admises :

[...] les versets [du Coran] et les *aḥādīṭ* qui parlent de *ġihād* ne peuvent être interprétés et il ne faut pas non plus essayer d'en faire l'exégèse sans argument décisif ou preuve solide et il n'est pas permis de soumettre les versets et les preuves de la vraie *sunnah* au développement des temps et aux changements dans le statut des nations : en fait, les temps et les époques sont toujours soumis aux versets [...]. Il y a là une audace énorme et ignorante. Ce que le musulman doit faire à tout moment, c'est de bien comprendre les questions doctrinales et les implications des preuves, puis comprendre le but des adversaires et ce qui se cache derrière tout ce qu'ils disent et qu'ils font⁵⁸.

Ce n'est donc qu'à partir de ces sources que la vraie nature du *ġihād* peut être comprise. En premier lieu, il n'est pas, comme le prétendent certains chercheurs, exclusivement *défensif* : al-Luḥaydān est particulièrement irrité par cette interprétation, appelant les savants qui soutiennent cette position à la revoir, car aujourd'hui « nous avons besoin plus que jamais » qu'ils corrigent cette idée, puisque « la civilisation moderne a annulé les préceptes de l'islam et rendu cette religion presque méconnaissable pour de nombreux musulmans qui se sont écartés du Livre de Dieu et de la *sunnah* de son prophète »⁵⁹. Il est vrai que pendant la phase mecquoise, le *ġihād* consistait essentiellement en une proclamation patiente, mais pas parce que les musulmans étaient faibles, bien au contraire, « ils étaient forts comme une montagne inébranlable »⁶⁰ : fidèle à la doctrine classique de la *marḥaliyyah*,

⁵⁵ al-Luḥaydān, *al-Ġihād fī al-islām*, 1987, p. 9.

⁵⁶ al-Luḥaydān, *al-Ġihād fī al-islām*, 1987, p. 17.

⁵⁷ al-Luḥaydān, *al-Ġihād fī al-islām*, 1987, p. 22.

⁵⁸ al-Luḥaydān, *al-Ġihād fī al-islām*, 1987, p. 97.

⁵⁹ al-Luḥaydān, *al-Ġihād fī al-islām*, 1987, p. 99.

⁶⁰ al-Luḥaydān, *al-Ġihād fī al-islām*, 1987, p. 43.

celle de l'évolution graduelle dans les relations du prophète Muḥammad avec les infidèles⁶¹, l'auteur explique que l'islam s'est constitué en quatre phases, à savoir celle de la prédication mecquoise, celle médinoise, celle du combat contre ceux qui attaquent les musulmans, qu'on pourrait donc définir comme la phase défensive, et enfin celle du *ḡihād al-ibtidā' wa-l-ṭalab*, c'est-à-dire un *ḡihād agressif* « dans lequel Dieu oblige à combattre tous les *mušrikīn*, en commençant par les plus proches de son propre territoire »⁶².

Cette idée est soutenue par l'auteur à travers l'évocation d'un grand nombre de versets coraniques, dont il propose une interprétation maximaliste en faveur de ce crescendo dans la pugnacité, même en présence des « clauses restrictives », comme dans Cor. 2:190, *al-Baqarah* : « Combattez dans le chemin de Dieu ceux qui luttent contre vous. - Ne soyez pas transgresseurs - Dieu n'aime pas les transgresseurs ». Il s'ensuit que l'usage de la force est la phase la plus évoluée et définitive du *ḡihād* –coïncidant également avec l'évolution de la position « politique » de la première communauté musulmane – et qu'elle abroge les phases précédentes, tout d'abord celle de la prédication pacifique, qui pour al-Luḥaydān perd toute autonomie ontologique. En effet, dit-il, « la prédication (*da'wah*) toute seule pourrait être nuisible »⁶³ : elle fait partie d'une pédagogie qui vise à entraîner les musulmans pour le *ḡihād* de la quatrième phase, celle de l'établissement d'un État islamique basé sur la *šarī'ah*. Voici donc, insiste-t-il, qu'« après la *da'wah* il n'y a que le *ḡihād* »⁶⁴.

Ce n'est pas un hasard si la dernière sūrah révélée dans le Coran est celle dans laquelle, au dire de l'auteur, toute trace de *ḡihād* pacifique ou défensif est perdue, c'est-à-dire la sūrah 9, *al-Tawbah*, qui en tant que telle n'est pas sujette à abrogation. Cela implique, continue-t-il, que le sens de ses versets est général (*āmm*) et absolu (*muṭlaq*), et par conséquent il ne peut pas être soumis à la spécialisation (*taḥṣīs*) ou à la restriction (*taqyīd*). En même temps, cependant, et l'on pourrait dire de manière plutôt surprenante, l'auteur déclare que « l'affirmation selon laquelle les versets de la *Tawbah* ont abrogé les autres versets précédents est une fausse affirmation », et cela parce qu'« il ne suffit pas qu'il y ait une contradiction entre deux textes pour affirmer qu'il y a eu abrogation : il faut une preuve juridique qu'un certain texte en abroge un autre »⁶⁵ : une position qui semble refléter celle soutenue par d'autres selon laquelle la contradiction entre certains versets n'est qu'apparente, et que c'est la tâche du juriste de trouver l'accord parmi ceux-ci. Cependant, nous avons vu que sa théorie des « quatre phases » du *ḡihād* contient en elle-même un principe abrogatoire tellement général qu'il affecte tout ce qui précède la dernière phase.

L'ensemble du cadre théorique d'al-Luḥaydān est basé sur un sens de menace, à la fois physique et intellectuelle, de la part des ennemis extérieurs, dont principalement l'Occident, et sur une opposition insoluble entre l'islam et les *autres*, ce qui conduit l'auteur à nier la possibilité d'une paix durable avec ces *autres*, qui doivent nécessairement entrer dans l'islam ou être combattus : en ce sens, toute forme d'accord avec eux n'est que temporaire, là où le devoir premier des musulmans est de se battre sur le chemin de Dieu. Selon al-Luḥaydan il est en effet certain que « ce ne sont que les hypocrites qui négligent le *ḡihād* », et que cela est « une faute grave » dont ne se souillent que « ceux qui ne croient pas vraiment en Dieu, ou qui nourrissent quelque doute ou incertitude sur ce que le prophète a révélé »⁶⁶. Comme pour Quṭb, l'adhésion au *ḡihād* militaire est pour al-Luḥaydān

⁶¹ Rudolph Peters, *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History*, The Hague : Mouton Publishers, 1979, p. 132.

⁶² al-Luḥaydān, *al-Ḡihād fī al-islām*, 1987, p. 49.

⁶³ al-Luḥaydān, *al-Ḡihād fī al-islām*, 1987, p. 43.

⁶⁴ al-Luḥaydān, *al-Ḡihād fī al-islām*, 1987, p. 52.

⁶⁵ al-Luḥaydān, *al-Ḡihād fī al-islām*, 1987, p. 106.

⁶⁶ al-Luḥaydān, *al-Ḡihād fī al-islām*, 1987, p. 70.

la mesure de la foi vraie et authentique, c'est un *dogme* auquel il sacrifie la polysémie coranique du concept de *ġihād*, et la possibilité d'une approche critique et historique des sources, y compris toute hypothèse de renouvellement et d'évolution de leur sens, ainsi que la validité même de tout une partie de la révélation, dont la normativité est, pour ainsi dire, expirée.

3. Le *ġihād* conditionné : le rôle de l'épistème juridique dans la limitation du combat et de la violence

À la lumière de l'analyse de l'approche *dogmatique* au *ġihād* que nous venons de proposer, il sera désormais plus aisé de cerner les particularités des ouvrages que l'on va examiner dans cette section, où l'on peut observer une tendance à identifier un ensemble de limites doctrinales et juridiques à l'application du *ġihād*, ce qui entraîne son redimensionnement. La rupture avec la tendance qu'on vient d'illustrer ressort très clairement, car celle-ci était caractérisée par une interprétation sélective et maximaliste de toutes les sources de référence concernant le *ġihād* selon le paradigme du combat armé comme devoir individuel de tout musulman digne de ce nom. Ici, par contre, la définition de *ġihād* est beaucoup plus articulée, à partir du principe que la codification de la doctrine en termes juridiques doit répondre à un certain nombre d'exigences pragmatiques et éthiques. Le résultat de cet effort d'adaptation est un *ġihād conditionné* par plusieurs facteurs : le contexte spatio-temporel, les intérêts de la *ummah* et ses rapports avec les *autres*, les finalités générales de la révélation, et la hiérarchie que celle-ci établit entre les diverses fonctions qui peuvent être attribuées au *ġihād*. Les voix qu'il nous a paru pertinent de regrouper sous cette rubrique tendent donc à limiter le champ d'application du *ġihād*, et à nier généralement, parmi ses finalités, celle de répandre l'islam, qui est plutôt la tâche de la *da'wah*, la prédication pacifique. Pourtant, comme on le verra dans ce qui suit, la manière d'interpréter le lien plus ou moins organique entre la *da'wah* et le *ġihād* varie d'un auteur à l'autre.

Un autre trait distinctif de ce courant est la tendance à distinguer soigneusement entre ce qui est réellement *ġihād* et ce qui doit être défini différemment, parce qu'il ne répond pas aux conditions juridico-doctrinales censées le caractériser comme tel, et permettant de bénéficier de l'approbation de la communauté – c'est le cas de la *ħirābah* (un crime censé provoquer de la perturbation publique) ou du *baġī* (rébellion). Par ce biais, la portée de la notion de *ġihād* est ultérieurement réduite. Bien qu'aucun des auteurs que l'on va présenter n'envisage le dépassement de la validité du *ġihād* violent, fût-ce sous certaines conditions, sur le plan des principes – ce qui les empêche de parvenir à une véritable théorisation de la non-violence – tous considèrent le *ġihād* comme un état temporaire, voire comme le dernier recours lorsque tous les autres outils de protection de la *ummah* et de réalisation de la paix s'avèrent inefficaces.

3.1. Wahbah al-Zuħaylī, *Ātār al-ħarb : dirāsah fiqhīyah muqāranah* (1962-1963)

Le juriste syrien Wahbah al-Zuħaylī (1932-2015) a été le doyen du Département de droit islamique de la Faculté de *Šarī'ah* de l'Université de Damas dans les années 1960⁶⁷, puis professeur en Syrie et à l'étranger. Son principal traité juridique *Ātār al-ħarb : dirāsah fiqhīyah muqāranah* (« Les effets de la guerre : étude juridique comparée ») peut être considéré comme un travail pionnier

⁶⁷ La faculté a été créée en 1954 par un groupe d'intellectuels du courant réformiste des Frères musulmans, dont notamment Muṣṭafā al-Sibā'ī (1915-1964), le fondateur de la branche syrienne de l'organisation. Wahbah al-Zuħaylī lui-même est considéré comme un sympathisant du mouvement. Voir Thomas Pierret, *Religion and State in Syria. The Sunni Ulama from Coup to Revolution*, New York : Cambridge University Press, 2013, pp. 36 et 39.

pour son époque en raison du choix d'adopter, sur la question de la guerre et de la paix dans l'islam, une approche comparative avec le droit international. L'ouvrage a obtenu une énorme popularité. L'idée de base d'al-Zuḥaylī est que la guerre, en arabe *ḥarb*, ne doit pas être comprise comme la situation normale et permanente d'un État islamique, mais seulement comme une condition temporaire. L'ensemble de son effort vise à la fois à évaluer la tradition juridique ayant trait au *ḡihād*, et à la réinterpréter à la lumière de l'intérêt collectif (*maṣlahah*), des principes et des objectifs généraux (*maqāsid*) de l'islam, en créant ainsi les conditions pour établir une hiérarchie conceptuelle où la doctrine du *ḡihād* est resituée comme un instrument dont le but est d'établir la paix et la justice, lorsque tous les autres moyens sont inefficaces.

Le chercheur Muhammad Tahir Mansoori décrit la théorie juridique d'al-Zuḥaylī sur la guerre et la paix dans l'islam comme fournissant « very strong conceptual foundation for a peace-building approach » et « a strong basis in the Sharī'ah for promoting cooperation among the members of the world community »⁶⁸. Cependant, une analyse du cadre théorique du juriste syrien révèle quelques apories, qui ne sont pas toujours résolues de manière convaincante. Une première réflexion en ce sens concerne le titre lui-même : la référence au terme *ḥarb* au lieu de *ḡihād*, implique une identification foncière entre les deux concepts, et donc le rétrécissement du concept de *ḡihād* dans le seul sens militaire. Comme l'affirme al-Zuḥaylī, « *ḡihād*, guerre (*ḥarb*) et *razzia* (*ḡazuw*) à l'origine de la langue arabe tournent autour d'un seul sens, à savoir la lutte contre l'ennemi »⁶⁹. Comme il l'observe un peu plus loin, « celui-ci est le sens de *ḡihād* chez les musulmans, tel que leurs *fuqahā'* l'ont conceptualisé »⁷⁰. À ce propos, Zuḥaylī précise que les *fuqahā'* enregistrent trois types d'ennemis – l'externe, Satan et l'âme – en confirmant ainsi au moins en principe la polysémie du terme *ḡihād*. En même temps, il met en exergue son acception militaire comme celle qui a été retenue et développée dans le *fiqh*. Le corpus juridique est ainsi traité comme une source d'autorité supérieure pour la compréhension des textes fondateurs : « La loi établit la voie pour atteindre des objectifs religieux, et la religion donne l'approbation et la confirmation à la loi »⁷¹.

Comme le reconnaît l'auteur, il est vrai que le travail des *fuqahā'* consistait avant tout à codifier une représentation de la réalité qui était inévitablement influencée par le contexte, mais cette considération ne s'applique qu'à certains aspects spécifiques. C'est le cas, par exemple, de la division du monde en *dār al-islām*, la « demeure de l'islam », et *dār al-ḥarb*, la « demeure de la guerre », qui reflète une *Weltanschauung* selon laquelle le mobile du *ḡihād* est la mécréance (*kufr*), une opinion qu'il rejette catégoriquement. Néanmoins, une telle tentative de contextualisation des dispositions juridiques classiques ne concerne pas le statut du *ḡihād*, qui, lui, est immuable. En effet, si la guerre ne doit pas être comprise comme une condition permanente de l'islam, il est cependant impensable d'imaginer un monde sans guerre ; d'ailleurs, « aucun des juristes de l'islam n'est jamais venu interdire la guerre, car c'est une utopie et une opinion abstraite, dont l'invalidité a été prouvée par les événements »⁷². Ceci exclut toute théorisation de la non-violence d'un point de vue juridique, mais pas une théorisation de la paix, que al-Zuḥaylī considère comme l'un des objectifs essentiels du *ḡihād*.

En revanche, la paix n'est guère décrite comme ayant son propre statut ontologique, mais plutôt comme l'absence des motifs qui justifient le *ḡihād*. Mais quels sont ces motifs ? C'est là – selon lui – une des différences fondamentales entre le concept de guerre (*ḥarb*) dans la définition

⁶⁸ Muhammad Tahir Mansoori, « The Questions of War and Peace in Contemporary Islamic Legal Discourse: The Contribution of Wahbah al-Zuḥaylī », *Islamic Studies*, 46, 3, pp. 417-435, ici p. 435.

⁶⁹ al-Zuḥaylī, *Ātār al-ḥarb*, 2018, p. 45.

⁷⁰ al-Zuḥaylī, *Ātār al-ḥarb*, 2018, p. 47.

⁷¹ al-Zuḥaylī, *Ātār al-ḥarb*, 2018, p. 50.

⁷² al-Zuḥaylī, *Ātār al-ḥarb*, 2018, p. 38.

juridique occidentale et le *ḡihād* qui est le propre de l'islam : si en guerre, le but est la poursuite de fins politiques particulières, le motif du *ḡihād* est de

[...] repousser une agression, ou protéger la communauté musulmane, ou éliminer l'injustice des dirigeants qui posent des obstacles insurmontables sur le chemin de la prédication islamique (*da'wah islāmiyyah*) et la rejettent, ou encore d'éliminer la dissidence (*fitnah*) dans la religion pour que la parole de Dieu et la vérité soient exaltés, et les principes de justice, de bonté et d'excellence morale prévalent, car l'islam est en réalité le grand message réformateur qui est essentiel pour le bien des peuples eux-mêmes⁷³.

En ce sens, le *ḡihād* « est une obligation pour les musulmans [instituée] afin d'aider l'islam, après que l'ennemi en a créé les conditions, contrairement à la guerre (*ḥarb*) dont le but [selon le droit international] est d'attaquer » afin de poursuivre des « objectifs matériels »⁷⁴. Pourtant, dans cette affirmation, nous pouvons identifier une aporie : si le *ḡihād* est légitimé par la résistance que les musulmans rencontrent sur le chemin de la *da'wah*, le principe de « défense », cependant, ne s'applique qu'aux musulmans, et ne semble pas valable pour les personnes qui résistent à l'annonce. En effet, considérer la *da'wah* comme la vocation de l'islam implique qu'une série d'outils doivent être mis en place pour la protéger, y compris la force :

Il est évident que la *da'wah* globale implique nécessairement une force pour la protéger et un bouclier qui la préserve, car la vérité et la liberté subsistent à l'ombre de la force et de l'ordre, et la mise en œuvre des dispositions juridiques et des règles sociales ne se réalise pas sans une autorité, de même que la survie et le pouvoir du groupe ne subsistent pas sans un gouvernement⁷⁵.

Dans ces quelques lignes se résume une série de postulats décisifs : tout d'abord, un lien organique s'établit entre la prédication et l'usage de la force, ne serait-ce que pour des visées défensives. En d'autres termes, la *da'wah* a besoin de la force. Ainsi, nous assistons à un redimensionnement drastique du statut doctrinal de la phase de la prédication pacifique et non violente du prophète Muḥammad à La Mecque (610-622), qui dans la perspective d'al-Zuḥaylī devient simplement propédeutique à la phase suivante, se déroulant à Médine (622-632), où pour la première fois la communauté musulmane fut autorisée à recourir au combat armé grâce à une révélation *ad hoc*⁷⁶. Ici, un deuxième postulat peut être identifié : à l'époque mecquoise, le combat armé n'était pas autorisé à cause du manque de force de la communauté. C'est ce qu'al-Zuḥaylī clarifie peu après, lorsqu'il déclare qu'à Médine « [...] le combat a été autorisé pour repousser les agressions et protéger la *da'wah*, une fois que les musulmans se furent renforcés, qu'ils eurent formé leur propre État et obtenu une nation »⁷⁷.

De cette manière, la *da'wah* mecquoise est privée de son statut ontologique et réduite à un simple choix « tactique » adopté en attendant que la communauté soit assez forte pour s'engager dans le combat armé, qui en tout cas doit être mené dans le cadre juridique et institutionnel d'un État. Ainsi, un usage arbitraire de la force est découragé, mais en même temps – et c'est le troisième postulat – la prédication, le *ḡihād* et la création d'un État deviennent inséparables, avec tout ce qui en découle en termes de statut de non-musulmans dans le contexte d'un hypothétique État islamique : comment un tel État envisage-t-il le principe de la pleine citoyenneté, impliquant le droit pour tous de participer à part entière à la vie politique et institutionnelle, quelle que soit l'appartenance religieuse ? Et comment une société fondée sur la primauté de la *da'wah* peut-elle accepter la liberté

⁷³ al-Zuḥaylī, *Ātār al-ḥarb*, 2018, p. 50.

⁷⁴ al-Zuḥaylī, *Ātār al-ḥarb*, 2018, pp. 47 et 50.

⁷⁵ al-Zuḥaylī, *Ātār al-ḥarb*, 2018, p. 72.

⁷⁶ À savoir Cor. 22:39-40, *al-Ḥaḡḡ*, déjà mentionné plus haut.

⁷⁷ al-Zuḥaylī, *Ātār al-ḥarb*, 2018, pp. 79-80.

d'expression, d'opinion et de parole ? À l'exception d'une déclaration générale de principes, ce sont là autant de questions que l'auteur ne discute pas dans leurs détails.

Il est vrai que, pour al-Zuḥaylī, la *da'wah* pacifique n'a jamais été « abrogée », et cela vaut également pour le principe de non-constriction énoncé dans Cor. 2:256, *al-Baqarah*, en dépit du fait que certains juristes prétendent invoquer le principe du *nash* à ce propos. Cependant, la *da'wah* est à pratiquer de cette manière tant qu'elle n'est pas menacée, c'est-à-dire tant que les conditions pour engager le *ḡihād* ne sont pas réunies. Comme l'explique l'auteur,

[...] Il est très clair que l'islam ne s'est pas établi sur le combat (*qitāl*) comme instrument de sa diffusion, mais le combat était un développement naturel rendu nécessaire par la nature de la *da'wah*, et préparé par la situation et les circonstances de celle-ci, à partir de la position des mécréants arabes, juifs et byzantins à son égard, ainsi que [par la nécessité de] protéger les prédicateurs (*du'āt*)⁷⁸.

Si donc le *ḡihād* est l'instrument pour défendre la *da'wah*, qui à son tour est l'instrument de diffusion de l'islam, on se demande où se situe la frontière entre l'annonce pacifique et l'usage de la force chaque fois que la *da'wah*, même sans susciter de résistance violente, ne produit pas les résultats attendus, à savoir l'acceptation de l'islam comme message dont l'humanité a un besoin essentiel. Une solution à cette aporie peut être trouvée dans la « flexibilité » avec laquelle le *fiqh* régit les relations entre musulmans et non-musulmans : non seulement, en effet, ceux-ci ont « techniquement » la possibilité de choisir entre les trois options classiques – la conversion à l'islam, la « protection » (*ḡimmah*) ou le combat – mais « ces trois options n'en excluent pas d'autres »⁷⁹. Au contraire, depuis sa phase formatrice, d'autres formes de coexistence ont également été appliquées dans l'islam :

Les musulmans conviennent que l'autorité compétente (*walī al-amr*) peut conclure tout accord qui, à son avis, répond à l'intérêt général (*maṣlahah*), ce qui démontre que l'objectif fondamental de l'islam est de parvenir à un état de paix stable et de garantir que la *da'wah* soit pratiquée librement. À ce stade, il est possible de conclure des accords avec les Russes, les Indiens etc., en fonction des intérêts, et sans établir comme condition le paiement de la *ḡizyah*⁸⁰, de sorte que le fameux choix de l'une des trois options précédentes aura le seul but d'inciter les gens de l'extérieur à accepter l'islam⁸¹.

La paix est donc bien un objectif fondamental de l'islam, mais c'est à la discrétion du dirigeant de mettre en œuvre ces outils qui garantissent une coexistence pacifique avec les « autres », en fonction des circonstances mais aussi de son jugement personnel. Si cette flexibilité contractuelle ouvre la voie à une extension des formes par lesquelles la paix entre les peuples peut être convenue, et donc à une restriction substantielle du champ d'application du *ḡihād*, en permettant également d'envisager le dépassement de catégories tels que celle d'*idolâtres* ou d'*ahl al-kitāb* et de standardiser leur statut juridique en vertu du critère de l'intérêt (*maṣlahah*), il y a encore une asymétrie fondamentale entre le statut des musulmans et des non-musulmans, de sorte que le concept de paix continue à être conçu comme une simple « absence de conflit ». Nous nous trouvons, nous semble-t-il, face à une *altérité ontologique* insurmontable qui affecte directement le principe de citoyenneté à part entière dans un hypothétique cadre étatique islamique. En effet, si d'un côté al-Zuḥaylī affirme que « le non-musulman avec lequel il existe une forme d'accord n'est pas considéré comme un citoyen de second ordre comme certains le prétendent, mais lui et le musulman ont le même degré de citoyenneté », ailleurs, en revanche, il décrit comme « une chose naturelle et une expression de la

⁷⁸ al-Zuḥaylī, *Ātār al-ḡarb*, 2018, p. 81.

⁷⁹ al-Zuḥaylī, *Ātār al-ḡarb*, 2018, p. 102.

⁸⁰ C'est l'impôt que les « gens du Livre » (*ahl al-kitāb*, à savoir juifs, chrétiens et zoroastriens, reconnus dans l'islam en vertu du fait de posséder un livre révélé) étaient tenus à payer en échange de la « protection » (*ḡimmah*) dont ils bénéficiaient dans les territoires islamiques, selon la codification juridique médiévale.

⁸¹ al-Zuḥaylī, *Ātār al-ḡarb*, 2018, pp. 102-103.

majorité »⁸² le fait que le chef d'État ou le chef de l'armée soient musulmans. Les mêmes implications peuvent être repérées dans le concept de « nationalité de l'État islamique (*ġinsiyyat al-dawlah al-islāmiyyah*) »⁸³.

En conclusion, si d'une part le travail d'al-Zuḥaylī contribue à la clarification de certaines questions-clés par rapport à l'interprétation et à l'application du *ġihād*, comme le problème du *nash* où celui les relations entre *dār al-islām* et *dār al-ḥarb*, nous assistons en même temps à une hégémonie du paradigme juridique, qui exclut l'intégration de nouvelles sources et de nouvelles méthodes, en limitant ainsi drastiquement la marge d'interprétation, et donc de renouvellement, des catégories doctrinales. En fait, selon notre analyse, al-Zuḥaylī ne procède pas à une véritable critique épistémologique du patrimoine juridique traditionnel, dont la normativité reste encore largement valable aujourd'hui. Il est vrai qu'un principe restrictif vis-à-vis du *ġihād* est appliqué, mais cela conduit à des apories difficiles à surmonter – l'idée que le but du *ġihād* n'est pas de répandre l'islam, mais de défendre la *da'wah*, qui est elle-même l'outil de diffusion de l'islam, en est un exemple – tandis que le *fiqh* garde sa centralité épistémique dans la perspective de l'auteur, ce qui entraîne un degré élevé d'indétermination de la nature réelle et des limites du *ġihād*. C'est ce qui émerge, d'ailleurs, de la clarification que l'auteur fait à la fin de son introduction à la deuxième édition, datant de 1965 :

Pour éviter les malentendus et les inférences dans lesquels certains lecteurs du livre sont tombés, je veux attirer l'attention sur le fait qu'en analysant la question du *ġihād* dans l'islam, je ne dis pas qu'il ne s'agit que d'un principe défensif. Au contraire, les musulmans peuvent s'engager dans un combat si ceux qui y sont autorisés y voient un intérêt, ou s'il existe une opportunité politique de s'engager dans une bataille et de gérer le conflit, et s'il y a un contrôle total des éléments qui déterminent les résultats d'un conflit général avec l'ennemi. Cela clarifie pour nous la nature des batailles et des conquêtes menées par les musulmans dans le passé, de sorte qu'il est permis de suivre leur méthode à l'heure actuelle – tout en évitant l'agression (*udwān*) et l'injustice (*zulm*), car ce sont deux choses interdites par les principes généraux de l'islam, et à condition que le but du *ġihād* soit d'atteindre une fin humaine suprême, à savoir la réalisation de la justice et une paix vraie et positive⁸⁴.

De surcroît, l'exigence de se défendre de l'accusation de viser en quelque sorte à déprécier la dimension agressive du *ġihād* révèle combien la question était débattue à l'époque, au point d'inspirer à notre auteur une attitude polémique à l'égard de ceux qui, parmi ses contemporains, ont qualifié de défaitistes les théoriciens d'un « redimensionnement » du *ġihād* ; parmi ceux-ci, comme nous l'avons vu, Sayyid Quṭb a joué un rôle de premier plan. L'intérêt de ce débat se dégage dans tous ses enjeux si l'on pense que, comme nous l'avons mentionné plus haut, al-Zuḥaylī était proche des Frères musulmans, dont Quṭb était un activiste et un théoricien : cela montre donc les positions différentes au sein et autour du même mouvement.

3.2. Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *al-Ġihād fī al-islām : kayfa nafhamu-hu ? Wakayfa numārisu-hu ?* (1993)

Parmi les *ulamā'* les plus influents de l'époque contemporaine, on peut compter le juriste syrien d'origine kurde Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, auteur d'un grand nombre d'ouvrages de sujet religieux et au-delà. Né en 1929 et assassiné en 2013 dans une mosquée de Damas, pendant qu'il lisait le Coran, il fut le doyen de la Faculté de *Šarī'ah* à l'Université de Damas entre 1977 et

⁸² al-Zuḥaylī, *Āṭār al-ḥarb*, 2018, p. 142.

⁸³ al-Zuḥaylī, *Āṭār al-ḥarb*, 2018, p. 144.

⁸⁴ al-Zuḥaylī, *Āṭār al-ḥarb*, 2018, pp. 21-22.

1983. Figure de premier plan en Syrie, il a adopté une attitude très critique à l'égard de l'activisme politique au nom de l'islam⁸⁵, ce qui lui a valu les sympathies du régime ba'iste du président Ḥāfiz al-Asad, dont il était très proche⁸⁶. Au cours des années 1990, une relation d'estime mutuelle s'est établie entre al-Būṭī et notre auteur, Ğawdat Sa'īd, dont cet ouvrage sur le *ḡihād* est un témoignage. Dans l'introduction de son livre, al-Būṭī révèle en effet que c'est à partir d'une rencontre avec Sa'īd qu'il décida d'écrire sur ce sujet :

J'ai pris conscience de ce problème et je me suis longtemps attardé dessus, après qu'un jour, en parlant de *ḡihād*, de violence et de liberté de pensée, le frère Ğawdat Sa'īd me dit, avec rare humilité et franchise : « Je suis conceptuellement convaincu de ce que je dis, mais ce qui me manque, c'est de donner à mes convictions la solidité juridique sur laquelle elles devraient se fonder ». Ces paroles, outre l'esprit d'humilité et de probité devant Dieu qu'elles illustrent, soulignent un grand et vaste problème qui concerne notre vie islamique d'aujourd'hui, qui en bref est le problème de la substitution de la connaissance des vérités de l'islam et de l'apprentissage de ses solides dispositions juridiques, par la pensée islamique. À partir de ce jour-là, j'ai décidé d'écrire un livre pour expliquer la réalité du *ḡihād* islamique et ses types, ses objectifs et ses règles, à travers l'exposition des dispositions juridiques sur lesquelles un grand nombre de '*ulamā*' s'accordent, sinon tous, corroborés par les preuves qui se trouvent dans les textes canoniques et par l'ensemble des principes ou fondements jurisprudentiels et doctrinaux⁸⁷.

Ğawdat Sa'īd a donc eu un rôle fondamental dans l'inspiration du livre *al-Ġihād fī al-islām : kayfa nafhamu-hu ? Wa-kayfa numārisu-hu ?* (« Le *ḡihād* dans l'islam : comment le comprendre ? Comment le pratiquer ? »), où l'auteur aborde la question du *ḡihād* d'un point de vue strictement juridique : comme il l'explique dans les pages suivantes, les intellectuels musulmans travaillent de moins en moins sur les sources juridiques et classiques du *fiqh*, qu'ils ont remplacés par d'autres types de textes, tels que les sources historiques et littéraires et les études sociales, qui cependant « n'apportent absolument rien au lecteur sur les fondements et les dispositions légales »⁸⁸. En particulier, al-Būṭī critique ceux qui « remplacent par des [références à des] événements historiques ou des circonstances vécues par des personnes dans le passé ou dans le présent les critères de la loi religieuse (*al-šar'*) et ses dispositions [qui établissent] des ordres, des interdictions et des directives (*aḥkāmī-hi al-āmirah wa-l-nāhiyah wa-l-muwaḡḡihah*) »⁸⁹. En ce sens, selon l'auteur, il faut faire la distinction entre la *pensée islamique* et les *sciences islamiques* : la première est le résultat de représentations mentales subjectives qui risquent de ne pas avoir de confirmation dans les sources ; il en va tout autrement des secondes, qui se basent sur les *uṣūl al-fiqh*. Cela n'exclut évidemment pas l'*iḡtihād*, qui a pourtant ses principes. Selon al-Būṭī, le débat entre les différents courants qui traversent le monde islamique à son époque découle précisément de cette confusion entre les diverses manifestations de la *pensée subjective* et ce que devraient être les résultats d'une enquête basée sur les *sciences islamiques*. Avec cette prémisse épistémologique importante, l'auteur précise immédiatement que le seul domaine dans lequel la question du *ḡihād* peut être légitimement débattue

⁸⁵ L'historien Thomas Pierret le décrit comme « a staunch critic of the Muslim Brothers », qui avaient fondé la faculté en 1954 (Pierret, *Religion and State in Syria*, 2013, p. 38).

⁸⁶ Ce qui lui empêchera de gagner le support non seulement des milieux islamistes, mais aussi d'une partie significative du clergé syrien : « Nevertheless – observe encore Pierret – the transactional system centred around the figure of the Kurdish scholar has proved profitable for all parties involved : the regime has acquired an effective apparatus of religious legitimisation, al-Buti has become nothing less than the backbone of the relationship between the state and the clergy, and the latter has gradually won spaces of freedom while letting al-Buti assume the thankless task of praising the ruler for his 'leniency' » (Pierret, *Religion and State in Syria*, 2013, p. 82).

⁸⁷ Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *al-Ġihād fī al-islām : kayfa nafhamu-hu ? Wa-kayfa numārisu-hu ?*, Bayrūt-Dimašq : Dār al-fikr al-mu'āšir-Dār al-Fikr, 1993, pp. 13-14.

⁸⁸ al-Būṭī, *al-Ġihād fī al-islām*, 1993, p. 15.

⁸⁹ al-Būṭī, *al-Ġihād fī al-islām*, 1993, p. 17.

est celui du *fiqh*, puisque l'utilisation d'autres sources et d'autres paradigmes interprétatifs ne conduit qu'à une position subjective, et en tant que telle dépourvue de valeur « scientifique ».

Le point de départ de l'analyse d'al-Būṭī c'est la reconnaissance de la polysémie coranique du concept de *ḡihād* : le concevoir seulement dans sa dimension militaire est, par conséquent, une erreur. Selon le juriste syrien, une continuité existe entre ce qu'il définit le *ḡihād mecquois* et celui qui vit le jour à Médine : de surcroît, il affirme explicitement la *prééminence* du premier sur le second. Selon al-Būṭī, en effet, ceux qui pensent que le *ḡihād* a été établi après la *hiğrah* se trompent : il est déjà attesté à l'époque mecquoise, mais sous une forme différente de celle qu'il prendra à Médine, et cela à cause des différentes circonstances et conditions dans lesquelles la communauté musulmane naissante se trouvera à vivre. Ignorer cette réalité a conduit un grand nombre de musulmans à croire que le *ḡihād* n'a qu'une seule dimension, à savoir celle militaire, qui prévalait à Médine :

Cette conception a conduit à nier le statut de *ḡihād* à plusieurs de ses typologies, voire aux plus importantes. En fait, il ne fait aucun doute que la forme la plus importante de *ḡihād* est celle qui s'est établie à l'aube de la prédication islamique (*da'wah islāmiyyah*) à la Mecque, et qu'elle a été la base des autres formes qui en dérivent, à la suite de conditions et de circonstances accidentelles. La forme la plus importante de *ḡihād* est donc celle établie à l'aube de l'islam, c'est-à-dire l'opposition du prophète de Dieu – sur lui la prière et la paix – aux mécréants, et suivant son exemple celle de ses compagnons, qui leur prêchaient la vérité et réfutaient les traditions des pères et des ancêtres auxquels ils étaient attachés⁹⁰.

Pour al-Būṭī, donc, le plus grand *ḡihād* est celui que l'on mène au moyen du Coran, comme le dit Cor. 25:52, *al-Furqān* : « Ne te soumets donc pas aux incrédules; lutte contre eux, avec force, au moyen du Coran », et comme le confirme le *ḥadīth*, cité très fréquemment aussi par Ğawdat Sa'īd : « Le meilleur *ḡihād* est une parole de vérité devant un dirigeant injuste »⁹¹. Ainsi, le *ḡihād* militaire a sa source dans le « grand *ḡihād* » de la Parole, celui établi à la Mecque : leur relation, dit Būṭī, est celle du tronc et des branches par rapport à l'arbre, où les branches ne sont pas stables, mais elles sont renouvelées sur l'arbre. Il en va de même pour le *ḡihād* militaire, qui n'est pas une forme continue de *ḡihād*, contrairement à celui de la Mecque, qui est resté en vigueur également à Médine, où cependant une série de circonstances particulières a surgi – dont notamment la naissance de la première société islamique dans le cadre d'une organisation proto-étatique – qui a généré des « obligations supplémentaires »⁹² - principalement celles de la défense de cette société et de son territoire.

C'est donc sur la base de ces circonstances que la doctrine du *ḡihād* s'est cristallisée pour devenir l'un des fondements de l'islam « jusqu'au jour de la Résurrection »⁹³: elle ne doit donc pas être comprise comme une pratique obligatoire que les musulmans doivent accomplir à tout moment. Comme l'explique al-Būṭī, qui semble ainsi répondre à des idées telles que celles exprimées par al-Luḥaydān,

[...] les significations du *ḡihād* que nous avons évoquées ne doivent pas être comprises comme autant de phases que la loi du *ḡihād* a traversées avant de se fixer à la dernière étape, comme c'est le cas avec l'interdiction du vin, par exemple. Au lieu de cela, les lois relatives au *ḡihād* sont multiples et chacune doit être appliquée dans les cas et circonstances appropriés⁹⁴.

Ainsi, le *ḡihād mecquois*, qui consiste à « faire connaître l'islam aux gens et à les inviter à y adhérer, par le moyen du dialogue et de la persuasion », est le point de départ et le fondement de toute

⁹⁰ al-Būṭī, *al-Ġihād fī al-islām*, 1993, p. 20.

⁹¹ al-Nasā'ī, *Sunan*, 4209 ; Ibn Māğah, *Sunan*, 4012 ; *Miškāt al-Maṣābīh*, 3705, 3706. Avec la variante « justice » (*'adl*) au lieu de « vérité (*ḥaqq*) » : Ibn Māğah, *Sunan*, 4011 ; al-Tirmidī, *Ġāmi'*, 2174 ; Abū Dāwūd, *Sunan*, 4344.

⁹² al-Būṭī, *al-Ġihād fī al-islām*, 1993, p. 23.

⁹³ al-Būṭī, *al-Ġihād fī al-islām*, 1993, p. 25.

⁹⁴ al-Būṭī, *al-Ġihād fī al-islām*, 1993, p. 26.

la doctrine du *ġihād* et de toutes ses typologies, et, par conséquent, le fait de prendre en compte le *ġihād* uniquement dans sa dimension violente « n'a aucun rapport avec son concept coranique, ni avec la manière dont le prophète de Dieu, ses compagnons et les pieux ancêtres après lui l'ont pratiqué »⁹⁵. De même, le vrai sens de la *da'wah* n'est pas celui dont se revendique la plupart des groupes islamiques qui se réfèrent à ce concept : en effet, elle ne permet pas le recours à la coercition, comme l'affirmation de nombreux versets coraniques qui soulignent la fonction de simple avertisseur remplie par le prophète Muḥammad. Parmi ces versets, souligne al-Būṭī, il y en a plusieurs d'origine médinoise, « c'est-à-dire révélés après que le *ġihād* armé a été légitimé, et cela signifie que la prédication ne s'est pas transformée, à un certain moment, d'exhortation volontaire en ordre coercitif »⁹⁶. L'importance qu'al-Būṭī attribue à la reconnaissance du statut normatif autonome de la *da'wah* est ici évidente : il s'agit par ailleurs d'une idée pleinement partagée aussi par Ġawdat Sa'īd, et sur laquelle le réformateur soudanais Maḥmūd Muḥammad Ṭaha avait déjà fondé quelques décennies plus tôt, comme nous le verrons sous peu, toute sa théorie du « second message de l'islam ».

Il s'ensuit que, pour al-Būṭī, le *ġihād mecquois* n'a point été abrogé, voire il maintient sa « primauté » sur le *ġihād* médinois. En ce sens, il est faux de dire que le *ġihād* militaire, à l'époque de la Mecque, n'était pas autorisé en raison de la faiblesse des musulmans en termes d'effectifs : le *ġihād* militaire se justifie par l'existence d'un État islamique, en vue de la défense des trois éléments constitutifs de ce dernier, à savoir le territoire, la société – dont la *ummah* musulmane est l'un des éléments, mais pas le seul – et le système de gouvernement. Cela signifie que le *ġihād* « a été établi par Dieu pour défendre quelque chose qui existe déjà », c'est-à-dire l'État et la société musulmans, et non – comme le déclare Qutb, par exemple – pour établir un tel État, qui selon al-Būṭī – comme pour Sa'īd – peut être créé uniquement au moyen du *ġihād mecquois* :

[...] le *ġihād* militaire n'a jamais été créé pour donner vie à cette réalité [...] à partir du néant. Le prophète de Dieu, en fait, ne s'est pas battu pour obtenir un territoire islamique, ni pour créer un État islamique ou pour créer une concentration de musulmans qui auraient formé cet État et qui auraient mis en œuvre son système ; il s'est battu, plutôt, après que Dieu lui eut accordé tout cela, pour veiller sur lui et le défendre⁹⁷.

Cette affirmation, où l'on peut détecter, entre les lignes, une référence polémique à l'idée qutbienne d'*avant-garde* (*talī'ah*), comporte également une accusation adressée contre ceux qui comprennent le *ġihād* comme un outil pour changer le *statu quo* par le recours à la force, et donc pour renverser le chef d'État en raison de sa prétendue impiété, ce qu'al-Būṭī ramène au phénomène de la *ḥirābah*. D'après l'auteur,

[...] selon les critères de la *ṣarī'ah* islamique, il n'est pas permis d'attaquer l'*imām* ou le chef des musulmans, aussi tyrannique ou irrégulier qu'il soit. Les musulmans, leur '*ulamā'* et leurs prédicateurs n'ont qu'un seul moyen, qui est de le désapprouver et de proclamer la vérité, de censurer l'injustice et les manifestations d'irréligiosité, et de ne pas obéir au dirigeant dans le péché, c'est-à-dire si le péché retombe sur celui qui reçoit l'ordre ; si au contraire le péché tombe sur le dirigeant, mais non sur celui qui reçoit l'ordre, alors il est nécessaire d'obéir, comme lorsque [le dirigeant] prend possession des biens du peuple sans en avoir le droit⁹⁸.

Sur cette question, on voit bien à quel point l'approche interprétative juridique d'al-Būṭī aboutit à une position explicitement quietiste par rapport au *statu quo* et aux autorités en place⁹⁹ : une

⁹⁵ al-Būṭī, *al-Ġihād fī al-islām*, 1993, p. 42.

⁹⁶ al-Būṭī, *al-Ġihād fī al-islām*, 1993, p. 51.

⁹⁷ al-Būṭī, *al-Ġihād fī al-islām*, 1993, p. 197.

⁹⁸ al-Būṭī, *al-Ġihād fī al-islām*, 1993, p. 153.

⁹⁹ Thomas Pierret, « Syrie : l'islam dans la révolution », *Politique Étrangère* 2011/4, pp. 879-891, ici p. 885.

position qu'il maintiendra même en 2011, lorsque des manifestations contre le régime du président Baššār al-Asad éclatent en Syrie. À cette occasion, cet éminent juriste déclarera que ces manifestations sont illégitimes d'un point de vue religieux, en criant à la conspiration internationale contre le pays. En revanche, et comme on a pu remarquer dans les textes analysés ci-dessus, le *ġihād* aujourd'hui n'est pas simplement légitime, mais aussi nécessaire pour défendre les musulmans « par tous les moyens possibles » de ceux qu'al-Būṭī définit « les pays colonialistes », notamment Israël et l'Occident conspirateur, qui visent à diviser le monde musulman et dont l'influence a provoqué « une tragédie idéologique et morale générale »¹⁰⁰. L'hostilité évoquée par ces déclarations ne se limite d'ailleurs pas à des considérations d'ordre historique ou politique, mais reflète aussi ce sentiment d'*autosuffisance épistémologique* que nous avons déjà rencontré jusqu'à présent.

Fidèle à son intention déclarée, al-Būṭī développe sa réflexion sur le *ġihād* à partir de sources exclusivement islamiques, et pour la plupart juridiques, ainsi que sur son *iġtihād* personnel. Cette approche, tout en étant efficace dans la mise en évidence du manque de fondement doctrinal de certains *tòpoi* des courants islamiques militants – par exemple à l'égard de la manière d'utiliser le *nash*, dont découle la prééminence du *ġihād* violent sur la *da'wah* pacifique – à d'autres égards s'avère étanche à toute intégration – et interaction – disciplinaire ou méthodologique, donc à de nouvelles possibilités d'interprétation, qui sont déclassées au rang de pensée purement subjective. Un exemple de la prééminence du paradigme jurisprudentiel est sa conception de la société islamique :

La société islamique est composée de personnes soumises au système islamique, y compris les musulmans et les non-musulmans. Le dénominateur commun entre eux est le fait qu'ils sont tous immergés dans un système islamique. Peut-être savez-vous que les principes doctrinaux de l'islam, par lesquels un individu devient musulman, sont différents du système islamique, en se soumettant auquel un individu devient membre de la société islamique¹⁰¹.

Cette apparente tolérance et inclusivité implique cependant, comme dans le cas d'al-Zuḥaylī, la supériorité ontologique d'une partie de la société, et donc l'existence de différents degrés d'appartenance à la société : le fait que Būṭī traduise improprement le concept de *ḍimmah* par celui de citoyenneté (*muwāṭānah*), en affirmant que le *ḍimmī* est « un citoyen possédant le même droit de citoyenneté que les musulmans, sans aucune différence de degré », nous semble révélateur en ce sens¹⁰², dans la mesure où la *source* du statut de la *ḍimmah* est quand-même religieuse, ce qui entraîne que son interprétation et son application juridiques peuvent changer à tout moment selon la perspective religieuse et doctrinale particulière du « législateur ».

3.3. 'Alī Ğum'ah, *Šubuhāt wa-iġābāt ḥawla al-ġihād fī al-islām* (2002)

'Alī Ğum'ah est un juriste égyptien qui a servi comme grand *mufṭī* d'État égyptien entre 2003 et 2013. Né en 1952, sa formation se déroule entre l'Université de 'Ayn Šams et al-Azhar. Écrivain prolifique, il a aussi publié un grand nombre de *fatāwā* où il se prononce en faveur des droits des femmes, par exemple en interdisant la circoncision féminine (ou excision), tout en gardant une attitude conservatrice, à la fois en ce qui concerne les questions de genre et d'autres aspects tels que la liberté de croyance, en déclarant par exemple que l'apostasie est un crime dans l'islam, même si elle n'est pas passible de la peine de mort. Dans les années 1990, il a participé à un programme de dialogue avec les détenus islamistes du groupe *al-Ğamā'ah al-Islāmiyyah*, accusés d'être impliqués dans l'assassinat du président égyptien Anwar al-Sādāt en 1981, en vue d'une révision idéologique

¹⁰⁰ al-Būṭī, *al-Ğihād fī al-islām*, 1993, p. 207.

¹⁰¹ al-Būṭī, *al-Ğihād fī al-islām*, 1993, p. 85.

¹⁰² al-Būṭī, *al-Ğihād fī al-islām*, 1993, p. 140.

de leurs positions extrémistes¹⁰³. Ses positions peuvent donc être considérées comme l'expression d'un islam institutionnel engagé, aux côtés de l'État, dans le contraste de l'idéologie islamiste, notamment dans sa dérive violente.

Auteur très prolifique, sur son site web on peut consulter une liste de 89 titres monographiques allant des études coraniques à la jurisprudence, à l'éthique, à la question des femmes, etc. Parmi ces ouvrages, *Šubuhāt wa-iğābāt ḥawla al-ğihād fī al-islām* (« Doutes et réponses sur le *ğihād* dans l'islam »), paru en 2002, est consacré à la question du *ğihād*. En dépit de son intérêt primaire pour les *uṣūl al-fiqh*, dans ce petit texte de 95 pages Ğum'ah s'éloigne ici de l'épistème strictement juridique pour adopter un point de vue plutôt éthique et social dans le but de clarifier ce qu'il considère comme la bonne façon de comprendre le *ğihād* dans l'islam. Dans son cas également, comme nous le verrons, une approche restrictive prévaut en ce qui concerne les circonstances admises pour engager un combat armé. En fait, si ce dernier, encore une fois, n'est pas délégitimé, il faut cependant remarquer que, contrairement aux autres auteurs examinés jusqu'à présent, Ğum'ah ouvre à la perspective d'ultérieurs développements doctrinaux qui pourraient aboutir à la non-violence – quoiqu'en reprenant les paroles d'un autre auteur. Nous verrons cela au cours de notre analyse.

Les signes du moment historique où le livre a été écrit, au lendemain des attentats du 11 septembre 2001, se dégagent dès le début de l'ouvrage, qui s'ouvre par l'opposition entre l'idée de *ğihād* comme « guerre légitime selon [la manière dont devraient le concevoir] tous les hommes dotés de raison » et ces positions – répandues parmi les musulmans eux-mêmes, dit Ğum'ah – caractérisées par « le fanatisme (*ta'aṣṣub*) et l'ignorance (*tağāhul*) par rapport à la réalité de la religion islamique monothéiste »¹⁰⁴. Parmi celles-ci, la croyance que l'islam s'est diffusé par l'épée et qu'il fait appel à la guerre et à la violence, une idée que Ğum'ah rejette catégoriquement : « Pour répondre à ces inventions, ce que Dieu a ordonné en matière de justice et d'équité suffit »¹⁰⁵. C'est donc en premier lieu sur la base de considérations *rationnelles* et *éthiques*, avant même de prendre en compte les argumentations juridiques, que l'on peut discerner en quoi consiste le vrai *ğihād*.

De plus, continue-t-il, cela est confirmé par le Coran et la *sunnah*, où il est possible d'identifier une éthique « chevaleresque » à laquelle le *muğāhid* est tenu à se soumettre. Celui-ci doit être doté d'un sens moral élevé, « adhérer strictement aux conditions que Dieu a établi pour rendre licite le *ğihād* », et « être prêt à mettre fin immédiatement à la guerre, si celle-ci perd l'une des conditions de sa légalité ou l'une des raisons de sa poursuite »¹⁰⁶ ; de même, après la guerre, le *muğāhid* doit garder le contrôle de lui-même et « combattre le *ğihād* majeur (*al-ğihād al-akbar*) contre soi-même »¹⁰⁷ pour éviter de devenir un tyran. Ğum'ah évoque ici le *ḥadīṭ*, aussi connu que controversé, puisqu'il est généralement considéré comme « faible » (*ḍa'if*), qui oppose le *ğihād* mineur (*ğihād aṣḡar*), c'est-à-dire le combat contre un ennemi extérieur, au *ğihād* majeur (*ğihād akbar*), c'est-à-dire le combat contre l'ennemi intérieur, pour affirmer que « bien que, lorsqu'on prononce le mot *ğihād*, la pensée

¹⁰³ Dans un entretien qui a eu lieu en 2008, disponible à la page <https://www.newyorker.com/magazine/2008/06/02/the-rebellion-within> (dernier accès 17 mai 2021), le journaliste américain Lawrence Wright a recueilli un bref témoignage de Ğum'ah sur sa participation à cette initiative. En 1997, les détenus du groupe annoncèrent leur renonciation unilatérale à l'idéologie violente, et au bout de quelques années ils ont commencé à publier une série d'ouvrages intitulée *Silsilat taṣḥīḥ al-mafāhīm*, dont le but était de réfuter le recours à des moyens violents – et cela sur la base des textes fondateurs, des *tafsīr* et des sources juridiques. Parmi ces textes, on en trouve un dédié à la question du *ğihād*, à savoir *Tasliṭ al-aḍwā' 'alā mā waqa'a fī al-ğihād min aḥṭā'* (« Clarifier les erreurs dont le *ğihād* a été chargé », al-Qāhirah : Maktabat al-turāṭ al-islāmī, 2002).

¹⁰⁴ 'Alī Ğum'ah, *Šubuhāt wa-iğābāt ḥawla al-ğihād fī al-Islām*, al-Qāhirah : Wizārat al-Awqāf – al-Mağlis al-a'lā li-l-šū'ūn al-islāmiyyah, 2002, p. 6.

¹⁰⁵ Ğum'ah, *Šubuhāt*, 2002, p. 6.

¹⁰⁶ Ğum'ah, *Šubuhāt*, 2002, p. 11.

¹⁰⁷ Ğum'ah, *Šubuhāt*, 2002, p. 12.

va au sens du combat sur la voie de Dieu, le prophète a défini ce dernier le *ḡihād mineur*, et a défini le *ḡihād* qui continue après le combat le *ḡihād majeur*. Cela parce que le combat violent dure quelques heures ou quelques jours, alors que ce qui vient après le combat violent prend toute la vie de l'homme »¹⁰⁸. Encore une fois, une hiérarchie *éthique* est alors établie entre les deux formes de *ḡihād*, avec le combat violent « déclassé » comme un effort *mineur* et *temporaire* par rapport au combat intérieur. *Temporaire*, oui, mais il subsiste, et il n'est pas – ou pas encore – remplacé par ce dernier.

L'auteur propose ensuite une sélection de 19 versets coraniques tirés des sourates *al-Baqarah*, *Āl 'Imrān*, *al-Nisā'*, *al-Anfāl*, *al-Tawbah* et *al-Ḥaḡḡ*. De la sūrah *al-Tawbah* en particulier, seuls trois versets sont cités, y compris le soi-disant *verset de l'épée* (Cor. 9:5), dont cependant Ğum'ah ne cite pas la première partie, à savoir : « Après que les mois sacrés se seront écoulés, tuez les polythéistes, partout où vous les trouverez ; capturez-les, assiégez-les, dressez-leur des embuscades », mais seulement la deuxième partie : « Mais s'ils se repentent, s'ils s'acquittent de la prière, s'ils font l'aumône, laissez-les libres. Dieu est celui qui pardonne, il est miséricordieux ». De cette manière, l'auteur omet le passage même qui, selon certaines interprétations juridiques, aurait abrogé un nombre variable de parties du Coran qui appellent à la tolérance et à la pacification, sans jamais clarifier sa position à l'égard de ce débat, auquel donc – au moins ici – il se soustrait par un silence assez assourdissant¹⁰⁹. Suit la citation de six *ahādīṭ*. Cette approche sélective aux textes fondateurs permet à l'auteur de tirer les conclusions suivantes sur les objectifs de la guerre en islam : « 1. Répondre à une agression et se défendre ; 2. Protéger la prédication et donner l'opportunité aux faibles qui veulent la pratiquer ; 3. Réclamer les droits usurpés ; 4. Faire triompher la vérité et la justice »¹¹⁰. Quant à ses conditions, Ğum'ah cite :

1. La noblesse et la clarté des moyens et des buts ; 2. Nous combattons uniquement ceux qui combattent, tandis que les civils ne doivent pas être attaqués ; 3. Si l'ennemi penche vers la paix et cesse de se battre, seuls les oppresseurs doivent être attaqués ; 4. Protéger les prisonniers et les traiter correctement et de manière humaine ; 5. Préserver l'environnement, d'où l'interdiction de tuer des animaux sans raison, de brûler des arbres, de contaminer les cultures et l'eau, de polluer les puits et de détruire les habitations ; 6. Sauvegarder la liberté religieuse de ceux qui vivent dans des couvents et des monastères et ne pas les attaquer¹¹¹.

Compte tenu de ces prémisses, les conséquences découlant du *ḡihād* doivent être également positives : « 1. Renseignez-vous sur la noblesse et la chevalerie ; 2. Éliminez les *ṭawāḡīt* ; 3. Instaurer la justice et la liberté pour tous ; 4. Placez les questions publiques avant l'intérêt privé ; 5. Créez une force de dissuasion adéquate pour protéger les individus¹¹² ».

Si ce qui précède s'inscrit dans le cadre d'une théorie du *ḡihād* qui s'appuie sur les textes fondateurs ainsi que sur la littérature juridique classique pour attribuer au combat des *limites éthiques*, la seconde partie du livre examine plutôt les aspects *applicatifs* de cette théorie, mettant notamment en évidence la nature de la guerre en tant que phénomène social et comme l'une des expressions des interactions humaines « normales », et cela depuis la nuit des temps. « En fait – dit Ğum'ah – le contact entre hommes engendre nécessairement une certaine forme de confrontation (*ṣidām*)¹¹³ ». Selon l'auteur, le combat est un comportement dicté par l'instinct de survie, que l'homme peut aussi orienter vers des buts nobles, comme la revendication de liberté, ou la lutte contre l'injustice, mais

¹⁰⁸ Ğum'ah, *Šubuhāt*, 2002, p. 12.

¹⁰⁹ Nous rappelons que al-Būṭī, pour sa part, cite le verset susmentionné et réfute sa valeur abrogatoire par des raisons juridiques, en prenant ainsi une position claire et tranchante sur la question.

¹¹⁰ Ğum'ah, *Šubuhāt*, 2002, p. 19.

¹¹¹ Ğum'ah, *Šubuhāt*, 2002, p. 20.

¹¹² Ğum'ah, *Šubuhāt*, 2002, p. 21.

¹¹³ Ğum'ah, *Šubuhāt*, 2002, p. 25.

apparemment toujours dans l'optique de satisfaire ce besoin instinctif de survie. De plus, même la Torah – abondamment citée – et l'Évangile visent à établir les limites dans lesquelles l'homme est autorisé à combattre et à orienter les buts du combat selon les principes établis par Dieu, et donc vers le bien de la collectivité, plutôt qu'en direction de la satisfaction des besoins individuels. Les textes sacrés n'ont donc fait que réglementer une disposition humaine innée, en lui attribuant une orientation éthique : « [...] la guerre et le combat sont une loi universelle en vigueur dans toutes les nations », dit Ğum'ah, en ajoutant que « dans l'histoire, il n'y a jamais eu de nation sans guerres et sans combats », au contraire « il s'agit d'une pratique légitime (*sunnah šar'iyah*) confirmée et appliquée par toutes les lois révélées qui ont précédé l'islam »¹¹⁴.

En ce qui concerne la question de la guerre, le prophète Muḥammad s'inscrit donc dans la ligne de « légalité » des traditions religieuses du passé, tout en l'adaptant aux circonstances particulières où il vivait qui imposaient à la nouvelle communauté de repousser les menaces qui l'entouraient. Dans ce sens, dit Ğum'ah, la propension de l'islam à la paix n'est pas inconditionnée, et « ne s'étend pas au point d'empêcher les fondateurs de la nouvelle religion de se défendre eux-mêmes et leur religion, que Dieu a révélée à toute l'humanité, dans un monde où la vérité et la justice seraient absentes s'il n'y avait pas une force pour les protéger »¹¹⁵. Que répondre donc aux opposants de l'islam qui demandent aux musulmans de rendre compte de l'exhortation coranique à pratiquer le *ġihād* dans une époque où les nations s'efforcent de résoudre les problèmes par la négociation ? Si le refoulement de certains hommes par d'autres dont parle Cor. 22:40, *al-Ḥağğ*¹¹⁶ est une loi naturelle qui ne peut être ignorée, et les chrétiens eux-mêmes ont vécu pendant trois siècles dans la persécution jusqu'au moment où « l'épée » de Constantin est venue les défendre, cela ne signifie pas que le Coran soutient la guerre en tant que telle, observe l'auteur. Bien au contraire, le Coran dit : « S'ils choisissent la paix, acceptez-la et ayez confiance en Dieu, Il écoute et sait » (Cor. 8:61, *al-Anfāl*).

C'est ici que Ğum'ah, comme mentionné au début de ce paragraphe, fait sienne une citation de la biographie du prophète rédigée par le savant et commentateur coranique égyptien Muḥammad Farīd Wağdī (m. 1954) vers la fin des années 1930 : si la guerre « est l'un des éléments de la société qui ne peuvent être ignorés », dit-il, ce verset démontre que le Coran « n'exclut pas la survenue d'un développement mondial sur la base duquel la guerre sera abolie (*ibtāl al-ḥarb*) », ce qui est envisagé précisément dans ce verset, qui « a établi le principe avant que cela se réalise dans le but de donner une preuve aux musulmans d'un côté, et pour indiquer que le Coran ne veut pas la guerre en tant que telle de l'autre côté »¹¹⁷. Dans ce passage, Ğum'ah affirme que le Coran prévoit potentiellement l'abolition de la guerre, et surtout il place ce potentiel en dehors du Coran, c'est-à-dire dans les développements mondiaux de l'histoire humaine : par ce propos, l'auteur se montre ouvert à une option qui implique le dépassement d'un paradigme strictement juridique à l'interprétation du texte sacré.

La question n'est pas développée par Ğum'ah, qui conclut le discours avec cette citation sans la commenter ultérieurement. Le long chapitre qui suit est consacré à un aperçu des *ġazawāt* du prophète Muḥammad – il en énumère 82 – dont il émerge que les batailles du prophète étaient toutes dirigées contre les descendants de Muḍar, ancêtre des tribus arabes du nord et donc ancêtre du prophète. En ce sens, il n'est pas possible de dire que le but du *ġihād* de Muḥammad était de convertir les gens à l'islam, car dans ce cas-là il aurait étendu la guerre à toutes les tribus arabes. Selon l'auteur,

¹¹⁴ Ğum'ah, *Šubuhāt*, 2002, pp. 37-38.

¹¹⁵ Ğum'ah, *Šubuhāt*, 2002, p. 43.

¹¹⁶ À savoir : « Si Dieu n'avait pas repoussé certains hommes par d'autres, des ermitages auraient été démolis, ainsi que des synagogues, des oratoires et des mosquées où le Nom de Dieu est souvent invoqué ».

¹¹⁷ Ğum'ah, *Šubuhāt*, 2002, p. 46.

la cause principale qui a poussé le prophète à se battre était donc la nature agitée des Arabes, toujours prêts à se soulever, même contre leurs proches, lorsque leur pouvoir et leur honneur étaient menacés. De surcroît, il en ressort que ces *gazawāt* étaient pour la plupart dictées par des raisons défensives, ne serait-ce que dans un sens préventif, bien qu'il y ait des situations qui pourraient être définies comme des véritables représailles ou assassinats ciblés. Dans certains cas, le prophète désapprouve ces épisodes, dans d'autres cas sa réaction n'est pas précisée. Très souvent, Muḥammad libère des prisonniers, ou lorsqu'il croit qu'il y a eu des mises à mort injustifiées, il paie le prix du sang. D'autres fois, il se réconcilie avec ses ennemis. Ce qui est intéressant, c'est l'effort de Ğum'ah de retracer, même si brièvement, le contexte de chaque bataille, ce qui démontre, à son avis, que la violence n'était pas un outil pour diffuser la foi, mais que le recours à cette méthode était dicté par les circonstances. C'est-à-dire, donc, qu'il n'y a pas de place pour interpréter le *ġihād* violent de façon *dogmatique*.

Enfin, ce qui est intéressant à observer, c'est que Ğum'ah, en dépit de sa formation et de sa fonction de *mufī*, ne mentionne pratiquement aucune source juridique classique, contrairement aux auteurs précédents, aussi bien ceux que nous avons inclus dans cette catégorie que ceux du paragraphe précédent, où on fait souvent référence, par exemple, à Ibn Taymiyyah. Le discours de Ğum'ah est essentiellement basé sur les textes fondateurs, Coran et *hadī*, avec quelques brèves citations du *tafsīr* d'al-Qurṭubī et de nombreuses références à des sources historiographiques modernes, mais aussi sur un effort de contextualisation et d'historicisation des manifestations de guerre et de violence survenues depuis la période de Médine, afin de les soustraire d'une certaine interprétation dont, à la lumière du moment historique dans lequel il écrivait, il voyait probablement les risques pour la communauté islamique. En même temps, et contrairement aux auteurs considérés jusqu'à présent, il n'y a pas chez lui d'insistance sur la nécessité de combattre un ennemi extérieur. On voit là sans doute, encore plus clairement que dans les deux ouvrages que nous venons d'analyser, le poids d'une préoccupation apologétique vis-à-vis des représentations de l'islam (et du *ġihād*) répandues en dehors du monde musulman, et notamment en Occident. Le résultat de cet effort est l'élaboration d'une *éthique du ġihād* qui vise à établir ses *conditions légales*, mais qui en même temps envisage la possibilité que des développements *historiques* ultérieurs et décisifs se produisent de telle sorte que le *ġihād* n'aura plus de raison d'exister.

4. Du « doctrino-centrisme » à l'« anthropo-centrisme » : vers une herméneutique coranique de la non-violence

On va présenter ici des personnalités très différentes les unes des autres, mais qui partagent un regard sur la question du *ġihād* qui s'éloigne à la fois du paradigme *dogmatique* et de celui que nous avons qualifié de *juridique*. Le dénominateur commun qu'on peut identifier est celui d'une approche qui prend en compte la centralité de l'expérience humaine dans la définition même de la doctrine, soit en reconnaissant l'*historicité* de toute application concrète de celle-ci, soit en admettant que, en dernière analyse, c'est la doctrine qui sert à l'homme, et non le contraire. Les milieux d'où proviennent les auteurs dont on va traiter sont tout à fait disparates, allant du soufisme à l'islamisme, ce qui montre la difficulté à réduire ce dernier courant à une définition étroite et univoque, notamment en ce qui concerne l'adhésion indistincte qui lui est couramment attribuée à une conception violente du *ġihād*, comme on l'a remarqué dans l'Introduction.

4.1. Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, *al-Risālah al-tāniyah min al-islām* (1967)

Né en 1910 ou 1911, condamné à mort et exécuté le 18 janvier 1985, Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā est un activiste politique et un réformateur religieux soudanais. Fondateur de l'organisation des Frères Républicains, sa vision de l'islam se caractérise par une orientation fortement progressiste, non seulement en ce qui concerne les questions sociales et politiques, comme la question des droits des femmes ou le cadre législatif, mais aussi au niveau doctrinal. Cela se dégage clairement du texte examiné ici, à savoir *al-Risālah al-tāniyah min al-islām* (« Le second message de l'islam »), publié pour la première fois en 1967, qui est aussi l'ouvrage qui l'a rendu célèbre. Nous en avons consulté la quatrième édition, qui n'est cependant pas datée, dans la traduction anglaise d'Abdullahi Ahmed An-Na'im, académicien soudanais émigré aux Etats-Unis, expert des droits de l'homme en islam et disciple de Ṭāhā, ainsi que la troisième édition en arabe consultable sur le site web dédié à l'auteur (www.alfikra.org), qui rassemble beaucoup d'informations sur lui et le texte arabe de ses publications¹¹⁸. Dans ce livre, Ṭāhā ne s'attarde pas beaucoup sur la question du *ḡihād*, mais sa réflexion est clairement orientée vers le dépassement de la violence et l'établissement d'un contexte global de paix conçu comme la réalisation des finalités de la religion. En ce sens, les idées exprimées par Ṭāhā présentent des similitudes frappantes avec celles de Ġawdat Sa'īd, bien que ce dernier ne mentionne Ṭāhā que quelques fois tout au long de sa vaste œuvre, et cela uniquement en référence à sa condamnation à mort en tant que victime du régime de l'ancien président soudanais Ġa'far al-Nimayrī, un acte qui montre, selon Sa'īd, l'incapacité du monde islamique à accepter le pluralisme des idées.

Dans la vision de Ṭāhā, l'islam est constitué de deux messages, « A First message based on the subsidiary texts of the Qur'an, and a Second Message based on the primary texts of the Qur'an. The First Message has already been interpreted and elaborated, while the Second Message still awaits interpretation and elaboration »¹¹⁹. Or, si le premier message est celui de la *ṣarī'ah*, le Second Message est celui de la *sunnah*, c'est-à-dire l'exemple du prophète qui contient la *ṣarī'ah*, et en ce sens le Second message « consists simply of reviving Sunnah and making it Shari'a for people in general »¹²⁰. Il s'ensuit que pour Ṭāhā la *sunnah* est ontologiquement supérieure à la *ṣarī'ah*, laquelle n'est que l'une des formes que peut prendre la *sunnah* : en ce sens, celle-ci est définie *ṭarīqah*, « a methodology »¹²¹, comme le traduit An-Na'im, et en tant que telle, elle n'est pas hors de la portée de l'homme. Au contraire, chacun peut suivre la *méthode prophétique*, surtout dans le contexte moderne, qui se prépare à recevoir le Second Message, adressé au *musulmans* (*muslimūn*), alors que le premier s'adressait aux simples *croyants* (*mu'minūn*). Quant aux premiers, leur loi est la *sunnah* du prophète, tandis que la *ṣarī'ah* est la loi, transitoire, des seconds. Ṭāhā reconnaît donc une pédagogie précise de la révélation, qui a un caractère évolutif vers le *haut*, au sens éthique, mais qui se réalise par une *inversion* de l'ordre coranique. On voit là un développement original des spéculations *ṣūfī*s sur les rapports entre *ṣarī'ah*, *ṭarīqah*, *ḥaqīqah* et *ma'rifah* (littéralement « loi, voie, Réalité et gnose »), ainsi que le miroir de la réflexion akbarienne sur le caractère dynamique de la *sunnah* et la *ṣarī'ah*. De plus, l'idée même d'une hiérarchie des niveaux de sens de la révélation et une progression spirituelle vers l'appropriation de degrés de compréhension de plus en plus profonds est bien ancrée dans l'herméneutique *ṣūfī*. La formation de Maḥmūd Ṭāhā s'est d'ailleurs nourrie d'un milieu imprégné

¹¹⁸ Pourtant, la quatrième édition d'*al-Risālah al-tāniyah min al-islām* ne figure pas sur le site, raison pour laquelle, lorsque nous avons fait référence à l'introduction de cette édition, nous avons utilisé la traduction anglaise d'An-Na'im.

¹¹⁹ Mahmoud Mohamed Taha, *The Second Message of Islam*, translation and introduction by Abdullahi Ahmed An-Na'im, New York : Syracuse University Press, 1987, p. 31.

¹²⁰ Taha, *The Second Message of Islam*, 1987, p. 35.

¹²¹ Taha, *The Second Message of Islam*, 1987, p. 35.

de soufisme, une discipline spirituelle dont il a ensuite contribué à élargir les rituels publics aux femmes soudanaises, qui en étaient traditionnellement exclues. Comme on le verra, cette matrice *ṣūfī* n'est pas partagée par les autres penseurs que nous avons regroupés dans cette section, ni par Ğawdat Sa'īd lui-même, ce qui montre la transversalité des efforts visant à explorer l'option de la non-violence au sein de l'islam.

Mais reprenons le fil de l'argumentation de Ṭāhā dans cet ouvrage. Le moment est donc venu – explique-t-il – de réactiver les *textes primaires*, c'est-à-dire les *textes mecquois*, qui avaient été temporairement abrogés, et donc *reportés* et *suspendus* au profit des *textes subsidiaires*, à savoir ceux de Médine, sur lesquels la *ṣarī'ah* est basée, en attendant que le temps soient mûrs pour la proclamation du Second Message. En effet, les musulmans doivent constater comme un fait évident que la *ṣarī'ah* historique n'est plus adéquate pour répondre aux besoins du 20^{ème} siècle. Deux options existent :

Either Islam as brought by the Prophet and contained in the Qur'an is capable of answering the needs of society in the twentieth century by guiding it in legislation and moral values, or else its capabilities, which have successfully regulated society in the seventh century and the similar societies that followed it, are now exhausted. In this [second] case, humanity of the twentieth century should abandon Islam and seek answers to its problems in other philosophies. This latter alternative cannot be espoused by any Muslim. Nevertheless, Muslims seem unaware of the need to evolve Shari'a. They continue to think that the problems of the twentieth century may be resolved by the same legislation that resolved the problems of the seventh century. This is obviously irrational¹²².

Ṭāhā ne remet pas en question le fait que la *ṣarī'ah* soit parfaite, mais que les musulmans placent cette perfection dans sa manifestation historique, tandis qu'elle réside plutôt dans sa capacité à évoluer, à être un « living body »¹²³. Il en va de même pour le sens de l'*abrogation*, qui pour Ṭāhā n'est qu'un report de certains textes dans l'attente que les conditions soient mûres pour les accepter, puisqu'en leur temps ils étaient trop avancés. C'est ainsi que, par rapport à Cor. 2:106, *al-Baqarah*, le verset de l'abrogation, Ṭāhā adopte la variante de lecture *nunsi'-hā*, attribuant au verbe le sens de *reporter*, au lieu de *nunsi-hā*, à savoir *faire oublier* : une interprétation, celle-ci, qui est bien attestée aussi dans les sources classiques¹²⁴.

Depuis que le cycle de la prophétie s'est terminé avec Muḥammad, Dieu est maintenant censé parler directement aux hommes à travers le Coran : pour ouvrir la voie à l'avènement du Second Message, il est nécessaire d'adopter une méthode qui permette à l'homme d'entrer en contact avec le sens « caché » ou « intérieur » de la révélation, le *bāṭin* (un concept de l'herméneutique ésotérique *ṣūfī*), en surmontant ainsi une compréhension du texte qui ne répond plus aux besoins du temps présent. En d'autres termes, on pourrait dire que le niveau de compréhension de la révélation que l'homme atteindra, dépendra de son degré de développement épistémologique :

Beaucoup des gens pensent que la parole du Très-Haut « Aujourd'hui, j'ai rendu votre Religion parfaite »¹²⁵ signifie que l'islam a été complètement réalisé parmi les hommes, et qu'il a atteint le sommet de sa perfection ce jour-là. Les mêmes, quand ils lisent les mots « Nous avons fait descendre sur toi le Rappel pour que tu exposes clairement aux hommes ce qu'on a fait descendre vers eux »¹²⁶, ils croient

¹²² Taha, *The Second Message of Islam*, 1987, p. 39.

¹²³ Taha, *The Second Message of Islam*, 1987, p. 39.

¹²⁴ Par exemple al-Suyūṭī dans son *Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān*, où il dit : « [...] les versets qui ordonnent le combat sont reportés (*min al-munsa'*) en ce sens que tout ordre qui y apparaît doit être obéi en temps donné : peut-être que cette disposition oblige les musulmans à se renforcer, tandis qu'en cas de faiblesse la disposition sera l'obligation d'être patient dans la difficulté » (cité par al-Zuḥaylī, *Āṭār al-ḥarb*, 2018, p. 108).

¹²⁵ Cor. 5:3, *al-Mā'idah*.

¹²⁶ Cor. 16:44, *al-Nahl*.

que le Coran a été définitivement expliqué. Rien n'est plus éloigné de la vérité que cette façon de penser. Ce que la législation (*tašrī*) et l'exégèse (*tafsīr*) expliquent du Coran ne sont que les aspects adaptés à l'époque où cette explication a été produite, de manière adéquate à la capacité [de compréhension] du peuple¹²⁷.

À notre avis, il y a au moins deux aspects fondamentaux qui ressortent de ce passage. Tout d'abord, Ṭāhā précise que le sens du Coran n'est pas établi une fois pour toutes, et surtout qu'il ne faut pas le chercher dans les textes secondaires, mais à travers un effort herméneutique continu sur le texte sacré, car « Le Coran ne peut être expliqué une fois pour toutes, et l'islam non plus ne peut jamais être considéré comme conclu. En lui, le progrès est éternel [...] Ce qui finit, c'est sa révélation dans le livre (*muṣḥaf*), mais pas son explication »¹²⁸. La distinction entre le premier et le second message est donc quelque chose d'inhérent au Coran lui-même, qui a été révélé avec un double sens, un sens éternel et préservé auprès de Dieu et un sens destiné aux hommes. Ceux-ci sont donc appelés à interpréter l'infinité sémantique de la parole de Dieu, dans le temps et selon leur degré de développement épistémologique, mais aussi éthique, dont le sommet consiste essentiellement à savoir gérer sa liberté individuelle ayant en vue le bien de la communauté musulmane sans avoir recours à une législation punitive.

En deuxième lieu, Ṭāhā fait remarquer que l'épistémè juridique n'est pas suffisante à rendre compte du sens et de la finalité de la révélation. Plutôt, la législation a une fonction *pédagogique* et *cathartique* qui procède de l'extérieur vers l'intérieur, c'est la voie de la purification intérieure : à mesure que la conscience se purifie, le cercle des interdits se rétrécit et celui des choses licites s'élargit, puisque l'homme doté d'une conscience pure agira de manière à combiner son propre besoin de liberté avec les exigences de la justice sociale. Ici émerge un autre aspect qui traverse tout le texte, à savoir la centralité épistémique de l'expérience mystique dans la compréhension et la réalisation du but de l'islam, qui vise à rendre l'homme un être parfait – un écho de l'*insān kāmil* de la tradition akbarienne. Une fois que l'on aura atteint ce stade, il n'y aura plus besoin de législation. Pour Ṭāhā, dans l'islam « l'individu est le but. Tout le reste, y compris le Coran et la religion de l'islam lui-même, sont des moyens [pour parvenir] à ce but »¹²⁹. L'auteur révèle ainsi un *anthropocentrisme* très marqué, qui se reflète ultérieurement dans l'idée que « la différence entre les textes mecquois et les textes médinois ne réside pas dans le lieu, ou le temps, de leur révélation, mais dans la différence de niveau de ceux auxquels ils s'adressent »¹³⁰. En quelque sorte, on pourrait dire que, pour Ṭāhā, c'est Dieu même qui, en se révélant dans le Coran, adopte une approche *anthropocentrique*.

Par la révélation mecquoise, donc, Dieu a invité les hommes à embrasser l'islam, mais le niveau des hommes à cette époque n'était pas suffisant pour qu'ils soient capables de comprendre ce type de message. Lorsque les conditions sont prêtes pour que l'humanité puisse atteindre les objectifs initiaux de la révélation, le message original – qui avait été abrogé, ou plutôt *reporté* – est rétabli, tandis que les préceptes *subsidiaries* qui avaient été mis en œuvre dans la phase de transition se dégradent. Parmi ces préceptes *subsidiaries*, opposés aux *originaires* et destinés à être revivifiés, le premier mentionné par Ṭāhā est le *ḡihād*, qui a été introduit comme une mesure pour limiter la liberté des individus, puisqu'ils n'étaient pas encore capables de la gérer selon la manière établie par Dieu, à savoir ce que Ṭāhā définit la *constitution islamique* :

¹²⁷ Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, *al-Risālah al-ṭāniyah min al-islām*, Umm Durmān : bi-lā nāšir, 1969 (3^{ème} édition, 1^{ère} édition 1967), p. 162.

¹²⁸ Ṭāhā, *al-Risālah al-ṭāniyah*, 1969, pp. 162-163.

¹²⁹ Ṭāhā, *al-Risālah al-ṭāniyah*, 1969, p. 38.

¹³⁰ Ṭāhā, *al-Risālah al-ṭāniyah*, 1969, p. 131.

L'idée originaire de l'islam est qu'une personne est libre tant qu'il n'est pas démontré, dans la pratique, qu'elle est incapable de s'acquitter correctement du devoir de cette liberté. La liberté est un droit naturel correspondant à un devoir, à savoir son bon exercice. Une fois qu'une personne libre est incapable de remplir le devoir de sa liberté, cette liberté doit être retirée en vertu d'une loi qui est conforme à la constitution, c'est-à-dire une loi qui concilie le besoin de l'individu d'une liberté individuelle absolue, et le besoin de la communauté d'une justice sociale totale¹³¹.

Ṭāhā observe que l'islam a été propagé à la Mecque par la persuasion et la non-violence, mais une partie de son peuple a continué à suivre leurs idoles et leurs pratiques contraires à la vie, et de cette manière « ils ont fait mauvais usage de leur liberté, en la rendant passible d'être confisquée. Puisqu'à cette époque il n'y avait pas de loi sauf l'épée, l'épée a été utilisée à cet effet »¹³². C'est donc l'incapacité humaine d'accepter et d'appliquer le contenu du message *originaire* qui a conduit à l'abrogation temporaire de ce dernier et à son remplacement par le message *subsidaire* : cependant, un jour, quand le moment sera venu, le message *originaire* sera rétabli. Ce n'est peut-être pas un hasard si le *ḡihād* est le premier des préceptes subsidiaires à être examiné par Ṭāhā¹³³ : cela reflète probablement la centralité du débat sur le sujet à son époque dont nous avons parlé plus haut, et qui se dégage de l'ensemble du présent chapitre. Par conséquent, il n'est peut-être pas exagéré d'affirmer que la question de la violence dans l'action islamique a occupé une place centrale dans le débat intellectuel arabe et donc dans l'histoire des idées de cette région depuis les années 1950 et 1960.

Il est également intéressant que Ṭāhā se distancie de la position, à laquelle même Ḡawdat Sa'īd adhère, selon laquelle les guerres des premières générations de l'islam étaient purement défensives : « En fait, l'épée servait à freiner l'abus de liberté »¹³⁴, explique l'auteur, pour lequel il est possible d'utiliser l'épée d'une manière suffisamment « sage » et « miséricordieuse », comme le bistouri d'un chirurgien, plutôt que comme le couteau d'un boucher, dans le but d'élever l'individu et de purifier la société. Le *ḡihād* a donc été créé pour répondre au besoin des hommes d'être guidés dans l'exercice approprié de leur liberté et, par conséquent, il ne fait pas partie du message final de l'islam, mais appartient à son stade le moins avancé. Au temps de la revivification du Second Message, qui pour Ṭāhā sera l'ère de la perfection éthique de l'homme – et d'un système démocratique et socialiste – tout type de comportement jugé contraire aux intérêts des individus et de la société, ne pourra être corrigé que de manière *non-violente*, « car la violence en général aboutit à une ou deux mauvaises réponses : la contre-violence ou l'hypocrisie »¹³⁵.

En résumé, en comprenant le contenu du Second Message de l'islam, qui contient toute la science dont l'homme a besoin, celui-ci évolue vers une perfection éthique croissante, jusqu'à la revivification de ce message même. Par ailleurs, sa revivification est inéluctable, tout comme pour Ḡawdat Sa'īd la réalisation du projet eschatologique divin, qui consiste dans l'élimination de toute forme de violence dans les interactions humaines, jusqu'à la *mort de la guerre*, est inévitable. Cette téléologie implique l'abandon, ou le redimensionnement, ou encore la relecture de certains paradigmes épistémologiques appliqués à l'interprétation de la révélation, tel que le paradigme juridique, en faveur d'autres paradigmes qui permettent à l'homme d'entrer en contact avec le *bāṭin* du texte, à savoir avec le sens du texte « auprès de Dieu ». En particulier, ces derniers sont des paradigmes capables d'exprimer le caractère évolutif de la révélation elle-même, dont le message mecquois est l'aboutissement : l'approche mystique, la psychologie, l'idée de la cyclicité de

¹³¹ Ṭāhā, *al-Risālah al-tāniyah*, 1969, p. 142.

¹³² Ṭāhā, *al-Risālah al-tāniyah*, 1969, p. 144.

¹³³ Les autres sont l'esclavage, le capitalisme, l'inégalité des sexes, la polygamie, le divorce, le *ḥiḡāb* et la prohibition de la mixité entre les sexes.

¹³⁴ Ṭāhā, *al-Risālah al-tāniyah*, 1969, p. 145.

¹³⁵ Ṭāhā, *al-Risālah al-tāniyah*, 1969, p. 173.

l'histoire. On assiste ainsi à une restauration de la *normativité* de la méthode mecquoise et au dépassement définitif, d'un point de vue juridique, doctrinal, éthique et pragmatique, du *ġihād* et de la violence, comme résultat de l'avancement éthique et épistémologique de l'homme.

4.2. Ḥālīṣ Ğalabī, *Sīkūlūġiyat al- 'unf wa-istrātīġiyat al-ḥall al-silmī* (1998)

Nous avons déjà eu l'occasion de citer Ḥālīṣ Ğalabī (n. 1945) et on en parlera encore fréquemment : originaire de la ville d'al-Qāmišlī, dans le nord-est de la Syrie, médecin de formation, mais aussi auteur très prolifique d'ouvrages – environ 30 livres, sans compter les centaines d'articles parus sous son nom – qui abordent la question de la réforme du monde arabo-islamique par la non-violence, il a été le mari de Laylā Sa'īd, soeur de Ğawdat Sa'īd, qui l'a certainement influencé. Cela émerge très clairement dans ses travaux, où l'on saisit souvent l'empreinte sa'īdienne. L'ouvrage qui fait l'objet de notre analyse ici ne fait pas exception : au cours de la discussion, on verra que les deux partagent beaucoup d'idées, bien que chacun les élabore selon sa propre perspective particulière. Chez Ğalabī, l'accent mis sur la nécessité d'un « changement dans l'épistémologie de la pensée »¹³⁶, comme il l'affirme lui-même, est exprimé de manière encore plus explicite. En effet, comme nous le verrons, les chemins de Ğalabī et de Sa'īd sont fortement imbriqués, au moins jusqu'en 1976, c'est-à-dire avant que le premier ne décide de quitter le pays avec sa famille pour poursuivre ses études de médecine en Allemagne, et travailler ensuite en Arabie Saoudite et au Canada. Il ne reviendra en Syrie que dans les années 1990, et pas de manière stable. À la lumière de l'ampleur et de la vaste diffusion de son œuvre, Ğalabī peut être sans doute considéré un représentant à part entière du courant de la non-violence.

En effet, il est intéressant d'observer que les écrits de Ḥālīṣ Ğalabī, et à travers lui ceux de Ğawdat Sa'īd, ont suscité un vif intérêt dans les milieux islamistes, en particulier au Maroc, où ils ont été largement repris par les membres du Parti de la justice et du développement (Pjd)¹³⁷. Donc, si l'on voulait attribuer une appartenance à Ğalabī parmi les courants de la pensée islamique contemporaine, cela serait à situer dans le large spectre de l'*islamisme*, au sein duquel il trace néanmoins une nouvelle voie, dans le sillage de Ğawdat Sa'īd. Cette nouvelle voie ne s'identifie ni avec le militantisme – violent ou potentiellement tel – ni avec un quiétisme qui, même dans ses déclinaisons non-violentes, reste en tout cas passif et réactionnaire, comme cela est le cas de certains courants salafistes. Ğalabī fait plutôt appel à un engagement concret de la part des « islamistes » pour un changement des sociétés arabo-islamiques à partir d'un diagnostic de leurs problèmes, qui, selon son analyse, ont leur origine dans la violence généralisée qui les traverse, d'où dérive une conception déformée et tout aussi répandue du *ġihād*.

Le souci principal de Ğalabī dans son livre *Sīkūlūġiyat al- 'unf wa-istrātīġiyat al-ḥall al-silmī* (« La psychologie de la violence et la stratégie de la solution pacifique ») est donc celui d'essayer de clarifier le sens et la fonction du *ġihād*, qui – comme pour Sa'īd – consiste à protéger la liberté de culte et de pensée, et non pas à changer le *statu quo* par une opposition violente au pouvoir en place,

¹³⁶ Ḥālīṣ Ğalabī, *Sīkūlūġiyat al- 'unf wa-istrātīġiyat al-ḥall al-silmī*, Dimašq : Dār al-Fikr, 1998, p. 60.

¹³⁷ Ce lien Ḥālīṣ Ğalabī est confirmé par le chercheur Jacopo Granci, qui, concernant le tournant réformiste du Pjd marocain par rapport à l'expérience insurrectionnelle de la *Šabībah Islāmiyyah* fondée à la fin des années 1960, tournant qui a permis au parti de participer aux élections du 1997, en obtenant 9 sièges, explique : « Nella formulazione del nuovo impianto ideologico hanno avuto una notevole influenza gli scritti pubblicati dalle figure emergenti dell'islamismo siriano ed egiziano – tra i più noti Khalis Jalabi e Yusuf al-Qaradawi – che prendono le distanze dal dogmatismo rigoroso e dall'aspirazione rivoluzionaria contenuta nel pensiero di Sayyid Qutb » (Jacopo Granci, « Traiettorie dell'islam politico in Marocco. Dissidenza e riformismo al cospetto della monarchia », in Guazzone (éd.), *Storia ed evoluzione dell'islamismo arabo*, 2015, pp. 221-222).

aussi injuste soit-il, ni à imposer une certaine idée ou foi. D'ailleurs, c'est ce que l'on peut déduire du Coran, à condition de le libérer du « monopole de l'interprétation du texte »¹³⁸. Cela signifie que pour corriger et *renouveler* le discours sur le *ġihād*, il faut d'abord libérer le texte coranique des interprétations traditionnelles et le soumettre à une approche herméneutique qui prenne en compte la « relation dialectique entre le texte et la raison, où le texte reflète la lumière de la raison »¹³⁹. Par conséquent, le Coran ne doit pas être interprété littéralement, et cela est d'autant plus vrai pour les versets qui semblent exhorter au *ġihād* violent, et qu'il faut plutôt considérer dans une perspective herméneutique que Ğalabī décrit ainsi :

[...] il faut relier tous les versets entre eux, sans les remettre à plus tard et sans les anticiper, en les considérant tous dans leur structure spécifique, dans leur relation avec les événements auxquels ils se réfèrent, et dans leur lien avec les événements de l'histoire en général [...] il faut comprendre le Coran selon cette structure « topographique », et non de manière dispersée et atomistique, sans fil conducteur, sans tissu conjonctif, et sans une loi qui le régit¹⁴⁰.

Cette perspective est ce qui permet d'adopter une nouvelle approche interprétative du concept de *ġihād*, de *re-découvrir* ses limites, ses conditions et ses fonctions, et d'abandonner une interprétation violente qui n'est pas sanctionnée par les textes, mais qui est le reflet d'un problème essentiellement *culturel*. Ğalabī en a eu la preuve lors de son expérience en prison en 1973, où il est resté 250 jours¹⁴¹, et où il a pu constater que la violence était le « dénominateur commun »¹⁴² de tous les détenus, quelle que soit leur appartenance idéologique. En effet, selon l'auteur, il existe une conviction largement répandue selon laquelle la prise du pouvoir serait la clé pour résoudre les problèmes des sociétés arabo-islamiques, car dans ces sociétés l'accès au pouvoir politique est fondamentalement interdit à toute force d'opposition. Cependant – objecte-t-il – l'usage de la force n'est rien d'autre que la reproduction du même paradigme utilisé par ceux qui détiennent le pouvoir, et en ce sens c'est le seul langage par lequel les deux côtés – gouvernement et opposition – peuvent communiquer : tous les deux utilisent les mêmes outils, et tout ce qu'ils font, c'est échanger leurs rôles. En ce sens, dit Ğalabī, la violence dans les sociétés arabes est une sorte de « plasma culturel dans lequel tout le monde flotte »¹⁴³, une réalité qui affecte tous les niveaux des relations sociales, du rapport entre le mari et sa femme à celui entre parents et enfants, l'officier et le soldat, l'État et l'individu, etc.

De plus, le Coran lui-même reconnaît que le problème de la violence est inhérent à la nature humaine, mais sa solution l'est aussi. Ici l'auteur se réfère au récit de Caïn et Abel, et à la manière par laquelle ce dernier a refusé de réagir face à son frère qui le tuait (Cor. 5:27-30, *al-Mā'idah*) – l'un des passages coraniques fondamentaux sur lesquels Ğawdat Sa'īd fonde toute sa théorie de la non-violence. Dans le sillage de son beau-frère, Ğalabī considère ce récit comme un archétype de la réalité humaine, qui est, à son tour, la source même du récit, et en ce sens elle jouit d'une prééminence épistémique sur le texte :

[...] la réalité est plus grande que les textes, car elle représente la source que tous les hommes peuvent voir, et parce que la réalité est l'incarnation du texte, alors que les textes ont à voir avec le contexte culturel des hommes, à partir duquel ils les comprennent, interagissent avec eux et diffèrent les uns des

¹³⁸ Ğalabī, *Sikūlūġiyat al-'unf*, 1998, p. 12.

¹³⁹ Ğalabī, *Sikūlūġiyat al-'unf*, 1998, p. 13.

¹⁴⁰ Ğalabī, *Sikūlūġiyat al-'unf*, 1998, p. 15.

¹⁴¹ À notre connaissance il fut arrêté encore en 1976 avec Ğawdat Sa'īd lors d'un voyage dans la région de Hamāh. Après sa libération, il a quitté la Syrie. On en parlera dans le Deuxième chapitre, par. 7.1.

¹⁴² Ğalabī, *Sikūlūġiyat al-'unf*, 1998, p. 26.

¹⁴³ Ğalabī, *Sikūlūġiyat al-'unf*, 1998, p. 79.

autres, voire se disputent, voire s'entretuent, en raison de la divergence de points de vue (« je te tuerai ») par lesquels ils abordent le texte¹⁴⁴.

On pourrait donc dire que la réalité est la *marḡa 'iyyah*, l'autorité épistémique mais aussi normative, qui permet au texte d'acquérir un sens donné :

L'incarnation du texte dans le concret, c'est la réalité, c'est-à-dire que le texte et la réalité représentent une équation, comme dans le cas de la relation entre l'énergie et la matière, sauf que la source est toujours la réalité, tandis que le texte est une tentative d'exprimer le langage de la réalité, et c'est sur ce point que se situent les différences entre les hommes, c'est-à-dire sur l'interprétation de la réalité [...] ¹⁴⁵

Par ailleurs, le fait que dans le Coran les deux frères n'aient pas de nom est indicatif, et cela renforce le caractère métahistorique, symbolique et archétypal du récit¹⁴⁶. C'est en ce sens que, poursuit Ḡalabī, il faut interpréter l'exclamation de Caïn « je vais te tuer (*la-aqtulanna-ka*) » et la riposte « je ne porterai pas la main sur toi pour te tuer (*mā anā bi-bāsiṭ yadī ilay-ka li-aqtula-ka*) », prononcée par Abel, comme autant d'expressions de deux mentalités différentes : l'une est basée sur la volonté d'éliminer l'autre, d'éradiquer la dissidence, d'abolir le dialogue ou, comme dit l'auteur, « d'annuler la dialectique même de l'existence »¹⁴⁷, d'où dérivent la démarche dogmatique et la prétention d'avoir le monopole de la vérité ; l'autre mentalité repose plutôt sur l'autocritique, sur la possibilité d'ouvrir un dialogue, sur le refus de la violence comme moyen de résolution des conflits, etc. De ces deux mentalités dérivent deux conceptions différentes du *ḡihād* :

Selon la première mentalité, *ḡihād* signifie pousser l'autre à se rendre à cause de ses opinions, de sa doctrine et de sa foi, tandis que la seconde mentalité considère le *ḡihād* comme un outil pour protéger l'autre, afin qu'il puisse exprimer sa propre opinion, même si elle est différente de la tienne [...] ¹⁴⁸.

Un autre élément fondamental qui ressort du récit coranique est le caractère *unilatéral* du geste d'Abel, qui pour Ḡalabī doit être imité dans le monde arabo-islamique, afin que le cercle vicieux de la violence et de la contre-violence soit rompu ; et pour ce faire, il faut « jeter les armes complètement et une fois pour toutes, comme l'a fait le premier fils d'Adam »¹⁴⁹. En effet, pour Ḡalabī la légitime défense est le premier pas vers l'attaque : c'est le sens du *ḡadīt* rapporté par al-Buḡārī : « Le prophète a dit : "Lorsque deux musulmans se heurtent avec leurs épées, le tueur et le tué finissent dans le feu [de l'enfer]". Ils lui ont demandé : "Ô prophète de Dieu, c'est le cas du tueur, mais qu'en est-il du tué ?" Il a dit : "Il voulait tuer son compagnon" » (*Ṣaḡīḡ*, 6875). À partir de ces textes on peut donc dégager une « psychologie de la non-violence », qui se fonde sur la non-réaction à l'attaquant, lequel est amené peu à peu à renoncer à attaquer l'adversaire, en déclenchant ainsi un « mécanisme humaniste » de grande envergure. Ḡalabī cite également plusieurs textes et études à l'appui de cette thèse – dont celles de Richard Gregg, Ḥālid Qiṣṭaynī, Gandhi, Léon Tolstoy, Henry Thoreau – en montrant par là sa familiarité même avec des sources extra-islamiques, qui d'ailleurs abondent dans le texte.

¹⁴⁴ Ḡalabī, *Sikūlūḡiyat al-'unf*, 1998, p. 42.

¹⁴⁵ Ḡalabī, *Sikūlūḡiyat al-'unf*, 1998, p. 43.

¹⁴⁶ Il semble ici possible de reconnaître l'influence de Muhammad Iqbal, qui dans son *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (sans lieu : Tawasul Europe, 2018, 1^{ère} édition 1930) fait la même observation à propos du récit de la création de l'homme et de sa chute : « The object of the Qur'an in dealing with these legends is seldom historical ; it nearly always aims at giving them a universal moral or philosophical import. And it achieves this object by omitting the names of persons and localities which tend to limit the meaning of a legend by giving it the colour of a specific historical event, and also by deleting details which appear to belong to a different order of feeling » (p. 72).

¹⁴⁷ Ḡalabī, *Sikūlūḡiyat al-'unf*, 1998, p. 53.

¹⁴⁸ Ḡalabī, *Sikūlūḡiyat al-'unf*, 1998, p. 55.

¹⁴⁹ Ḡalabī, *Sikūlūḡiyat al-'unf*, 1998, p. 86.

Cependant, poursuit l'auteur, la technique de la non-violence demande beaucoup d'entraînement, et implique d'abord un changement intérieur, qui est la tâche première de l'homme, comme l'affirme Cor. 13:11, *al-Ra'id* : « Dieu ne modifie rien en un peuple, avant que celui-ci ne change ce qui est en lui ». Ce verset – qui joue aussi un rôle central, nous le verrons, dans la réflexion de son beau-frère – contient « une idée décisive dans le système épistémologique islamique », dit Ğalabī, dans la mesure où la volonté divine a établi « par la Loi » que le changement de la réalité sociale exige un effort humain, « et cela est un hommage de Dieu à l'homme pour le rôle qu'il joue dans cette existence, à travers la fonction de surintendance (*istihlāf*) qui lui a été confiée »¹⁵⁰. Ce qui émerge au fur et à mesure que l'on avance dans cette analyse, c'est que l'approche anthropocentrique de Ğalabī détermine son épistémologie, et là encore il est possible d'identifier un fil rouge le reliant à la pensée de Ğawdat Sa'id, comme on le verra plus loin.

Il en dérive une conception du *ġihād* non pas comme instrument pour défendre ou propager la foi, ou pour faire triompher une certaine idée aux dépens d'une autre, mais comme un instrument de protection de l'homme et de sa liberté de conscience contre toute forme d'oppression, peu importe l'appartenance religieuse de celui qui l'exerce : être « justes » ne dépend pas de l'adhésion à une certaine foi, tout comme ni la foi ni les idées ne peuvent être un critère pour juger les hommes. Au contraire, selo Ğalabī, l'islam établit le droit à l'existence de ceux qui pensent différemment, même s'ils sont dans l'erreur, ou s'ils sont mécréants, et le *ġihād* est l'outil pour les protéger :

Le *ġihād* a été créé non pas pour répandre l'islam, mais pour protéger l'adversaire et garantir un environnement idéologique libre. La société islamique sera cette société vers laquelle les réfugiés politiques de n'importe quel pays iront, contrairement à ce qui se passe aujourd'hui, où les musulmans fuient de toutes les parties du monde islamique vers l'Occident. [...] Si le *ġihād* armé a pour fonction de protéger l'adversaire contre l'oppresseur, c'est aussi un instrument à utiliser contre le musulman, quand il est un oppresseur, et non contre le mécréant, tant qu'il reste juste. C'est là une émancipation importante de l'idée de *ġihād*, qui devient un appel à créer une alliance mondiale pour sauver l'homme, tout homme, de l'oppression¹⁵¹.

Pour Ğalabī, par conséquent, une émancipation du concept de *ġihād* de ses paradigmes traditionnels est nécessaire, et cela peut se faire en glissant l'attention de la doctrine vers l'homme. Si d'une part Ğalabī rassure, comme le fait souvent Sa'id, que l'adoption de la non-violence ne signifie pas abolir le *ġihād* d'un point de vue doctrinal, de l'autre part il déclare que les guerres n'ont plus aucune fonction aujourd'hui, et que « le monde est orienté vers l'abolition de l'institution de la guerre, qui, comme toute institution, naît, grandit et meurt »¹⁵². Le monde d'aujourd'hui, poursuit Ğalabī, qui écrit dans les années 1990, est sur le point d'abandonner à jamais la violence et de réaliser ce qu'il définit « le rêve prophétique »¹⁵³, qui consiste à annoncer un message de changement social et de justice par des moyens pacifiques, tels que la persuasion, en endurant toutes les hostilités, comme l'ont fait tous les prophètes du passé, dont Muḥammad pendant la période de sa prédication à la Mecque. Si Ğawdat Sa'id exprime cette non-violence radicale à travers l'idée de la *mort de la guerre*, Ğalabī la place dans l'utopie de « l'État des États (*Dawlat al-Duwal*) », c'est-à-dire un État mondial qui « abolira la violence humaine »¹⁵⁴, un État qui « détient le monopole [de l'usage] de la

¹⁵⁰ Ğalabī, *Sikūlūġiyat al-'unf*, 1998, p. 111.

¹⁵¹ Ğalabī, *Sikūlūġiyat al-'unf*, 1998, p. 128.

¹⁵² Ğalabī, *Sikūlūġiyat al-'unf*, 1998, p. 143.

¹⁵³ Ğalabī, *Sikūlūġiyat al-'unf*, 1998, p. 151. C'est la *méthode des prophètes* dont parle Sa'id, comme on le verra.

¹⁵⁴ Ğalabī, *Sikūlūġiyat al-'unf*, 1998, p. 217.

violence, la soustrayant ainsi aux individus, et leur offrant en échange la sécurité sociale et la prospérité »¹⁵⁵.

On voit donc que toute la structure théorique de Ḡalabī est orientée vers une *vision téléologique* très précise, et là aussi on peut identifier l'influence de la pensée de Ḡawdat Sa'īd, mais au fond c'est la même orientation que nous avons vue chez Maḥmūd Ṭāhā, bien que ce dernier la développe d'une manière différente. Le dénominateur commun de ces deux textes, nous semble-t-il, est une herméneutique fortement anthropocentrique, qui, dépassant le paradigme juridique et redimensionnant l'autorité de la tradition, fait de la psychologie, de la sociologie et de l'histoire des disciplines essentielles au travail exégétique. Dans ce nouveau cadre, le texte révélé lui-même ne détient pas une autorité épistémique absolue, dans la mesure où c'est son interaction avec la réalité humaine qui lui donne un sens. En même temps, cet anthropocentrisme amplifie la valeur du texte, dont le langage devient universel : postuler une relation dialectique entre texte et réalité humaine implique que le texte ne s'adresse plus uniquement à une communauté spécifique, et par conséquent ses dispositions ne peuvent pas être « sectaires ». D'où l'idée d'un *ḡihād* qui ne vise pas à répandre l'islam ou à créer un État islamique, sa fonction étant plutôt celle de protéger une alliance mondiale dont le but est la poursuite de la paix et de la justice : une aspiration partagée par les croyants et les non-croyants, en vue de l'abolition de la violence et de la guerre en tant que comportement humain transitoire.

4.3. 'Abd al-Ḥamīd Abū Sulaymān, *al-'Unf wa-idārat al-ṣirā' al-siyāsī fī al-fikr al-islāmī bayna al-mabda' wa-l-ḥayār : ru'yah islāmiyyah* (2002)

'Abd al-Ḥamīd Abū Sulaymān (1936-2021) est un universitaire saoudien. Né à la Mecque, il a étudié les Sciences politiques en Égypte à l'Université du Caire. Il a obtenu un doctorat en Relations internationales aux États Unis, avant de rentrer en Arabie Saoudite pour enseigner à Riyadh au début des années 1980. Il a été secrétaire général de l'Assemblée mondiale des jeunes musulmans entre 1973 et 1982. Il s'est ensuite transféré en Malaisie, où il a été longtemps recteur de l'IUM (International Islamic University of Malaysia), une institution qui s'est taillée au cours de ces dernières décennies un rôle de premier plan dans l'orientation des cadres intellectuels musulmans à l'échelle globale (il suffit de penser au courant très influent qui s'y regroupe autour du slogan de « l'islamisation des savoirs »). Il est membre fondateur de l'IIT (International Institute of Islamic Thought) basé aux États Unis, dont il a été aussi président et chef du conseil d'administration. Membre de l'organisation des Frères musulmans¹⁵⁶, il est auteur d'un nombre important de publications, dont l'ouvrage qui fait l'objet de notre présentation ici, c'est-à-dire *al-'Unf wa-idārat al-ṣirā' al-siyāsī fī al-fikr al-islāmī bayna al-mabda' wa-l-ḥayār : ru'yah islāmiyyah* (« La violence et la gestion du conflit politique dans la pensée islamique entre principe et option : une vision islamique [islamiste ?] »). Ce qui a poussé Abū Sulaymān à analyser le problème de la violence dans les sociétés islamiques c'est la constatation de son usage en tant qu'instrument pour la gestion du conflit entre les gouvernements (avec leurs supporteurs) d'un côté, et l'opposition dans ses différentes expressions de l'autre côté, malgré l'existence d'un grand nombre d'*aḥādīth* qui font clairement référence à l'interdit de l'emploi des moyens violents dans la solution des conflits.

¹⁵⁵ Ḡalabī, *Sikūlūgiyat al-'unf*, 1998, p. 218. Faut-il reconnaître ici un écho de l'idée d'une « Ligue de Nations » postulée par Muḥammad Iqbal dans son *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, ou bien d'une fédération d'États libres kantienne ?

¹⁵⁶ Voir <<https://www.globalmbwatch.com/wiki/abdulhamid-abu-sulayman/>> (dernier accès, 6 décembre 2021).

En effet, l'auteur explique qu'un moment crucial dans la genèse de sa réflexion a été le jour où il a entendu, lors d'une *ḥuṭbah*, le *ḥadīṭ* dans lequel le prophète Muḥammad répond à la question du compagnon Abū Darr al-Ġifārī, lui demandant quoi faire si quelqu'un entre dans sa maison pour le tuer : « Sois comme le fils d'Adam »¹⁵⁷. Il s'agit d'une tradition dont l'auteur dénonce l'oubli arbitraire, à l'instar de bien d'autres qui pourtant figurent dans les livres des *Fitan*, c'est-à-dire les collections d'*aḥādīṭ* qui font référence aux « tribulations » qui précèdent la fin du monde et l'heure du jugement. À ce moment-là, Abū Sulaymān dit avoir saisi

[...] dans les replis [de ce *ḥadīṭ*] des sens profonds sur lesquels l'homme ne peut passer sans une réflexion sérieuse pour les comprendre et sans s'immerger dans leurs implications, d'autant plus que l'histoire de la *ummah* islamique regorge de guerres civiles, de révolutions et de conflits sanglants, sans parler de l'échec de toutes les tentatives de réforme politique islamique menée jusqu'à ce jour dans la réalisation de leurs objectifs suprêmes¹⁵⁸.

Comme pour Sa'īd, on le verra, pour cet auteur aussi il faut donc réexaminer la façon dont le prophète Muḥammad a agi, et en tirer toutes les conclusions. Tout d'abord, il y a la scène mecquoise, caractérisée par l'annonce de l'islam finalisée à mettre en œuvre « la forme la plus profonde et la plus vaste possible de réforme et de changement social »¹⁵⁹. Ensuite, il faut considérer la méthode du prophète après sa sortie de la Mecque et son installation à Médine : ce qui a changé avec l'hégire c'est essentiellement la mise en place d'un État islamique. À la base des changements survenues dans la méthode on trouve donc des facteurs politiques, doctrinaux et sociaux. Pourtant, il est possible d'identifier des éléments communs à la politique du prophète dans les différentes phases de sa vie, à travers lesquels on peut comprendre le sens des événements et le choix des moyens utilisés dans les diverses circonstances. En d'autres termes, il s'agit de comprendre comment il a adapté les moyens – changeants – aux buts et principes – stables :

Si les buts et les principes étaient constants, le plan et la politique n'étaient pas théoriques et statiques, ignorant la nature fondamentale des situations et des circonstances avec lesquelles ils interagissaient, mais ils prenaient corps en fonction de la nature des situations pour pouvoir y répondre et les influencer, sans compromettre leurs objectifs stables et les règles fondamentales sur lesquelles ils se fondaient pour assurer la réalisation de leurs objectifs de réforme dans la manière la plus efficace et la plus adéquate possible¹⁶⁰.

Autrement dit, l'action du prophète était informée par une série de principes et d'objectifs toujours constants qui reflètent l'« orientation coranique »¹⁶¹, tout en s'adaptant aux circonstances. Il a donc lui-même choisi sa politique à la lumière de la convenance historique. De surcroît, Abū Sulaymān mentionne un nombre d'*aḥādīṭ* prononcés par le prophète avant sa mort où il interdit catégoriquement à ses disciples le recours à la violence pour résoudre les conflits politiques, ainsi qu'une série de versets coraniques confirmant ce que Abū Sulaymān définit la « méthode prophétique par le moyen de la patience », ce qui fait immédiatement penser à Ġawdat Sa'īd, lequel avait parlé en ce termes déjà en 1966. Est-ce que cela signifie que, avant sa mort, le prophète a interdit le recours à la violence une fois pour toutes ? L'auteur n'arrive pas à le dire de manière explicite, mais conclut que dans le permis d'utiliser la violence à Médine après qu'elle fut interdite à la Mecque, une sagesse (*ḥikmah*) et une intentionnalité précise doivent être identifiées : la question ne peut donc être écartée

¹⁵⁷ Abū Dāwūd, Sunan, 4257 ; al-Tirmidī, *Ġāmi'*, 2194. Souvent mentionné aussi par Sa'īd, nous rencontrerons encore ce *ḥadīṭ* dans le Troisième chapitre.

¹⁵⁸ 'Abd al-Ḥamīd Abū Sulaymān, *al-'Unf wa-idārat al-ṣirā' al-siyāsī fī al-fīkr al-islāmī bayna al-mabda' wa-l-ḥayār : ru'yah islāmiyyah*, al-Qāhirah : Dār al-Salām, 2002, p. 5.

¹⁵⁹ Abū Sulaymān, *al-'Unf*, 2002, p. 7.

¹⁶⁰ Abū Sulaymān, *al-'Unf*, 2002, p. 8.

¹⁶¹ Abū Sulaymān, *al-'Unf*, 2002, p. 8.

tout simplement en affirmant que l'approche mecquoise a été « abrogée » par celle de Médine, car cela équivaudrait à affirmer que la première était fausse. Il s'agit plutôt de comprendre qu'à Médine une nouvelle situation s'est créée, qui est pourtant liée à la première situation de manière organique, même si elle vise des objectifs différents.

Pourtant, continue Abū Sulaymān, ce qui découle d'une analyse de l'évolution dans le temps de l'approche coranique et prophétique vis-à-vis de l'usage de la violence, c'est que la méthode mecquoise incarne « une position de principe *contraignante*... et non pas une question de choix ou de politique, qui peut changer selon les circonstances dans la gestion du conflit et dans les luttes politiques »¹⁶². En résumé, la méthode mecquoise montre que le recours à la violence pour résoudre un problème de politique interne n'est pas légitime, pas même en vue d'ordonner le bien et d'interdire le mal : il faut plutôt recourir à la désobéissance civile et à l'opposition pacifique, observe-t-il, en ajoutant que les dommages causés par ceux qui prennent le pouvoir par la violence sous prétexte de renverser un dirigeant injuste sont supérieurs aux bénéfices potentiels : on verra au cours de cette thèse à quel point ces positions convergent avec celles de Sa'īd. Ce qu'on peut saisir ici, dans ce qui se présente comme une contradiction de la part d'Abū Sulaymān, qui vient d'affirmer l'importance des circonstances dans le choix de la méthode, c'est l'écho du débat sur la normativité de la méthode mecquoise, que certains auteurs, tels que al-Luḥaydān, comme on l'a vu plus haut, ont mise en question de manière radicale : Abū Sulaymān remarque, au contraire, que cette normativité n'est pas expirée, et qu'elle n'a pas été effacée par la méthode médinoise. Bien au contraire, elle maintient son caractère contraignant par rapport à celle-ci.

L'attention d'Abū Sulaymān se concentre surtout sur l'interprétation de la *sunnah* du prophète Muḥammad, en remarquant que la méthodologie adoptée dans l'analyse des textes est fondamentale afin de comprendre le sens des *ahādīṭ*. Tout d'abord, il faut tenir compte du fait que les *ahādīṭ* étaient dictés par des circonstances spatio-temporelles précises ; et que les principes généraux régissent les principes secondaires (*ḥākimiyyat al-mabādi' al-āmmah*), de sorte qu'aucun texte ne peut être compris de manière contradictoire par rapport à ces principes. En cas de doute, il est nécessaire de se référer au principe de l'*istishsān* – c'est-à-dire faire prévaloir une norme inspirée de considérations d'utilité pratique et d'équité sur une norme inspirée de l'analogie – et à l'esprit et aux finalités de la *ṣarī'ah* – autant d'outils méthodologiques qui relèvent du répertoire des *uṣūl al-fiqh* classiques. La connaissance, de la part du savant, du contexte historique dans lequel le texte étudié s'insère joue elle aussi un rôle fondamental, ainsi que sa capacité à retracer l'empreinte psychosociale qui se cache derrière un texte. Les *ahādīṭ* ne sont pas contraignants dans leur littéralité : il faut d'abord comprendre à fond « les circonstances spatio-temporelles qui ont accompagné l'énonciation de ces textes... afin que les buts et objectifs que le prophète avait à l'esprit puissent nous être révélés »¹⁶³. Il faut toutefois préciser que l'auteur ne s'intéresse pas au processus de formation du corpus des traditions prophétiques : autrement dit, le contexte dont il parle, c'est le contexte prophétique.

Pourtant, malgré cette approche « dogmatique » en ce qui concerne l'authenticité de la *sunnah*, qui ne fait pas l'objet de considérations de critique historique, il s'efforce d'en donner une interprétation la plus large possible, s'éloignant du littéralisme, comme lorsqu'il affirme que l'insistance par laquelle la *sunnah* exhorte à l'obéissance au pouvoir légitime ne peut être comprise qu'en tenant compte du *background* politique des Arabes, caractérisé par un haut degré de conflictualité et d'insubordination, de sorte que la priorité du prophète était qu'ils ne reviennent pas aux habitudes préislamiques. Ainsi, pour Abū Sulaymān le Coran et la *sunnah* doivent être compris

¹⁶² Abū Sulaymān, *al-'Unf*, 2002, p. 22. C'est nous qui soulignons.

¹⁶³ Abū Sulaymān, *al-'Unf*, 2002, p. 29.

dans leur attitude globale et dans leur « dimension spatio-temporelle » : il faut comprendre « l'état des interlocuteurs, leur parcours et leurs possibilités », mais aussi « ce que les directives prophétiques voulaient réaliser, concrètement et dans leur contexte », et tout cela « à la lumière du Coran et des principes et objectifs généraux de la *šarī'ah* »¹⁶⁴. La conclusion d'Abū Sulaymān est que

[...] le vrai sens de l'orientation coranique et de la méthode prophétique est l'interdiction de recourir à la violence comme moyen de résoudre les conflits politiques dans la société, et cela est un principe, et ce principe doit être consolidé dans la conscience religieuse de la *ummah* : à ce moment-là, il n'y aura plus besoin, et il n'y aura plus moyen, pour une catégorie sociale particulière de recourir à la violence pour résoudre les conflits politiques. Cela est la méthode de la stabilité et de la construction, qui permet aux mécanismes de justice, de coopération, de consultation et de réforme de la société de continuer à fonctionner¹⁶⁵.

Comme on le verra, ce discours est très proche de l'idée de *société islamique distincte* que Sa'īd formule dans *Madhab*, ce qui mériterait d'être exploré ailleurs, à la lumière des affirmations de Halverson sur la réception présumée des idées de Sa'īd par le chef de l'organisation des Frères musulmans 'Umar al-Tilmisānī, qu'on a évoquées dans l'Introduction. Et de même que pour Sa'īd, la préoccupation d'Abū Sulaymān est toute orientée vers l'intérieur de la scène musulmane : quant à ce qui est en dehors de celle-ci, le *ḡihād* dévient une option en cas d'agression, mais seulement après que tous les moyens pacifiques ont échoués. Même dans ce dernier cas, il ne s'agira jamais d'une obligation individuelle (*farḍ 'ayn*), mais c'est plutôt le gouvernement qui doit s'assumer le devoir de combattre (*farḍ kifāyah*), tout en évitant un excès de violence, car « il n'y a recours [à la violence dans l'islam] qu'en fonction de la capacité et du besoin, sur la base de la justice et en vue d'attirer un avantage et de rejeter un préjudice »¹⁶⁶. En même temps, Abū Sulaymān encourage les intellectuels et les savants du monde musulman à « engager un dialogue constructif avec l'Occident pour le conquérir de l'intérieur »¹⁶⁷, ce qui peut être interprété comme un appel à la *da'wah* pacifique. En effet, même dans le cas de conflit *extérieur* à la *ummah*, pour Abū Sulaymān la règle est que

[...] il n'est pas permis d'employer la violence de la part des membres de la société comme moyen de résoudre la situation et comme forme de résistance à l'étranger et à son hégémonie, car cela affaiblit en réalité la société et renforce la force colonialiste injuste. C'est pourquoi il faut frapper l'étranger injuste et hégémonique dans son essence, et dans ses intérêts¹⁶⁸.

Si d'une part il s'agit d'une formule très ample, car l'idée de « frapper l'étranger... dans ses intérêts » peut se traduire concrètement dans le recours à des moyens de pression tels que le boycottage économique ou politique, de l'autre part les exemples de résistance réussie à l'hégémonie étrangère qu'il cite, telles que la résistance palestinienne à l'occupation israélienne ou celle afghane à l'invasion soviétique, nous montrent qu'Abū Sulaymān admet l'usage de la violence à des fins d'autodéfense. Ici l'auteur utilise un argument très fréquent dans les ouvrages que nous avons pu consulter, à savoir celui des « doubles standards » appliqués par l'Occident lorsqu'il définit ces formes de résistance comme *terrorisme* ; un argument qui s'accompagne à la légitimation des luttes de libération du colonialisme et de l'occupation auxquelles on a assisté – et on assiste – dans les pays arabo-musulmans, si cela est le seul moyen à disposition¹⁶⁹. Est-ce que ce genre d'argumentation met en question l'économie générale de ses positions non-violentes ?

¹⁶⁴ Abū Sulaymān, *al-'Unf*, 2002, p. 38.

¹⁶⁵ Abū Sulaymān, *al-'Unf*, 2002, p. 38.

¹⁶⁶ Abū Sulaymān, *al-'Unf*, 2002, p. 63.

¹⁶⁷ Abū Sulaymān, *al-'Unf*, 2002, pp. 74-75.

¹⁶⁸ Abū Sulaymān, *al-'Unf*, 2002, pp. 99-100.

¹⁶⁹ C'est la même position exprimée, par exemple, par le juriste chiite irakien Ḥasan al-Sayyid 'Izz al-dīn Baḥr al-'Ulūm, auteur de nombreux ouvrages d'argument sociologique, y compris le livre *Muḡtama' al-lā'unf. Dirāsah fī wāqi'*

De son côté, Mohammed Abu-Nimer affirme qu'en dépit de leur admission de la légitimité d'un usage limité de la violence dans des circonstances tout aussi limitées, les théoriciens de la non-violence islamique ont le mérite d'avoir mis en lumière « the great potential for nonviolence as a philosophy in Islam », et observe que « without exception their overall perspective is based on the potential pacifist and nonviolent nature and characteristics of Islamic religion and tradition »¹⁷⁰. Comme il l'explique, « The primary end of nonviolent engagement is abolishing the structural violence on both micro and macro levels. Such changes are necessary to establish a just society »¹⁷¹. Ceci est précisément le point de départ des travaux sur *ḡihād*, violence et non-violence que nous avons consultés, ce qui révèle une priorité accordée tout d'abord à l'exigence « interne » de reconsidérer les moyens de transformation de la société. En ce sens, le système théorique élaboré par Abū Sulaymān – au-delà de ses contradictions et ambiguïtés – contient un potentiel considérable dans l'affirmation de la prééminence de la non-violence, qui est reconnue comme la véritable orientation coranique, et dans son détachement de la littéralité des *textes* pour considérer les *contextes*, qui met donc au centre l'expérience *humaine* du prophète Muḥammad, afin de saisir les buts des directives prophétiques.

Conclusions

Chez l'ensemble des auteurs considérés dans la dernière section de ce chapitre, ce qui détermine la réaction – ou la résistance – violente contre une occupation est la nécessité de se défendre : c'est-à-dire qu'elle n'est pas justifiée par une différence « ontologique » entre musulmans et non-musulmans impliquant une asymétrie impossible à combler. Une des caractéristiques de l'approche des auteurs qui se sont efforcés de théoriser la non-violence en islam, quoiqu'à des degrés différents, c'est justement l'orientation au dépassement de l'*asymétrie ontologique* entre les musulmans et les *autres*. En d'autres termes, ces penseurs sont parvenus à se libérer de l'idée de ce qu'on pourrait définir l'*ennemi idéologique perpétuel*, qui s'appuie très souvent sur une image essentialiste de l'Occident non-musulman à la fois « croisé » (*ṣalībī*), agressif, impérialiste, moralement corrompu, etc., une image qui justifiait à son tour un *ḡihād perpétuel*. Si dans les milieux juridiques on assiste à des tentatives de réexaminer la doctrine du *ḡihād* dans un sens restrictif par rapport à une conception *dogmatisée* de celui-ci, ce n'est qu'en mettant en discussion les paradigmes épistémologiques du discours religieux, et notamment en glissant d'un paradigme métaphysique qui place la doctrine au-dessus de l'expérience humaine, à un paradigme anthropocentrique qui « recentre » la doctrine autour de cette expérience, faisant d'elle un instrument de l'herméneutique textuelle, que l'horizon interprétatif s'élargit à une nouvelle réflexion qui ouvre la voie à des développements doctrinaux inédits à l'égard du *ḡihād*, dont nous venons de voir quelques exemples. Cela nous introduit, finalement, à notre étude de la personnalité et de la pensée de Ḡawdat Sa'īd.

al-ummah al-islāmiyyah (Qom-Naḡaf : Dār al-Zahrā', 2004), considéré par Chibli Mallat comme l'un des exemples majeurs de littérature islamique de la non-violence (Mallat, *Philosophy of Nonviolence*, 2015, pp. 94-95).

¹⁷⁰ Abu-Nimer, « A Framework », 2000, p. 224.

¹⁷¹ Abu-Nimer, « A Framework », 2000, p. 229.

Deuxième chapitre : Une biographie intellectuelle de Ğawdat Sa‘īd

1. Introduction

Afin de dresser un profil biographique qui tienne compte du parcours intellectuel de Ğawdat Sa‘īd, il faudra se référer à des sources directes, à savoir sa famille et les personnes qui l’ont suivi pendant la période de son activisme, et qui sont donc censé avoir de lui une connaissance approfondie. Comme on l’a dit plus haut, les données biographiques que l’on peut retrouver dans ses œuvres ou dans celles qui lui sont dédiées – et que nous allons prendre en considération au cours de la discussion – ou encore dans les textes qui traitent de sa pensée de manière critique ou polémique, sont largement insuffisantes pour répondre à une série de questions reliées non seulement aux différentes étapes de sa vie, mais aussi à sa relation avec le milieu syrien, tant sur le plan culturel et religieux que sur le plan politique et social. Une réflexion que Tamārah Sa‘īd, belle-fille de Ğawdat, a voulu partager avec nous à l’occasion de notre rencontre avec l’auteur à Istanbul en octobre 2019, résume parfaitement la centralité du fait qu’il est, avant tout, un intellectuel « syrien » : « Ce n’est pas possible de comprendre pleinement la pensée de Ğawdat Sa‘īd sans la contextualiser dans l’histoire de la Syrie ». Il n’est donc pas possible de comprendre pleinement sa figure et sa pensée sans prendre en compte son lien avec la Syrie, et la manière dont cela a influencé sa *Weltanschauung*. À cet égard, il suffit de rappeler ce que Sa‘īd lui-même affirme à propos des raisons qui l’ont amené à écrire son premier ouvrage en 1966, après avoir été témoin, pendant les années de séjour en Égypte, d’une série d’épisodes de violence politique : « J’espérais que les tragédies que j’avais vécues au Caire ne se répètent pas à Damas »¹.

Il est vrai que l’un des objectifs de notre recherche est de démontrer la valeur de la contribution de Sa‘īd au renouveau de la pensée religieuse islamique en général et de mettre en évidence son rôle dans ce que nous pourrions définir comme un islam « éclairé »² ; il est aussi vrai que notre étude n’a pas de visée purement historique, au moins au sens d’une perspective d’histoire politique – raison pour laquelle nous n’avons pas l’intention de nous attarder trop longtemps sur les développements récents en Syrie, bien que la pensée de Sa‘īd y ait joué un rôle important en inspirant le mouvement de protestation pacifique de larges secteurs de l’opposition syrienne en 2011. Néanmoins, il faut reconnaître que notre auteur était et reste profondément lié à son pays et au destin de celui-ci. En ce sens, notre biographie intellectuelle suivra le double fil du cours des événements qui ont marqué la vie de Ğawdat Sa‘īd et des grands tournants de l’histoire de la Syrie contemporaine, car les deux chemins se rencontrent et se chevauchent fréquemment. Le focus ne sera donc pas nécessairement sur le développement diachronique des faits, et toute digression du sillon purement chronologique du récit doit donc être lue à la lumière de cette approche. D’ailleurs, c’est ainsi que nos sources rapportent les faits, en reliant souvent un certain épisode à un développement ultérieur, ou le relisant rétrospectivement, tantôt en anticipant, tantôt en reportant le cours des événements.

¹ Voir son article *Li-mādā al-lā‘unf* (« Pourquoi la non-violence ») paru sur le journal saoudien *al-Mağallah* (avec lequel il a collaboré entre 1999 et 2004), disponible sur son site web à l’adresse <https://www.jawdat said.net/index.php?title=%D9%84%D9%85%D8%A7%D8%B0%D8%A7_%D8%A7%D9%84%D9%84%D8%A7%D8%B9%D9%86%D9%81> (dernier accès 24 Novembre 2021).

² Nous reprenons ici le terme arabe *tanwīrī*, que Bišr Sa‘īd, fils de Ğawdat, a utilisé fréquemment pendant nos interviews pour définir la manière dont le père a promu une nouvelle compréhension de l’islam.

Puisque la plupart des archives personnelles de Sa'īd, constituées à la fois de documents papier – c'est-à-dire livres, cahiers, correspondance, notes, etc. – que audiovisuels, est restée en Syrie « dans un endroit difficile à atteindre pour le moment », comme l'a révélé son fils Bišr, tout en précisant en même temps que dans les conditions actuelles « il est plus dangereux de les déplacer que de les laisser là où elles sont », parfois la datation précise de tel ou tel épisode s'avère difficile même pour la mémoire de ses proches. De son long séjour en Égypte, par exemple, « les souvenirs sont fragmentaires », et bien qu'il ait écrit des mémoires, ceux-ci ne couvrent pas toute la période où il a vécu là-bas, nous explique Bišr. De surcroît, une partie de ces archives a récemment été perdue dans un incendie. Il faut encore remarquer que, même lorsque Sa'īd parle de lui-même dans ses œuvres, il le fait de manière très sélective : ainsi, par exemple, dans ses écrits les références à ses cinq arrestations sont très rares, peu ou rien n'est dit de ses voyages à l'étranger ou des nombreux cercles de discussion qu'il a animés au fil des ans, et qui étaient fréquentés par des dizaines de personnes. De même, notre collègue Kirchner, qui l'a interviewé personnellement, nous a révélé combien il était difficile de convaincre notre auteur à s'attarder sur certains faits de sa vie qu'il jugeait sans importance, et comment il essayait continuellement de ramener le discours à un débat d'idées³.

En résumé, notre but est de nous concentrer sur les étapes intellectuelles de la vie de Sa'īd, ou plus précisément de mettre en évidence, en suivant le déroulement diachronique de sa vie, quelles étaient ses lectures dans les différentes périodes et comment il les a sélectionnées, quelles idées ont mûri et sur la base de quelles circonstances, quelles étaient, à chaque étape, ses positions par rapport au milieu politique, culturel et religieux qui l'entourait, quelles relations entretenait-il avec d'autres intellectuels de son temps, qui étaient ses interlocuteurs et ses disciples, etc. Quant à la périodisation, elle nous a été suggérée par les moments les plus significatifs, tels que la période de formation à al-Azhar en Égypte entre 1946 et 1958, le retour en Syrie fin 1959 début 1960 après une brève parenthèse saoudienne, la période des années 1980 marquée par la guerre civile entre le régime de Damas et l'opposition islamiste, les années 1990 et l'affirmation de notre auteur sur la scène intellectuelle – et médiatique – locale et internationale, et enfin la dernière décennie passée en Syrie avant l'exil, avec le passage de l'ère du président Ḥāfiẓ al-Asad à celle de son fils Baššār. En dépit des difficultés objectives de collecte des données que nous venons d'évoquer, nous tenons à préciser enfin que si cette reconstitution ne devait pas être pleinement exhaustive, cela ne serait en aucun cas imputable à nos sources, primaires et secondaires, mais nous en assumons la pleine responsabilité⁴.

2. De Bi'r 'Aġam au Caire : les origines et la période égyptienne

2.1. La naissance et l'enfance au village

« Ce que nous savons avec certitude, c'est que Ġawdat Sa'īd est né en 1931 dans le village de Bi'r 'Aġam, dans le sud de la Syrie » : c'est avec cette confiance dans le peu d'informations dont nous disposons que notre premier entretien avec Bišr Sa'īd a commencé le 25 juin 2020. Une confiance qui s'est avérée pourtant très fragile, lorsque Bišr nous a interrompue tout de suite en disant, non sans ironie : « Eh bien, non ! ». Ce petit « incident » survenu au tout début de nos efforts pour reconstituer la biographie de notre auteur démontre à quel point il était important de recueillir les souvenirs des personnes qui ont vécu à son côté et les témoignages de ceux qui lui étaient proches,

³ Entretien sur Skype du 26 juin 2020.

⁴ Sauf indication contraire, tous les témoignages oraux cités dans ce chapitre sont tirés de nos entretiens avec des membres de la famille de Ġawdat Sa'īd ou de son entourage. Pour les références complètes de ces entretiens, on pourra se reporter à la section 1.2. de la Bibliographie finale.

bien qu'eux-mêmes n'aient jamais caché le fait que, dans certains cas, ils ne peuvent faire rien d'autre qu'« interpréter » un certain fait de sa vie, ou le choix d'écrire sur un sujet déterminé, ou tel développement interne de sa pensée. Cependant, ce qui est « certain », c'est que Sa'īd n'est pas né à Bi'r 'Ağam, mais dans le plus petit hameau de 'Ayn Ziwān, à environ 10 kilomètres de distance, où vivaient les parents de sa mère. Pour notre défense, il faut dire que ceci n'est pas effectivement la vulgate officielle : « Moi-même – avoue Bišr – j'ai appris cette information il y a une dizaine d'années, lorsqu'en parlant avec mon père, il m'a dit : “Ma mère m'a donné naissance alors qu'elle rendait visite à ses parents” ».

Ĝawdat Sa'īd est donc né de façon « inattendue » dans la maison de ses grands-parents maternels à 'Ayn Ziwān en 1931, un jour du mois de Ramađān... car même par rapport à la date précise de sa naissance on est dans l'incertitude : la date officielle, celle qui lui a été attribuée par approximation lorsque, ayant besoin d'un document, le jeune Sa'īd se rendit s'inscrire à l'état civil, déclarant qu'il était né au mois de Ramađān 1931, c'est le 10 février. En fait, Ĝawdat Sa'īd a rapporté plus tard à sa famille qu'il est né le deuxième samedi de Ramađān en 1931, ce qui correspond au 31 janvier. Tout cela n'est pas étonnant, à la lumière de l'époque et du contexte rural d'où il provient : dans un tel contexte, il n'était pas rare d'enregistrer sa naissance même après plusieurs années, par exemple à l'âge scolaire pour accéder à l'éducation, comme c'est encore le cas aujourd'hui dans de nombreux pays du monde dit en développement. Toutefois, si l'on quitte les dates pour passer à un autre domaine moins aléatoire, celui des origines de notre auteur, le tableau ne laisse aucune place au doute : la famille Sa'īd est d'origine circassienne. Le père de Ĝawdat s'appelait Sa'īd, le père de Sa'īd s'appelait Muḥammad⁵, le père de Muḥammad s'appelait 'Uṭmān, le père de 'Uṭmān s'appelait Mūsā et le père de Mūsā s'appelait, finalement, Obsajuqqua Tsay : « Le clan circassien d'où nous venons s'appelle *Tsay*, qui est de loin l'un des plus grands clans circassiens », dit Bišr. Quant à Obsajuqqua, c'est l'une des ramifications du clan Tsay. La mère de Ĝawdat, Zāzū, était également originaire de l'une des nombreuses familles circassiennes qui s'étaient installées en Syrie après la conquête du Caucase par la Russie en 1864, ce qui a incité des centaines de milliers de Circassiens à fuir leurs territoires vers l'Empire ottoman : « Ceux qui réussirent à arriver sains et saufs après avoir traversé la Mer Noire ont été redistribués dans les différents territoires de l'empire : certains se sont installés dans les Balkans, tandis que d'autres ont été envoyés en Syrie, en Jordanie et en Palestine », raconte Bišr.

Le village de Bi'r 'Ağam, situé dans la région du Golan dont la population était constituée, à l'époque, par une majorité de bergers bédouins, fut construit en 1870 ou 1871 dans les environs de la ligne de chemin de fer dont les Ottomans entamaient la réalisation vers la fin du 19^{ème} siècle. Les circassiens, quant à eux, étaient un peuple sédentaire, d'où le choix des autorités de les distribuer sur une route commerciale. Dans la même période, la région vit la naissance d'une quinzaine de villages circassiens, avec un nombre d'habitants en 1960 d'à peu près 15.000 personnes, dont un millier environ résidaient à Bi'r 'Ağam⁶. Les circassiens ont apporté leurs traditions, leur langue et même certaines technologies, par exemple leur propre type de char : « Il s'agissait de chars particuliers tirés par des bœufs et reliant entre eux les villages à travers des routes rudimentaires », raconte Bišr. « À l'époque, une caravane prenait un jour et demi pour rejoindre la capitale Damas [à environ 75

⁵ Grand-père de Ĝawdat, Muḥammad Tsay était arrivé en Syrie autour de 1880, après avoir vécu une dizaine d'années dans d'autres territoires de l'empire Ottoman. Il était originaire de la région à l'ouest de l'actuelle ville de Maykop, au sud de Krasnodar. Une décennie auparavant, autour de 1870, le beau-père de Muḥammad, Ishāq, avait participé à la construction du village.

⁶ Aujourd'hui, on ne compte à Bi'r 'Ağam que quelques dizaines d'habitants, la population ayant quitté le village en 2012 après l'entrée des milices de l'opposition et l'assaut de l'armée du régime. Encore en 2004, cependant, lors du dernier recensement officiel, sa population s'élevait à 353 habitants.

chilomètres] et le long du chemin il y avait des caravansérails où l'on pouvait s'arrêter pour se reposer », ajoute-t-il. Cet isolement – se manifestant aussi dans le phénomène des mariages strictement intracommunautaires – a commencé à se briser avec le mandat français en Syrie (1920-1946). Ce fut alors que des infrastructures telles que les réseaux routiers, qui reliaient la région du sud avec la capitale Damas, ont été créées, et un nouveau système scolaire a été introduit à côté des institutions traditionnelles telles que les mosquées avec ses *katātīb* (les « écoles coraniques ») : ceci était le contexte où le jeune Ğawdat commença à aller à l'école, « peut-être à 10 ans », suggère Bišr.

C'est précisément dans la période de son enfance que se situe l'un des souvenirs biographiques que Sa'īd rapporte dans ses écrits et qui semble avoir influencé de façon particulière sa pensée. Dans un entretien avec la revue libanaise *Qaḍāyā Islāmiyyah Mu'āširah*, répondant à une question sur les principales étapes de son parcours intellectuel, notre auteur rappelle l'épisode suivant :

Un jour, quand j'étais en deuxième année à l'école⁷, on nous a donné une leçon sur la prière et sur ce qu'il faut dire dans la partie finale de la prière. Le livre que nous étions en train d'étudier rappelait deux formules pour le *tašahhud*⁸, celle rapportée par Ibn 'Abbās⁹ et celle rapportée par Ibn Mas'ūd¹⁰, mais à ce moment-là je n'ai pas pu comprendre la distinction entre les deux. De retour à la maison, j'ai demandé à ma mère en quoi les deux invocations étaient similaires et en quoi elles différaient. Elle observa attentivement les mots écrits en commentaire puis me dit : « Ceci est la formule que nous suivons, la formule choisie par le grand *imām* Abū Ḥanīfah¹¹ : ceci est notre école (*madḥab*), tandis que l'autre formule est celle de l'école d'al-Šāfi'ī¹² ». Voilà sa réponse, mais mes réflexions m'avaient déjà mené beaucoup plus loin... En effet, j'avais peur de demander : à l'époque, on n'avait pas le courage de poser une question à l'enseignant ou au père, alors on demandait à la mère. C'est pourquoi j'ai posé la question à ma mère, et elle a répondu : « La bonne formule est celle-ci, et c'est le *madḥab* du grand *imām* ». Mais la question qui m'est venue à l'esprit après cette réponse, je n'ai pas eu le courage de la poser même à ma mère ! J'ai imaginé que si l'enfant [d'un suiveur] du *madḥab* d'al-Šāfi'ī, une fois rentré à la maison, avait posé la même question à sa mère, elle aurait dit : « Nous suivons le *madḥab* du grand *imām* al-Šāfi'ī ». Alors j'ai pensé : comment savoir quelle est la bonne chose entre ceci et cela ? Je ne peux pas dire quels ont été les facteurs qui ont influencé ma question, mais cette première question est encore aujourd'hui la question philosophique qui inquiète le monde. Plus tard, cette question a évolué, et non vers la connaissance du vrai et juste *madḥab*, entre le sunnite et le chiite, mais vers la connaissance des autres religions, voire de tous les croyants et non-croyants, en fait vers [la question ultérieure] : comment connaître la vérité ? »¹³.

Bien que l'on puisse facilement supposer que le récit a été chargé de réflexions *a posteriori*, cette histoire, à laquelle Sa'īd fait référence même ailleurs, révèle une préoccupation qui l'a

⁷ Littéralement la *deuxième classe élémentaire* (*al-ṣaff al-tānī al-ibtidā'ī*), selon le système éducatif français qui était en vigueur. S'il est vrai que, comme le dit Bišr, il a commencé à aller à l'école à environ 10 ans, notre auteur devait être en peu plus âgé que les enfants qui fréquentent la deuxième classe aujourd'hui.

⁸ À savoir la prononciation de la *šahādah*, le témoignage de foi musulmane composée de la double formule *Lā ilāha illā Allāh* (pas de dieu hors Dieu) et *wa-Muḥammadan rasūl Allāh* (et Muḥammad est l'envoyé de Dieu) qui conclut la prière canonique.

⁹ Un des Compagnons (*Ṣaḥābah*) de Muḥammad, né trois ans avant l'hégire, est considéré comme le père de l'exégèse coranique, en plus d'avoir joué un rôle remarquable dans les faits politiques et militaires après la mort du prophète. Voir Laura Veccia Vaglieri, *'Abd Allāh b. al-'Abbās*, EP 1, 41a-42b.

¹⁰ Compagnon lui-aussi du prophète et lecteur du Coran, à lui est attribué un des *corpus* du texte coranique qui circulaient avant la vulgate de 'Utmān. Voir Jean-Claude Vadet, *Ibn Mas'ūd*, EP 3, 897b-899a.

¹¹ Né vers 699 et mort en 767, théologien et juriste, a donné son nom à l'un des *madāhib* du droit musulman, à savoir l'école ḥanafite, historiquement majoritaire, entre autres, aussi bien en Syrie qu'au Caucase, d'où la famille de Sa'īd était originaire. Voir Joseph Schacht, *Abū Ḥanīfa*, EP 1, 126b-128a.

¹² Vécu entre 767 et 820, juriste et éponyme du *madḥab* šāfi'ite, il a contribué de façon décisive à la hiérarchisation des sources du droit musulman. Voir E. Chaumont, *al-Shāfi'ī*, EP 9, 187a-191a. Son *madḥab* de droit est, après le ḥanafite, le plus répandu parmi les sunnites syriens – ce qui explique que le manuel scolaire évoqué par Sa'īd rapporte les formules de ces deux écoles.

¹³ Sa'īd, « al-Tafsīr al-sunanī », 1998, pp. 58-59.

accompagné tout au long de sa vie, à savoir celle des dangers provenant de la *madḥabiyyah*, c'est-à-dire d'un sectarisme qui, depuis l'aube de l'islam, a divisé tout d'abord les musulmans en sunnites et chiïtes, puis chacune de ces deux grandes familles en branches théologiques et juridiques, qui à son avis entravent la recherche de la vérité. Cette aversion (partagée, on le sait, par nombre de 'ulamā' et de musulmans ordinaires au moins à partir de la fin du 19^{ème} siècle), a conduit notre auteur à développer, comme nous le verrons, une approche très critique vis-à-vis de la tradition codifiée. D'où son refus de se référer aveuglément à ce qu'il appelle « l'héritage des *pères* »¹⁴, en évoquant par cette expression ces *ābā'* dont le Coran parle souvent de manière péjorative ; l'autorité de ces derniers est soumise, pour Sa'īd, à celle de la *réalité* (*al-wāqi'*) et de l'*histoire*, qu'il considère comme les sources auxquelles il faut puiser toute connaissance, même afin d'interpréter la révélation coranique. À la lumière de cette approche, ainsi que de ces souvenirs de ses premiers questionnements d'enfant, on ne s'étonnera guère d'apprendre que le parcours intellectuel de notre auteur a commencé par une adhésion à la *salafīyyah* :

J'étais autrefois un adepte du courant salafiste (promouvant l'exemple des premières générations de l'islam), puis je me suis inspiré d'al-Afḡānī et de Muḥammad 'Abduh, et puis c'était [Muhammad] Iqbal. Puis j'ai découvert Muhammad Arkoun, qui m'a entraîné vers ce qu'on appelle la modernité (*ḥadāṭah*), et c'était une étape plus exigeante que toute autre, car quand on a affaire à l'Occident, il n'est pas facile de s'y retrouver, et d'en déceler les pièges¹⁵.

On parlera plus loin d'Iqbal et d'Arkoun en tant que sources d'inspiration pour Sa'īd. Ce qui est intéressant, dans ce passage, c'est la chronologie, lorsqu'il affirme qu'il a été *initialement* salafiste, et *puis* il a adhéré à la pensée de Ḡamāl al-dīn al-Afḡānī et Muḥammad 'Abduh, avant d'entamer d'autres étapes encore. Tout cela nous ramène aux questions abordées dans notre Introduction, et à nous demander : qu'entend notre auteur lorsqu'il parle de *courant salafiste* ? Est-ce qu'il donne à ce terme le sens couramment employé par la plupart des historiens et des politologues ? En fait, si l'on interprète le passage précédent comme une séquence, cette question paraît légitime, car il s'ensuit que les deux pionniers de l'*Iṣlāḥ* ne sont pas considérés par Sa'īd comme faisant partie de ce courant, tandis que dans la littérature historiographique on leur attribue très souvent le rôle de pères de la *salafīyyah*. On dirait donc que ce passage corrobore des recherches récentes, telles que celles d'Henri Lauzière, qui ont remis en question ce qui semblait être une notion acquise.

Selon Ḡawdat Sa'īd, la *salafīyyah* « gives one a kind of rebellious spirit – unlike the *sufi* trend, in which the individual must submit to his sheikh », comme on lit dans le dossier de 'Abd al-Laṭīf al-Ḥayyāt¹⁶. Elle représente une étape importante vers le dépassement d'une mentalité sectaire, à savoir d'une *madḥabiyyah* qu'il considère comme un aspect particulièrement critique de la pensée religieuse islamique (mais pas seulement). Selon sa vision, la *salafīyyah* est une approche qui, avec son appel au retour aux *pieux ancêtres* (*al-salaf al-ṣāliḥ*), a le mérite de mettre de côté les différences juridiques, doctrinales et théologiques pour placer l'essentiel au centre, à savoir les principes fondamentaux établis dès l'origine de l'islam. En ce sens, la *salafīyyah* représente une méthode qui consiste à « amener la révélation et la *sunnah*, c'est-à-dire les livres saints, dans la réalité et à les comprendre selon les principes scientifiques modernes », explique Biṣr, interprétant ainsi la pensée de son père. Par sa nature même – continue-t-il – la *salafīyyah* rejette donc toute canonisation, puisque dès qu'elle se transforme en *madḥab*, sa raison d'être disparaît. Cette dialectique particulière avec la réalité implique alors une ouverture constante au nouveau, au développement et au changement.

¹⁴ On parlera abondamment de cet aspect de la pensée de Sa'īd tout au long de cette recherche.

¹⁵ Sa'īd, « al-Tafsīr al-sunanī », 1998, pp. 65-66.

¹⁶ Dossier « Jawdat Said's Trip to Egypt », p. 2.

En ce sens, selon l'intellectuelle et militante féministe 'Afrā' Ğalabī, fille de l'intellectuel Ḥālīṣ Ğalabī et de Laylā Sa'īd, sœur de Ğawdat, la *salafīyyah* peut être définie comme « un effort d'émancipation de la pensée traditionnelle, mais aussi du domaine de la pensée occidentale, pour parvenir à une pensée authentique et indépendante, liée au passé mais tournée vers l'avenir et dotée de sa propre autonomie ». Selon 'Afrā', qui se considère aussi comme une disciple de son oncle, « la pensée salafiste est beaucoup plus complexe que la façon dont elle est représentée », car elle contient aussi en soi « un potentiel de renouvellement épistémique, puisque le retour aux sources peut prendre des formes différentes du pur littéralisme » dont Sa'īd s'est clairement éloigné. La particularité de l'approche *salafiste* de notre auteur est bien illustrée par ce souvenir de 'Afrā' : « Je me souviens que quand j'étais petite, il me disait toujours : “Ne lis pas de livres de *tafsīr*, lis le Coran directement, pour ne pas perdre ta relation directe avec le texte”. J'avais peut-être 32 ou 33 ans quand enfin un jour il m'a dit : “D'accord 'Afrā', maintenant tu peux lire la tradition (*al-turāṭ*), je n'ai plus peur, ce que tu vas lire ne représente plus aucun risque pour toi” ». En résumant cette approche, l'activiste explique : « Il tenait beaucoup à ce que nous lisions la tradition à la lumière de notre temps, de nos problèmes, à la lumière de l'horizon culturel mondial et de ce qui se passait à l'extérieur. C'est ainsi que Ğawdat nous a préparés à lire quoi que ce soit sans entrer en crise, sans sacrifier ni condamner une pensée particulière. Entre nous et la tradition, une relation “d'égal à égal” doit s'établir : nous posons des questions à la tradition, et elle doit nous répondre ».

Ce premier rapprochement à la *salafīyyah* cédera plus tard la place à une critique, à la lumière de l'évolution et de la cristallisation de ce courant vers des formes de littéralisme et de rigorisme dans l'interprétation du texte sacré que notre auteur, en raison de sa propre *forma mentis*, ne pouvait évidemment partager. C'est ainsi que l'on retrouve dans ses textes le rejet du concept de *bid'ah*, ou « innovation dangereuse », qui définit tout ce qui n'a pas de trace dans la pratique des *pieux ancêtres*, et qui revient comme un *leitmotiv* dans la littérature salafiste. Dit Sa'īd :

Les musulmans considèrent tout ce dont on n'a pas entendu parler à l'époque de leurs ancêtres (*aslāf*) comme une innovation dangereuse (*bid'ah*), mais cette position islamique doit bouger, doit trembler, car refuser un certain discours se basant sur le fait qu'il n'existait pas à l'époque de leurs ancêtres, c'est une idée dont les porteurs sont condamnés dans le Coran, et ce n'est pas un mérite à vanter ou une vertu humaine¹⁷.

La tradition ne suffit donc pas, et il est essentiel d'acquérir les nouvelles connaissances que la vie moderne met à disposition, et cela pas seulement dans le domaine technologique – vers lequel le monde arabo-islamique ne montre pas, en général, d'hostilité – mais aussi, et surtout, sur le terrain des sciences humaines, telles que l'histoire, la psychologie, la sociologie, la linguistique, la sémiotique, etc. On verra ainsi que la critique de la sacralisation des *pères*, d'où découle la prééminence du *monde des personnes* par rapport au *monde des idées*, comme le dirait Malek Bennabi¹⁸, est centrale dans la pensée de notre auteur, et cela témoigne d'une opposition à toute codification qui ne repose pas sur l'autorité de la *réalité* (*al-wāqī'*), où est déposé la *sunnah* de Dieu, à savoir sa loi immuable. Ce n'est pas le moment de s'attarder sur ces aspects, auxquels on consacrerait le prochain chapitre : revenons donc au petit garçon de Bi'r 'Aġam, qu'il faut maintenant suivre en Égypte.

¹⁷ Ğawdat Sa'īd, *Maḏhab ibn Ādam al-awwal : muškilat al-'unfī al-'amal al-islāmī*, Dimašq : Dār al-Fikr, 1966, p. 31.

¹⁸ Le sujet est traité en particulier dans son ouvrage *Le problème des idées dans le monde musulman*, paru en 1971. On en parlera dans le Quatrième chapitre.

2.2. La période égyptienne (1946-1958 env.)

Ĝawdat Sa'īd part pour le Caire en 1946. La même année, le 17 avril, la Syrie devient officiellement indépendante, après avoir obtenu l'indépendance formelle de la France en 1943, gelée jusqu'en 1946 en raison de la Seconde Guerre mondiale¹⁹. À l'âge de 15 ans, Sa'īd quitte donc le village et un pays en train de construire sa propre identité nationale pour se projeter dans une dimension métropolitaine, celle de la capitale égyptienne, en grande effervescence politique, sociale, culturelle et religieuse. Au bout de quelques années, l'Égypte connaîtra une révolution, celle des Officiers Libres dirigés par Muḥammad Nağīb (1901-1984) et Ĝamāl 'Abd al-Nāṣir (1918-1970), qui influencera le sort du pays et le contexte régional arabe. Comme nous le verrons, dans les œuvres de Sa'īd, les références à la période égyptienne sont nombreuses, mais toutes peuvent être retracées à deux aspects essentiels de la réalité qui l'entourait et qui ont profondément marqué cette phase de sa vie, en orientant sa réflexion d'une façon décisive : d'une part la situation politique, caractérisée par une série d'épisodes violents, imputables – entre autres – à des éléments islamistes ; d'autre part le retard qu'on pourrait définir *épistémologique* que notre auteur reproche à al-Azhar, à l'époque – et jusqu'à ce jour – l'une des institutions éducatives les plus prestigieuses de l'islam sunnite. Nous en reparlerons sous peu.

Mais pourquoi l'Égypte ? À la fin du cycle des études primaires, Ĝawdat s'est vu proposer de poursuivre ses études. Sa mère Zāzū aimait beaucoup la lecture et avait appris le Coran par cœur, même si – sa langue maternelle étant le circassien – son arabe était très faible : il s'avère que c'est elle qui a fait des pressions sur la famille afin que Ĝawdat puisse poursuivre ses études. Elle parvint finalement à vaincre les réticences de son père Sa'īd, probablement dues à sa méfiance à l'égard de l'éducation française, considéré comme laïque, avec tous les risques associés, y compris celui d'abandonner la religion. En ce sens, il y avait une forte hésitation à inscrire Ĝawdat dans les établissements scolaires qui suivaient le système français, et pour cette raison, « l'option al-Azhar » était généralement perçue comme une excellente alternative. En fait, Ĝawdat n'a pas été le premier à partir : dans son tout petit village, entre les années 1940 et 1950, il y avait au moins vingt diplômés d'al-Azhar, où à l'époque on appliquait un système de quotas pour l'admission des étudiants, facilitant *de facto* l'accès aux candidats d'origine non arabe, car nettement moins nombreux. Il semble que le mérite d'avoir ouvert la voie d'al-Azhar aux générations suivantes revient à un homme circassien de la génération du grand-père de Ĝawdat : « Mon père raconte que cet homme revenait parfois au village et parlait de la possibilité de faire étudier les garçons là-bas sans toutes les complications qui existaient pour les Arabes », raconte Bišr.

Une fois sa résistance vaincue, ce fut son père Sa'īd qui accompagna Ĝawdat à Quneitra, la ville la plus proche du village (destinée d'ailleurs à tomber 20 ans plus tard sous l'occupation israélienne), d'où il prit le bus pour Haïfa (encore soumise au mandat britannique), puis le train jusqu'au Caire. En cours de route, le père donna une série de conseils à son fils : « Je ne sais rien en matière de science et de connaissance, mais je ne prends aucune responsabilité pour ce qui pourrait t'arriver à cause de tes études ! », lui dit le père, puis il fit une recommandation : « Maintenant que tu vas en Égypte, ne deviens pas wahhabite ! ». Le fils alors, faisant semblant de ne pas comprendre, lui demanda : « Dis-moi donc, afin que je ne devienne pas wahhabite : comment reconnaître les wahhabites ? ». La croyance de son père que les wahhabites étaient dangereux ne reposait pas sur une réelle connaissance de ce qu'ils pensaient, observe Bišr ; elle était plutôt alimentée par une propagande anti-wahhabite ottomane dont les effets persistaient dans la société, en dépit du fait que

¹⁹ Laura Guazzone, *Storia contemporanea del Mondo arabo. I Paesi arabi dall'impero ottomano ad oggi*, Firenze : Mondadori Università, 2016, p. 41.

la domination turque-ottomane en Syrie avait pris fin 30 ans plus tôt²⁰. Effectivement, la réponse de son père révèle une posture polémique a priori vis-à-vis de la *wahhābiyyah*, doctrine officielle du Royaume saoudite dont on craignait évidemment la fascination qu'elle pouvait exercer sur les étudiants en sciences religieuses au Proche-Orient²¹ : « Les wahhabites – lui dit-il – refusent de dire “à vos souhaits”²² lorsqu'on étrenne [pendant la prière] ! ». Cela était la seule « particularité doctrinale » du wahhabisme que le père pouvait rapporter à son fils, car il n'était pas au courant des différences entre les divers *maḏāhib*, ni n'avait probablement pleine conscience des implications politiques de ces antagonismes. Cependant, cette recommandation fit réfléchir Ğawdat sur le fait que « ce voyage aurait été décisif, et qu'en le démarrant, il aurait pu changer par rapport à ce qu'il était, il aurait pu devenir “quelqu'un d'autre” », dit Bišr.

Tels étaient donc les soucis qui accompagnaient le jeune Ğawdat dans son long voyage vers sa nouvelle vie au Caire : sans aucun doute, il s'agissait d'années décisives pour sa formation, mais à juger de son parcours global, les expériences acquises en Égypte fortifièrent ses convictions les plus intimes, y compris l'inutilité de la violence et la nécessité d'éviter par tous les moyens possibles d'y recourir. Encore très jeune, cette répulsion s'est manifestée comme l'un des traits décisifs de sa personnalité. C'est ce qu'il explique lui-même, dans un article publié dans l'hebdomadaire saoudien publié à Londres *al-Mağallah*, avec lequel notre auteur a collaboré entre 1999 et 2004, où il éclaircit les circonstances qui l'ont poussé à écrire son premier livre, *Maḏhab ibn Ādam al-awwal : muškilat al-'unfī al-'amal al-'islāmī*, publié en 1966 et dont nous aurons l'occasion de parler plus en détail :

D'où est venu l'élan [d'écrire] ce livre en moi ? J'étais étudiant en Égypte, à al-Azhar. Ce jour-là, les élèves se poussaient pour rentrer dans la classe après la pause en disant : “Al-Nuqrāšī²³ a été tué !”. Et apparemment, ils étaient contents, mais je ne me sentais pas content, et d'une façon encore floue, j'éprouvais un sentiment de découragement : les problèmes, on ne les résout pas comme ça ! Quelques mois plus tard, nous nous sommes réveillés un matin en apprenant que Ḥasan al-Bannā²⁴ avait été assassiné. La même année de la révolution égyptienne²⁵, j'étais un matin à la Dār al-kutub [al-miṣriyyah]²⁶ [...] quand j'ai appris qu'il y avait eu un coup d'État contre le roi au palais 'Ābidīn²⁷ : les employés de la bibliothèque discutaient de ce qui s'était passé, la situation était incertaine et l'issue des

²⁰ Précisément en 1918, avec l'instauration du bref règne du roi hāšimite Fayṣal (1918-1920), qui précéda l'imposition du mandat français sur la Syrie et le Liban. Voir Lorenzo Trombetta, *Siria. Dagli Ottomani agli Asad. E oltre*, Milano : Mondadori Università, 2014, p. 65.

²¹ Il s'agit de la doctrine des disciples de Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb (1703-1792), qui s'était allié en 1744 avec Muḥammad ibn Sa'ūd, fondateur du premier Emirat saoudien dans la région orientale du Nağd. En dépit de leur fortunes politiques diverses, les Saoud resteront toujours fidèles à la *wahhābiyyah*, jusqu'à ce que, avec la fondation de l'Arabie saoudite, elle devienne la doctrine officielle du règne. Noyau du wahhabisme est la contraposition entre *tawhīd* et *širk* ; celui-ci est identifié avec toute idée de religion qui ne correspond pas à sa propre interprétation, puriste et littérale, de la même. Voir Esther Peskes-W. Ende, *Wahhābiyyah*, EI² 11, 44b-52b.

²² En arabe *tašmīt al-'āṭis*. Il s'agit peut-être d'une référence au rigorisme que le wahhabisme applique à tous les aspects de la vie, notamment aux détails des actes de culte, même les plus superficiels.

²³ Il s'agit de Maḥmūd al-Nuqrāšī, premier ministre du parti Waḥd en 1945-1946 et 1946-1948. En novembre 1947 il interdit l'organisation des Frères musulmans et un an plus tard, en décembre 1948, il fut assassiné par un membre du mouvement. Voir Guazzone, *Storia contemporanea*, 2016, p. 214.

²⁴ Né en 1906, il est le fondateur des Frères musulman en 1928. Il fut assassiné en février 1949, très probablement par un commando de la police en réponse à l'assassinat d'al-Nuqrāšī. Personnalité très charismatique, sa mort signa le déclin progressif du rôle centralisateur de la direction du mouvement, assumé après lui par le juge, largement contesté, Ḥasan al-Ḥuḏaybī (1891-1973), qui depuis le début a œuvré pour une réforme de l'appareil secret de l'organisation, mais sans succès. Voir Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, London : Oxford University Press, 1969, p. 88.

²⁵ À savoir la révolution des Officiers libres en juillet 1952.

²⁶ Instituée en 1870, il s'agit de la plus ancienne bibliothèque de l'Égypte moderne.

²⁷ Le roi fut contraint par les chefs de la révolution à abdiquer en faveur de son fils nouveau-né, Fu'ād II, mais le pouvoir passa *de facto* aux militaires. La monarchie sera abolie en juin 1953 et la République instituée. Voir Guazzone, *Storia contemporanea*, 2016, pp. 216-217.

événements encore inconnue. Puis les événements se sont succédés et prit fin la lune de miel avec la révolution, à propos de laquelle [Sayyid] Quṭb avait écrit à l'époque un article intitulé *La force de la parole* où il comparait la force de la parole et celle du pistolet, affirmant que cette révolution était le fruit de la force de la parole. À ce moment-là, cependant, il ne savait pas qu'il serait l'une des victimes de la révolution, dans une série de tragédies enveloppées de ténèbres, ténèbres qui persistent encore, malgré tous les avertissements que le monde islamique a reçus jusqu'ici²⁸.

Ces épisodes d'opposition violente au *statu quo* politique et social semblent donc avoir suscité chez le jeune Ğawdat Sa'īd une profonde aversion pour cette « méthode ». Ce n'était certes pas un phénomène sans précédent : tant l'histoire récente de la Syrie que celle de l'Égypte étaient marquées par une série de révoltes sanglantes contre les élites au pouvoir²⁹, mais la nouveauté consistait dans l'appartenance idéologique dont se réclamaient certains des acteurs impliqués dans ces actions subversives. Le rôle joué par les mouvements islamistes, en particulier par les Frères musulmans, ou plutôt par certains de leurs affiliés, dans les incidents de ces jours était le prélude à un militantisme violent qui justifiait son action par une exaltation de certaines notions-clé du vocabulaire de l'islam, principalement celle de *ġihād*, dont Sa'īd – on le verra – prévoyait déjà dans les années 1960 les conséquences dramatiques à long terme. De plus, notre auteur a vécu en Égypte précisément à l'époque où on assista d'abord à ce qu'il a lui-même appelé la « lune de miel » entre les Frères musulmans et le régime de Ğamāl 'Abd al-Nāṣir, puis au « divorce » du 1954, lorsque l'organisation fut déclarée hors-la-loi en début d'année, à la suite du tentative d'assassinat du président le 26 octobre, qui fut suivie par une vaste campagne d'arrestation et à la condamnation à mort de nombreux membres du mouvement. Dans les années suivantes, une partie de l'organisation commença à se reconstituer secrètement en faction anti-régime, développant sa propre idéologie militante dont le livre *Ma'ālim fī al-ṭarīq* (*Jalons sur la route*) de Sayyid Quṭb, publié en 1964 (dont nous avons parlé plus haut, dans le Premier chapitre, par. 2.1), peut être considéré comme le manifeste³⁰.

Rarement, dans les textes de Ğawdat Sa'īd, on peut trouver une référence explicite aux Frères musulmans en tant que tels ; en revanche, il insiste beaucoup sur la nécessité d'agir « au grand jour » et, surtout, de condamner l'usage de la violence dans l'action islamique de manière explicite, voire de s'efforcer de même pas n'éveiller le soupçon d'approuver les méthodes violentes : c'est la condamnation d'un *modus operandi* qui pour Sa'īd se caractérise par un manque de transparence sur une question qu'il juge centrale. Le rejet de la violence ne saurait donc pas se réduire à une question d'opportunisme politique, car cela laisserait la place à la possibilité d'y avoir recours lorsque les circonstances le permettent. C'est là l'une des raisons pour lesquelles Sa'īd, tout en ayant des contacts même stricts avec l'organisation, ne l'a jamais rejointe : on pourrait dire, en simplifiant, qu'il « ne leur faisait pas confiance », observe Bišr. En effet, si à certains égards ses idées pouvaient converger avec celles des islamistes – on pense notamment au retour aux sources, à l'activisme social, au rôle fondamental que l'islam doit jouer dans un projet de réforme sociopolitique – en même temps, comme l'explique Bišr, « en dépit d'un 70% d'idées partagées [avec les Frères musulmans], pour les 30% restants il s'agit d'idées décisives impliquant des orientations fondamentalement différentes ». Le

²⁸ Voir l'article *Li-māḍā al-lā'unf*.

²⁹ En Égypte, celle qui a probablement eu les plus grandes répercussions a été la révolution indépendantiste dirigée par 'Urābī Bāšā (1881-1882) ; en Syrie, on se souvient de la révolte des Druzes sous la direction de Sulṭān al-Aṭraš (1925-1927) qui s'est ensuite étendue en prenant un caractère d'insurrection nationale et anti-française, ainsi que de la révolte du 1945 pour l'indépendance « effective » de la Syrie. Voir Guazzone, *Storia contemporanea*, 2016, p. 206 et 348.350.

³⁰ Rif' at Sayyid Aḥmad, *al-Din wa-l-dawlah wa-l-ṭawrah*, al-Qāhiraḥ : al-Dār al-Šarqīyyah, 1989 (8^{ème} édition, 1^{re} édition 1985), pp. 197-198. Selon Aḥmad, le chef général de la Fraternité, Ḥasan al-Ḥuḍaybī, tout en ayant pris ses distances par rapport aux positions exprimées par Quṭb dans ce livre (auquel il a répondu par le pamphlet *Du 'āt lā Quḍāt* de 1969, publié à titre posthume en 1977), était au courant de ces tentatives de reconstituer le mouvement et aurait donné son approbation.

refus de la violence par les Frères était donc perçu par Sa'īd comme un choix purement tactique – d'ailleurs même pas unanimement partagé, comme le démontrait le cas de l'appareil secret des Frères égyptiens et de la *Tālī'ah Muqātilah* (*Avant-garde combattante*) syrienne, dont on parlera – et non une position doctrinale ferme.

2.2.1. L'adoption d'une méthode d'étude autonome

Nous reviendrons fréquemment sur la relation entre Ğawdat Sa'īd et les Frères musulmans, notamment en Syrie, mais il ne fait aucun doute que c'est en Égypte que notre auteur a fait leur connaissance : en effet, il semble qu'il ait fréquemment participé à des événements publics – mais jamais à des réunions privées – organisés par cette organisation et par d'autres, probablement encouragé par le contexte cairote de l'époque, animé par une grande effervescence politique, et même culturelle. Cependant, la plupart de son temps au Caire, où il résidait à la *takiyyah* « Abū Ḍahab », une résidence gratuite pour les étudiants étrangers, Sa'īd le passait en bibliothèque : « Quand mon père est entré pour la première fois à la Dār al-kutub al-miṣriyyah, il a été impressionné par la quantité de livres qui existaient dans le monde arabe : il pensait qu'il n'y avait que le Coran et deux ou trois autres ouvrages ! », nous raconte Bišr. Au cours des 12 années de son séjour cairote, Ğawdat a partagé son temps entre les cours à al-Azhar – où il a obtenu un diplôme en *Uṣūl al-tadrīs*, que nous pourrions peut-être traduire par *Sciences de l'éducation* – et l'étude, aussi bien individuelle qu'en groupe de pairs. Cette dernière modalité d'étude était de loin sa préférée, au point qu'il l'utilisera plus tard avec sa famille, ses amis et ses disciples : « Ils choisissaient un texte et le lisaient à haute voix, puis chacun expliquait ce qu'il avait compris du texte, puis ils le relisaient jusqu'à ce que tout le monde arrive à une compréhension commune de ce texte », explique Bišr. À la maison, Ğawdat Sa'īd ferait plus tard la même chose avec ses enfants, ses sœurs et frères et ses petits-enfants : « Le livre que nous avons lu davantage avec mon père est *Tārīḥiyyat al-fikr al-'arabī al-islāmī*³¹ de Mohammed Arkoun : nous l'avons lu peut-être quatre fois ! », dit-il encore.

Dans l'un de nos entretiens, 'Afrā' Ğalabī a rappelé une de ces séances de lecture, à laquelle participaient également les femmes de la famille – elles-mêmes particulièrement actives, on va le voir, dans la promotion de l'étude et de la connaissance parmi les milieux religieux féminins syriens – en soulignant à quel point son oncle maternel était exigeant, notamment du fait qu'il demandait, de la part de ceux qui l'écoutaient, un esprit critique : « Quand nous étions au lycée³² – dit l'activiste – pendant l'été il nous donnait des cours tous les jours : nous faisons des séances d'étude sur le Coran, ou sur un livre de Malek Bennabi, ou sur Mohammed Arkoun. Une fois, il a décidé d'arrêter la leçon d'un coup : “Vous ressemblez aux disciples des maîtres *ṣūfī* : vous vous limitez à hocher la tête, personne n'essaye de contester ce que je dis ! La leçon s'arrête ici, car vous ne pensez pas avec votre tête !” ». Remarquons au passage l'allusion désobligeante à la vénération dont s'entouraient les maîtres *ṣūfī*, un démenti ultérieur – si besoin était – de ce prétendu penchant pour le soufisme qu'une certaine vulgate prête à Sa'īd du seul fait de ses idées non-violentes. La déception de l'oncle face au faible esprit critique de ses « élèves » dura trois jours, pendant lesquels 'Afrā' et les autres supplièrent Hayār, la femme de Ğawdat, de le convaincre à reprendre ses cours : « Quand il a finalement repris le cours – rappelle 'Afrā' – à chaque passage que nous lisions, il y avait quelqu'un d'entre nous qui faisait un commentaire, ou qui prenait la parole pour dire ce qu'il pensait, ou s'il était d'accord ou non. Alors, il commenta : “Ça, c'est une leçon !”. Il aimait beaucoup les questions difficiles. Une fois ma sœur lui a demandé : “Pourquoi le Coran ne parle-t-il pas des femmes ? Je sens que le Coran est

³¹ Il s'agit de la traduction en arabe d'une série d'articles et de conférences tenues par Mohammed Arkoun. Nous avons pu en repérer une édition datant de 1996 de l'éditeur libanais « Markaz al-inmā' al-qawmī ».

³² C'est-à-dire dans les années 1990, lorsque son père Ḥālīs Ğalabī décida de retourner occasionnellement en Syrie.

contre les femmes !". À ces questions, son visage s'illuminait, parce qu'il n'avait pas peur des questions difficiles, au contraire il les encourageait », conclut notre source.

2.2.2. *L'ouverture aux sources « extérieures »*

C'est donc cette méthode d'étude qui le stimulait davantage. Quant aux cours qu'il a suivis à al-Azhar, ils n'étaient apparemment pas de nature à susciter chez lui un intérêt particulier, s'il est vrai, comme dit Bišr, que « lorsqu'il suivait les cours à l'université, il mettait deux livres l'un sur l'autre, celui du professeur et un livre de son choix, ainsi il pouvait lire ce qu'il voulait ». Et pourtant, il était un élève brillant, il n'a jamais manqué un cours et n'a jamais raté un examen. Cependant, ce qu'il cherchait n'était pas à al-Azhar, mais à la bibliothèque, la Dār al-kutub al-mišriyyah. Dans le catalogue de la bibliothèque, il cherchait toute sorte de publication sur l'islam ou contre l'islam : c'est d'ailleurs ici que notre auteur entre pour la première fois en contact avec la littérature orientaliste et occidentale, qu'il a néanmoins consultée toujours et uniquement en traduction arabe, car il ne connaissait d'autre langue que l'arabe et le circassien, sa langue maternelle. Sa vaste connaissance – quoique fragmentaire et sélective – de ce qu'on traduisait des langues européennes se reflète dans tous ses écrits, où abondent les citations d'ouvrages historiques, philosophiques, psychologiques, sociologiques et scientifiques d'auteurs occidentaux, notamment ceux qui avaient marqué la génération antérieure à la sienne, parmi lesquels se distingue sans aucun doute l'historien anglais Arnold Joseph Toynbee (1889-1975) avec ses études sur la civilisation, à qui Sa'īd fait très souvent référence.

Un exemple pour tous en ce sens est représenté par l'essai *Li-ma hādā al-ru' b kullu-hu min al-islām ? Wa-kayfa bada'a al-ḥawf ?* que nous avons mentionné dans l'Introduction comme étant sa toute première publication, qui n'a pourtant guère laissé de traces dans le débat intellectuel de l'époque. Dans le pamphlet en question, Sa'īd analyse une série de textes et de documents qui montrent à son avis l'importance attribuée à l'islam par toute sorte d'auteurs occidentaux à partir de la fin du 19^{ème} siècle et au début du 20^{ème}. Dans cette littérature hétérogène, notre auteur identifie toute une gamme de différentes attitudes allant de la prudence à la peur, de la malveillance à l'envie, de la provocation à l'indifférence : en bref, il s'agit d'une approche non sereine vis-à-vis de l'islam, observe-t-il. Au-delà du contenu, qui n'est pas ici l'objet de notre discussion, le nombre et la diversité de sources citées est frappante : on mentionnera, à titre d'exemple, George Sarton (1884-1956) avec son essai *The Incubation of Western Culture in the Middle East* (1951) ; Lothrop Stoddard (1883-1950) et sa théorie sur l'origine du sentiment d'unité parmi les musulmans et sur la question de savoir si cette unité peut être démembrée ; l'orientaliste écossais Hamilton Alexander Rosskeen Gibb (1895-1971), dont il cite le grand classique *Modern Trends in Islam* paru en 1947 ; Carl Gustav Jung (1875-1961) et ses références à l'islam ; ainsi qu'une série de déclarations politiques et d'articles de la presse internationale.

On aura l'occasion d'aborder de façon systématique le sujet des sources de Ġawdat Sa'īd et l'ensemble des questions qu'elles soulèvent dans le Quatrième chapitre. Ce que nous voulons souligner, pour le moment, c'est l'ouverture intellectuelle de notre auteur, qui se dégage déjà de ce tout premier ouvrage et qui l'a conduit dans les années d'étude en Égypte à s'intéresser aux disciplines et aux auteurs les plus divers, sans rien exclure *a priori* de son propre horizon. Sa démarche, dans ses parcours de lecture, consistait tout simplement à se laisser guider par les références bibliographiques contenues dans les livres qu'il lisait, pour se plonger de fil en aiguille dans d'autres lectures. Certains ouvrages, par ailleurs, il les lisait à maintes reprises, en notant à chaque fois à la fin du livre la date où il terminait sa lecture : parmi celles-ci, en plus de l'ouvrage susmentionné de Mohammed Arkoun, Bišr se souvient notamment des livres *The Reconstruction of Islamic Thought in Islam* (1930) de

Muhammad Iqbal, *L'ordre du discours* (1971) du philosophe français Michel Foucault (1926-1984), mais surtout *L'Afro-asiatisme* (1956) du philosophe algérien Malek Bennabi (1905-1973), que Sa'īd lui-même avoue avoir lu « peut-être plus de 30 fois »³³. Nous reviendrons à plusieurs reprises sur Bennabi, sans doute l'une des « découvertes égyptiennes » les plus importantes pour notre auteur, en raison de la profonde influence qu'il a exercée sur sa pensée, sans compter le lien d'amitié qui les unissait.

2.2.3. *La perception des limites de l'enseignement « traditionnel »*

On peut donc dire que les études à al-Azhar n'étaient que le cadre d'un tableau qui s'enrichissait d'éléments toujours nouveaux et très hétérogènes, qui dans leur ensemble contribuaient à faire mûrir progressivement dans son esprit tout d'abord la perception, puis la certitude de l'insuffisance de la démarche pédagogique et scientifique azharienne : outre le témoignage de Bišr sur le stratagème par lequel son père « séchait » les textes de référence des cours, il y a dans ses ouvrages plusieurs références en ce sens. Ainsi, par exemple, nous le voyons critiquer la façon dont les professeurs d'al-Azhar enseignaient la doctrine de l'islam :

Quand je suis allé en Égypte dans les années 1940, et je n'avais que 15 ans, on nous a dit : « Nous allons vous enseigner le *tawhīd* ». J'étais très content de cela, mais j'ai été bientôt déçu quand ils ont commencé à nous enseigner le *tawhīd* à partir des livres de doctrine. Je ne pouvais vraiment pas comprendre ce *tawhīd*, mais aujourd'hui je comprends que le problème du *tawhīd* est un problème social et politique, et pas un problème métaphysique et doctrinal. En fait, il s'agit d'une question d'égalité entre les hommes³⁴.

De même, Sa'īd exprime sa déception face à la manière dont les sciences humaines occidentales, en particulier la psychologie et la sociologie, étaient transmises aux étudiants, pointant du doigt une incapacité foncière de saisir le lien entre ces sciences et le Coran, et donc leur compatibilité avec la foi, voire leur utilité à l'égard de celle-ci :

La sociologie, comme toute science – que ce soit l'astronomie, l'histoire naturelle ou la biologie – lorsqu'elle apparaît pour la première fois, le fait d'une manière qui contredit la foi, comme cela est évidemment arrivé à l'astronomie, et il en est de même pour la sociologie et la psychologie. J'ai aussi vécu ce phénomène, en ce qui concerne la psychologie et la sociologie, car au milieu des années 1950 à al-Azhar c'est un professeur avec cette spécialisation qui nous les avait enseignées. Je ne sais pas comment exprimer l'indifférence, pour ne pas dire l'aversion que nous éprouvions à son égard, car il était incapable de nous montrer le sujet en tant qu'[expression] des signes de Dieu dans le monde et dans les âmes³⁵, qui confirment que les signes du Livre sont la vérité. Et nous étions plus incapables que lui d'établir une telle relation entre cette science et la religion. L'apparition des sciences au cours des dernières décennies selon cette image éloignée de la foi, ou contraire à la foi, a empêché de pouvoir en profiter au bon moment. Si les idéologues et les spécialistes musulmans ne prennent pas de mesures pour éliminer le soupçon de cette contradiction – entre toute vraie science et la foi – il restera un fossé profond entre les musulmans et la possibilité de bénéficier pleinement de ces sciences³⁶.

Cependant, tous les professeurs d'al-Azhar ne partageaient pas cette mentalité traditionnelle, ou plutôt celle-ci ne représentait pas pour tous un obstacle à l'intégration de nouvelles disciplines scientifiques dans leur propre posture épistémologique et plus généralement dans celle des études

³³ Sa'īd, « al-Tafsīr al-sunanī », 1998, p. 63.

³⁴ Sa'īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, p. 17.

³⁵ C'est une référence à Cor. 41:53, *Fuṣṣilat* : « Nous leur montrerons bientôt nos Signes, dans l'univers et en eux-mêmes, jusqu'à ce qu'ils voient clairement que ceci est la Vérité. Ne suffit-il pas que ton Seigneur soit témoin de toute chose ? ». Il s'agit de l'un des versets les plus mentionnés par Sa'īd.

³⁶ Ġawdat Sa'īd, *Ḥattā yuġayyirū mā bi-anfusi-him*, série « Sunan taġyīr al-nafs wa-l-muġtama' », sans éditeur, sans lieu, 1989 (8^{ème} édition, 1^{ère} édition 1972), p. 86.

azhariennes. Parmi ses enseignants les plus ouverts, Sa'īd rappelle le šayḥ Muḥammad 'Arafah (1890-1973), l'un des linguistes les plus importants d'al-Azhar, qui

[...] lors de ses conférences nous exhortait à étudier la psychologie : c'était une recommandation dans laquelle il voulait mettre tout son souci pour les jeunes qui écoutaient ses enseignements. Je me souviens qu'il faisait cette recommandation à chaque fois que le problème du retard des musulmans était discuté, et il nous rappelait que ce problème ne se résout que par la prise de contrôle des lois qui régissent le changement de ce qui est dans l'âme³⁷.

Il n'est pas simple d'établir dans quelle mesure ces considérations, qui remontent à plusieurs années après les faits évoqués, reproduisent fidèlement les réflexions de notre auteur dans le feu des événements, ou s'ils sont au contraire le résultat d'une réélaboration des événements *a posteriori* à la lumière de la maturation de son système de pensée. En tout cas, ce sentiment de déception à l'égard d'al-Azhar a peut-être contribué à la décision de notre auteur de quitter l'Égypte et de retourner en Syrie, après un court séjour en Arabie saoudite, bien qu'il y ait eu plus vraisemblablement d'autres raisons plus contraignantes. D'un côté, sa famille avait beaucoup investi en lui et tout le monde attendait que le jeune Sa'īd revienne pour donner son aide à la famille ; d'autre part, il était très inquiet de l'évolution de la situation en Syrie, où il revenait à chaque été pendant les vacances : « Il suivait ce qui se passait en Syrie – explique Bišr – et la dernière fois qu'il est venu, il a clairement senti le danger que se reproduise dans son pays ce qui s'était passé en Égypte avec les Frères musulmans ». Au cœur de ses préoccupations était donc l'éventualité d'une dérive violente du mouvement islamiste, un développement que notre auteur a su lire en avance dans son premier ouvrage du 1966, où il déclara sa propre adhésion à la *méthode des prophètes*, à savoir celle de l'annonce pacifique d'un message de réforme sociale et politique sans recourir à la force, et son refus des méthodes violentes. En effet, dans le même article d'*al-Mağallah* où il raconte comment est né son rejet de la violence dans l'action islamique, Sa'īd précise que telle était l'atmosphère même dans son pays :

La Syrie était alors encore épargnée de ce type de violence et des réactions qu'elle entraîne³⁸. Après avoir observé la situation et m'être formé un jugement personnel sur les événements, j'ai ressenti le besoin d'écrire le livre *La voie du premier fils d'Adam* [*Mağhab ibn Ādam al-awwal*] : je ne m'attendais pas à ce que ce livre soit accepté, c'est pourquoi parmi ses sous-titres figure : « Ce livre est pour annoncer, et pas pour convaincre », car je savais que l'atmosphère incandescente et le contexte rude qui dominaient les circonstances n'étaient pas de nature à permettre à une telle position défaitiste d'être acceptée. En effet, certains m'ont dit³⁹ : « Nous tuerons cette idée, nous l'éviterons et nous l'ignorerons ». J'espérais que les tragédies que j'avais vécues au Caire ne se reproduiraient à Damas [...] Quand j'ai annoncé la doctrine du fils d'Adam, je ne l'ai pas fait au nom de la non-violence, car les appels à la non-violence sont incompréhensibles pour les musulmans⁴⁰.

En dépit de ces limites, il ne fait pas de doute que, dans son complexe, la phase égyptienne a été fondamentale pour sa vie, sans compter que c'est ici qu'il est entré en contact personnel pour la première fois avec un intellectuel qui aura un impact majeur sur sa pensée, à savoir l'algérien Malek Bennabi.

³⁷ Sa'īd, *Hattā yuğayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 88. Nous verrons comment, dans la pensée de Sa'īd, les concepts d'*âme* et de *psyché* finissent par coïncider et désignent au sens large la sphère intérieure de l'individu.

³⁸ Entre le courant islamiste et le pouvoir étatique.

³⁹ L'auteur ne précise pas de qui s'agit-il, mais il n'est pas difficile d'imaginer qu'il se réfère aux milieux islamistes qu'il fréquentait surtout après son retour de l'Égypte.

⁴⁰ Voir l'article *Li-mādā al-lā'unf*.

2.2.4. Sa'īd fait la connaissance de Malek Bennabi

Ce fut vers 1956 – ou en tout cas vers la fin de son séjour égyptien – que notre auteur se rendit avec un ami circassien, 'Aqīl Idrīs al-Ḥaṭṭāṭ, à la maison d'un étudiant libanais, 'Amr Misqāwī, engagé à l'époque dans la traduction arabe des livres de Bennabi, qui écrivait en français : Bennabi était là⁴¹, et Sa'īd fit ainsi sa connaissance. Quelque temps auparavant, Ḥaṭṭāṭ lui avait transmis pour la première fois un des livres de Bennabi, à savoir *Les conditions de la renaissance* (1949), que Sa'īd a lu dans la version arabe, *Ṣurūṭ al-nahḍah* : « Après lecture, il perçut que rien de ce qu'il avait lu au Caire n'était comparable à cela. Il avait déjà lu Muhammad Iqbal, mais il sentait que Bennabi était très différent, qu'il n'était pas un intellectuel musulman traditionnel : il n'utilisait pas beaucoup le Coran, mais lorsqu'il mentionnait un verset, il lui attribuait un sens nouveau et révolutionnaire », nous dit Bišr à propos de la forte impression provoqué par les idées de l'ingénieur algérien sur son père. Lorsque Sa'īd revit son ami circassien, il lui exprima son enthousiasme pour le livre qu'il lui avait prêté : « Bennabi est ici en Égypte, je vais te le présenter ! », lui répondit-il. À partir de ce moment, une relation épistolaire, puis une véritable amitié, s'établira entre les deux intellectuels⁴². Sa'īd rencontra encore Bennabi au début des années 1970, lorsque le philosophe algérien se rendait en Syrie pour donner une série de conférences à l'université, dans les mosquées et dans d'autres lieux publics, auxquelles notre auteur et ses disciples ont participé activement.

Nous reviendrons plus tard sur cette dernière rencontre, qui remonte à une période postérieure par rapport à celle considérée ici. Cependant, avant de poursuivre avec la biographie de notre auteur, il faut ouvrir une petite parenthèse sur les vicissitudes personnelles controversées de l'intellectuel qui l'a peut-être le plus influencé, et cela justement parce que Sa'īd n'y fait guère allusion : ce qui l'intéresse, en principe, ce sont les idées exprimées par un certain auteur, et non pas son parcours biographique. Par conséquent, il nous est difficile de savoir si Sa'īd était au courant des allégations de collaborationnisme avec l'Allemagne nazi à l'encontre de Bennabi. Selon des documents d'archives, Bennabi et sa première femme Paulette auraient collaboré volontairement avec les Nazis entre 1939 et 1944, pendant l'occupation de la France par l'Allemagne, où l'intellectuel algérien se rendit d'ailleurs travailler dans une usine comme chargé d'affaires des ouvriers français entre 1942 et 1944. Avant de quitter la France, « il exerça la fonction de secrétaire du groupe musulman du Parti populaire français (PPF) »⁴³. En raison de ces activités suspectes, le couple a été arrêté deux fois en 1944 et 1945. Le déclassement de ces documents d'archives en 2012 a permis d'entamer un travail de reconstitution de toute l'histoire à travers les témoignages et les auditions judiciaires à charge et à décharge de Bennabi et de sa femme, qui avaient enfin été acquittés des accusations en 1946⁴⁴.

L'activité littéraire de Bennabi commença après la guerre avec la parution de *Le phénomène coranique* en 1947, même si l'on signale deux ouvrages – non retrouvés – datant respectivement de 1938 et 1940⁴⁵. Ġawdat Sa'īd fait alors sa connaissance en tant qu'écrivain, dix ans après les faits judiciaires qui l'avaient touché. De son côté, Bennabi a toujours nié les accusations de collaborationnisme qui lui ont été portées, et dans ses ouvrages il ne ménage pas ses références critiques aux régimes totalitaires qui se basent sur le culte de l'homme fort, par exemple lorsqu'il mentionne Benito Mussolini et Adolf Hitler comme autant d'exemples du « déséquilibre

⁴¹ Bennabi a vécu en Égypte entre 1956 et 1963.

⁴² Malheureusement, il semble qu'il ne reste rien, ou presque rien, de cette correspondance. En revanche, la famille conserve une copie de la quasi-totalité des lettres échangées par Sa'īd à partir de 1969-1970.

⁴³ Zidane Meriboute, *Malek Bennabi « Père » du courant islamique mondial ? Les fiches confidentielles des services secrets français*, Paris : Erick Bonnier, 2020, p. 18.

⁴⁴ Des extraits du jugement définitif de la Cour de Justice ont été publiés par Meriboute, *Malek Bennabi*, 2020, pp. 117-121.

⁴⁵ Jamel El Hamri, *Malek Bennabi. Une vie au service d'une pensée*, Paris : Albouraq, 2016, p. 49.

fondamental » qui se crée parfois dans le rapport *idée-personne*, se transformant dans la forme *idée-idole*⁴⁶. Dans les écrits de Sa‘īd, rien ne transparait du passé politique de Bennabi, dont il reconnaît plutôt les mérites intellectuels, et notamment l’intuition géniale d’avoir « mis l’accent sur le monde réel dans son effort de réforme, en omettant l’aspect textuel »⁴⁷. Dans les innombrables références à Malek Bennabi éparpillées tout au long de ses œuvres, ce qui ressort c’est l’apport décisif du penseur algérien à une réflexion qui s’éloigne du littéralisme dans son approche des textes, mais aussi du « cloisonnement » et de la « professionnalisation » des savoirs au niveau du discours religieux islamique :

Malek Bennabi n’a jamais écrit un livre de *tafsīr*, ou de doctrine, ou encore de droit traditionnel (*fiqh taqlīdī*), et il n’a jamais essayé de faire l’exégèse d’un texte : il a laissé cette tâche aux *mašāyih*, sans les défier dans leurs spécialisations. En effet, Malek Bennabi a réussi à éviter ça de manière exemplaire, et cela était à la fois l’un de ses points de force et de faiblesse : c’était un point de force parce qu’il avait raison, lorsqu’il basait ses observations et ses théories sur la réalité concrète⁴⁸.

Il faut attendre le Quatrième chapitre pour voir de plus près le rapport entre le système de pensée de Bennabi et celui de notre auteur, qu’il faut maintenant suivre dans la prochaine étape de sa vie, qui se déroule en Arabie saoudite.

2.3. Ğawdat Sa‘īd quitte l’Égypte : la parenthèse saoudienne

Après avoir quitté l’Égypte, et avant son retour définitif en Syrie, Ğawdat Sa‘īd restera deux ans en Arabie saoudite, et précisément à Buraydah dans le Nağd, le berceau du wahhabisme. Ici, notre auteur a enseigné la religion entre 1958 et 1960. Le contexte culturel était – aux dires de nos témoins – très arriéré et pendant la période où il a vécu à Buraydah, il n’a pas pu établir de liens intellectuels. Comme l’explique Bišr, « l’expérience en Arabie saoudite a été une expérience tranquille, mais il sentait qu’il ne pouvait pas rester plus longtemps » : la mentalité wahhabite lui était trop difficile à accepter, et cela malgré sa profonde connaissance de la pensée d’Ibn Taymiyyah, théologien et juriste néo-ḥanbalite et source essentielle de la doctrine wahhabite, dont cependant les Saoudiens avaient, apparemment, une connaissance très sélective et une réception idéologisée. Sa‘īd suscitait souvent leur étonnement, en citant certaines opinions dont ils n’avaient jamais entendu parler : « Ils lui disaient : “Est-ce possible qu’Ibn Taymiyyah a dit ces choses ?!” », raconte Bišr. Comme il l’explique lui-même, selon ce qu’on lit dans le dossier d’al-Ḥayyāt, « I knew how to address the most conventional clerics in the tone they liked, referring to the writings of Ibn Taimiyah and Ibn al-Qayyim »⁴⁹. Dans ses œuvres, Sa‘īd cite un épisode qui remonte à sa parenthèse saoudienne, celui d’un *qāḍī* – qui était donc censé avoir une instruction supérieure – qui au cours d’une conversation après la prière, lui demanda : « À votre avis, comment est-il possible que les incroyants disent que la terre tourne autour du soleil ? Mais ne voient-ils pas que c’est le soleil qui tourne autour de nous ? »⁵⁰. Choqué par cette question, la seule réponse qui lui vint à l’esprit fut : « Eh bien, ce sont des incroyants ! ».

Outre les raisons familiales, ce sont donc ces considérations qui l’ont amené à quitter l’Arabie saoudite, sans oublier que, alors qu’il était à Buraydah, il a reçu son avis de conscription, sur lequel

⁴⁶ Malek Bennabi, *Le problème des idées dans le monde musulman*, préface de Nour-Eddine Boukrouh, Beyrouth : Albouraq, 2006 (1^{ère} édition 1970), pp. 107-108.

⁴⁷ Sa‘īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, p. 72.

⁴⁸ Sa‘īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, p. 67.

⁴⁹ Dossier « Jawdat Said’s Trip to Egypt », p. 3.

⁵⁰ Sa‘īd, « al-Tafsīr al-sunanī », 1998, p. 99.

nous reviendrons bientôt. Plus tard, quand au cours des années 1960, il a été touché par une série de limitations de ses droits civils, qui ont culminé en 1967 avec sa suspension définitive de l'enseignement et son bannissement de toutes les écoles syriennes en raison de ses positions critiques vis-à-vis du gouvernement du parti Ba'ṭ, installé au pouvoir en 1963, le savant religieux saoudien 'Abd al-'Azīz ibn 'Abdallāh ibn Bāz (m. 1999)⁵¹, longtemps *mufī* du royaume, lui écrivit personnellement pour lui offrir une chaire à l'Université de Médine, mais Sa'īd refusa : « Je peux supporter le Ba'ṭ, les Wahhabites non »⁵², aurait-il commenté. Il vaut la peine de s'attarder sur cet épisode, ne serait-ce que parce qu'il soulève une question spontanée : pourquoi un savant wahhabite rigoriste comme Ibn Bāz, qui, environ une décennie plus tard, émettra une *fatwā*, la première de ce genre, légitimant le *ḡihād* en Afghanistan contre l'Union soviétique, aurait-il proposé à un intellectuel aussi éloigné de ces positions que Ğawdat Sa'īd une chaire universitaire en Arabie Saoudite ? Sur cette question, nous ne pouvons formuler que des hypothèses. Le contexte politique pourrait fournir une bonne clé interprétative, mais d'autres considérations possibles y sont également liées.

En fait, l'Arabie saoudite était devenue à cette époque la destination d'exil pour de nombreux islamistes syriens détestés par le gouvernement du parti Ba'ṭ, et parmi ceux-là il y avait des membres des Frères musulmans, dont les revendications politiques étaient perçues comme une menace pour le régime. Les célèbres *ṣuyūḥ* damascènes Amīn al-Maṣrī (1914-1977) et 'Abd al-Raḥmān al-Bānī (1917-2011) figurent parmi les membres du mouvement qui se sont réfugiés dans le Royaume en 1964-1965, juste après leur arrestation avec Ğawdat Sa'īd lui-même, à la suite d'un discours qu'ils avaient prononcé à la mosquée al-Murābiṭ de Damas. Nous aurons bientôt l'occasion de parler de cet épisode et des rapports entre Sa'īd et les deux *ṣuyūḥ*. En effet, un climat politique de « guerre froide arabe »⁵³ prévalait à l'époque dans les relations entre les républiques révolutionnaires et progressistes d'un côté, et les monarchies conservatrices de l'autre côté, ce qui reflétait aussi leurs positionnements idéologiques respectifs. En ce sens, il n'est pas étonnant que l'Arabie saoudite ait accueilli ces exilés de Syrie, comme elle le faisait depuis les années 1950 avec les Frères musulmans égyptiens en collision avec le régime de Ğamāl 'Abd al-Nāṣir. Nombreux étaient aussi ceux qui se voyaient attribuer des postes dans les universités et plus généralement dans les établissements éducatifs en phase de formation, dans l'effort, de la part du Royaume, de se doter d'une *intelligentsia* dont il faisait défaut à l'époque : al-Maṣrī lui-même a enseigné à la faculté de *Šarī'ah* à La Mecque⁵⁴, tandis que al-Bānī se voit confier des fonctions dans les institutions éducatives saoudiennes à Riyadh.

Quant à Ğawdat Sa'īd, on sait que parmi ses fréquentations en Syrie à cette époque il y avait aussi des éléments liés aux Frères musulmans, dont justement Amīn al-Maṣrī : ce dernier, qui était l'un des proches du *ṣayḥ* Ḥasan Ḥabannakah (1908-1978, un des plus influents '*ulamā*' syriens), en 1964 avait été écarté du poste de *mufī* d'État, attribué à Aḥmad Kuftārō ; dès lors, il guidera la résistance cléricale au régime ba'ṭiste⁵⁵. Il est donc possible, pour en revenir à Sa'īd, que le contenu

⁵¹ À l'époque, Ibn Bāz était vice-président de l'Université Islamique de Médine, où il a enseigné à la Faculté de *Šarī'ah* jusqu'en 1992. Voir Natana J. DeLong-Bas, *Bin Bāz*, EI³, <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_23796> (consulté le 26 février 2021).

⁵² Il faut observer que dans les œuvres qui font l'objet de notre analyse, il y a une seule référence explicite au wahhabisme dans *Ḥattā yuḡayyirū mā bi-anfusi-him* (1972), où il pointe du doigt ce qu'il définit « l'idée de départ » de cette doctrine, à savoir « qu'il faut laisser tomber ce qui n'a pas de preuve » (Sa'īd, *Ḥattā yuḡayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 99).

⁵³ Comme l'observe Guazzone, ce climat a en fait été atténué par « una cortina di retorica, sempre favorevole all'unità araba e alla lotta contro Israele, quasi obbligatoria per tutti i regimi arabi, anche moderati » (Guazzone, *Storia contemporanea*, 2016, p. 54).

⁵⁴ Pierret, *Religion and State in Syria*, 2013, p. 53, note 133.

⁵⁵ Pierret, *Religion and State in Syria*, 2013, p. 44-46 et 182. Le site web en arabe www.odabasham.net, consulté le 7 février 2021, lui consacre une page où l'on trouve une référence aux faits du 1965 : « En 1965, le régime du parti Ba'ṭ était plus obstiné que jamais à nuire à la population, en particulier aux musulmans. Pendant ces années, le *ṣayḥ* a

de ses interventions critiques à l'égard des mesures politiques du Ba'ṭ dans les mosquées de Damas ait poussé les autorités saoudiennes à l'assimiler à cette opposition islamiste, comme l'avaient fait celles syriennes. Enfin, on peut se demander si Amīn al-Maṣrī et al-Bānī n'auraient pas joué un rôle dans cette invitation, à la lumière de l'estime qu'ils nourrissaient à son égard, tant pour sa stature morale qu'intellectuelle. Cependant, pour sa part, Sa'īd a plutôt perçu une incompatibilité culturelle impossible à combler avec le contexte wahhabite, ce qui l'a poussé donc à refuser la proposition d'Ibn Bāz. Cela dit, laissons, pour l'instant, Ibn Bāz et les deux *ṣuyūḥ* damascènes, qui d'ailleurs reviendront bientôt : le moment est venu, finalement, pour notre penseur de rentrer en Syrie.

3. Le retour en Syrie

L'avis de conscription a été donc l'une des raisons pour lesquelles Ḡawdat Sa'īd est retourné en Syrie entre 1959 et 1960 : sur ce point, la famille n'est pas en mesure de fournir une date précise. Mis à part le fait que le service militaire en Syrie était, et continue d'être, obligatoire, son enrôlement suggère peut-être qu'à ce stade, il n'avait probablement pas encore mûri son rejet total de la guerre comme outil de résolution des différends entre les peuples. Il est révélateur, d'ailleurs, que la violence à laquelle il se réfère, celle qui l'a troublé au fil des années en Égypte, c'est la violence inhérente à l'activisme islamique en vue d'une réforme de la société : rien n'est dit, du moins dans le matériel en notre possession, de la sanglante guerre arabo-israélienne de 1948, qui éclate dès les premières années de son séjour au Caire, et qui pourtant ne semble pas figurer parmi les événements qui ont provoqué son trouble à cette époque. Il en va de même pour les autres guerres qui se sont succédées jusqu'en 1973, date à laquelle Sa'īd avait déjà quitté l'armée depuis 10 ans. Peut-on supposer que notre auteur considérait les guerres contre Israël comme « justes », compte tenu également de ses tendances panarabes et panislamistes, qui impliquent la libération du colonialisme occidental, dont le sionisme est souvent considéré comme l'une des formes ? Ce qui est certain, c'est qu'avec le temps sa condamnation initiale de la violence dans les sociétés islamiques sous la forme du *ḡihād*, s'étendra aussi à la guerre en tant que phénomène global (y compris entre États souverains) et à tout ce qui s'y rapporte, notamment le développement de l'industrie militaire et la course aux armements ; en même temps, il explicitera plus tard sa position par rapport au « problème israélien » en tant qu'*alibi* des gouverneurs des pays arabes et islamiques pour éviter toute réforme politique et sociale. Il n'en demeure pas moins vrai qu'au sein de l'armée, notre auteur a toujours servi comme enseignant, et ne semble avoir jamais participé à des actions militaires. Comme nous le verrons, avant de quitter définitivement l'armée en 1963, il refusera une offre de poursuivre une carrière militaire.

En tout cas, une fois revenu en Syrie, il n'a pas eu la possibilité, d'un point de vue administratif, de s'enrôler immédiatement, raison pour laquelle il décida de postuler pour enseigner. Sa première charge comme enseignant de langue arabe, qui ne dura que quelques mois avant de rejoindre l'armée, fut dans la localité de Salamiyyeh, dans le *rīf* de Ḥamāh, au nord du pays. En effet, les enseignants qui venaient de prendre leurs fonctions étaient envoyés dans des régions parfois très éloignées de celles de résidence, d'autant plus s'ils n'étaient pas encore mariés, comme c'était le cas de Sa'īd à cette époque. Salamiyyeh était une ville multiconfessionnelle : il y avait des sunnites, des chiites, mais surtout des ismā'īlites de la branche nizarite. La population locale a été très accueillante envers le nouveau professeur, qui malgré son court séjour – qui n'a pas duré plus de six mois – a

vécu des expériences douloureuses avec d'autres prédicateurs de Damas, par exemple ce qui lui est arrivé à la mosquée al-Murābiṭ avec ceux qui tenaient des cours avec lui, lorsqu'il constata la distance de l'un d'eux par rapport à l'orthodoxie sunnite (*ahl al-sunnah*), et le silence de la population, en particulier de l'élite financière (*ahl al-māl*), par rapport à la déviation qui avait lieu. Pour ces raisons, il décida de quitter la Syrie ». Cependant, aucune précision n'est faite sur l'identité de ce personnage « hétérodoxe » dont on parle ici.

laissé un bon souvenir : « Jusqu'à ce jour – révèle Bišr – des gens qui avaient étudié avec mon père à Salamiyyeh nous contactent par téléphone ». Un jour, un élève demanda à Ğawdat de lui enseigner la prière : « Viens me voir en classe après les cours, je vais t'apprendre à la faire », répondit le professeur. À la fin des cours, avec ce garçon, cinq autres l'attendaient. Ils prièrent ensemble, puis il les renvoya en disant : « Tous les jours à la fin des cours nous faisons la prière de midi (*zuhr*) ensemble, puis nous rentrerons chez nous ». Cela n'a pas plu à la direction de l'école, qui qualifia cette initiative de « réactionnaire », accusant Sa'īd de répandre des « idées arriérées » parmi les étudiants. Par mesure disciplinaire, il fut transféré dans une autre école à Mišyāf, sur la route qui relie Ḥamāh au littoral syrien. Cependant, ses contacts avec Salamiyyeh ne prendront pas fin, et ce sera ici qu'entre la fin de 1973 et 1974 il sera arrêté pour la cinquième – et dernière – fois avec son beau-frère Ḥālīš Ğalabī : nous le verrons bientôt.

3.1. Un voyage en Inde

À cette période de « transition » entre le retour en Syrie et l'enrôlement dans l'armée semble remonter un voyage de quatre mois en Inde et au Pakistan à la suite d'un groupe d'adeptes de la *Ĝamā'at al-tablīġ*, une organisation missionnaire musulmane fondée en Inde vers 1927 qui dans les vingt ans suivants avait remporté un succès mondial. Le mouvement, dont la structure interne est centralisée et secrète, fait de la *da'wah*, c'est-à-dire de la prédication, sa propre forme de *ġihād*, surtout à l'intérieur de la communauté musulmane, qu'il vise à unifier en décourageant les controverses théologiques ou juridiques⁵⁶. Dans cet épisode de la vie de Sa'īd nous avons un exemple du problème posé par l'impossibilité d'accéder à des mémoires écrites et contemporaines aux faits rapportés : en effet, ici les souvenirs de la famille et ceux de Sa'īd lui-même ne coïncident pas. Tout d'abord, nous sommes face à une divergence dans les dates : selon Bišr, le moment exact de ce voyage de quatre mois n'est pas certain, mais il remonte en tout cas à la période précédant son enrôlement dans l'armée, tandis que Ğawdat le situe avec certitude en 1964⁵⁷, bien que tout indique qu'il enseignait à cette époque. Toujours selon le témoignage de Bišr, qui d'ailleurs se base sur les récits de son père, le voyage n'était pas planifié, mais l'occasion s'est présentée par hasard : Sa'īd se trouvait dans une mosquée de Damas et à la fin de la prière un homme s'est levé pour prononcer une courte *ḥuṭbah* improvisée. Il était habillé de façon très humble, il semblait vraiment pauvre, mais son discours – rappellera toujours Sa'īd – était très beau et touchant. À la fin du discours, le jeune Ğawdat s'approcha de l'homme et lui demanda qui il était et d'où il venait : c'est ainsi qu'il connut la *Ĝamā'at al-tablīġ*. Peu de temps après, il partit avec eux pour l'Inde, mais il n'était pas le seul à s'être uni à l'initiative : il semble que dans le groupe – nous dit Bišr – il y avait aussi le savant et prédicateur Sa'īd al-Ṭantāwī (1923-2019), frère cadet de 'Alī al-Ṭantāwī (1909-1999), l'un des principaux juristes islamiques de l'époque contemporaine⁵⁸. De Damas, le groupe prit un bus à destination de Bagdad, et de là il poursuivit en train à Bassora et puis en bateau jusqu'à Karachi, pour continuer de là vers l'Inde.

À ce point, les souvenirs de la famille au sujet du voyage de Sa'īd au sous-continent deviennent plutôt vagues : une fois arrivé, il a visité le tombeau de Muhammad Iqbal, et peut-être même sa maison, et cela nous renseigne sur l'importance que notre auteur attachait déjà à cette époque au philosophe et poète (indo-)pakistanaï, qui figure parmi ses premières références intellectuelles.

⁵⁶ Marc Gaborieau, *Tablīghī Djamā'at*, EI² 10, 39a-40b.

⁵⁷ C'est ce que Ğawdat Sa'īd a dit à notre collègue Irene Kirchner. Le dernier mot sur la période exacte de ce voyage pourrait venir des passeports de Sa'īd, que son fils Bišr a gardés mais auxquels il n'a pas actuellement accès, car ils sont restés en Syrie. En tout cas, il s'agit d'un voyage fait dans un moment de transition entre un travail et l'autre.

⁵⁸ Et qui, selon Pierret, était un « Salafi-leaning judge » (Pierret, *Religion and State in Syria*, 2013, p. 105).

Un épisode concernant une rencontre probable entre Sa'īd et le savant indien Abū al-Ḥasan 'Alī Nadwī (1914-1999)⁵⁹ est rapporté par Bišr comme incertain. En dehors de cela, il semble qu'il n'ait pas fait d'autres rencontres significatives pendant son séjour au sous-continent indien, mais ce voyage « est resté gravé dans sa mémoire comme une expérience éclairante », nous dit encore notre source. Pourtant, dans le dossier rédigé par al-Ḥayyāt, Sa'īd dit avoir également rencontré Abū al-A'lā al-Mawdūdī, ce qui est en fait très significatif ! De surcroît, nous y apprenons que les premiers contacts avec la *Ġamā'at al-tablīg* remontent déjà aux années égyptiennes, auxquelles remonterait aussi un pèlerinage à la Mecque, précédant donc celui qui s'est déroulé entre 1961 et 1963, et dont on parlera dans le par. 3.2.1 :

I was in touch with them during the Hajj of 1953, and then they came to see me at Cairo, and then we went to see them in 1964 at their headquarters in Hyderabad and Delhi, and we met their leader, Sheikh Yusuf. I got acquainted with their method. And I met with Abul-Ala al-Maududi, and Abul-Hasan al-Nadwi. I can say that I admired this Group of Proclamation the most. My general principle is that we must be open to all groups – on one condition: that they reject violence⁶⁰.

Au-delà des divergences entre les deux récits, qui peuvent être résolues seulement en accédant à l'archive de notre auteur, ce qui nous semble particulièrement révélateur ici, c'est que, bien qu'étant en Inde, il n'a montré apparemment aucun intérêt à suivre les traces du Mahatma Gandhi (1869-1948), le grand leader de la résistance non-violente au pouvoir colonial britannique. Comme l'observe Bišr, Sa'īd « n'a pas quitté l'Égypte sans avoir connu Gandhi », mais en dépit de cela, on ne peut pas dire qu'il en a été influencé, ou que la pensée de Gandhi a contribué à son effort personnel de théorisation de la non-violence dans l'islam. Sur la base de notre lecture de ses œuvres principales, nous pouvons dire avec un bon degré de certitude que Gandhi *n'est pas* une source de Ġawdat Sa'īd, qui lorsqu'il le mentionne, le fait pour mettre en évidence des concepts qui, en principe, ont très peu à voir avec la non-violence. C'est le cas de son œuvre *Faqdān al-tawāzun al-iġtimā'ī* (« La perte de l'équilibre social », 1978), où il le cite comme modèle de prise de conscience de la valeur de ses propres idées et de fidélité à sa culture d'origine :

Gandhi sentait qu'il possédait quelque chose [d'important], que le monde avait besoin de lui : il avait beaucoup de confiance dans ses idées et avait une foi profonde dans le fait que l'humanité avait absolument besoin de ce à quoi il faisait appel. En ce sens, il sentait qu'il avait une mission auprès de la communauté mondiale, mais il ne ressentait pas le besoin d'imiter les autres en modifiant son apparence, puisqu'il n'intervenait pas dans la communauté mondiale pour l'imiter, mais pour la changer. En fait, il n'est pas possible d'harmoniser ces deux choses : la tentative de changer le monde et la tentative de l'imiter⁶¹.

Au contraire, dit Sa'īd, les musulmans ont perdu la perception de faire partie d'une civilisation capable de donner sa contribution au monde, en se laissant vaincre par ce qu'il définit un *sentiment de rejet* (*al-šū'ūr bi-l-manbūdiyyah*). Tout cela conforte notre hypothèse d'une *genèse endogène* de la pensée non-violente de Sa'īd, une hypothèse renforcée par le fait que notre auteur ne mentionne pas les musulmans dits « gandhiens », comme on l'a vu dans l'Introduction. Il suffit de penser que Sa'īd n'entendra parler d'Abdul Ghaffar Khan qu'à la fin des années 1980⁶², comme nous le révèle

⁵⁹ Et cela est bien possible, à la lumière des relations qui liaient celui-ci à la *Ġamā'at al-tablīg*.

⁶⁰ Dossier « Jawdat Said's Trip to Egypt », p. 6.

⁶¹ Ġawdat Sa'īd, *Faqdān al-tawāzun al-iġtimā'ī*, série « Sunan taġyīr al-nafs wa-l-muġtama' », Bayrūt : Dār al-fikr al-mu'āšir, 1993 (1^{ère} édition 1978), pp. 24-25. Il s'agit ici probablement de la référence la plus substantielle que Sa'īd fait de Gandhi dans les œuvres considérées.

⁶² Abu-Nimer dit qu'un livre sur la vie d'Abdul Ghaffar Khan a été traduit en arabe lors de la première *Intifāḍah* palestinienne, éditée en 1987, par le Center for the Study of Nonviolence fondé par l'activiste chrétien palestinien Mubarak Awad et distribué gratuitement dans les villages palestiniens « to mobilize people and illustrate that the concept of nonviolence is not strange to Islam » (Abu-Nimer, *Nonviolence*, 2003, p. 163). Est-ce qu'il s'agit là de la première

Bišr, ce qui conduit à exclure que ce courant ait eu un impact sur le cadre théorique de sa pensée. De surcroît, il faut souligner que dans les ouvrages que nous avons analysés, aucune mention n'est faite de ce voyage et de la *Ġamā'at al-tablīg*, ce qui nous pousse à imaginer que notre auteur avait une orientation différente par rapport à celle-ci, et que ses contacts avec ce mouvement n'ont pas eu de suite.

3.2. L'enrôlement dans l'armée syrienne de la République Arabe Unie

À son retour d'Inde, en acceptant donc le récit de Bišr, Ġawdat Sa'īd s'est enrôlé dans l'armée de la République arabe unie (RAU, 1958-1961), c'est-à-dire l'union éphémère entre Égypte et Syrie stipulée au nom du panarabisme. Cette idéologie transnationale était alors au comble de sa popularité et, selon les illusions de ses nombreux adhérents, l'union de ces deux États n'était que le prélude à l'avènement d'une unité politique du monde arabe qui semblait à portée de main. Il faut rappeler que le panarabisme, issu des idéologies proto-nationalistes élaborées dans l'automne de l'Empire ottoman, avait commencé à prendre forme dès les années 1940, en s'incarnant tout d'abord dans des partis transnationaux tels que le Ba'ṭ ; ce n'est qu'avec l'arrivée au pouvoir de Ġamāl 'Abd al-Nāṣir en Égypte et son ascension en tant que leader incontesté des revendications nationalistes du monde arabe, que cette idéologie avait été adoptée par certains pays en tant que projet et pratique politique⁶³ apte à contrebalancer l'hégémonie des deux principales forces sur le terrain, à savoir les États-Unis et l'Union soviétique, surtout après la victoire politique de 'Abd al-Nāṣir dans la guerre de Suez en 1956⁶⁴. De son côté, Sa'īd était particulièrement favorable au panarabisme en tant qu'instrument de l'unité entre les peuples arabes. L'admiration avec laquelle notre auteur a toujours regardé l'Union européenne, en la proposant comme modèle politique et social valable également pour le monde arabe, peut se lire précisément dans ce sens, et cela est d'autant plus remarquable si l'on considère que Sa'īd n'était pas arabe, faisant plutôt partie de la minorité circassienne. Cependant, même à ce propos l'expérience égyptienne fut probablement décisive, à la fois pour l'ambiance qui régnait en Égypte dans les années où il y séjourna, et pour les lectures faites à cette époque, parmi lesquelles Sa'īd mentionne l'ouvrage *Li-māḍā ta'aḥḥara al-muslimūn ? Wa-li-māḍā taqaddama ḡayru-hum ?* (« Pourquoi les musulmans sont-ils arriérés ? Et pourquoi les autres ont avancé ? ») du politicien libanais Šakīb Arslān (1869-1946)⁶⁵, publié en 1930 ; l'ouvrage *Ittiḥād al-muslimīn* (« L'unité des musulmans ») du turc Celal Nuri İleri (en arabe Ġalāl Nūrī)⁶⁶, publié dans les années 1920 ; et l'ouvrage *Islam at the Crossroads* du converti autrichien Muhammad Asad⁶⁷, publié en 1933 : dans

œuvre traduite en arabe sur le militant pashtu ? Si tel est le cas, c'est peut-être dans le sillage de cette initiative que Sa'īd a pris connaissance de la figure d'Abdul Ghaffar Khan, même s'il est difficile de le confirmer avec certitude.

⁶³ Guazzone, *Storia contemporanea*, 2016, p. 52.

⁶⁴ Guazzone observe à ce propos : « Dal 1956 al 1967 l'ideologia panaraba e il regime di Naser che, quasi suo malgrado, si trovò a incarnarla, sembrò davvero in grado di sovvertire l'ordine regionale creato dopo la Prima guerra mondiale, e confermato dopo la Seconda con l'aggiunta del nuovo attore israeliano » (Guazzone, *Storia contemporanea*, 2016, p. 53).

⁶⁵ Notable druze libanais, écrivain et politicien, il était soucieux de susciter parmi les musulmans un esprit d'unité face à l'impérialisme occidental. Pendant la Seconde guerre mondiale, il s'approcha aux pouvoirs de l'Axe en fonction anti-britannique et anti-française, devenant aussi citoyen d'honneur de l'Allemagne nazie, mais cela nuira enfin à sa réputation. Voir William L. Cleveland, *Šakīb Arslān*, EI² 9, 255b-256a.

⁶⁶ Écrivain et journaliste, Ġalāl Nūrī (1877-1938) partageait avec les autres auteurs de la *Nahḍah* l'idée d'un islam compatible avec le progrès et la modernité, à condition d'y opérer une réforme, surtout à niveau de droit musulman. Voir Günay Alpay, *Ileri, Djelāl Nūrī*, in EI² 3, 1144b-1145b.

⁶⁷ Né Leopold Weiss (1900-1992), il était un juif autrichien. Converti à l'islam en 1926, il a adopté ensuite la nationalité pakistanaise et contribué par son activisme politique et sa plume à un réveil des sociétés musulmanes, dont la création d'un état islamique était considérée comme la prémisse. Il est aussi le père de Talal Asad, figure majeure de

tous ces écrits, que Sa'īd cite parmi ceux qui l'ont influencé dans cette phase de sa vie, le panarabisme et le panislamisme s'entremêlent de telle manière que les confins entre les deux sont parfois difficiles à distinguer⁶⁸.

En vertu de sa formation académique, Sa'īd s'est enrôlé avec le grade de lieutenant (*mulāzim*), et non comme une simple recrue, et s'est immédiatement vu confier des postes d'enseignement. Il a d'abord fréquenté l'une des deux Académies militaires syriennes, celle d'Alep⁶⁹, la grande métropole du nord du pays. Au sujet de ce premier séjour en caserne, Sa'īd racontait cette anecdote que Bišr nous a rappelée : à l'époque, Ġawdat, âgé de trente ans, portait une longue barbe, ce qui était mal vu dans les forces armées. Son supérieur, qui était égyptien, lui demanda de se raser, mais comme il n'y avait pas de loi explicite interdisant le port de la barbe, Sa'īd refusa de le faire. Alors, son supérieur lui conseilla de postuler par écrit au commandement de l'armée de la RAU, qui était basé en Égypte. La demande de Sa'īd a donc fait le tour de la région : de Damas au Caire et retour. Au bout de trois mois environ, la réponse est venue, et elle était négative : « Ne vous fâchez pas, mais votre demande a été rejetée ! », lui dit son supérieur. Sa'īd répondit : « Vous, en Égypte, quand vous croyez que quelqu'un est fanatique, vous l'accusez d'être hanbalite. Eh bien, je suis hanbalite de la tête aux pieds ! Vous pouvez me torturer, et si je ne peux pas le supporter, je me couperai la barbe, mais tant que je n'arriverai pas à ce point, je ne la couperai pas ! ». À ces paroles, l'officier égyptien le laissa partir avec sa barbe⁷⁰. Ensuite, il fut transféré à Qatanah, près de Damas, où il y avait une grande caserne, très importante et bien armée en raison de sa position stratégique en direction du sud de la Syrie, et donc de la frontière avec Israël.

Un épisode fondamental qui remonte à la période passée dans cette deuxième caserne, et qui témoigne d'une circonstance historique décisive, se déroula au moment où la fin de l'unité entre l'Égypte et la Syrie fut décrétée. Cette nuit-là, nous raconte Bišr en évoquant les souvenirs de son père, l'armée s'était livrée à un exercice militaire avec des balles réelles. Toute la caserne était en état d'alerte quand, tout à coup, les officiers ont été convoqués pour une réunion urgente. Lorsque le lieutenant Sa'īd est arrivé, il a remarqué que Syriens et Égyptiens se réunissaient dans deux salles séparées. En entrant dans la salle des syriens, l'officier supérieur, qui était également le commandant de la région, annonça : « Les Égyptiens font un coup d'État contre notre armée, ils torpillent les meilleurs officiers syriens et nous ne pouvons pas accepter cette situation⁷¹. Il faut mobiliser nos forces ! ». Toutes les personnes présentes étaient prêtes à obéir aux ordres, mais pas Sa'īd : « Monsieur l'officier – dit-il en prenant la parole – cette unité entre la Syrie et l'Égypte est un résultat que nous attendions depuis longtemps. Maintenant, si vous mobilisez les forces armées, vous avez deux possibilités : soit vous réussirez, mais l'unité échouera ; soit vous perdrez, et alors vous serez considéré comme un traître, et les traîtres sont jugés et condamnés à mort ». À ces mots de son

l'anthropologie de l'islam depuis les années 1980. Voir Dominik Schlosser, *Asad, Muḥammad*, in EI³, <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_22688> (consulté le 26 février 2021).

⁶⁸ Cette « identification » entre arabisme et islam est bien expliquée par Richard P. Mitchell, qui observe à ce propos, se référant en particulier aux Frères musulmans, que « The problem of secularization was perhaps the most significant of the objections raised to some forms of Arab nationalism (*qawmiyya*). [...] Thus the necessary prelude to a truly Islamic renaissance is not only the liberation of each Muslim land (the practice of *wataniyya* and *qawmiyya*), but the 'unification of the Arabi nations', the goal of Arabism. In serving Arabism, the Muslim Brothers are 'serving Islam and the welfare of the entire world' » (Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, 1969, p. 267).

⁶⁹ L'autre était à Homs. Nous remercions la collègue Irene Kircher pour cette précision, puisque notre source n'avait pas pu nous renseigner sur la localité du premier enrôlement de Sa'īd.

⁷⁰ D'après le témoignage recueilli par Irene Kirchner directement de la bouche de notre auteur, à l'époque il était convaincu que la barbe était un signe incontournable d'appartenance à l'islam, ajoutant qu'il a donc agi selon l'exemple d'Ibn Ḥanbal lorsqu'on l'avait torturé en vain à fin qu'il déclare que le Coran est créé.

⁷¹ Sans doute s'agit-il d'une référence à l'incarcération en Égypte d'un certain nombre de militaires syriens, y compris le futur président Ḥāfiẓ al-Asad.

subordonné, le militaire – qui était très religieux – sortit le Coran de sa poche et répondit : « Nous faisons cela pour l’islam ! ». Face à ce contraste, un camarade prit Sa‘īd par le bras et le conduisit hors de la salle en disant : « Ne savez-vous pas ce que Ğamāl ‘Abd al-Nāṣir a fait aux musulmans ?! Il a tué des jeunes, il les a condamnés à mort, etc. ». En quelque sorte, il essayait de toucher les cordes religieuses de Sa‘īd, sachant qu’il était une personne de grande foi, mais celui-ci répondit : « Je connais Ğamāl ‘Abd al-Nāṣir mieux que vous tous, mais je sais aussi que Ğamāl ‘Abd al-Nāṣir mourra ; en revanche, il faut que cette unité continue ». L’officier le congédia alors en disant : « Faites ce que vous voulez, vous ne serez pas des nôtres. Allez dans votre chambre et ne quittez pas la caserne »⁷².

Cette prise de position est d’autant plus significative si l’on pense que Sa‘īd avait beaucoup de doutes sur la survie de l’unité dès le premier moment où celle-ci avait été déclarée. Il se trouvait en Arabie saoudite lors de l’annonce de la RAU, et sa première réaction à la nouvelle fut de se dire : « Espérons que les Syriens aient de la patience ». Ayant longtemps vécu en Égypte, il savait bien que les deux pays étaient très différents, et que la situation économique en Syrie était meilleure que là-bas. D’ailleurs, suite à cette unification, de nombreux travailleurs égyptiens avaient afflué en Syrie comme main d’œuvre à bon marché, ce qui avait généré le mécontentement de la population : « Dans tous les domaines, la pression avait augmenté », dit Bišr. Il y avait donc une déception générale par rapport aux attentes initiales, qui avaient été alimentées par les succès politiques de Ğamāl ‘Abd al-Nāṣir et par une volonté des élites politiques syriens de participer « par osmose » à ces succès. En effet, en dépit des perplexités égyptiennes, les nationalistes syriens guidés par le président Šukrī al-Quwwatī (1891-1967) avait réussi à convaincre ‘Abd al-Nāṣir à souscrire l’union le 1 février 1958⁷³ : à partir de ce moment, le champion du panarabisme devenait président de la RAU et imposait ses conditions à la Syrie, y compris la dissolution des partis et la nationalisation du secteur privé, suscitant ainsi un large mécontentement, au sein duquel émergera le rôle prépondérant de l’armée qui, en 1961, proclamera la fin de l’unité⁷⁴. On pourrait donc dire que Sa‘īd était favorable à l’unité non pas parce qu’il jugeait positivement ses effets concrets, mais plutôt en raison d’une position de principe non complètement dépourvue de clairvoyance politique, surtout si l’on pense à l’évolution future des conflits arabo-israélien et israélo-palestinien et des autres conflits à venir, dont la guerre Iran-Irak, la guerre civile au Liban, la première guerre du Golfe, etc. : pour Sa‘īd, l’unité devait être un élément de force face aux défis internationaux, mais aussi un élément de dissuasion interne contre les

⁷² Le coup d’État qui a mis fin à la RAU a eu lieu le 28 septembre 1961 « per mano di un gruppo di ufficiali vicini alla finanza siriana e guidati dal colonnello ‘Abd al Karim Nahlawi » (Trombetta, *Siria*, 2014, p. 93).

⁷³ À ce propos, Guazzone souligne qu’en 1958 « i politici siriani convinsero Nasser a firmare un trattato che stabiliva l’unione politica totale tra i due Paesi, fondando la Repubblica araba unita (RAU); sempre nel 1958, in Iraq la monarchia veniva abbattuta da un colpo di stato di militari panarabi, che avrebbero voluto unire anche il loro Paese alla RAU. Mentre nel Maghreb nuovi stati arabi ottenevano l’indipendenza e infuriava la guerra d’Algeria, nel Mashreq Nasser sembrava dunque guidare la marcia inarrestabile del panarabismo », mais en réalité, continue-t-elle, « Nasser non ebbe mai un esplicito progetto egemonico regionale, e non promosse attivamente gli episodi rivoluzionari di questo periodo (Suez, la RAU, la rivoluzione in Iraq), bensì si limitò a sfruttare a vantaggio dell’interesse nazionale egiziano gli avvenimenti locali e internazionali, che interessavano la regione » (Guazzone, *Storia contemporanea*, 2016, p. 54).

⁷⁴ Comme le dit Trombetta, « Più che una fusione tra due Paesi, la RAU si rivelò il mezzo per l’Egitto di anettere la Siria, rafforzarsi sul piano regionale e tarpare le ali ai principali avversari ideologici e politici del nasserismo: comunisti e baatisti » (Trombetta, *Siria*, 2014, p. 92). En effet, face à cette annexion de fait, « il Ba‘th prese le distanze dall’Egitto, uscendo dal governo della RAU nel dicembre 1959, ma ancora una volta fu l’esercito a marciare sulla capitale nel 1961, per imporre la secessione della Siria dalla RAU e porre fine al disastroso esperimento unitario » (Guazzone, *Storia contemporanea*, 2016, p. 353). Rappelons ici que la première cellule du Comité militaire, un organe secret d’officiers ba‘tistes, qui comprenait plus tard le futur président Ḥāfīz al-Asad (1930-2000), fut formée en 1959-1960.

différents entre les pays de la région. L'unité, donc, était considérée par lui à ce stade comme une condition préalable d'une paix interarabe⁷⁵.

3.2.1. La fin de la RAU et le congé de l'armée

La RAU, donc, échoua : après un gouvernement de transition, des élections présidentielles ont eu lieu en Syrie, remportées par Nāzīm al-Qudsī (1906-1998), qui gouverna de 1961 à 1963. Ġawdat Sa'īd resta encore dans l'armée jusqu'au coup d'État du Ba'ṭ, le 8 mars 1963 : un mois après, notre auteur prit congé des forces armées. Dans cette phase de transition, entre la fin de la RAU et l'abandon de l'uniforme, Sa'īd a eu l'occasion de faire – à nouveau ? – le pèlerinage à la Mecque : liée à cet épisode de sa vie, il y a maintenant une autre anecdote à raconter. Le voyage était organisé par l'armée elle-même, qui donnait à chaque soldat la possibilité d'amener un compagnon de route : notre auteur décida de partir avec sa mère, puisque son père avait déjà fait le pèlerinage. Le groupe était composé de militaires enclins au discours religieux, et Sa'īd semble avoir eu une grande influence sur eux. Parmi ceux-ci, il y avait un haut gradé damascène du ministère de la Défense⁷⁶ qui, fortement impressionné par sa personnalité et ses idées, lui proposa de s'enrôler comme volontaire dans l'armée et d'enseigner à l'Académie militaire, lui offrant également une compensation pour les années précédentes : « Quant à enseigner à l'Académie militaire, il n'y a pas de problème, mais que je m'enrôle comme volontaire et fasse carrière dans l'armée, c'est à exclure ! », lui répondit Sa'īd. C'est ainsi que cet officier supérieur organisa son transfert à l'Académie de Ḥoms, en lui disant : « Enseignez ce que vous voulez, fixez le programme et éduquez convenablement les étudiants de la faculté militaire qui deviendront les futurs officiers de la Syrie ». Ce fut son dernier poste dans l'armée, qui dura peut-être 5 ou 6 mois, avant de prendre son congé, comme mentionné, à la suite du coup d'État du Ba'ṭ.

Après l'arrivée au pouvoir du Ba'ṭ, l'officier qui l'avait envoyé à la Faculté militaire, lui-même ba'ṭiste, lui demanda de revenir sur sa décision et de continuer à enseigner, mais le choix de Sa'īd était irrévocable : il croyait en fait que le gouvernement établi après la séparation de l'Égypte avait mis en œuvre des politiques concrètes et partagées par la population et que, tant que les libertés générales étaient respectées, rien ne l'empêcherait de collaborer avec les autorités, et donc de continuer à enseigner à l'Académie, « mais lorsque le gouvernement putschiste est arrivé, il a immédiatement refusé de coopérer et a démissionné », nous dit Bišr. Ce n'était certes pas le premier coup d'État auquel on avait assisté en Syrie : de 1949 à 1970, il y en a eu vingt, dont onze ont échoué et neuf ont réussi, mais celui de 1963 a été décisif. Par la suite, on a assisté dans le pays à une prise de pouvoir progressive de la part de l'armée et de ses réseaux clientélistes⁷⁷. Sa'īd retourna alors à l'enseignement dans les écoles publiques : son premier poste, une fois qu'il remit sa tenue civile, était à l'école « Dār al-Mu'allimīn », puis au lycée pour filles « Šahbandar », tous les deux à Damas.

⁷⁵ La position de Sa'īd est, par ailleurs, contrebalancée par les considérations exprimées par le premier gouvernement mis en place après l'échec de la RAU, notamment par le ministre des Communications, Muṣṭafā Ḥūrī, selon lequel l'unité arabe ou la nécessité de réaliser le développement social et économique ne justifiaient pas la persistance d'une dictature, à savoir celle de 'Abd al-Nāšir (Trombetta, *Siria*, 2014, p. 93).

⁷⁶ Il s'agissait du colonel sunnite Muḥīb al-Hindī, comme nous l'avons appris grâce à notre collègue Irene Kirchner. Ce nom revient aussi dans le dossier rédigé par 'Abd al-Laṭīf al-Ḥayyāt : Sa'īd en parle comme « the leader of the rebellion » contre la RAU, l'officier auquel il s'était opposé la nuit où la fin de l'unité entre la Syrie et l'Égypte a été décrétée. Voir « Jawdat Said's Trip to Egypt », pp. 4-5.

⁷⁷ Trombetta, *Siria*, 2014, p. 81.

4. Les rapports avec la mašyahah damascène et la première arrestation

Pendant ce temps, notre auteur tente d'élargir son réseau de contacts avec l'*intelligentsia* syrienne : « Il souhaitait rencontrer les intellectuels et les mouvements actifs en Syrie. Je me souviens de certains de ses cahiers dans lesquels il marquait les noms des personnes rencontrées, seulement le nom et le lieu de la réunion, et un bref jugement sur la personne : s'il était une personne active et engagée. C'était l'une des formes de mobilisation qu'il pratiquait : il visitait n'importe quel village ou n'importe quel endroit où il avait entendu parler de personnes intéressées par l'action islamique et il allait leur rendre visite », explique Bišr. C'est ainsi que Ğawdat Sa'īd entrera en contact également avec deux *šuyūh* damascènes bien connus, dont nous avons déjà eu l'occasion de parler, à savoir Amīn al-Mašrī et 'Abd al-Raḥmān al-Bānī, tous deux liés à la mosquée al-Murābiṭ, dans le quartier de Muhāġirīn, où notre auteur vivait. Dans le dossier d'al-Ḥayyāt, Sa'īd nous donne des renseignements importants sur son rapport avec eux :

After settling in Damascus, Abdul-Rahman al-Bani came to see me – he was an old friend, and he used to lend me books that I needed for reading. He told me that he and some friends, including Dr. Muhammad Amin al-Misri, were establishing a new group, independent of the Muslim Brotherhood, and so would I care to join? I did join, and this was the first and the last time I joined a party; but from associating with them for some time, I found that they were not better than other organizations, and I told them that⁷⁸.

Il est donc très probable qu'il était encore affilié à leur groupe lorsqu'il a été arrêté pour la première fois. Il faut maintenant décrire les circonstances précises de cette arrestation. Depuis son arrivée au pouvoir, le gouvernement du parti Ba'ṭ avait lancé une série de mesures visant à mettre en œuvre la révolution socialiste promue par 'Abd al-Nāšir mais dans un contexte national indépendant⁷⁹ : parmi ces mesures, les nationalisations susciteront le mécontentement des grands secteurs de la population, en particulier la petite et moyenne bourgeoisie marchande, et surtout après que les gouvernements de la période suivant la dissolution de la RAU avaient procédé à un démantèlement des réformes nasserienne⁸⁰. En janvier 1965, en coïncidence avec une nouvelle vague de nationalisations, une manifestation de marchands a eu lieu à la mosquée des Omeyyades au cœur de la vieille ville de Damas. En réponse à ce geste de rébellion contre les politiques gouvernementales, des chars ont pris d'assaut la cour intérieure de la mosquée, en tuant plusieurs civils. Les déclarations de Fahmī al-'Āšūrī, alors ministre de l'Intérieur, à la radio de Damas, sont restées dans l'histoire : « Fût-ce la *ka'bah* qui nous barrait la route, nous la détruirions ! »⁸¹.

En réalité, les incidents semblent avoir été provoqués par une série de causes concomitantes, dans lesquelles Ğawdat Sa'īd même était impliqué : un jour, dans une *ḥuṭbah* à la mosquée al-Murābiṭ, les trois prédicateurs – al-Mašrī, al-Bānī et Sa'īd – ont pris la parole l'un après l'autre, exprimant leurs critiques des politiques du régime. Nous ne savons pas quel était exactement le contenu de leurs discours, mais cela n'a pas plu aux autorités, qui le même jour – peut-être un mercredi – ont arrêté les deux *šuyūh* aînés. Lorsque les agents de sécurité leur demandèrent où était

⁷⁸ Dossier « Jawdat Said's Trip to Egypt », p. 5.

⁷⁹ Trombetta, *Siria*, 2014, p. 94.

⁸⁰ Guazzone, *Storia contemporanea*, 2016, p. 353.

⁸¹ Voir <https://orient-news.net/ar/news_show/85642> (dernier accès 7 décembre 2021). Selon l'historien Thomas Pierret, la protestation était fomentée par un groupe de disciples d'Amīn al-Mašrī – qu'il définit « a Salafi who had recently left the Muslim Brothers » - qui avaient formé une organisation secrète nommée *Katā'ib Muḥammad* (« Les Phalanges de Muḥammad ») : dans la nouvelle vague des nationalisations, qui visaient aussi les intérêts économiques du clergé, ils voyaient « a rare opportunity for convergence between the Islamists and the ulama » (Pierret, *Religion and State in Syria*, 2013, p. 182). Comme Sa'īd ne dit pas quel était le nom du groupe d'al-Mašrī et al-Bānī auquel il s'était associé, nous ne pouvons que supposer qu'il s'agissait des *Katā'ib Muḥammad* dont parle Pierret.

le « troisième » qui avait parlé avec eux à la mosquée, ils répondirent : « Nous ne savons pas où il habite, mais cet homme n'est pas celui qui s'enfuit. Il enseigne à l'école "Šahbandar" : attendez-le là demain matin et vous le trouverez ». Et il en fut ainsi : le lendemain, Ğawdat Sa'īd fut également arrêté et emmené à la prison de Mezzeh, au nord-ouest de la capitale, et la nouvelle commença à se répandre dans la ville que « les *mašāyih* de Damas viennent d'être arrêtés ». L'indignation s'est rapidement propagée et le jour après, un vendredi, on assistait aux incidents à la mosquée des Omeyyades. On peut donc présumer que la contestation a mûri dans les cercles les plus conservateurs de la société, à la fois d'un point de vue économique et religieux, où les deux dimensions, en réalité, coïncidaient souvent. Pour sa part, Sa'īd ne pouvait pas être encore compté parmi les *mašāyih* damascène, puisqu'à l'époque il était presque inconnu, mais à partir de ce moment son nom était associé à ces événements. C'est à la suite de cet épisode que Sa'īd ressentira le besoin d'annoncer son extranéité à toute forme de violence, présumée ou réelle, attribuée par le régime aux opposants, y compris les islamistes. L'arrestation de 1965 – qui a été suivie de quatre autres dans les années 1960 et au début des années 1970 – a duré environ deux mois. L'année suivante, en 1966, il publie *Maḍhab ibn Ādam al-awwal : muškilat al-'unf fi al-'amal al-islāmī* : les deux circonstances sont étroitement liées.

4.1. Sa'īd publie son premier ouvrage

L'une des œuvres de Sa'īd qui a eu le plus d'impact, au fil du temps, sur la scène religieuse et culturelle en Syrie et ailleurs, *Maḍhab* peut être définie à la fois comme un *manifeste* et comme un *testament*. C'est ce qui ressort de ce témoignage significatif de Bišr : « Ce livre a été écrit à la hâte parce que mon père avait peur de mourir s'il était à nouveau arrêté. Donc il voulait que ses idées soient écrites et enregistrées, afin que personne ne puisse l'accuser d'être différent de ce qu'il était : l'accuser, par exemple, d'être une personne violente, ou de soutenir la violence d'une manière ou d'une autre, ou encore toute autre accusation qui l'identifiait aux violents. Après son arrestation – poursuit notre source – il a décidé d'écrire rapidement ce livre pour "annoncer", c'est-à-dire pour faire savoir au monde quelle voie a été choisie par Ğawdat, notamment la voie du fils d'Adam ». La grande nouveauté apportée par le livre est donc l'accent mis sur la *méthode du fils d'Adam*, qui est aussi la *méthode des prophètes*, afin de promouvoir la justice et la réforme de la société. Le but de Sa'īd dans ce livre est donc celui de « montrer le chemin, identifier précisément le chemin et lever toute ambiguïté »⁸² concernant cette méthode, appelant les musulmans à repenser la manière dont ils comprennent et pratiquent le *ḡihād*, qui ne devrait être mis en œuvre que dans des conditions très spécifiques – qui sont précisées par le Coran même – et par une communauté authentiquement islamique, qu'il définit une *société distincte* (*muḡtama' mutamayyiz*) et qui aujourd'hui n'existe pas. Par conséquent, le *ḡihād* n'est pas réalisable jusqu'à ce qu'une société réellement islamique soit constituée, à savoir une société créée sur la base du consensus démocratique et par les seuls moyens pacifiques, observe Sa'īd⁸³.

Une autre idée exprimée dans le livre est celle concernant le rôle des prédicateurs (*du'āt*, sing. *dā'iyah*), qui à son avis ne sont pas autorisés à jouer le rôle de juges (*quḍāt*, sing. *qāḍī*) :

Si nous regardons la vie du prophète, ses paroles et la nature de sa prédication (*da'wah*)⁸⁴, il est évident qu'au moment où la société islamique se forme, il n'y a pas de place pour ceux qui se sont érigés en juges

⁸² Sa'īd, *Maḍhab*, 1993, p. 85.

⁸³ Nous verrons plus en détail les implications de cette idée, qui entraîne une sorte de *moratoire du ḡihād*.

⁸⁴ Sur notre choix de traduire le mot *da'wah* comme *prédication* – le sens qui prévaut dans la pensée de Sa'īd – voir la note 58, p. 14.

(*qāḍī*) afin que les lois (*aḥkām*) soient accomplies, et en particulier les lois qui impliquent une effusion de sang et les punitions corporelles (*ḥudūd*)⁸⁵.

Cette argumentation rappelle celle utilisée par le deuxième guide général des Frères musulmans Ḥasan al-Huḍaybī (1891-1973) dans son livre *Du 'āt lā quḍāt*, écrit en 1969, mais publié à titre posthume en 1977, dans lequel il exprime sa condamnation des idées contenues dans l'ouvrage *Ma 'ālim fī al-ṭarīq* de Sayyid Quṭb⁸⁶, comme déjà mentionné dans le Premier chapitre. Compte tenu qu'on n'a pas les éléments pour parler d'une influence de Sa'īd sur al-Huḍaybī, cela pourrait démontrer plutôt la matrice commune de certaines idées qui circulaient dans les cercles islamistes qui encourageaient une réforme par les moyens pacifiques, plutôt que par le militantisme violent⁸⁷. En effet, al-Huḍaybī rassemblait autour de lui l'aile « modérée » de la Frairie, même si, comme nous l'avons vu, selon l'historien égyptien Rif'at Sayyid Aḥmad avait donné son approbation à la constitution d'une faction armée au sein de l'organisation⁸⁸. En fait, pour notre auteur la « modération » n'était pas garantie d'un rejet radical de la violence : c'est l'une des raisons essentielles qui l'a éloigné d'une adhésion formelle à la Frairie. Comme Bišr a observé dans l'un de nos entretiens, « peut-être que s'il était devenu membre effectif des Frères musulmans, il aurait pu les influencer davantage de l'intérieur », et par conséquent contribuer à une prise de position incontestable, de leur part, par rapport au rejet de l'option de la violence, mais en fait, poursuit Bišr, « il n'en a jamais fait partie ».

4.1.1. Une réfutation des idées de Sayyid Quṭb ?

En tout cas, l'impact de la pensée de Quṭb a été décisif parmi beaucoup de ses contemporains et les générations suivantes de militants qui se sont inspirés de son interprétation du *ḡihād*. C'est la même année de son exécution, que *Maḍhab* a été publié : la critique envers ces musulmans qui comprennent le *ḡihād* comme un moyen de renverser le *statu quo*, les thèses sur la manière dont se constitue une société islamique authentique, le rejet de l'anathème envers les autres musulmans, la prééminence de la *da'wah* sur le *ḡihād* armé, la nécessité d'un renouveau épistémologique dans l'exégèse des textes sont autant d'éléments qui pourraient nous faire penser que le but de Sa'īd était de « réfuter » le contenu du *manifesto* de Quṭb. Dans le même temps, cependant, les difficultés que Sa'īd a dû affronter pour trouver un éditeur prêt à publier son ouvrage et la réticence – voire parfois même la moquerie – avec laquelle ses idées ont été accueillies, nous amènent à penser que le terrain n'était pas prêt à accepter cette « réfutation » du *ḡihād* armé même parmi les cercles islamistes peu où guère enclins aux idées radicales de Quṭb :

En 1965, des circonstances particulières se sont produites qui m'ont conduit à annoncer à la mosquée, un vendredi du Ramaḍān, mon adhésion à la *méthode du fils d'Adam* (« Si tu portes la main sur moi, pour me tuer je ne porterai pas la main sur toi pour te tuer. Je crains Dieu, le Seigneur des mondes »⁸⁹). Après cela, beaucoup d'événements se sont vérifiés mais personne ne s'est intéressé à la position du fils d'Adam. Comme j'avais peur de me perdre parmi ces esprits impétueux, j'ai décidé d'écrire un livre intitulé *La voie du premier fils d'Adam : ou le problème de la violence dans l'action islamique*. À ce moment-là, je ne trouvais personne disposé à le publier : en effet, aucun éditeur ne pouvait approuver une telle opinion. Puis deux jeunes hommes se sont proposés de payer les frais et ont pris soin de sa

⁸⁵ Sa'īd, *Maḍhab*, 1993, p. 123.

⁸⁶ Manduchi, « La riscoperta del *ḡihād* », 2019, p. 51.

⁸⁷ Pourtant, Belhaj observe que « Sa'īd was one of the earliest voices to distinguish between two roles: that of calling to Islam (*da'īya*) who peacefully builds an Islamic society and that of judge (*qāḍī*), who applies Islamic law in an Islamic society. This distinction might have inspired Hasan al-Hudaybi's *Du'at la qudat* » (Belhaj, « *Jawdat Sa'īd* », 2017, pp. 236-237).

⁸⁸ Voir ce chapitre, par. 2.2.

⁸⁹ Cor. 5:28, *al-Mā'idah*.

publication. Quand le livre est devenu un document imprimé, j'ai poussé un soupir de soulagement, mais quelle pouvait être la valeur de ce document silencieux dont personne n'avait entendu parler ? Même beaucoup de mes amis les plus sincères m'ont critiqué pour avoir écrit sur ce sujet ! Je pourrais raconter des histoires incroyables sur les réactions suscitées par ce livre, en commençant par ceux qui m'ont traité de « serviteur des forces mondiales hostiles à l'islam » en terminant par des illustres *šuyūh* qui, même sans considérer le livre faux ou opposé à l'islam, ils ont dit qu'à l'époque, il y avait d'autres problèmes plus importants que cela. D'autres encore ont dit à propos des deux éditeurs : « Je ne doute pas de leur dévouement et de leur courage à soutenir cette juste position, mais nous ne pouvons pas affronter l'impétuosité des jeunes d'aujourd'hui avec ces arguments ! »⁹⁰.

Quand il réussit finalement à publier le livre, Sa'īd en distribua une copie à tous les *šayh* les plus importants de Damas, leur demandant d'exprimer ce qu'ils en pensaient : l'influent *šayh* Nāṣir al-dīn al-Albānī (1914-1999)⁹¹, par exemple, « a jugé le livre correct, et pas mauvais, mais il ne lui a pas prêté attention »⁹², explique Sa'īd ailleurs. Sa'īd a reçu un commentaire dénigrant à son encontre même de la part du religieux égyptien Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī (1928-2010), *šayh* d'al-Azhar de 1996 à 2010, qui au cours d'un entretien aurait déclaré : « En Syrie, il y a un derviche qui dit "Je ne tuerai pas, tue-moi si tu veux" », ce qui suggère une difficulté à reconnaître une place au concept de non-violence dans l'islam, et cela même par une institution qui se fait le porte-parole d'un islam « modéré » telle qu'al-Azhar⁹³. Par ailleurs, il nous semble significatif que *Madḥab*, bien qu'écrit en « réaction » à sa première arrestation en 1965 – les « circonstances particulières » dont il parle – ne vise pas les idées du parti Ba'ṯ, mais plutôt celles du mouvement islamiste : ainsi, à travers le livre, il prend ses distances de ce dont les islamistes étaient accusés et qui avait provoqué son arrestation, se déclarant sans rapport avec cette approche. En d'autres termes, Sa'īd « visait à répondre aux idées telles que celles exprimées dans l'ouvrage *Ma'ālim fī al-ṭarīq* ou ailleurs et qui étaient utilisées pour justifier la violence au sein de la société ou contre le pouvoir établi », explique Bišr.

Pourtant, dans les textes de Sa'īd les références à Sayyid Quṭb sont très nombreuses, et il peut être considéré comme une de ses sources principales dans une certaine phase de sa vie, mais comme on le verra dans le Quatrième chapitre, la réception de Quṭb par Sa'īd révèle une approche tendant à la *dé-instrumentalisation* de sa pensée, et il en va de même pour d'autres sources, telles que Ibn Taymiyyah ou Abū al-A'ālā al-Mawdūdī : à une lecture sélective, insouciant du contexte historique et fonctionnel à la légitimation de l'usage de la force et de la violence, Sa'īd oppose une lecture basée sur un principe également sélectif, mais orienté vers l'identification de ce qui, dans les sources, est le plus utile pour atteindre les buts éminemment *éthiques* qu'il attribue à la révélation coranique. De cette façon, il s'est efforcé d'ouvrir un débat d'idées dans les milieux islamistes où on trouve ses premiers interlocuteurs. Et c'est certainement dans cet esprit que Ğawdat Sa'īd s'efforça de faire connaître Malek Bennabi et ses idées concernant le « problème » des musulmans, sa genèse et ses solutions dans ces cercles⁹⁴. C'est ce qu'il fit avec Amīn al-Mašrī et 'Abd al-Raḥmān al-Bānī, qui

⁹⁰ Voir l'article *Li-māḍā al-lā'unf*.

⁹¹ Nāṣir al-dīn al-Albānī (1914-1999), albanais de naissance, fut un *'ālim* du courant salafiste syrien renommé pour ses positions critiques par rapport aux collections de *ḥadīṯ* et au *corpus* juridique classique. Il était promoteur d'opinions légales controversées, telles que la permission de prier avec ses chaussures. En 1979 il quitta la Syrie pour rejoindre la Jordanie. Voir Pierret, *Religion and State in Syria*, 2013, pp. 105-108.

⁹² Ğawdat Sa'īd, *Mafhūm al-tağyīr*, série « Mağālis Bi'r 'Ağam », Bayrūt : Dār al-fikr al-mu'āšir, 2001 (2^{ème} édition, 1^{ère} édition 1994), p. 148.

⁹³ Sa'īd, *Lā Ikrāha fī al-dīn*, 1997, pp. 184 et 185.

⁹⁴ Le témoignage de l'islamiste tunisien Rached Ghannouchi, qui dans les années 1960 a longtemps séjourné en Syrie, où il a étudié la philosophie à l'Université de Damas, est particulièrement intéressant, en ce qui concerne les sources du courant, que l'on retrouve dans les écrits de Ğawdat Sa'īd : « Les livres disponibles au sein du courant islamiste étaient ceux de Sayyid Quṭb, Mohammed Quṭb, Abou Ala al-Mawdudi, Mohammed Iqbal, Malek Bennabi et quelques écrits anciens de Abou Hamed al-Ghazali et de Ibn Taymiyya » (Burgat, *L'islamisme en face*, 2002, p. 59).

« appréciaient beaucoup le jeune Ğawdat, qui avait une personnalité forte et charismatique, une grande capacité oratoire et une foi profonde », explique Bišr.

Ainsi ils commencèrent à s'intéresser à ce qu'il disait, et probablement à en être influencés, comme le révèle cet épisode : « Une fois – raconte Bišr – Amīn al-Mašrī était invité à participer à une réunion officielle à laquelle assistait également le Président de la République⁹⁵. À son retour, le *šayḥ* admit qu'il avait largement utilisé les idées de Ğawdat et de Malek Bennabi pour être en mesure de présenter un discours sur l'islam qui soit "adéquat" à cette réunion⁹⁶, c'est-à-dire dépourvu de références aux *ḥadīṭ*, ou au jour de la résurrection, ou aux pratiques rituelles et ainsi de suite ». Cependant, en évaluant la relation entre al-Mašrī et Sa'īd dans son ensemble, Bišr observe que ce n'était pas l'idée de la non-violence qui avait touché le *šayḥ*, mais plutôt « la pensée éclairée dont Ğawdat était le porteur », c'est-à-dire une pensée qui réconciliait la raison avec la foi : « Leur point de rencontre était l'opposition au parti Ba'ṭ et au régime, mais al-Mašrī était un religieux traditionnel qui, à ce titre, estimait devoir rester dans le sillage de l'école traditionnelle, sous peine de perdre ses disciples », ajoute Bišr. Au contraire, Ğawdat Sa'īd n'avait rien à perdre, « il n'avait pas de disciples, ni il souhaitait en avoir », continue-t-il, reconnaissant cependant, en même temps, que ce fut Amīn al-Mašrī à ouvrir une brèche sur la société syrienne à Ğawdat, lui laissant la parole à la mosquée al-Murābiṭ.

5. La deuxième arrestation : en prison avec les islamistes syriens

Après la première arrestation, Ğawdat Sa'īd a continué à enseigner et à prêcher dans les mosquées. Ayant quitté son poste à l'école « Šahbandar » à Damas, il fut envoyé en 1966 comme enseignant à Bayt Ğinn, un village du Rif de Damas, en direction de Quneitra, lorsqu'un jour la police du village reçut un mandat d'arrêt contre lui. Le chef de la police locale, qui était circassien et connaissait Ğawdat, alla vers lui et lui dit : « J'ai reçu un communiqué disant que je dois vous arrêter, mais si vous voulez, je peux vous faire fuir clandestinement au Liban ». À cette proposition, Sa'īd répondit : « Ne vous inquiétez pas, ça n'a pas d'importance ! ». Le policier, alors, l'emmena avec lui : Ğawdat fut arrêté et transféré à la prison de Tadmur, c'est-à-dire la ville de Palmyre, dans la zone centrale et désertique de la Syrie, où il resta plus d'un an. Ici, Sa'īd eu l'occasion de connaître d'importants membres des Frères musulmans syriens, ce qui fait de la période passée à Tadmur un moment résolument intéressant de son parcours, dans la mesure où cela met en évidence le débat existant entre les diverses « âmes » de l'islamisme, du militantisme radicale et violent au réformisme jusqu'à l'adoption de positions progressistes, et en même temps l'hostilité envers ce courant dans son ensemble par le régime « révolutionnaire » du parti Ba'ṭ, prélude à la crise des années 1980.

Le mouvement des Frères musulmans en Syrie a vu sa naissance au milieu des années 1940 grâce à l'activisme de certains étudiants qui avaient fréquenté l'organisation en Égypte, tels que le fondateur Mušṭafā al-Sibā'ī (1915-1964), même si la branche syrienne a toujours montré un grand degré d'indépendance par rapport à l'organisation égyptienne. En effet, dès le début elle s'était engagée dans l'enjeu politique post-colonial, proposant une forme de socialisme islamique incarné dans le Front islamiste socialiste (*al-Ğabhah al-islāmiyyah al-ištirākiyyah*) qui se posait en concurrence avec les autres courants politique majeurs à l'époque, à savoir le parti Ba'ṭ et les communistes⁹⁷. Les Frères musulmans ont fait partie des divers gouvernements qui se sont succédés

⁹⁵ Il s'agit du général Amīn al-Ḥāfiz, à la tête du pays entre 1963 et 1966.

⁹⁶ C'est-à-dire un islam dont le discours s'adaptait aux enjeux politiques et sociales du moment.

⁹⁷ Comme l'observe Joshua Teitelbaum, « The emphasis on "socialism" [*al-ištirākiyya*] in the ideology of the Syrian Muslim Brotherhood developed earlier than did a similar concept in Egypt. It did so as a result of the political

après l'indépendance en qualité de ministres ou députés, et en dépit des bannissements du mouvement qui se sont succédés, soit en Égypte qu'en Syrie, ils n'ont jamais disparu. Cependant, avec le coup d'état du Ba'ṯ, et puis après la prise du pouvoir de l'aile militaire à l'intérieur du parti en 1966, qui favorisa de manière décisive la minorité alaouite, leur stratégie changea : du refus du confessionnalisme qui les avait caractérisés dans la phase « parlementaire », le discours des Frères deviendra de plus en plus anti-alaouite. Les prisonniers que Sa'īd connaîtra à Tadmur sont ceux qui étaient impliqués dans les violences sectaires qui s'étaient vérifiées à partir de ce changement⁹⁸, et dont le premier acte fut la révolte de Ḥamāh en 1964, instiguée par le Frère musulman à tendance radicale Marwān Ḥadīd⁹⁹. Et c'est précisément avec Marwān Ḥadīd que Sa'īd partagea sa cellule à Tadmur : l'un des théoriciens les plus importants des Frères musulmans syriens, il était l'inspirateur de l'organisation de l'*Avant-garde combattante* (*Ṭalī'ah muqātilah*), laquelle a joué un rôle central tant en 1964 qu'après, à partir de 1976 – année de sa mort en prison – et dans la première moitié des années 1980, à l'heure de la guerre entre le régime et l'opposition islamiste violente. L'autre codétenu de Sa'īd était le moins connu Muṣṭafā al-A'ṣar, mais dans la même période il se trouve que l'un des *mašāyḥ* les plus importants d'Alep était également emprisonné à Tadmur, à savoir 'Abd al-Fattāḥ Abū Ġuddah (1917-1997)¹⁰⁰, à son tour membre de la branche syrienne de la Frairie dans son expression modérée¹⁰¹.

De son expérience à la prison de Tadmur, Sa'īd se souvient en particulier des tentatives de briser les croyances de ses compagnons de cellule et de les changer : « À cette époque, il était possible de faire entrer des livres en prison et les visites étaient autorisées », dit Bišr de ce qui devint plus tard l'une des prisons les plus tristement célèbres du régime. « Ġawdat avait avec lui les livres de Malek Bennabi et les expliquait aux autres détenus, dont Marwān Ḥadīd, qui était pourtant parmi les moins perméable à ces idées », poursuit notre source. Au contraire, il semble que Muṣṭafā al-A'ṣar ait été impressionné par la personnalité de Sa'īd et commença à modifier sa vision personnelle : « Mon père dit que dans ces moments-là, Marwān Ḥadīd attrapait une chaussure et la brandissait sur la tête d'al-A'ṣar en disant : "Laissez-moi comprendre, êtes-vous devenu non-violent pour ne pas répondre à ceux qui vous ont frappé, ou allez-vous réagir ?!" ». Muṣṭafā al-A'ṣar est mort dans un accident de la route en 1973, tandis que le chef de l'aile radicale des Frères syriens est mort en prison en 1976 dans

struggle with the Ba'ṯh and the Communists, and it remained much more central to their ideology than socialism ever was to the Egyptian *Ikhwan* » (Joshua Teitelbaum, « The Muslim Brotherhood in Syria, 1945-1958 : Founding, Social Origins, Ideology », *Middle East Journal*, vol. 65, nr. 2, 2011, pp. 213-233, ici p. 223).

⁹⁸ Dit encore Teitelbaum : « The eventual domination by the 'Alawis in all positions of power in Syria caused a significant change in the focus of *Ikhwan* activity and rhetoric, which placed greater emphasis on an anti-'Alawi campaign, concentrating on the persecution of the Orthodox Sunni majority by the heterodox 'Alawi minority. [...] It was this change of emphasis that led in part to the sectarian violence during the 1970s that culminated in the Brotherhood's massacre of 'Alawi artillery cadets in Aleppo in 1979 and the uprising in Hama in February 1982 » (Teitelbaum, « The Muslim Brotherhood in Syria », 2011, p. 232).

⁹⁹ Ce fut après cette première rébellion de Ḥamāh que les « pères fondateurs » et le vieux leadership du mouvement en Syrie prirent le chemin de l'exil, tandis qu'avec la révolte réprimée du 1982, qui était le point culminant du soulèvement suscité par la mort de Ḥadīd en prison, ce fut la deuxième génération à quitter le pays. Voir Itzhak Weismann, « Democratic Fundamentalism? The Practice and Discours of the Muslim Brothers Movement in Syria », *The Muslim World*, vol. 100, nr. 1, 2010, pp. 1-16, ici p. 4.

¹⁰⁰ Savant de *ḥadīṯ* très apprécié, selon Pierret il était « a leading figure in the movement ». Il a quitté la Syrie en 1967, en retenant cependant un grand nombre de disciples (Pierret, *Religion and State in Syria*, 2013, p. 69).

¹⁰¹ Selon Trombetta, Abū Ġuddah et le *ṣayḥ* de Ḥamāh 'Adnan Sa'd al-dīn « ritenevano prematuro il ricorso alle armi, ma non lo escludevano », contrairement à la faction damascène dirigée par le *ṣayḥ* 'Iṣām al-'Aṭṭār (né en 1927) – puis déplacé vers l'Allemagne – qui était également le chef de la confrérie syrienne, et ses partisans, tous opposés au recours à la violence (Trombetta, *Siria*, 2014, p. 119). Ġawdat Sa'īd connaissait al-'Aṭṭār : celui-ci a continué à se tenir en contact téléphonique avec Sa'īd jusqu'à une époque récente. Bišr décrit cette relation comme cordiale, mais la méfiance de Sa'īd à l'égard de la position de la Frairie sur la question du recours à la violence a toujours été un obstacle insurmontable à une implication directe de notre auteur dans les activités de l'organisation.

des circonstances peu claires. « Peut-être – observe Bišr – s’il avait écouté Ğawdat, les Frères musulmans syriens auraient bénéficié, à travers lui, de l’idée de non-violence, mais la plupart des *šuyūh* de la Frairie pensaient que ce genre d’idée ne convenait pas aux jeunes de cette génération, qui voulaient un affrontement », conclut Bišr. Ğawdat Sa‘īd a été libéré en 1967 à la suite d’une amnistie générale. Alors qu’il était dans le bus qui le ramenait chez lui, la radio annonça qu’Israël avait pris le contrôle de Quneitra dans la guerre des Six jours : c’était le 10 juin¹⁰².

De cette histoire, il nous semble qu’un élément très important se dégage, à savoir l’enracinement de Sa‘īd dans le contexte culturel arabo-islamique : la tentative de médiation de l’idée d’une réforme non-violente en islam à travers la pensée de Malek Bennabi, auteur très apprécié dans les milieux islamistes, est en effet intéressante. Si sa conception de l’histoire est également influencée d’autres références culturelles, en particulier occidentales – il suffit de penser à Arnold J. Toynbee – sa théorie de la non-violence plonge ses racines dans une réflexion *intra-islamique* sur les textes fondateurs et sur l’approche épistémique à adopter en vue de leur interprétation. Que Sa‘īd se soit inlassablement efforcé d’ouvrir un débat en ce sens est démontré par la relation qui s’établit à la même époque avec un groupe damascène dont le chef était l’écrivain ‘Adnān Sālim (n. 1932), fondateur en 1957 de l’éditeur Dār al-Fikr, avec lequel notre auteur publiera la plupart de ses livres : il s’agissait d’un groupe proche des Frères musulmans « mais intéressé à aborder le discours religieux de manière innovante, non plus à travers le filtre des œuvres traditionnelles, en particulier les œuvres juridiques », nous explique Bišr. Ğawdat les avaient connus dans les années 1960 et commença à leur parler des idées de Malek Bennabi et Muhammad Iqbal, exerçant ainsi un grand impact sur le groupe et notamment sur son leader Sālim : il est peut-être significatif le fait que Dār al-Fikr a consacré l’an 2006 à la mémoire de Bennabi, à l’occasion du centenaire de sa naissance (1905-1973), comme on l’a vu dans l’Introduction.

6. Le bannissement de l’enseignement et la troisième arrestation

Tout au long de sa vie, Sa‘īd n’épargnera donc pas ses efforts pour diffuser sa pensée, comme en le verra en outre avec les nombreux « cercles culturels » qu’il animait tant dans sa maison de Bi‘r ‘Aġam que dans celle de Damas, et qui étaient fréquentées par des dizaines de personnes. De surcroît, il s’agissait des seules rencontres privées – assez répandus jusqu’aux années 2000 – durant lesquelles hommes et femmes, même dévoilés, étaient réunis pour discuter ensemble dans le même endroit. Mais avant de venir animer de tels cercles, Ğawdat devra passer par la révocation de certains de ses droits civils et par trois autres arrestations : il se trouvait à la prison de Tadmur lorsque la famille reçut une lettre des autorités du régime annonçant son interdiction définitive d’enseigner dans toutes les écoles syriennes, sans possibilité de présenter recours. À partir de ce moment, sa situation économique devint très critique : après la guerre de 1967 et l’occupation du Golan par les forces israéliennes, toute la famille avait quitté le village, où elle vivait en cultivant la terre, pour s’installer à Damas, perdant ainsi sa première source de revenus.

¹⁰² Le 5 juin 1967, l’armée israélienne a lancé une opération militaire à surprise contre l’Égypte, suivie de la réaction conjointe de l’Égypte, de la Syrie et de la Jordanie, qui ont perdu une partie de leurs territoires – respectivement le Sinaï, le Golan et la Cisjordanie, y compris Jérusalem-Est – et dont les forces armées ont subi de lourdes pertes. Les combats ont pris fin le 10 juin, après que l’ONU a lancé son appel à un cessez-le-feu dans les jours précédents. La défaite des alliés arabes était avant tout la défaite d’Abd al-Nāṣir et du nassérisme, qui avaient investi une grande partie de sa légitimité, ainsi que des dépenses publiques égyptiennes, dans le panarabisme et dans la lutte contre Israël. Voir Guazzone, *Storia contemporanea*, 2016, pp. 222-223.

En 1968, un an après sa libération de la prison de Tadmur, Sa‘īd fut arrêté pour la troisième fois : alors qu’il rentrait chez lui de la mosquée al-Murābiṭ, où il continua à se rendre même après que al-Maṣrī et al-Bānī aient quitté la Syrie, il fut kidnappé par des agents de sécurité, qui l’emmenèrent à la prison d’al-Mezzeh, où il fut placé à l’isolement pendant six mois. Parmi les souvenirs liés à cette arrestation, il y a celui d’un gardien de prison qui, impressionné par la dévotion de Sa‘īd, lui demanda s’il avait besoin de quelque chose. Suite à l’insistance du gardien, et malgré le fait que cela était contraire au règlement, Sa‘īd lui demanda de lui apporter un petit exemplaire du Coran : « Mais écoutez-moi attentivement – il le prévenait – si on trouve cet exemplaire du Coran, je dirai que c’est vous qui me l’avez donné. Donc, si vous n’êtes pas prêt à assumer cette responsabilité, ne le faites pas ! ». Au bout de quelques jours, le garde arriva avec la copie du Coran, et en lui le remettant, il dit : « Tenez, laissez-les faire ce qu’ils veulent ! ». Sa‘īd se souvient que dans cette période d’isolement, il atteignit un état d’inspiration profonde, et qu’il était plein d’idées, au point qu’il commença à éprouver honte de prier Dieu de le faire sortir de cette cellule : « Comment puis-je demander à Dieu de me libérer – se dit-il, comme le raconte Biṣr – si je me trouve dans cet état idéal, avec toutes ces idées qui viennent d’elles-mêmes, et je me sens si tranquille ? ».

6.1. Le mariage et le deuxième ouvrage : son rapport « intellectuel » avec ses sœurs

En 1969, Sa‘īd épousa Hayār Ma‘tūq (1949-1994) : à cette époque, la jeune Halā – comme on l’appelait en famille – étudiait à l’université et Ğawdat l’aida à passer les examens et à se qualifier pour enseigner dans les écoles primaires. Lorsqu’elle entra en service en tant qu’enseignante, la situation économique s’améliora légèrement, tout en restant difficile : ce fut à ce moment-là que Sa‘īd reçut l’invitation du *ṣayḥ* saoudien Ibn al-Bāz à enseigner à l’université de Médine, mais comme on l’a vu, malgré les difficultés, il refusa, préférant rester en Syrie. La publication de son deuxième livre remonte à cette même année : il s’agit de *al-Insān ḥīna yakūnu kall^{an} wa-ḥīna yakūnu ‘adl^{an}* (« L’homme entre l’impotence et la justice »), publié par la Dār al-Fikr de ‘Adnān Sālim et dont le titre s’inspire – comme d’autres de ses livres – d’un verset coranique, à savoir Cor. 16:76, *al-Nahl* : « Dieu a proposé en parabole deux hommes : l’un est muet, il ne peut rien faire, il est à charge à son maître. Quelque lieu où celui-ci l’envoie, cet homme ne rapporte rien de bon. Est-il l’égal de celui qui ordonne l’équité et qui suit une voie droite ? ». Ce détail particulier révèle le choix de remonter toujours le fondement de sa pensée au texte sacré. Dans la préface de la première édition de 1969, l’auteur explique que ce court texte de 64 pages est le résultat de ses débats avec les sœurs Laylā et Sa‘diyyah (n. 1937) sur le problème du retard des musulmans, qui, comme nous l’avons vu, est le point de départ de toute sa réflexion. Comme il le déclare, compte tenu de son importance, l’étude du thème nécessitait également la contribution des femmes. Les résultats de l’implication de ses sœurs dans le débat sur ce sujet ont été « excellents » : « J’ai senti – écrit Sa‘īd – que le fruit de l’effort que je faisais était plus satisfaisant que je ne l’avais imaginé »¹⁰³. Cet ouvrage contient donc ce que, au cours de ces conversations avec Ğawdat, ses sœurs ont enregistré et mis par écrit, puis publié à son nom.

L’argument fondamental de l’auteur, ainsi que l’un des points essentiels de sa pensée, est que l’homme a le *devoir* d’exploiter les lois (*qawānīn*) qui lui permettent de se changer soi-même pour améliorer sa condition, puisque le *changement* est la condition essentielle de l’homme, qui est responsable à la fois de son propre développement ou retard, ce que Sa‘īd décrit comme son efficacité (*fa‘āliyyah*) et son inefficacité (*lā-fa‘āliyyah*). La conclusion est de Laylā Sa‘īd, sœur de Ğawdat, à

¹⁰³ Ğawdat Sa‘īd, *al-Insān kall^{an} wa-‘adl^{an}*, série « Sunan taḡyīr al-nafs wa-l-muḡtama‘ », Bayrūt : Dār al-Fikr al-Mu‘āṣir, 1993 (1^{ère} édition 1969), p. 11.

laquelle a été confié en particulier de recueillir ces réflexions, une tâche qui lui a permis, comme elle l'explique, de surmonter la barrière culturelle qui veut voir les femmes musulmanes reléguées au rôle de « préserver l'espèce, non de la faire progresser »¹⁰⁴. De cette relation particulière entre notre auteur et ses sœurs, et en général avec les femmes de la famille, et de sa position sur la question féminine dans les sociétés arabo-islamiques, nous avons longuement discuté avec 'Afrā' Ğalabī, laquelle nous a donné un témoignage de « l'intérêt nourri depuis toujours par Ğawdat envers la situation de la femme, même dans sa phase salafiste ». Comme elle a raconté, « il était très engagé dans l'éducation de ses sœurs, Laylā et Sa'diyyah, et les encourageait à promouvoir à leur tour des séances d'étude et à lire des livres avec d'autres femmes, elles ont également organisé diverses initiatives contre l'analphabétisme dans leur milieu ». En effet, Sa'diyyah « avait des compétences de communication considérables, tandis que ma mère Laylā était plus intellectuelle : il y avait une syntonie très profonde avec Ğawdat, ils s'encourageaient mutuellement ».

C'était Laylā en particulier qui avait convaincu son frère à parler ouvertement de son idée de la *mort de la guerre* : « Ğawdat sentait que les gens étaient très susceptibles quand il parlait du *ġihād* : il pensait que, avec l'invention de la bombe nucléaire, la guerre s'est éteinte et que nous vivons désormais dans une époque où la guerre n'a plus de raison d'être, mais il était conscient du fait que cette idée était difficile à accepter, et il ne voulait pas choquer ceux qui l'écoutaient. Ma mère avait beaucoup insisté afin qu'il déclare cette idée en public : "Toute ta réflexion indique clairement que la guerre est morte, pourquoi ne le dis-tu pas aux gens ?". À la fin des années 1990, lors d'une conférence à Montréal, Ğawdat prononça enfin ces mots : "La guerre est morte, maintenant seuls les fous la pratiquent, ou les pervers qui exploitent l'ignorance des fous" », conclut 'Afrā'. Pourtant, il faut remarquer que Sa'īd n'a jamais ressenti le besoin d'aborder la question féminine de manière systématique à travers un livre dédié : c'est ce que lui reproche l'intellectuel syrien Ibrāhīm Maḥmūd, qui dans son dialogue « virtuel » avec notre auteur dans l'ouvrage *al-Hiğrah ilā al-islām* (1995) le blâme de ne pas avoir tenu compte, en parlant de l'inefficacité (*lā-fa'āliyyah*) des sociétés musulmanes, du fait que les femmes sont pratiquement exclues de l'action sociale, à partir de leur rôle au sein de la famille.

6.2. La question du changement dans un ouvrage fondamental

À cette même époque remonte la publication d'un autre ouvrage de Sa'īd d'une grande importance, à savoir *Ḥattā yuğayyirū mā bi-anfusi-him* (« Avant qu'ils ne changent ce qui est dans leurs âmes »), publié en 1972 par l'éditeur Dār al-Fikr, probablement l'œuvre la plus traduite et réimprimée de notre auteur¹⁰⁵, et qui peut être considérée, dans son contenu, comme « une continuation de son premier livre », à savoir *Mağhab* (1966), observe Bišr : « Puisque la violence doit être rejetée, quelle est l'alternative ? Il faut avoir un programme de changement sans recours à la violence », explique notre source, décrivant les raisons qui ont conduit Ğawdat à écrire ce texte. Comme *al-Insān kall^{an} wa-'adl^{an}* qui l'avait précédé, *Ḥattā yuğayyirū* inspire également son titre d'un verset coranique, et plus précisément Cor. 13:11, *al-Ra'd* : « Dieu ne modifie rien en un peuple, avant que celui-ci ne change ce qui est dans son âme ». De cet ouvrage fondamental, nous avons consulté une édition de 1989 qui provient de la Bibliotheca Alexandrina et dont nous apprenons du frontispice être la huitième réimpression d'un éditeur non spécifié. Le texte contient la préface de Malek Bennabi (1905-1973) à la première édition : dans la même période, entre 1971 et 1972,

¹⁰⁴ Sa'īd, *al-Insān*, 1993, p. 62.

¹⁰⁵ En Turquie, par exemple, où le livre a connu un grand succès, il y a eu au moins 7 réimpressions.

l'intellectuel algérien avait rencontré Sa'īd à Damas, à l'occasion de son passage en Syrie pour une série de conférences, circonstance que nous avons déjà mentionnée.

Comme Bennabi, Sa'īd est convaincu de la nécessité que les musulmans assument leurs responsabilités par rapport à la condition d'arriération dans laquelle ils se trouvent, car seule cette prise de conscience peut ouvrir la voie au changement. Tel est le thème central abordé dans le livre, comme le titre lui-même le suggère. Pour mettre en œuvre ce changement, qui est la tâche première de l'homme, ou encore mieux un *devoir* sanctionné par le Coran lui-même, il est nécessaire de prendre acte de l'importance de l'histoire comme génératrice de changement, à condition que ses *lois immuables* (*sunan*), qui sont parfaitement connaissables par l'homme, soient comprises. La particularité de cet ouvrage est l'approche fortement psychologique du thème traité, d'où émerge l'intérêt particulier de notre auteur pour cette discipline, qu'il considère comme une expression des *signes de Dieu dans les âmes* (Cor. 41:53, *Fuṣṣilat*), alors qu'au contraire elle était encore considérée avec beaucoup de méfiance par les intellectuels musulmans de son temps parce qu'elle était associée à la pensée de Sigmund Freud et à ses théories sur la sexualité¹⁰⁶. On peut dire que dans ce travail la psychologie occupe une place privilégiée en tant que discipline essentielle pour la compréhension d'une *doctrine coranique du changement*, et en ce sens il est révélateur des efforts déployés par Sa'īd et de sa contribution à un renouveau épistémologique dans le domaine de l'exégèse coranique, qui doit viser à apporter à l'homme des réponses adéquates à des questions inédites.

6.2.1. La visite de Bennabi en Syrie

La célèbre visite de Malek Bennabi en Syrie remonte à cette même période, et le moment est enfin venu d'en parler. De retour en Algérie du pèlerinage à la Mecque, où Bennabi s'était rendu avec sa femme et sa fille, alors âgée de huit ans, Bennabi a fait une première escale à Beyrouth, puis a décidé de profiter de l'occasion pour visiter Damas pendant quelques jours et rencontrer ses amis syriens, dont Ğawdat Sa'īd : il y resta trois mois, durant lesquels il s'entretenait « dans un dialogue continu avec les jeunes de Damas assoiffés d'idées »¹⁰⁷, comme il le raconte lui-même dans la préface, écrite en 1972, à celle qui aurait dû être la publication de ces conférences et qui, pour diverses circonstances, ne seront publiées qu'en 2005. Le rôle de Sa'īd dans la diffusion de la pensée de Bennabi en Syrie a été largement discuté jusqu'à présent : les jeunes qui faisaient partie de son entourage d'écouteurs ont participé avec beaucoup d'enthousiasme à toutes les conférences, et Bennabi – selon le témoignage de Bišr – était étonné de la profondeur des questions qu'ils lui posaient. En fait, ce sont ces jeunes qui ont enregistré les conférences et les ont mises par écrit. Avant le départ de Bennabi, ils lui ont remis une copie de ces conférences transcrites, qu'il confia à l'éditeur libanais Dār al-Šurūq.

Peu de temps après son retour en Algérie, en 1973, Bennabi mourut, mais peu avant il envoya une lettre à son traducteur 'Amr Miṣqāwī lui demandant de suivre personnellement la question de la publication. L'année suivante, Sa'īd écrivit une lettre à Miṣqāwī pour se renseigner de ce qu'il était advenu de ces conférences, demandant qu'elles soient publiées au plus vite. Comme le révèle Bišr, « mon père n'a cessé de demander pendant 30 ans ce qui était arrivé à ces papiers », jusqu'à ce qu'en 2005 elles soient publiées, mais pas dans leur intégralité : en effet, une partie du matériel semble avoir

¹⁰⁶ Voir en particulier le chapitre *La psychologie individuelle et sociale* dans Sa'īd, *Ḥattā yuġayyirū mā bi-anfusihim*, 1989, pp. 83-88.

¹⁰⁷ Malek Bennabi, *Maġālis Dimašq. Muḥāḍarāt ulqiyat fī 'āmay 1971-1972*, Dimašq : Dār al-Fikr, 2006 (1^{ère} édition 2005), p. 7.

été perdue, d'après ce qui écrit 'Amr Misqāwī dans l'introduction¹⁰⁸. La famille Sa'īd conserve plusieurs photographies de cette visite, ainsi que quelques enregistrements de ces conférences, qu'ils écoutaient parfois tous ensemble : « Mon père était très optimiste sur l'Algérie, et Bennabi était très optimiste sur la Syrie, mais leur optimisme n'a pas encore été confirmé par les faits, ni en Algérie ni en Syrie », conclut Bišr.

7. Le début de l'« ère al-Asad » : la quatrième arrestation

Entre-temps, la Syrie a été témoin d'une série d'événements qui ont abouti au coup d'État du 16 septembre 1970, qui a amené au pouvoir, pendant les trente années suivantes, le commandant de l'armée de l'air syrienne Ḥāfiẓ al-Asad (1930-2000), déjà ministre de la Défense du gouvernement putschiste de Ṣalāḥ Ḡadīd, l'un des trois chefs du comité militaire du parti Ba'ṭ - avec al-Asad lui-même et Muḥammad 'Umrān, les trois membres de la minorité alaouite – qui en 1966 a évincé l'aile civile du parti dirigé par le général Amīn al-Ḥāfiẓ, chef du coup d'État de 1963. Mais bientôt, des tensions sont apparues entre l'aile radicale représentée par Ḡadīd et l'aile « modérée » dirigée par al-Asad, qui a prévalu grâce également au soutien de l'armée. Son arrivée au pouvoir a été inaugurée par un « mouvement correctif » (*ḥarakah tašḥīhiyyah*) dont le but était celui d'élargir sa base de consensus et de se réconcilier avec certains secteurs de la population qui avaient été touchés par les politiques de nationalisation et de centralisation économique mises en œuvre par son prédécesseur. Au fil du temps, al-Asad travaillera dur pour consolider son pouvoir personnel à travers une politique de redistribution ciblée des richesses et des bureaux militaires – où l'élément communautaire alaouite a fini par prévaloir – et de l'État, mais aussi à travers un réseau complexe de contrôle de la société et de répression de l'opposition¹⁰⁹ qui sera plus tard « héritée », avec la direction du pays, par son fils Baššār, élu président un mois seulement après la mort de son père en juillet 2000, à la suite d'un amendement constitutionnel fulgurant qui modifiait en sa faveur les conditions de candidature à la fonction présidentielle.

C'est dans ce contexte que, vers la fin de 1973, Ḡawdat Sa'īd a été arrêté pour la quatrième fois – la première à l'époque du président Ḥāfiẓ al-Asad¹¹⁰ - et emmené à la prison d'al-Ḥasakeh, dans la région de la Ḡazīrah, dans l'extrême nord-est de la Syrie. Avec lui, de nombreux autres *ṣuyūḥ* ont été arrêtés à cette époque – parmi eux, le célèbre *ṣayḥ* salafiste Nāṣir al-dīn al-Albānī, dont nous avons déjà parlé, lui aussi conduit à al-Ḥasakeh – probablement en conjonction avec la guerre du Kippour¹¹¹, dans ce que Bišr décrit comme une stratégie habituelle du régime ba'ṭiste le quel, lorsque

¹⁰⁸ Où il explique que « le livre n'est pas sorti comme Bennabi le souhaitait, c'est-à-dire dans son intégralité... puisqu'il semble que les conférences mentionnées dans la lettre du professeur Ḡawdat Sa'īd aient été perdues » (Bennabi, *Maḡālis Dimašq*, 2006, p. 13).

¹⁰⁹ Comme l'explique Guazzone, « nell'insieme le misure correttive adottate permisero ad Asad di allargare la base del suo regime, fondandolo sul complesso 'militare-commerciale', cioè sul controllo da parte degli alaouiti degli apparati militari e di sicurezza e sull'allargamento alla borghesia imprenditoriale sunnita delle reti clientelistiche che sostenevano il regime » (Guazzone, *Storia contemporanea*, 2016, p. 356). Pour atteindre ces objectifs, il fallait cependant « eliminare dalla società tutto ciò che si oppone[va] all'idea di tirannia per monopolizzare il potere, la ricchezza, l'opinione pubblica e la verità » comme le dit le philosophe et dissident syrien Ṭayyib Tizīnī, cité par Trombetta, *Siria*, 2014, p. 112.

¹¹⁰ Mais Tamārah, l'épouse de Bišr, a tenu à préciser, à l'occasion de notre rencontre à Istanbul, que « toutes les arrestations de Ḡawdat doivent être considérées comme l'œuvre de Ḥāfiẓ al-Asad », dans ce que nous interprétons comme une référence au rôle central que l'ancien président syrien a joué dans l'aile militaire du parti Ba'ṭ dès le début.

¹¹¹ Connue en arabe comme guerre d'Octobre (*ḥarb Tišrīn*), fut lancé contre Israël par l'Égypte et la Syrie, qui comptait sur l'effet de surprise pour récupérer les territoires perdus dans les guerres précédentes, à savoir respectivement le Sinaï et le Golan, et visant en même temps à « riequilibrare la sconfitta del 1967 e porre gli Arabi in condizione di trattare una soluzione diplomatica del conflitto da posizioni di maggior forza » (Guazzone, *Storia contemporanea*, 2016,

la tension politique montait pour quelque raison, lançait de vastes campagnes d'arrestations, pour déclarer ensuite une amnistie qui servait, selon les circonstances, à réhabiliter son image. En ce sens, Bišr exclut que ce soit le livre publié en 1972, ou les autres qu'il avait précédemment écrits, qui déterminèrent l'arrestation de son père : « Tous ses livres circulaient librement en Syrie. Un seul a été censuré, à savoir *Riyāḥ al-taḡyīr* (« Vents de changement », 1995)¹¹², qui est un recueil de conférences, mais je ne pense pas que la motivation était importante : peut-être que son titre, avec ces références au "vent" et au "changement" avait suscité quelques suspicions ? Je ne sais pas, la raison de la censure n'a jamais été expliquée », explique Bišr. Ce texte a néanmoins été publié au Liban avec l'éditeur de Beyrouth Dār al-firk al-mu'āšir, mais en tout cas, comme notre source l'observe encore, l'opposition de Sa'īd aux politiques gouvernementales « s'exprimait plus dans ses prises de positions contre le régime, que dans sa pensée : au contraire, le fait de se déclarer non-violent suggérait qu'il ne représentait pas un danger ».

Le fait que ce sont justement ces positions critiques à avoir poussé le régime à assimiler notre auteur à l'opposition islamiste, est confirmé par cet épisode rapporté par Bišr et qui se réfère précisément à l'arrestation du 1973. Le cousin maternel de Ğawdat, Riyāḍ Ḥālīd, était un officier de l'armée dans le département des cuirassiers lorsque l'Égypte et la Syrie ont déclaré la guerre à Israël. Pendant la retraite de l'armée syrienne, l'officier Riyāḍ Ḥālīd est resté sur le champ de bataille, continuant à se battre aux côtés de ses soldats pour tenter d'arrêter l'avancée israélienne. Quand il n'y avait plus rien à faire, Ḥālīd et ceux qui étaient avec lui retirèrent à leur tour : « Plus tard – dit Bišr – la presse israélienne a parlé de cet officier syrien qui avait résisté jusqu'au bout, et lorsque le régime syrien a enquêté sur l'épisode, il est arrivé à identifier l'officier avec le cousin de mon père ». Ḥālīd fut convoqué par le président Ḥāfiẓ al-Asad en personne, qui l'invita à lui dire ce qu'il voulait comme récompense pour son acte héroïque : « Mon cousin maternel est en prison, je vous demande de le libérer », lui demanda Riyāḍ Ḥālīd. Cependant, le président rétorqua en disant : « Selon nos informations, c'est un extrémiste, un Frère musulman... ». Mais l'officier insista : « Je fais confiance à cette personne aussi bien qu'à moi-même : si vous trouvez une culpabilité en lui, vous me punirez avec lui ». C'est donc grâce à cette intercession que Sa'īd a quitté la prison d'al-Ḥasakeh : plus tard, le gouvernement lui offrit une somme d'argent en compensation de son arrestation par erreur, mais il refusa de l'accepter. Et en dépit de cela, Sa'īd fut de nouveau arrêté, pour la cinquième fois – et dernière – peu de temps après sa libération, entre la fin de 1973 et le début de 1974.

7.1. L'activisme de Sa'īd ne s'arrête pas : la dernière arrestation

Quelque temps avant que, en 1976, fut tiré le « premier coup » de la guerre civile qui a vu le régime et les mouvements islamistes s'opposer¹¹³, et qui a abouti au massacre de Ḥamāh en 1982, Sa'īd entreprendra un travail de communication qui le conduisit à parcourir le pays et à rejoindre ceux qui l'invitaient à parler. L'accompagnant à moto autour de la Syrie, son beau-frère Ḥālīṣ Ḡalabī, épouse de Laylā et père de 'Afrā', était avec lui à Salamiyyeh, dans le Rif de Ḥamāh – où Ğawdat avait enseigné une dizaine d'années plus tôt et où il avait encore de nombreux amis – lorsqu'ils ont tous deux été arrêtés et emmenés à la prison de Ḥalbūnī, près de Damas. Ici, il n'est pas exclu que les deux aient été soumis à quelque forme de torture, puisque ce pénitencier était connu en ce sens. Après

p. 357). Les Égyptiens réussirent à récupérer une partie du Sinaï, tandis que pour la Syrie la défaite militaire fut totale. Un an après, à la suite de négociations indirectes, elle obtiendra le retour dans le Golan aux confins post-1967 et la restitution de Quneitra, détruite par les Israéliens avant l'évacuation (idem, p. 358).

¹¹² Comme *Mafhūm al-taḡyīr*, publié dans la même année par Dār al-Fikr, ce livre fait partie de la série « Maḡālis Bi'r 'Aḡam ».

¹¹³ Voir Trombetta, *Siria*, 2014, p. 121.

cette arrestation, Ḥālīṣ Ġalabī – qui est médecin de formation – quitta la Syrie pour l’Allemagne, et il y retourna seulement dans les années 1990 ; il vit actuellement au Canada. Après cette dernière arrestation, Ġawdat a reçu plusieurs « convocations » (*istid‘ā*) par les services de sécurité syriens, au cours desquelles il était retenu et interrogé sur ses activités. À un moment donné, Sa‘īd a décidé de ne plus se présenter : « Si vous voulez m’arrêter, venez : ma maison est ouverte. Moi, je ne viendrai pas chez vous », a-t-il répondu un jour à l’insistance des *muḥābarāt*. La dernière convocation remonte au 2012, avant de quitter définitivement la Syrie, ce qui démontre l’acharnement avec lequel les autorités du régime ont continué à suivre son « cas » ; le même acharnement se manifeste d’ailleurs dans le fait qu’il n’a jamais été réhabilité pour l’enseignement, et qu’il a été soumis au fil du temps à d’autres violations flagrantes de ses droits civils, comme c’est le cas avec le refus, à plusieurs reprises, de délivrer à lui et à sa famille les permis nécessaires en Syrie pour acquérir une propriété dans des zones sensibles, comme la frontière avec Israël, où se trouve le village de Bi’r ‘Aḡam.

7.2. Le retour à Bi’r ‘Aḡam

Pendant ce temps, à la suite de la guerre du Kippour-Ramadan de 1973, Israël accepta de se retirer du Golan occupé jusqu’aux confins post-1967, après des négociations indirectes avec la Syrie, et de restituer la ville de Quneitra : dans les zones d’où les Israéliens s’étaient retirés en 1974¹¹⁴, se trouvait aussi le village de Bi’r ‘Aḡam. À partir de ce moment, la famille Sa‘īd a commencé à planifier le retour au village : la vieille maison a été rénovée et certaines activités agricoles et d’élevage ont été entreprises. La zone était complètement abandonnée et au début Ġawdat, le frère Ḥikmat (n. 1936) et leur père Sa‘īd ont dû faire aller-retour maintes fois entre le village et Damas : « C’était comme aller dans la forêt, il n’y avait rien et il fallait apporter tout ce dont on avait besoin. Il n’y avait pas de transports publics, seulement quelques bus qui s’arrêtaient à cinq kilomètres du village et n’étaient même pas réguliers », explique Bišr. Un vrai nouveau départ donc pour toute la famille Sa‘īd, qui entre-temps s’était élargie avec la naissance de ses fils Kawṭar (n. 1970) et Sa‘d (n. 1971), et qui en 1975 pourra enfin rentrer au village. Au cours de la même période, de nombreuses autres familles qui avaient été forcées de fuir leurs maisons après l’occupation du Golan ont commencé à repeupler la région, mais il a fallu quelques années pour que la situation se stabilise pour tout le monde. Ġawdat et Ḥikmat, quant à eux, avaient lancé entretemps un projet d’apiculture qui deviendra bientôt l’activité principale de la famille : avec un prêt, les deux frères achetèrent les ruches et les abeilles et après deux ans, ils parvinrent à rembourser le prêt obtenu. Apparemment, ce n’était pas un projet improvisé : en fait, lorsque Sa‘īd était en Égypte, il avait envoyé à son frère des livres sur l’apiculture, et cela montre que notre auteur avait un intérêt antérieur pour cette activité, et que peut-être il avait déjà en tête de réaliser un projet en ce sens. Il semble donc que l’intention de Sa‘īd n’était pas de s’engager dans une carrière universitaire ou de faire du travail intellectuel son activité principale. Dans le même temps, comme l’explique Bišr, « ses problèmes avec le gouvernement, qui ont débuté en 1963 après le coup d’État du Ba‘t, les arrestations qui ont suivi, l’interdiction d’enseigner sont autant de circonstances qui l’ont placé dans une impasse ». En effet, à cette époque en Syrie n’existait que l’instruction publique et il n’y avait pas d’instituts privés. Ainsi, la seule possibilité d’enseigner était dans les établissements gouvernementaux. La seule option aurait été de partir à l’étranger, « mais ce n’était pas une option en jeu », il ajoute.

¹¹⁴ Guazzone, *Storia contemporanea*, 2016, pp. 357-358.

7.2.1. Une vie ascétique ou simplement... rurale ?

C'est donc dans ce contexte simple et rural que Ğawdat Sa'īd développera ses idées, écrira ses livres et recevra ses sympathisants au cours des 40 ans suivants : cependant, il nous semble qu'il ne peut pas être défini comme un « ascète » ou un *ṣūfī*¹¹⁵. En fait, son éloignement de Damas était avant tout une question de nécessité, non pas la recherche d'un environnement dans lequel s'isoler du monde et mener une vie ascétique : c'était plutôt un retour aux origines paysannes de la famille. S'il est vrai que son milieu familial n'était pas étranger au soufisme, puisque sa mère Zāzū faisait partie de la Naqšbandiyyah, « une *ṭarīqah* très répandue parmi les Circassiens », observe Bišr, le fait de l'associer directement – et on dirait uniquement – à une tendance *ṣūfī* ne se reflète pas dans son parcours, ni dans son cadre théorique. Sans compter qu'il n'a jamais recherché ce détachement des affaires du monde qu'exigerait l'ascétisme : bien au contraire, son effort de contribuer non seulement à une réforme sociale, mais aussi culturelle et religieuse, a été constant. Et même sa méthode de transmettre ses idées, basée sur des séances collectives de lecture et de discussion d'un texte donné, ne peut être considérée comme l'écho direct d'un héritage *ṣūfī*, comme en témoigne l'épisode évoqué plus haut, et qui dénote son désintéret pour créer des « disciples » fidèles à ses enseignements, sans parler des auteurs dont il proposait la lecture, comme Malek Bennabi, Mohammed Arkoun, Arnold J. Toynbee, Michel Foucault, etc.¹¹⁶. En tout cas, la décision de retourner au village marque le début « d'une phase importante, puisque à partir de ce moment les choses ont commencé à changer dans la vie de Ğawdat », dit Bišr, et pour le mieux : les lourds problèmes économiques de la famille commenceront à se résoudre grâce aux activités agricoles démarrées à Bi'r 'Aġam, et les *muḥābarāt* avaient cessé de le pourchasser systématiquement.

Le projet apicole en particulier donnait d'excellents résultats : « Dans la période des années 1980 et jusqu'aux années 2010, le miel était complètement vendu : il y avait tellement de demande – dit Bišr – qu'il aurait été possible de le vendre à un prix dix fois supérieur à celui appliqué, mais mon père n'a jamais voulu, se tenant toujours au prix du marché. Parfois, des gens venaient qui voulaient acheter toute la production de la saison en offrant un prix plus élevé, ou qui voulaient acheter 20 à 30 kilos de miel à la fois, mais même dans ces cas, mon père refusait : "Pour l'instant, prenez un kilo ou deux, ça suffit !", il disait. C'est le projet familial le plus réussi et le plus continu, il a duré jusqu'à notre départ du village [en 2012] : le nombre de ruches augmentait graduellement, au fur et à mesure que mon père et mon oncle amélioraient leurs compétences ». Bien que le projet grandisse, la famille n'a jamais eu d'employés, et cela « à cause d'une mentalité étrangère à l'exploitation du travail, mais aussi à l'entrepreneuriat. C'était nous enfants qui aidions ! Mais la culture d'établir une entreprise et sa gestion n'était pas présente dans la famille ou dans le village », ajoute Bišr. Pendant ce temps, l'épouse de Sa'īd, Hayār Ma'tūq, était enseignante : entre 1976 et 1977 en fait, peu après leur retour, elle a officiellement redémarré l'école du village, qui a été installée dans une maison rénovée. « Pendant quelques années, ma mère était la seule enseignante et directrice, elle était celle qui ouvrait et fermait l'école, et enseignait toutes les classes, car parfois il n'y avait qu'un élève pour une certaine

¹¹⁵ Belhaj définit Sa'īd un ascète « albeit engaged in Syrian intellectual debates and politics » (Belhaj, « Jawdat Sa'īd », 2017, p. 231).

¹¹⁶ Cependant, on ne peut pas ignorer son expérience égyptienne, qui a sans aucun doute influencé le choix de cette méthode, qui peut avoir été inspiré par les réunions publiques des Frères musulmans, qui, selon l'exemple du fondateur Ḥasan al-Bannā – provenant par ailleurs d'un background *ṣūfī* – donnaient régulièrement des conférences axées sur la doctrine, l'exégèse coranique et la tradition, mais au fur et à mesure que le mouvement se développait, d'autres sujets étaient également introduits, comme l'histoire de l'islam, ou encore des questions sociales, politiques et économiques jugées utiles pour la « renaissance islamique ». Toutefois, après la mort de Ḥasan al-Bannā on assistait à un saut qualitatif en ce sens, alors que « his absence compelled the Society to look to its hitherto untapped 'intelligentsia' to find answers to the ever-increasingly complex challenges to its premises coming from outside its ranks » (Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, 1969, p. 189).

classe », dit Bišr. En 1980-1981, Hayār et les enfants sont partis pour quelques années en Arabie saoudite, mais entre-temps d'autres enseignants ont commencé à arriver et le gouvernement a construit la nouvelle école : « Il y avait 20 salles, mais seulement trois étaient pleines ! », se souvient Bišr, qui à son tour a fréquenté cette même école à partir de 1984.

7.2.2. Sa'īd recommence à écrire

Que la période entre le début des années 1970 et la stabilisation de la nouvelle vie dans le village ait été une période de transition particulièrement difficile est probablement démontré par le fait qu'après la publication de *Ḥattā yuḡayyirū* en 1972, il a fallu attendre 1978 pour que Sa'īd publie un autre ouvrage, à savoir *Faqdān al-tawāzun al-iḡtimā'ī : muškilat al-zayy wa-l-malābis* (« La perte de l'équilibre social : le problème de la façon de s'habiller et des vêtements »), qui est une synthèse des contenus des lettres que Sa'īd a échangées avec sa sœur Laylā après qu'elle avait déménagé en Allemagne avec son mari Ḥālīṣ Ḡalabī. Dans ces lettres, Laylā raconte à son frère ses impressions sur les réactions de nombreuses femmes musulmanes qui, une fois établies en Occident, décident de lever leur voile. C'est le prétexte d'une réflexion sur les mécanismes par lesquels les individus refusent la société dont ils sont issus et les différentes formes prises par ce refus : la plus extrême est le suicide, mais aussi et surtout le rejet des codes de la société d'origine pour adopter ceux d'une autre société, jugés meilleurs. Pour Sa'īd, quelle que soit la forme prise par cet éloignement, il n'y a qu'un seul motif, à savoir « la perte d'une bonne raison de rester dans une certaine société »¹¹⁷. Le musulman se retrouve dans cet état : il a perdu la bonne raison, la perception de faire partie d'une civilisation dont le monde a besoin, et cela entraîne sa mort sociale. La façon de s'habiller n'est rien d'autre que la manifestation extérieure de cette schizophrénie. En effet, l'auteur ne prend pas position sur le fond de la question du voile, ni exprime un jugement pour ou contre, mais il analyse les causes pour lesquelles le voile, ou en général un vêtement à forte connotation culturelle, peut générer un sentiment d'exclusion dans certaines situations, au point de pousser l'individu – homme ou femme – à abandonner cette habitude, ou d'autres habitudes qui révèlent cette appartenance culturelle et sociale spécifique.

En effet, au sein de la famille Sa'īd il n'y a jamais eu de contrainte par rapport au port du voile, et on trouve des femmes voilées et des femmes dévoilées, alors que nous avons déjà évoqué que ses cercles culturels étaient les seuls, parmi ceux attribuables aux milieux religieusement engagés, dans lesquels des hommes et des femmes, même dévoilées, se rassemblaient dans la même salle pour discuter et exprimer librement leurs opinions. Si l'on met tous ces éléments ensemble, l'image qui en résulte est celle d'un intellectuel intéressé avant tout par un discours d'autodétermination de l'individu, et par extension de la femme, quelles que soient les formes assumées par cette autodétermination, comme le choix de porter le voile ou de l'enlever. Les femmes de la famille ont toujours été à l'avant-garde de ce front, depuis les années 1960 : les sœurs Laylā et Sa'diyyah, en particulier, étaient très engagées à promouvoir le rôle de la femme musulmane, au point qu'elles cousaient les propres *ḡilbāb* et ceux de leurs filles selon un modèle novateur pour l'époque, qui cherchait à concilier le besoin de vêtements plus pratiques et moins contraignants que le traditionnel – c'est-à-dire la robe noire qui couvrait la femme de la tête aux pieds – avec celui de sauvegarder certains canons de pudeur par rapport à ceux qui portaient des vêtements occidentaux, héritage de la période du mandat français. En ce sens, les vêtements étaient la manifestation de deux orientations opposées, où souvent une certaine façon de s'habiller était aussi un signe d'adhésion ou de rejet de la religion. En tout cas, ce militantisme féminin au sein de la famille Sa'īd n'était pas bien vu par les

¹¹⁷ Sa'īd, *Faqdān al-tawāzun*, 1993, p. 21. Nous avons déjà fait mention de ce livre plus haut à propos des réflexions de Sa'īd sur Gandhi et sa façon de s'habiller.

cercles les plus conservateurs : « Le fait de laisser les mains découvertes était déjà une innovation ! Pour cette période, le *ġilbāb* que portaient mes tantes et mes cousines représentait un saut de qualité : maintenant il serait interprété comme une robe contraignante, mais à l'époque c'était vraiment progressiste ! », raconte Bišr.

8. *Ġawdat Sa'īd et la Syrie des années 1980*

Deux ans plus tard, en 1980, Sa'īd publiera un autre ouvrage de grande importance, à savoir *al-'Amal qudrah wa-irādah* (« L'action est capacité et volonté »). Ce texte, comme les autres mentionnés jusqu'ici, sera ensuite intégré dans la série « Sunan taġyīr al-nafs wa-l-muġtama' » avec laquelle *Ġawdat Sa'īd* entend expliquer sa méthode pour changer l'état des sociétés arabomusulmanes, caractérisées selon lui par une violence généralisée, qui à son avis est l'une des principales raisons de leur retard : elle résulte de l'éloignement des musulmans par rapport aux lois immuables (*sunan*) que Dieu a établi dans la création. Sa'īd exhorte ainsi à changer les méthodes d'action islamiques pour qu'elles se conforment à ces lois, rejetant en même temps les accusations de ceux qui considèrent toute méthode alternative à l'action violente comme un « refuge pour les impuissants »¹¹⁸, ce qui semble une réponse aux arguments de ceux qui, comme Sayyid Quṭb dans son *Ma'ālim fī al-ṭarīq*, définissent « perdants » (*mahzumūn*) les promoteurs d'un redimensionnement du champ d'application du *ġihād*.

Ce qui est intéressant dans ce texte, c'est la fréquence des références à Ibn Taymiyyah, mais aussi à Quṭb lui-même, dont Sa'īd cite notamment un article intitulé *Quwwat al-kalimah* (« Le pouvoir du mot »), tiré de l'ouvrage *Dirāsāt Islamiyyah* (1953)¹¹⁹ et qui parle du rôle de l'intellectuel dans la société, article qu'il montre avoir apprécié tout en critiquant certains aspects. Tout cela reflète ce qui a déjà été observé concernant la *dé-instrumentalisation* à laquelle Sa'īd soumet ces sources, à une époque où celles-ci étaient souvent exploitées pour justifier, par certains mouvements islamistes, une approche opérationnelle qui n'excluait pas le – ou parfois exhortait au – recours à la violence. La réduction progressive de ces références au fil du temps pourrait être un signal supplémentaire pour indiquer que cette approche de notre auteur a à voir avec le milieu auquel il était – ou il avait été – lié et que sa priorité était celle de montrer comment il était possible de lire et de comprendre la même source selon des perspectives très différentes. Nous en parlerons encore dans le Quatrième chapitre.

8.1. La famille de Sa'īd affectée par la crise

Il n'est pas exclu que cet ouvrage puisse également refléter la situation en Syrie pendant ces années, une situation dont Sa'īd avait en quelque sorte pressenti la gravité, s'il est vrai, comme déjà mentionné, qu'au début des années 1970, la préoccupation pour le scénario qui se dessinait le conduisit à intensifier ses rencontres à travers le pays pour diffuser ses idées. Cependant, comme l'observe Bišr, lorsque notre auteur est finalement revenu au village en 1975, « il n'imaginait pas à quel point de violence la confrontation entre le régime et les islamistes serait arrivée ». En réalité, il n'y avait même pas la possibilité de connaître ce qui se passait. D'une part, de nombreux dirigeants des premiers Frères musulmans avaient quitté la Syrie dans les années 1960 et 1970 et au début des années 1980, et Sa'īd avait donc perdu ses principaux contacts avec ce groupe, en particulier après son retour à Bi'r 'Aġam ; d'autre part, le resserrement de l'information publique par le régime était tel que les

¹¹⁸ *Ġawdat Sa'īd, al-'Amal qudrah wa-irādah*, série « Sunan taġyīr al-nafs wa-l-muġtama' », Bayrūt : Dār al-fikr al-mu'āšir, 1993 (2^{ème} édition, 1^{ère} édition 1980), p. 14.

¹¹⁹ Mais qui avait été déjà publié en 1952 sur la revue *al-Risālah*, issue 1007.

informations, lorsqu'elles fuyaient, ne reflétaient pas nécessairement la réalité des faits, mais plutôt leur version « officielle ».

Il est révélateur en ce sens que « les premières nouvelles concernant ce qui se passait à Ḥamāh en particulier, ne sont arrivées que quelques jours après les événements et ont été diffusées par Radio Londres, et non par les médias syriens », explique Bišr. « Radio Londres – précise notre source – annonçait avoir reçu des informations selon lesquelles les moyens de transports publics reliant les provinces du nord de la Syrie à celles du sud étaient interdits de passage par Ḥamāh, et cela signifiait que quelque chose de grave se passait. Ce fut la première information diffusée sur les événements de Ḥamāh : comme personne ne sortait et personne ne pouvait y aller, et comme il n'y avait pas de journaux et qu'il n'y avait pas d'information libre, personne, ni nous du village ni les habitants de la capitale, ne pouvait savoir ce qui se passait là-bas ». L'absence de références aux événements en cours est donc à attribuer au « rideau de fer » médiatique imposé par le régime face à ce qui se passait dans le pays : « Mon père n'avait pas peur de parler, mais il manquait d'informations », explique Bišr.

Pourtant, la répression menée par les autorités syriennes contre les islamistes, ou soupçonnés comme tels, a conduit à de vastes campagnes d'arrestations qui ont également affecté, au cours des années 1980, plusieurs membres de la famille Sa'īd : parmi eux le frère de Ğawdat, Muḥammad (1941-2012), son neveu Ḥuḍayfah, et un cousin maternel, le pilote de l'armée de l'air Raġīd al-Ṭaṭarī, arrêté en 1981 après avoir refusé de bombarder la ville de Ḥamāh avec son avion : toujours en prison, il s'agit du plus « ancien » prisonnier syrien. Quant à Ḥuḍayfah, fils d'une des sœurs de Ğawdat, Zahrā' (1928/1930-2004), les raisons de son arrestation n'ont jamais été élucidées, mais son expérience en prison a été très dure, et il en est ressorti vivant par miracle : « En Syrie, la période des années 1980 était très dangereuse : les autorités arrêtaient les gens et les interrogeaient, les obligeant à rapporter qui étaient leurs amis, qui étaient arrêtés à leur tour, et ainsi de suite », ajoute Bišr.

D'ailleurs, la Syrie n'était pas le seul pays où on assistait, dans cette période, à des signes d'une volonté de changement : parmi ceux-là, la révolution iranienne en 1979 fut un événement galvanisant qui encouragea les peuples de toute la région à se mobiliser. Ğawdat Sa'īd lui-même parle souvent dans ses œuvres de la révolution iranienne, qu'il décrit invariablement comme un modèle concret de changement pacifique issu de la volonté du peuple¹²⁰, même si avec le temps son regard deviendra de plus en plus critique vis-à-vis de Khomeiny, comme on le verra. Fait caractéristique de cette phase, cet islamisme contestataire prendra parfois des formes messianiques, comme dans le cas du groupe dirigé par le saoudite Ğuhayman al-ʿUtaybī, qui prêchait l'arrivée imminente du *mahdī* et qui en 1979 attaqua la mosquée de la Mecque¹²¹ : ce n'est qu'après deux semaines d'occupation que les forces de sécurité ont réussi à chasser les rebelles de la mosquée¹²².

¹²⁰ Celle du caractère non-violent de la révolution iranienne est une question débattue. De son côté, Chibli Mallat pense que « The massive popular upheaval does not qualify as a nonviolent revolution, despite the non-armed march of millions, because the spirit that animated it was violent. No better slogan tells the violence of the Iranian revolution, despite the largely unarmed demonstrations, than its dominant call: "death to the Shah, *marg bar dictator*", and "death to America, *marg bar amrika*", and by implication death to all who stand in the way of the revolutionaries' ascent » (Mallat, *Philosophy of Nonviolence*, 2015, p. 53).

¹²¹ Le sociologue Bruno Étienne parle d'un « An Mil » pour définir cette phase. Voir Bruno Étienne, *L'Islamisme radical*, Paris : Hachette, 1987, p. 138.

¹²² Mais, comme l'observe Guazzone, « il regime impiegò poi anni per ripristinare la legittimità religiosa della dinastia, grazie a una campagna di restaurazione conservatrice guidata dagli ulema che, paradossalmente, incoraggiò il salafismo radicale emerso negli anni '80 » (Guazzone, *Storia contemporanea*, 2016, p. 434).

8.1.2. La « troisième option » proposée par Sa‘īd

Dans ce climat d’attentes messianiques et de terreur psychologique, où « le simple fait d’être un musulman pieux était considéré comme synonyme d’extrémisme et de violence », la pensée de Ğawdat Sa‘īd offrait ce que Muḥammad al-‘Ammār, activiste et disciple de Sa‘īd, définit « une troisième option entre baisser la tête et se rendre, et l’opposition violente », à savoir « l’option de la liberté d’expression, d’embrasser la vérité et de l’annoncer, d’être prêt à en payer le prix, le prix de la vérité, mais à condition de ne pas être coupable d’actes violents et de ne pas pousser autrui à pratiquer la violence ». Comme il nous a confié dans un entretien qu’il nous a gentiment accordé à propos de son expérience avec Ğawdat Sa‘īd, c’était précisément la lecture du premier ouvrage de notre auteur, à savoir *Madḥab*, qui lui a suggéré, à l’époque, l’existence de cette « troisième option », et donc de ne pas être contraint de choisir entre le silence et l’action violente. L’activiste, qui est médecin et vit dans la province de Dar‘ā, décrit ce moment comme une véritable libération : « En réalité, après avoir rencontré Sa‘īd et après avoir lu *Madḥab*, ma vie en Syrie a changé et depuis j’ai toujours réussi à dire ce que je pense, malgré la sécurité, les services secrets, la répression ».

De 1987 à 2011, al-‘Ammār suivra Sa‘īd assidûment et constamment, participant à ses cercles culturels et le soutenant souvent dans ses conférences publiques, qui à partir des années 1990 deviendront de plus en plus fréquentes. Grâce à Sa‘īd, l’activiste a pu élargir ses lectures, ou reconsidérer certains auteurs sous une nouvelle perspective, comme le dit-il, reportant l’exemple de Mohammed Arkoun : « J’avais lu Arkoun avant de rencontrer Sa‘īd, mais cet auteur critiquait la pensée islamique traditionnelle au point de la faire vaciller ! Une fois je me suis plaint auprès de lui de la façon de penser d’Arkoun et il a répondu : “Lisons-le ensemble et essayons de comprendre la pensée de cet homme qui utilise les outils épistémologiques modernes pour aborder le texte sacré” ». La synthèse de la méthode d’action de Sa‘īd, cette « troisième option » dont parle al-‘Ammār, peut être donc décrite, à partir de ce témoignage, comme un activisme social non-violent enraciné dans un discours islamique progressiste et intellectuellement éclairé.

8.2. L’activisme de Sa‘īd dans les années 1980 entre Bi’r ‘Aġam et Damas

À la lumière des événements sanglants qui se sont produits en Syrie à partir de la moitié des années 1970 et jusqu’à la première moitié des années 1980, la rentrée de Ğawdat Sa‘īd à Bi’r ‘Aġam en 1975 fut interprétée par certains comme une sorte d’exil, et une rumeur existait selon laquelle les autorités ne permettaient pas à Sa‘īd de se rendre à Damas dans les années 1980, ce qui démontre que notre auteur était effectivement assimilé au courant islamiste syrien, mais Bišr contredit cette version. On a vu d’ailleurs que les raisons qui ont poussé Sa‘īd au retour à Bi’r ‘Aġam étaient essentiellement d’ordre économique, et même dans la période de la crise entre le régime et l’opposition islamiste, il n’a jamais interrompu ses contacts avec la capitale : au contraire, il se rendait souvent à Damas, ainsi qu’il recevait chaque vendredi un groupe de jeunes damascènes qui venait lui rendre visite au village.

Vers la fin des années 1980, ses voyages vers la capitale deviendront réguliers : en 1987, il tenait chaque dimanche des leçons de *tafsīr* à la mosquée Ṣalāḥ al-dīn, dans le quartier Rukn al-dīn, nord-est de Damas, tandis que le premier jeudi de chaque mois une autre leçon ouverte se déroulait à sa maison dans le quartier Muhāġirīn : « Tout le monde savait que le premier jeudi de chaque mois une leçon avait lieu dans l’après-midi à la maison de Ğawdat Sa‘īd : les gens arrivaient déjà à l’heure du déjeuner, alors mon père les invitait à entrer dans la salle et, une fois terminé le repas, il commençait la leçon, qui durait jusque tard dans la nuit. C’était un va-et-vient constant de gens,

certaines partaient et d'autres arrivaient », dit Bišr¹²³. Au cours de ces mêmes années, Ğawdat animait également des séances réservées aux femmes qui avaient lieu au domicile d'une dame, nommée Umm 'Išām : « De nombreuses femmes syriennes organisaient à l'époque des cercles culturels et Ğawdat était très apprécié, car il n'était pas un traditionaliste comme les autres religieux, qui n'acceptait pas d'assister à des réunions où il y avait des femmes sans voile, ce dont mon père ne se souciait pas du tout »¹²⁴.

Que l'engagement en faveur de l'*empowerment* culturel, et par conséquent social, des femmes syriennes impliquait toute la famille de Sa'īd, nous l'avons déjà vu : on a parlé du rôle de Laylā, mais aussi l'épouse de Ğawdat, Hayār, a été très active à cet égard. Toujours vers la fin des années 1980 et au début des années 1990, Hayār se voit confier l'animation du cercle culturel des femmes organisé par l'activiste et écrivaine Ḥanān al-Laḥḥām (n. 1943), auteure à la fois de nouvelles et d'ouvrages de caractère religieux qui portent sur le *tafsīr* où les *Ṣaḥābiyyāt*, les femmes « compagnons » du prophète Muḥammad. À ce moment-là, al-Laḥḥām devait se rendre en Arabie saoudite, et pendant un certain temps, c'était Hayār qui donnait la leçon tous les mercredis : « Ma mère était très douée pour l'enseignement – dit Bišr – et il est arrivé qu'à un certain moment, le nombre des participantes commença à augmenter : de 15-20 femmes jusqu'à 40-50. À chaque fois, elle donnait des recherches ou des tâches à accomplir en vue de la leçon suivante. Une fois, elle a emmené un groupe de ces femmes à Bi'r 'Aḡam, chez nous. Mon frère Sa'd et moi avons quitté la maison et pendant une semaine elles sont restées chez nous et mon père leur faisait ses leçons : nous avons encore des photos prises lors de ces réunions ». Cette expérience a été interrompue par la mort prématurée de Hayār en 1994 : avec sa participation active dans ces cercles culturels, elle a ainsi contribué de manière décisive à diffuser le projet intellectuel de son mari Ğawdat. Quelques années plus tôt, en 1987, les deux époux se rendirent en Arabie saoudite pour une visite à Ḥālīš Ğalabī. Ils restèrent quatre mois, pendant lesquels les deux intellectuels ont enregistré environ une centaine de cassettes de leurs discussions que Ḥālīš Ğalabī a ensuite emmené au Canada. À présent, Sa'd Sa'īd, frère de Bišr, qui vit au Canada lui-même, est engagé dans la numérisation de ce matériel afin de le rendre disponible au reste de la famille, et peut-être aux chercheurs.

Au niveau régional, les années 1980 sont marquées par la guerre au Liban, et pourtant ce qui se passe dans le pays voisin ne semble pas être au centre de l'intérêt de Ğawdat Sa'īd, ni à cette époque ni postérieurement. En effet, on pourrait s'étonner du fait que la question soit traitée de manière extrêmement marginale par notre auteur : dans le matériel que nous avons analysé, il évoque la situation libanaise deux fois, dans *Riyāḥ al-taḡyīr* (1995) et dans *Qaḍāyā Islāmiyyah Mu'āṣirah* (1997), en mentionnant de façon très vague le retrait des forces multinationales, et notamment du contingent français et américain (en 1984 ?), et le retrait israélien (de Beyrouth en 1985 ?). La lecture qu'il en donne est clairement conçue en fonction de son propos, à savoir celui de démontrer un principe général qu'il croit pouvoir tirer d'un certain événement : dans ce cas en particulier, le principe est qu'un peuple sans gouvernement et sans armée a su quand-même se débarrasser des « étrangers », en attribuant ce résultat à une résistance « populaire » et « désarmée », ce qui est loin de correspondre à la réalité sur le terrain au Liban. Voilà ce qu'il dit à ce propos dans son entretien avec la revue libanaise :

¹²³ De ces leçons, qui ont duré jusqu'en 2011, des enregistrements existent, mais ces documents se trouvent actuellement en Syrie.

¹²⁴ Parmi les participantes, on compte aussi les activistes Rabāb Kuzbarī et Ğādah Dasūqī, deux noms plutôt connus dans les cercles féministes syriens.

Non, mon cher ‘Abd al-Ġabbār [al-Rifā‘ī], je ne me rebelle pas contre Dieu et son Livre¹²⁵, mais le fait est que nous dépensons des capitaux énormes pour acheter des armes, alors que ceux qui nous les vendent savent comment et quand les détruire si elles deviennent un danger pour leurs intérêts. Quand on pense que cela signifie se préparer à vaincre notre ennemi ; quand on considère cela comme la bonne réponse au commandement de Dieu : « Préparez, pour lutter contre eux, tout ce que vous trouverez, des forces et des cavaleries, afin d’effrayer l’ennemi de Dieu... » (Cor. 8:60, *al-Anfāl*), c’est alors qu’on se moque vraiment de l’ordre de Dieu, que nous montrons notre ignorance de notre ennemi, et surtout que nous montrons d’être aveugles face à la façon dont les choses se passent dans ce monde. Quand les marines Américains ont été expulsés du Liban, il n’avait ni armée ni gouvernement, et même son peuple était en train de s’entretuer. Pourtant, les Américains et les Français ont été renvoyés, et Israël s’est retiré du siège de Beyrouth. Cela a été accompli par ce pays ethniquement ravagé et désuni. La Somalie aussi était dans un état misérable, affamée et nue, mais elle a rejeté les Américains et les Nations Unies sans armée régulière et presque sans armes. Le Japon a également été libéré sans guerre, sans même tuer les Américains. Cela doit montrer à tous que la puissance physique n’a plus d’autre rôle que de créer des illusions¹²⁶.

De surcroît, rien n’est dit de la présence militaire syrienne dans le « pays des cèdres », qui a duré de 1976 à 2005. Bref, les quelques lignes qu’il consacre à ce conflit sont de nature tellement évasive qu’on se demande s’il n’y avait peut-être une réticence à en parler, en tant que l’une des nombreuses lignes rouges établies par le régime ; en même temps, et comme le montre le passage susmentionné, il faut reconnaître qu’il s’agit d’une tendance qui lui est propre, à savoir celle d’amplifier de manière hyperbolique une certaine interprétation des faits d’actualité, en établissant d’ailleurs des parallèles improbables, tel que celui entre Liban, Somalie et Japon. La complexité de la réalité s’évanouit ainsi dans une lecture réductrice qui contourne tout aspect qui pourrait brouiller sa vision particulière des choses.

8.3. Une philosophie coranique de la science : la parution de « *Iqra’ wa-Rabbu-ka al-Akram* »

Les années 1980 se terminent par la publication d’un autre ouvrage fondamental de notre auteur, à savoir *Iqra’ wa-Rabbu-ka al-Akram* (« Lis ! Car ton Seigneur est le Très-Généreux ») : publié en 1988, dans ce livre nous trouvons un effort visant à théoriser une véritable philosophie coranique de la science et de la connaissance que Sa‘īd élabore à partir de Cor. 96:3, *al-‘Alaq*, verset qui donne le titre à l’œuvre elle-même. Dans l’introduction, l’auteur révèle en fait que le but du livre est d’étudier la question de la *science* (*‘ilm*), à partir du constat que dans le monde islamique, elle est soit dominée par l’*idéologie*, soit considérée comme un obstacle à la solution des problèmes des musulmans. Pourtant, la révélation coranique s’ouvre avec l’impératif, adressé par Dieu à l’homme, d’acquérir la science : c’est le sens que Sa‘īd donne au mot « *Iqra’* »¹²⁷. Ici Sa‘īd exprime aussi sa conviction qu’une corrélation directement proportionnelle existe entre l’ampleur de la connaissance et la *qualité éthique* d’un être humain : plus l’homme connaît, plus son humanité s’élève.

Néanmoins, l’environnement qui caractérise les sociétés arabo-musulmanes n’est pas propice à la poursuite du savoir, sans compter que les sources sur lesquelles repose l’enseignement dans ces sociétés – y compris l’héritage classique, qui a été indûment « sanctifié » par les musulmans – ne sont pas adaptées pour fournir un cadre scientifique de la réalité, qui ne s’acquiert qu’en observant cette même réalité et en intégrant les sciences humaines modernes dans la méthode de recherche : en

¹²⁵ L’auteur se réfère ici aux accusations dont il faisait l’objet de vouloir abolir le *ġihād*.

¹²⁶ Sa‘īd, « al-Tafsīr al-sunanī », 1997, pp. 92-93.

¹²⁷ Les mots de Cor. 96:3, *al-‘Alaq* sont considérés par la tradition les premiers à être révélés au prophète Muḥammad.

d'autres termes, il s'agit de mettre en œuvre un profond renouveau épistémologique dans la manière d'interagir avec le texte sacré.

8.3.1. Les « vides » dans son esprit

Il ne passera peut-être pas inaperçu que huit ans se sont écoulés entre la publication de *al-Amal qudrah wa-irādah* et *Iqra' wa-Rabbu-ka al-Akram* : apparemment, pendant cette période, Sa'īd n'a rien écrit, ou pour le moins rien n'a été publié, d'autant plus qu'à l'époque il n'avait pas encore commencé à collaborer avec des journaux externes, notamment parce que le verrouillage médiatique auquel la Syrie était soumise empêchait également l'accès au pays de la presse étrangère. Non plus était-il arrivé le moment de sa « sortie de l'ombre », qui remonte aux années 1990 – nous en parlerons sous peu – et qui le verra participer à des conférences en Syrie et ailleurs et à des programmes télévisés, tant à la télévision d'État syrienne et sur les grands réseaux d'information qui verront le jour au cours de cette décennie, tout d'abord la télévision qatarienne *al-Jazeera*. Quelle était la raison de ce silence alors, bien que nous sachions qu'il n'a jamais cessé d'être actif dans la diffusion de ses idées parmi ceux qui voulaient l'écouter ? Comme l'explique Bišr, « les écarts entre un livre et un autre, étaient ceux de son esprit, comme il l'expliquait lui-même : malheureusement – observe notre source – le vide qui existe entre ces livres n'a pas été comblé ». Il est vrai que dans certains cas, c'est l'urgence de proclamer ses positions qui poussa Sa'īd à écrire. On pense notamment à *Maḍhab*, où lui-même se dit conscient d'avoir transmis des idées inachevées :

Il faut que je le dise : cette méthode qui vise à situer les devoirs pratiques dans leur place a atteint un degré de clarté et de certitude en moi plus que je ne peux l'exprimer dans mon exposition. Il n'y a pas de travail ou d'effort qui naît complet, sans besoin de clarification ou d'ajouts. Si Dieu le veut, les prochains livres seront plus clairs et plus complets¹²⁸.

Il n'en reste toutefois pas moins, selon Bišr, qu'« il n'aurait pas dû mettre si longtemps à élaborer et à clarifier ses idées. En effet, ce n'est que dans la quatrième édition [de *Maḍhab* en 1990, ndr] qu'il a finalement évoqué la question des *conditions du ḡihād* : il aurait dû en écrire avant », observe Bišr, qui en un certain sens « reproche » à son père de ne pas en avoir écrit davantage, mais aussi de n'avoir pas valorisé suffisamment ses livres en raison des titres choisis, comme dans le cas de *Iqra' wa-Rabbu-ka al-Akram* : « Je crois que le titre du livre l'a beaucoup endommagé, car *Iqra'* est un livre sur la définition de la science d'un point de vue islamique, mais le titre ne le suggère pas du tout. Parfois, le livre perd une grande partie du public à cause du titre ». Pourtant, le choix particulier de renvoyer les titres de ses œuvres à un certain verset coranique, ou comme dans le cas de *Kun ka-ibn Ādam* (1997) à un *ḥadīth*, nous permet de faire des observations importantes sur la méthode de Sa'īd. Les « vides » dont parle Bišr peuvent être interprétés plutôt comme des « silences éloquents », dans la mesure où ils expriment la direction que prenait le développement de ses idées dans ces moments de transition.

9. Les années 1990 : Ḡawdat Sa'īd sort de l'ombre

Le fait que les années 1980 aient été une période pour ainsi dire « d'incubation » d'idées pour Sa'īd est peut-être confirmé par l'activité intense qui caractérisera la période des années 1990 par rapport aux précédentes : il suffit de penser que dans dix ans à peine, il publiera cinq monographies – par ordre chronologique *Maḥūm al-taḡyīr* (« Le concept de changement », 1995) ; *Riyāḥ al-taḡyīr* (« Vents de changement », 1995) ; *Lā ikrāha fī al-dīn* (« Pas de contrainte en religion », 1997) ; *Kun*

¹²⁸ Sa'īd, *Maḍhab*, 1993, pp. 86-87.

ka-ibn Ādam (« Sois comme le fils d'Adam », 1997) ; *al-Dīn wa-l-qānūn* (« La religion et la loi », 1998) – sans parler des innombrables articles, contributions à des travaux collectifs et conférences publiques. Peut-on imaginer que cette activité intense soit aussi le reflet de la détente politique à laquelle on assiste dans les années 1990 en Syrie, en concomitance avec une certaine réhabilitation au niveau international du régime de Damas, surtout après avoir donné son soutien à la guerre anti-irakien¹²⁹ promue par les États-Unis ? C'est également dans cette décennie que le pays commence à ouvrir ses frontières à la presse étrangère, par exemple aux journaux libanais ou aux journaux panarabes, comme *al-Šarq al-Awsaṭ* (publié à Londres), mais aussi à Internet, tandis que la presse nationale reste toujours sous l'épée de Damoclès du ministère de l'Information. Il ne faut pas oublier, en outre, les tentatives de conciliation entre le régime et les islamistes, qui seront relâchés par milliers des prisons du régime, tandis qu'à ceux qui étaient en exil fut offerte la possibilité de rentrer, à certaines conditions¹³⁰.

9.1. La guerre Iran-Irak et l'inutilité de la course aux armements

C'est à cette époque que Sa'īd commence à parler en public, et il le fera en faisant appel notamment à la « paix entre les Arabes ». En effet, l'occupation du Koweït par l'Irak en août 1990 a été à l'origine d'une mobilisation politique et militaire dans le monde arabe qui a également eu des répercussions sur le plan culturel et religieux, où les représentants religieux étaient souvent invités à prendre position par rapport au conflit, sa légitimité ou non, ou la légitimité de demander de l'aide aux « infidèles ». La même année, lorsque l'occupation était toujours en cours, Sa'īd a été invité aux Émirats arabes unis par un membre de la famille al-Qāsimī, qui gouverne l'émirat d'al-Sharjah, pour donner une série de conférences et de discours télévisés. Ici il n'a pas manqué l'occasion de « démasquer », à sa manière, l'hypocrisie et les profondes divisions qui existaient entre les pays arabes : « Il disait aux politiciens qui l'interrogeaient sur la situation actuelle : "Vous, les politiciens, invitez les religieux à justifier d'un point de vue juridique la demande d'aide aux puissances étrangères ou une attaque contre l'Irak, et l'Irak à son tour en invite d'autres à justifier ce qu'il fait..." », raconte Bišr.

À l'occasion de ce séjour aux Émirats, un éditeur du ministère de la Culture lui a proposé de republier son premier ouvrage *Madḥab* : un indice – peut-être – du fait que le concept de *ḡihād* dans son sens traditionnel commençait à être remis en question, ou plutôt du besoin « politique » de contrer l'émergence de mouvements dits *takfiristes*, qui menaçaient les gouvernements arabes de l'intérieur¹³¹. Ce voyage aux Emirats a été le premier à l'étranger après la visite à Ḥālīš Ġalabī en Arabie Saoudite en 1987, et à partir de ce moment on peut dire que Sa'īd ne s'est jamais arrêté : en 1991 il s'est rendu en Algérie pour quelques mois avec sa femme Hayār, où il a été invité toujours à la suite des développements dans le Golfe, et où il a tenu des conférences dans différentes villes du pays, séjournant également à la maison de Malek Bennabi, décédé plusieurs années plus tôt. Ce voyage en Algérie est resté gravé dans les mémoires de la famille comme « le test de la valeur des

¹²⁹ Ce soutien avait permis à la Syrie de se reconnecter avec l'Égypte, alors que cette dernière avait procédé unilatéralement, à partir de 1977, à une normalisation de ses relations avec Israël, gagnant en même temps la reconnaissance des États-Unis et le soutien financier des pays de la Péninsule, et cela « proprio mentre la crisi economica, alleggerita solo parzialmente dalla liberalizzazione selettiva, e aggravata invece dalla rapida crescita demografica, cominciava a erodere il sostegno sociale al regime », comme explique Guazzone, *Storia contemporanea*, 2016, p. 359.

¹³⁰ À savoir « that they express regret over the revolt and pledge not to resume political activity », conditions qui seront acceptées par quelqu'un, comme 'Abd al-Fattāḥ Abū Guddah, mais pas par d'autres. Voir Weismann, « Democratic Fundamentalism? », 2010, p. 4.

¹³¹ Notre auteur aura encore d'autres contacts avec les Émirats en 1993, quand il enregistrera 20 épisodes pour la télévision *Sharjah TV*, mais à Beyrouth, information qui nous a été fournie par la collègue Irene Kirchner.

idées de Ğawdat Sa'īd au niveau international », dit Bišr. Au cours de cette visite, notre auteur a pu présenter et défendre sa pensée devant un large public, et le résultat positif de ce test trouve son expression dans le commentaire enthousiaste que Hayār a pu rapporter au reste de la famille à leur retour : « Votre père est un grand intellectuel ».

C'est toujours à cette époque que des correspondants de journaux étrangers ont commencé à arriver en Syrie, notamment libanais, mais aussi iraniens : Sa'īd a été interviewé à plusieurs reprises par le journal iranien *Kayhān*, où il a également publié des articles, et il en est de même pour le magazine tunisien, mais basé à Londres, *al-Mustaqillah*. Il semble que le Conseil culturel iranien en Syrie, très actif à l'époque, se soit également particulièrement intéressé aux idées de Sa'īd, qu'il invitait souvent à des conférences à son siège à Damas et à qui il offrit également la possibilité de faire un voyage culturel en Iran en 1993. Parlant de ces contacts, Bišr remarque que Ğawdat faisait partie des rares hommes religieux sunnites qui étaient disposés à participer aux initiatives du bureau culturel iranien, parce qu'il ne se souciait pas de l'aspect confessionnel, et à l'occasion il ne cachait pas son jugement négatif sur la direction que la révolution iranienne avait prise – tout en continuant à louer la méthode pacifique qui a marqué sa victoire comme un modèle à suivre – et critiquait ouvertement l'ayatollah Khomeiny en disant de lui : « Il pense que Dieu est son secrétaire ! ». Dans ses livres, il y a de nombreuses références à la guerre Iran-Irak, qui a duré huit ans mais où tous ont perdu, comme il dit, et qui a causé la mort d'un million de personnes et presque deux fois plus de blessés, tandis que des dizaines de pays ont vendu des armes aux deux côtés du conflit à la fois. Et justement la critique de la course aux armements par les pays de la région est l'un des thèmes récurrents dans la production de Sa'īd à partir de cette période :

Vous ne trouverez pas une seule *ummah* qui compte plus d'un milliard de personnes qui vivent sous sortilège comme notre *ummah*, c'est-à-dire achetant des idoles comme celles de la péninsule arabique [à l'époque du prophète, ndr] : en effet, les idoles de la péninsule arabique étaient plus pures et plus propres que ces armes, car les armes aveuglent les yeux, cassent les dents, mais ne font aucun mal à l'ennemi¹³². Elles n'ont aucune utilité, ils sont comme les idoles du peuple d'Abraham, à qui il demanda : « Vous entendent-elles, lorsque vous les invoquez ? Vous sont-elles utiles ou nuisibles ? » (Cor. 26:72-73, *al-Šu'arā'*)¹³³.

L'inutilité des armes est d'ailleurs démontrée – précisément dans ces années-là – par la chute de l'Union soviétique, dont l'arsenal militaire n'a pas pu la protéger de l'implosion. Plusieurs années plus tard, dans l'un de ses derniers écrits, Sa'īd résumera ces événements avec le même esprit critique :

Parfois, je pense que ce monde dans lequel nous vivons est ensorcelé, mais pour briser le sortilège, on n'a pas besoin d'une guerre, mais de connaissance. Il y a des années, une fille qui fréquentait l'université est venue me voir : on lui avait dit qu'elle avait peut-être été victime d'un sortilège. Elle est venue et m'a demandé si la magie existe ou s'il s'agit simplement de fantaisie. Je lui ai dit : « Bien sûr qu'elle existe, ne vois-tu pas le monde arabe et islamique comme il est ensorcelé, convaincu que les armes qu'il achète à ses ennemis peuvent l'aider ? ». Acheter des armes, c'est comme acheter les fétiches qui étaient vendus et achetés à l'époque de la *ġāhiliyyah*. C'est comme ça, les outils de la guerre sont les fétiches de cette époque. Oui, la guerre folle entre l'Iran et l'Irak a duré huit ans et plus de 30 pays ont vendu des armes aux deux côtés : elle s'est terminée comme elle a commencé, mais seulement après que des millions de jeunes sont morts ou ont été blessés, jusqu'à ce que Khomeiny signe le cessez-le-feu, en disant que c'était comme boire du poison. Ces événements nécessitent des yeux qui observent, des oreilles qui écoutent et des cœurs qui raisonnent, mais les gens ne savent toujours pas comment les interpréter. Quelle est la signification de la bombe atomique, quelle est la signification de la chute de l'Union soviétique, qui

¹³² Il s'agit d'une référence à un *hadīth* rapporté par Buḥārī, *Šaḥīḥ*, 6220.

¹³³ Sa'īd, *Mafhūm al-tagyīr*, 2001, p. 150.

possédait tant de bombes atomiques qu'elle lui aurait permis de détruire le monde entier trente fois ? Et quel est le sens de la renaissance du Japon sans bombe atomique ? Et que signifie l'échec du Pakistan, malgré ses ogives nucléaires qui, pourtant, ne l'ont pas aidé ? Avons-nous besoin de plus de preuves ? « Alors que nous ne leur montrions aucun Signe qui ne fût plus grand que le précédent » (Cor. 43:48, *al-Zuhruf*). Comment interpréter tous ces événements, les rapprocher des gens et les comprendre, pour profiter du bien et éviter le mal ? Tous ces événements sont des signes, comme ceux que Dieu a promis¹³⁴.

9.2. La paix interarabe est la solution à tout conflit extérieur

Un autre facteur géopolitique qui a grandement influencé la pensée de Sa'īd à cette période et qui l'a conduit à élaborer son idée de la nécessité d'une paix interarabe comme solution aux conflits régionaux et aux tensions entre les pays arabes et la communauté internationale, c'était sans aucun doute la question du conflit israélo-palestinien et arabo-israélien, auquel la Conférence de Madrid de 1991 a ouvert la voie à une solution négociée, conduisant à l'ouverture du processus d'Oslo en 1993 et à la signature d'un accord de paix entre Israël et la Jordanie en 1994. Comme on le verra également dans le Troisième chapitre, tout en considérant Israël comme un ennemi, Sa'īd s'efforcera de présenter une autre perspective sur le problème, cohérente avec ses appels aux Arabes à s'assumer leurs responsabilités et à faire face à leur propre *colonisabilité* : pour résoudre le conflit avec Israël, il faut avant tout que les Arabes résolvent les problèmes qui les divisent. Ce ne sera qu'alors que les Arabes deviendront des interlocuteurs crédibles et pourront faire valoir leurs revendications dans n'importe quel forum.

À ce moment-là, lorsqu'on lui demandait ce qu'il pensait des négociations de paix avec Israël, Sa'īd répondait invariablement qu'il n'était pas intéressé par la paix entre les Arabes et Israël, mais plutôt par la paix entre les Arabes, pour lesquels il espérait un scénario similaire à celui de l'UE, où les pays sont censés collaborer au niveau politique, économique, stratégique, etc. tout en maintenant leur propre souveraineté : « Finalement, le slogan qu'il a adopté pour exprimer le concept était précisément celui-ci : "Peu importe la paix avec Israël, ce qui m'intéresse c'est la paix entre les Arabes", ou encore "Personne ne perd et tout le monde gagne", en référence à l'UE. Parfois, lorsqu'il assistait à une conférence, il portait une chemise avec ces slogans imprimés dessus. Même lorsqu'il a participé à l'émission d'*al-Jazeera* "al-Ittiḡāh al-mu'ākis" dans cette période, il portait cette chemise, mais le présentateur l'a invité à l'enlever en lui disant : "Ce slogan n'a aucun rapport avec le sujet de l'émission, oubliez ça". Tout d'abord, il voulait partir, mais ensuite il accepta quand-même de participer », explique Bišr, qui suggère ainsi à quel point cette position était importante pour Sa'īd à l'époque.

9.3. La recherche d'une vaste alliance religieuse en vue d'une réforme de la société

Mais les divergences interarabes n'étaient pas seulement au niveau politique, mais aussi sur le plan religieux et confessionnel. En effet, pour Ğawdat Sa'īd, la paix *intra-religieuse* était la prémisses d'une paix entre les Arabes : « "Comment puis-je demander aux politiciens de faire la paix entre eux sans demander d'abord aux religieux et aux 'ulamā' de faire le même ?", il se demandait », dit Bišr. C'est dans cet esprit qu'au cours de ces années, il a entrepris une série de contacts avec la *mašyahah* syrienne pour tenter de la sensibiliser à prendre en compte les « sujets brûlants » de l'époque et à exprimer une position claire à cet égard.

¹³⁴ Said, *Vie islamique*, 2017, pp. 55-57.

9.3.1. Les contacts avec Muḥammad Saʿīd Ramaḍān al-Būṭī

Ses contacts avec le célèbre *ṣayḥ* Muḥammad Saʿīd Ramaḍān al-Būṭī sont particulièrement significatifs en ce sens : « Ğawdat était connu pour être un opposant, on savait qu'il avait été emprisonné et que sa ligne était clairement différente de celle du régime, tandis qu'une personnalité comme celle d'al-Būṭī était considérée comme proche du pouvoir », observe Bišr. Cependant, le but de Saʿīd n'était pas de faire front commun contre le régime, mais espérait plutôt un rôle plus incisif des *'ulamā'* dans l'orientation de la société vers une réforme profonde sans recours à des moyens violents, alors que dans ses textes, il se plaint fréquemment du « silence » à cet égard de la part de ceux qui, à son avis, auraient le devoir de parler, à savoir les religieux. C'est donc Saʿīd qui a pris l'initiative de rencontrer al-Būṭī, et ce fut une rencontre très fructueuse : « Après cette première visite, d'autres ont suivies. Lors d'une de ces visites – raconte Bišr – Ğawdat a dit à Būṭī : “J'ai écrit à propos du *ḡihād*, mais je ne suis pas un expert en *fiqh*, je suis plutôt un intellectuel. Si vous vouliez écrire sur ce sujet, de la manière qui vous convient le mieux, ce serait très utile”. C'est ainsi que al-Būṭī écrivit son livre *al-Ġihād fī al-islām* », comme on a vu dans le Premier chapitre.

Comme l'observe Bišr, « on ne peut pas dire que Ğawdat ait aimé le livre, ni que cela ait eu en général un réel impact sur la compréhension du *ḡihād* », et ceci principalement parce qu'al-Būṭī était un auteur extrêmement prolifique, et par conséquent ce livre « disparaît » dans la vaste bibliographie attribuable au *ṣayḥ*. En même temps, Saʿīd espérait peut-être une prise de position plus nette, tout en appréciant tout effort qui permettrait de faire un pas vers une clarification de la question du *ḡihād*. C'est ce qu'il exprime dans ce commentaire :

Quand a été publié le livre *al-Ġihād fī al-islām : kayfa naḥḥamu-hu ? Wa-kayfa numārisu-hu ?* par Muḥammad Saʿīd Ramaḍān al-Būṭī, j'étais très enthousiaste et je me suis dit : « Après ce livre, le monde islamique ne sera plus ce qu'il était avant ». Je n'ai pas dit cela en pensant que le monde islamique se transformerait du jour au lendemain en un autre monde, mais quand un homme du calibre d'al-Būṭī ramène sur la scène musulmane l'idée que l'incroyance (*kufḥ*) n'est pas une raison pour légitimer la mise à mort d'une personne, que Dieu a rendue inviolable, et que le *ḡihād* n'a pas été établi pour éliminer l'incroyance, c'est sans aucun doute un progrès et le début d'un processus de réforme islamique. Quand je dis « ramener sur la scène musulmane », je veux dire qu'il n'a rien apporté de nouveau, il n'a rien inventé d'extraordinaire, il a relancé quelque chose que les musulmans avaient perdu, il a fait ressortir quelque chose qui était exclu, il a proposé une loi (*sunnah*) oublié, a rétabli la *méthode des prophètes* dans la vie des musulmans [...]. Je ne doute pas qu'étudier ce sujet... est un bon signe et un pas vers la réorientation du réveil (*ṣaḥwah*) et l'élimination des doutes et des ambiguïtés. Je pense que si nous ne traitons pas cette question, il ne sera pas possible d'arrêter la guerre entre musulmans. Je suis convaincu que quiconque souhaiterait analyser ce problème dans les sources de l'islam arriverait aux mêmes conclusions soulignées par al-Būṭī dans son livre, et je ne crois pas qu'il y ait un seul parmi les *'ulamā'*, quel que soit son niveau de connaissance islamique, qui puisse dire que « un gouvernement établi avec la subjugation et l'abus est un gouvernement légitime selon l'islam » et que « le débat consiste à évaluer lequel des usurpateurs est le meilleur, ou lequel des deux est le moins usurpateur ». Mais malgré cela, les *'ulamā'* se taisent sur ce sujet, sur lequel il n'y peut pas avoir de divergence : c'est-à-dire que la bonne direction ne peut pas être rétablie par l'erreur, et que sa restauration n'aura lieu que par une bonne direction¹³⁵.

Dans l'Introduction, nous avons vu que Saʿīd a contribué aussi à l'un des livres publiés par al-Būṭī, à savoir *al-Taḡyīr : maḥḥumu-hu wa-ṭarā'iqu-hu* (Bayrūt : Dār al-fikr al-mu'āṣir, 1998) : le

¹³⁵ Ğawdat Saʿīd, *Kun ka-ibn Ādam*, Dimašq : Dār al-Fikr, 1997, pp. 275-276. Il faut souligner ici que « parmi les *'ulamā'* [syriens], le seul à avoir approuvé explicitement les contenus de *Maḥḥab ibn Ādam* fut Muḥammad Saʿīd Ramaḍān al-Būṭī », révèle notre auteur dans *Maḥḥūm al-Taḡyīr*, 2001, p. 147.

thème abordé, c'est-à-dire le *changement*, suggère une fois de plus l'existence, parmi les deux penseurs, d'un échange d'idées fructueux sur les sujets les plus chères à notre auteur.

9.3.2. *Les contacts avec Aḥmad Kuftārō*

Dans la même période, Sa'īd a intensifié ses efforts pour rencontrer également la plus haute autorité religieuse officielle de la Syrie, à savoir le grand *mufī* d'État syrien Aḥmad Kuftārō (1915-2004)¹³⁶, qui était aussi directeur de l'académie d'études religieuses « Abū al-Nūr » dans le quartier Rukn al-dīn à Damas. Cependant, au début, le *mufī* refusa de le rencontrer. Sa'īd aime beaucoup rappeler une anecdote à ce sujet et que Bišr nous raconte : « Ğawdat dit à ses amis que le bureau de Kuftārō lui avait refusé une rencontre avec le *šayḥ*, alors ils lui conseillaient : "Si tu veux le rencontrer, son bureau ne t'aidera pas, tu dois raconter cette histoire à chaque réunion publique à laquelle tu participes..." ». Et c'est ce qu'il fit, et la nouvelle parvint à destination : après un certain temps, le directeur du bureau de Kuftārō lui téléphona pour lui dire que le *šayḥ* voulait le rencontrer ». Le prétexte de la rencontre fut vite trouvé : en 1993, le grand *mufī* avait été élu président de la délégation religieuse de la Ligue arabe à la « Peace for Humanity Conference » à Vienne¹³⁷ et Sa'īd tenait à le féliciter. Ce fut une rencontre très cordiale, suivie par nombre d'autres : parfois Sa'īd allait lui rendre visite à la mosquée, où il écoutait ses sermons. C'est à l'occasion de l'une de ces rencontres que notre auteur a connu Muḥammad Ḥabaš (n. 1962), élève puis beau-fils de Kuftārō : parmi les deux, il naîtra une grande amitié.

9.3.3. *Les contacts avec Muḥammad Ḥabaš*

Le jeune *'ālim* prêchait le vendredi à la mosquée al-Zahrā', dans le quartier du Mezzeh à Damas, et il avait un grand public, qui appréciait surtout ses idées réformistes : « Sa façon de prêcher et le contenu de ses sermons étaient très originaux et différents de la méthode traditionnelle. En outre, il récitait très bien le Coran et les gens aimaient beaucoup sa voix », explique Bišr¹³⁸. Un jour, Ḥabaš proposa à Sa'īd de tenir des sermons réguliers dans sa mosquée : « Ainsi, depuis la moitié des années 1990 jusqu'à environ 2011, une fois par mois, mon père allait à Damas le jeudi soir et le lendemain il assistait à la prière à la mosquée d'al-Zahrā', puis il tenait une *ḥuṭbah* pour ceux qui voulaient rester et écouter ». Lorsqu'en 2003 il s'est présenté aux élections législatives en Syrie, obtenant un siège au parlement en tant que député indépendant, Ḥabaš a été démis de l'académie « Abū al-Nūr », rompant ainsi ses relations avec le grand *mufī* Kuftārō¹³⁹. En effet, son élection au parlement a été l'occasion pour le grand *mufī* Kuftārō et son entourage de se distancer de cet *'ālim* trop excentrique pour « représenter » la confrérie Kuftāriyyah au sein de l'Assemblée du peuple, et le même firent d'autres

¹³⁶ Lui-même kurde comme al-Būfī, il était le fils d'un *šayḥ* de la confrérie *šūfī* Kuftāriyyah, une branche de la Naqšbandiyyah Ḥālidiyyah. Pierret le définit « the Grand Mufti of the Ba'th », ajoutant : « By no means a creation of the Ba'thist regime, Kaftaru first achieved celebrity due to the lessons in *tafsir* (explanation of the Quran) that he gave in mosques and, from the mid-1950s onwards, on national radio, thus becoming one of the first Syrian 'media sheikhs' » (Pierret, *Religion and State in Syria*, 2013, pp. 46 et 47). Il a été grand *mufī* d'État de 1964 jusqu'à sa mort.

¹³⁷ À cette occasion, il donnait une conférence intitulée « Brothers Under the Banner of Faith : The Banner of Jesus and Muhammad » (voir <http://www.kuftaro.org/english/seral.php?cv_no=5>, dernier accès 11 décembre 2021). Kuftārō était très engagé dans le dialogue interreligieux, surtout avec le christianisme.

¹³⁸ Comme explique Pierret, il adoptait « a highly undogmatic position, asserting that Islam has no monopoly on salvation and thus that the gates of Paradise are open to the People of the Book (*ahl al-kitab*) – that is, Jews and Christians. Habash's arguments were unacceptable to most of his colleagues, who are known for having devoted considerable energy to convincing their flocks that salvation requires not only the embrace of Islam but also commitment to Ash'ari theology » (Pierret, *Religion and State in Syria*, 2013, pp. 130-131).

¹³⁹ Pierret, *Religion and State in Syria*, 2013, p. 131.

'*ulamā*' renommés, tels que al-Būṭī. En revanche, il n'a jamais mis fin à son amitié avec Sa'īd, bien qu'il craignît parfois que ses contacts avec Sa'īd pourraient déplaire le régime¹⁴⁰.

Vers la fin de 2004, le bureau de Kuftārō appela Sa'īd pour lui dire que le *mufī* souhaitait le rencontrer. Ils vinrent le chercher et l'emmenèrent directement chez lui, où Sa'īd trouva le *ṣayh* très malade : « Il lui prit la main – nous révèle Bišr – et resta quelques minutes ainsi, sans rien dire, peut-être pour lui envoyer un message tacite. Puis il congédia mon père en le remerciant de sa visite. Peu de temps après, Kuftārō mourut ». Quant à son beau-fils Muḥammad Ḥabaš, il est encore en contact avec Sa'īd et le reste de la famille, et parfois il se rend à Istanbul pour leur rendre visite : dans ses livres, une orientation marquée vers le renouveau religieux se dégage, « et quand on lui demande son affiliation intellectuelle, il répond qu'il se considère un élève de Ğawdat Sa'īd, mais il n'y a pas de certificat de cela ! », dit Bišr, avec ironie. Pourtant, derrière cette ironie, nous trouvons qu'il y a quelques considérations importantes à faire : tout d'abord, le fait que – comme nous l'avons déjà dit – Ğawdat Sa'īd n'était pas intéressé à avoir des disciples, et cela lui a également donné une grande liberté intellectuelle, qui lui a permis de suivre l'évolution de sa pensée sans le conditionnement que lui aurait donné le fait d'avoir un entourage, et de rester ouvert à toute nouvelle idée, à condition qu'elle soit compatible avec ses principes. D'un autre côté, n'ayant jamais fondé d'écoles ou d'instituts, comme l'ont fait de nombreux '*ulamā*' syriens de l'époque, même pour tenter de combler le manque général d'intérêt manifesté par le régime Ba'ṯ pour la gestion de l'enseignement religieux¹⁴¹, Sa'īd n'a jamais « institutionnalisé » sa pensée et cela lui a garanti toujours une indépendance et une position d'observateur vis-à-vis des débats religieux, précisément, institutionnels. Comme corollaire de tout cela, il n'a jamais eu besoin de chercher des sponsors ou des alliés¹⁴².

9.4. La résonance des idées de Sa'īd en Syrie et ailleurs

Parallèlement, ses interventions publiques se sont également intensifiées, et souvent il était invité par les centres culturels gouvernementaux, lesquels, du milieu des années 1990 au milieu des années 2000, étaient très actifs et agissaient avec une certaine liberté : « Je me souviens qu'il a été invité à Deir Ezzor, à Homs, à Alep, à Sweida, à Dar'ā. La plupart de ces conférences portaient sur trois thèmes : la violence, la paix entre les Arabes et la raison. Si on lui demandait : "Nous voulons

¹⁴⁰ Muḥammad Ḥabaš a quitté le parlement syrien en 2012 et actuellement il vit aux EAU.

¹⁴¹ À cet égard, Pierret explique que le parti Ba'ṯ a adopté une ligne propre par rapport aux régimes précédents, mais aussi par rapport au *modus operandi* d'autres pays, tels que l'Égypte : « Unlike previous regimes, the Ba'ṯ displayed a striking lack of interest in the development of the religious bureaucracy, preferring a strictly security-focused approach aimed at reducing the influence of clerics over the administration » (Pierret, *Religion and State in Syria*, 2013, p. 19). En même temps, observe Pierret, « the exclusion of the religious elite from the state apparatus had indeed enabled it to devote all of its energy to community work, with the result that it played a major role in setting in motion the Islamic 'awakening' » (idem, p. 22). Néanmoins, cette approche s'est poursuivie même après la crise avec les Frères musulmans des années 1980, où le régime a en fait choisi la stratégie du soutien individuel aux religieux locaux, plutôt que celle de l'organisation institutionnelle de toute la sphère religieuse.

¹⁴² De son côté, Pierret résume ainsi les relations entre Sa'īd et le reste du clergé syrien : « Sa'īd has not been treated as an enemy by the clergy, despite being on its margins. The first reason for this is that his views are of a philosophical and political nature, rather than theological and legal, and so not directly compete with the authority of the ulama. A second factor is the personality of Sa'īd himself, who is not a polemicist and is happy to focus on the intersections between his ideas and those of conservative authors. The third reason, and perhaps the most important, is the quality of his supporters. They include such influential figures as industrialist 'Adnan Abu Sha'r, the silent partner of many religious institutions, Ghassan al-Nahas, an independent member of parliament (2003-7), and 'Adnan Salim, the founder and chairman of Dar al-Fikr. The latter is Syria's biggest publishing house, and – even more importantly – the regular publisher of two of the country's most prominent ulama, al-Buti and al-Zuhayli » (Pierret, *Religion and State in Syria*, 2013, p. 134).

vous inviter à donner une conférence, comment voulez-vous l'intituler ?", il répondit invariablement : "La paix entre les Arabes", puis il allait et parlait de ce qu'il voulait ! Quelqu'un lui a parfois fait remarquer : "Pourquoi pas la paix entre les musulmans ?", et il répondait : "Cela est aussi important, mais maintenant le problème arabe est le plus urgent" », raconte Bišr. Un témoignage de ces conférences et des contenus traités est donné par le livre *al-Islām wa-zāhirat al-'unf. Nadwah fikriyyah šāraka fī-hā al-ustād Ğawdat Sa'īd, al-duktūr Maḥmūd 'Akkām, al-duktūr As'ad al-Saḥamarānī, al-duktūr Na'im al-Yāfī* (« L'islam et le phénomène de la violence. Conférence intellectuelle avec la participation de Ğawdat Sa'īd, Maḥmūd 'Akkām, As'ad al-Saḥamarānī, Na'im al-Yāfī », Muḥammad Nafīṣah (éd.), Dimašq-Dārayā : Dār al-Saqā, 1996), qui est la publication des actes d'un entretien sur le thème de la violence dans l'islam tenu à Alep en 1992 avec la participation, entre autres, du religieux sunnite Maḥmūd 'Akkām (n. 1952), un personnage contesté pour son orientation pro-chiite mais apprécié des autorités. Il est actuellement le *mufī* d'Alep¹⁴³.

Un facteur géopolitique qui, en raison de ses répercussions culturelles, pourrait expliquer la popularité des idées de Sa'īd à ce stade, est constitué par la chute de l'Union soviétique : comme l'explique Bišr, « après l'effondrement de l'URSS, de nombreux Syriens de gauche se sont tournés vers la non-violence et l'activisme civique en général, et ils ont découvert la pensée de Ğawdat. C'est ainsi qu'une relation particulière s'est créée entre lui et ces militants : il était heureux qu'il y ait des gens qui travaillaient sur le même projet, mais probablement beaucoup d'autres n'approuvaient pas sa proximité avec ces personnes, et considéreraient que l'islam était incompatible avec les idées des courants de gauche ». Sa nièce 'Afrā' Ğalabī résume bien le « charisme » particulier de son oncle, rappelant ce que sa mère Laylā répétait souvent à propos de son frère : « Face aux idées de Ğawdat, les athées trouvent la foi, tandis que la foi des croyants traditionnels faiblit ».

Ce n'est pas peut-être par hasard si, comme on le verra dans le Quatrième chapitre, l'auteur salafiste 'Ādil al-Tall accuse Sa'īd d'être *marxiste* et « protecteur » d'un autre intellectuel *marxiste* comme lui, à savoir l'ingénieur syrien Muḥammad Šaḥrūr, dont les ouvrages avaient suscité un vaste écho entre souteneurs et détracteurs, mais qui pourtant n'émerge pas comme une figure significative dans sa biographie. Al-Tall s'en prend aussi avec la popularité de Sa'īd dans cette phase, où les conférences et les discours télévisés se multiplieront, au point que l'auteur salafiste lui reproche d'être devenu « une star [des programmes télévisés], où il ne manque pas une occasion [d'y participer], tout comme il est devenu l'invité d'honneur de la plupart des conférences tenues dans les différents centres culturels des governorats [de Syrie] »¹⁴⁴. Si d'une part, al-Tall renvoie une image de notre penseur non dénuée d'un certain acharnement personnel, d'autre part ses propos révèlent que, à cette époque, Sa'īd avait gagné une grande considération à niveau public. On sait d'ailleurs que lorsque, au début des années 1990, il fut invité pour la première fois à parler à la télévision d'État syrienne, la décision d'accepter ou non n'a pas été prise facilement, et qu'avant de prendre une position il consulta al-Būṭī. Sa'īd craignait en effet que ses déclarations soient censurées ou pire modifiées : en fait, dans certains cas, ses interventions étaient coupées parce qu'elles avaient franchi les prétendues « lignes rouges » établies par le régime.

Sa'īd continue également de voyager à l'étranger : en 1993, il se rend pour la première fois aux États-Unis, où il séjourne quelques semaines, invité par des associations islamiques locales. Ce fut l'occasion de connaître, entre autres, le militant américain d'origine palestinienne Mubarak Awad (n. 1943), fondateur en 1989 de l'organisation « Nonviolence International » pour la promotion de la non-violence active dans le monde, qui l'invitait ensuite à tenir une conférence, toujours aux

¹⁴³ À propos de Maḥmūd 'Akkām, voir Pierret, *Religion and State in Syria*, 2013, pp. 95-96.

¹⁴⁴ 'Ādil al-Tall, *al-Naẓ'ah al-mādiyyah fī al-'ālam al-islāmī. Naqd kitābāt Ğawdat Sa'īd, Muḥammad Iqbāl, Muḥammad Šaḥrūr 'alā ḍaw' al-Kitāb wa-l-sunnah*, sans lieu : Dār al-Bayyinah li-l-našr wa-l-tawzī', 1995, p. 75.

États-Unis. Entre 1995 et 1996, Sa‘īd reviendra donc deux fois en Amérique du Nord, passant également par le Canada, et fit aussi la connaissance du religieux musulman indien et promoteur de la non-violence Wahiduddin Khan – que Sa‘īd louait beaucoup à l’occasion, le remerciant pour ses efforts pour la paix, et que nous retrouverons après, dans une circonstance particulière qui les voit tous les deux impliqués.

Au cours du même voyage, Sa‘īd connaitra ‘Azīzah al-Ḥibrī (n. 1943), philosophe américaine d’origine libanaise et spécialiste du droit, qui demanda à Sa‘īd d’écrire un article pour la revue *Journal of Law and Religion* : en 2001, l’article sortira avec le titre « Law, Religion and the Prophetic Method of Social Change »¹⁴⁵, un long résumé de son livre *al-Dīn wa-l-qānūn* (« La religion et la loi », publié en 1998), dont nous discuterons sous peu. Parallèlement à cette vie publique intense, dans les années 1990 Sa‘īd sera également très prolifique, on l’a vu, en tant qu’écrivain : en réalité, après le livre *Iqra’ wa-Rabbu-ka al-Akram* (1988), il faudra attendre le 1995 pour que notre auteur publie une autre monographie, mais en revanche cette même année deux œuvres liées entre elles par le même projet éditorial vont sortir, à savoir *Mafhūm al-tağyīr* et *Riyāḥ al-tağyīr*, ce dernier étant le seul livre de Sa‘īd à avoir été censuré, comme déjà mentionné ci-dessus.

9.5. Des nouveaux projets éditoriaux

Ces deux textes font en effet partie de la série « Mağālis Bi’r ‘Ağam », dans laquelle la publication de cinq livres au total était prévue : en réalité, après *Mafhūm al-tağyīr* et *Riyāḥ al-tağyīr*, publiés dans la même année, la série s’est arrêtée. Bišr nous explique les circonstances qui ont donné vie à cette série : « Tout a commencé au début des années 1990 avec les rencontres entre mon père et Muḥammad al-‘Ammār¹⁴⁶, qui se tenaient chaque lundi chez nous. En premier, il était seul, mais après quatre autres personnes s’uniraient, et puis d’autres encore. En 1993 les auditeurs étaient augmentés à tel point que la leçon fut transférée à la mosquée du village : il y avait des bus qui étaient organisés exprès pour emmener les gens qui venaient l’écouter ». Ce fut l’écrivain Muḥammad Nafisah, qui travaillait pour Dār al-Fikr, qui se chargea de la rédaction des transcriptions de ces conférences, « mais il s’est probablement rendu compte que le travail était trop compliqué, car il y avait beaucoup de répétitions, il s’agissait de matériel très encombré ». Cela n’empêchera pas Nafisah de se charger de la rédaction d’autres ouvrages de Sa‘īd, notamment *Kun ka-ibn Ādam*.

Dans les deux cas, donc, il s’agit d’un recueil de conférences données par Ğawdat Sa‘īd à la mosquée de son village natal, Bi’r ‘Ağam, puis éditées : ici nous pouvons commencer à parler à la fois d’une « synthèse » de certains thèmes récurrents dans la pensée de Sa‘īd – on parle de non-violence, de réforme, d’unité interarabe, etc. – et de leur évolution au fil du temps. Par exemple, la signification de « *Lā ikrāha fī al-dīn* » (Cor. 2:256, *al-Baqarah* : « Pas de contrainte en religion ! ») trouve dans *Mafhūm al-tağyīr* son expression la plus mature, et peut-être pourrions-nous dire « interreligieuse », lorsqu’il affirme que le système de relations dans la société islamique est régi par ce principe même : « Ceux qui acceptent l’idée *pas de contrainte en religion* forment un seule *ummah*, malgré la diversité de leurs fois et croyances »¹⁴⁷, dit Sa‘īd, pour ensuite ajouter que sur la base de ce principe, l’islam donne à l’homme le droit d’embrasser n’importe quel credo, ou de ne pas croire du tout. En ce sens, « *Lā ikrāha fī al-dīn* » est le point culminant du développement du concept de foi.

¹⁴⁵ Jawdat Said, « Law, Religion and the Prophetic Method of Social Change », *Journal of Law and Religion* vol. 15, nr. 1/2 (2000-2001), pp. 83-150. En effet, la publication de ce long article a beaucoup retardé et entre-temps sortira en arabe le livre *al-Dīn wa-l-qānūn* avec les mêmes contenus.

¹⁴⁶ L’activiste que nous avons interviewé.

¹⁴⁷ Sa‘īd, *Mafhūm al-tağyīr*, 1995, p. 251.

La centralité du concept de non-contrainte dans la foi se reflète également dans le choix de ce verset coranique comme titre d'un autre ouvrage publié par Sa'īd dans cette décennie, et précisément en 1997 : *Lā ikrāha fī al-dīn : dirāsāt wa-abḥāt fī al-fīkr al-islāmī* (« Pas de contrainte en religion : études et recherches sur la pensée islamique ») est un recueil de huit contributions présentées par Sa'īd en diverses occasions – conférences, débats publics ou articles – en Syrie et à l'étranger, au cours des années 1990, à l'exception d'un essai datant de 1987¹⁴⁸. Les sujets abordés sont les thèmes fondamentaux de sa pensée, du concept de *ḡihād* avec ses conditions à l'appel à un changement non-violent des sociétés islamiques, des droits de l'homme à la liberté d'opinion et de croyance dans l'islam, du diagnostic des « maladies » dont souffrent les sociétés musulmanes au rapport entre la loi et l'usage de la force, c'est-à-dire si et dans quelle mesure la force peut être utilisée pour défendre la loi.

Cet ouvrage démontre à quel point notre auteur a été actif tant sur la scène intellectuelle syrienne qu'à l'étranger, et cela en dépit des interdictions qui lui ont été imposées au fil du temps par les autorités de Damas, notamment celle d'exercer sa profession d'enseignant dans les écoles syriennes. Il nous semble significatif, par exemple, qu'au moins deux des essais publiés ici ont été présentés à l'Institut « Abū al-Nūr », dont nous avons parlé ci-dessus, alors que d'autres ont été présentés ou envoyés à des conférences internationales tenues en dehors de la Syrie et auxquelles Sa'īd ne pouvait pas assister en personne. Ces restrictions ne l'ont donc pas empêché d'exercer une certaine influence dans les milieux intellectuels locaux et étrangers, et dans le débat intellectuel et religieux de son temps. En 1998, par exemple, la revue chiite publiée à Beyrouth *Qaḍāyā Islāmiyyah Mu'āshirah* lui dédiera un long entretien : nous l'avons déjà mentionné, et on en parlera encore dans ce qui suit. De plus, il nous semble révélateur que ce soit à cette époque que des études qui prennent en considération la pensée de Sa'īd de façon « critique » commencent à apparaître : nous les avons mentionnées dans l'Introduction.

La même année où sortait *Lā ikrāha fī al-dīn*, Sa'īd publiait également *Kun ka-ibn Ādam*, ouvrage étroitement lié à son premier livre *Maḍhab* : en fait, notre auteur avait reçu plusieurs encouragements à reprendre les thèmes qui y sont traités. Ici les développements qui ont eu lieu pendant 30 ans émergent clairement, surtout au niveau de sa pensée non-violente, qui se manifeste, à notre avis, dans sa radicalité : en effet, les thèmes juridiques de *Maḍhab* cèdent ici la place à une herméneutique fortement centrée sur l'homme et son interaction avec la réalité et l'*histoire*, qu'il définit comme « la source et l'autorité suprême et ultime »¹⁴⁹ à laquelle tout est soumis, même la conception de Dieu. C'est pour cette raison qu'on ne peut pas se retrancher sur les positions cristallisées dans la tradition, qui fournit une compréhension limitée de Dieu, car elle est relative à un contexte spatio-temporel spécifique. Comme nous le verrons plus en détail dans les prochains chapitres, c'est dans ce texte qu'on trouve les fondements conceptuels qui ont permis à Sa'īd de « dépasser » la pratique du *ḡihād*, tout en le sauvegardant en tant que doctrine.

La dernière monographie publiée au cours de cette décennie fructueuse, à savoir *al-Dīn wa-l-qānūn* (1998) – dont nous avons parlé tout à l'heure – marque un pas de plus vers la définition de l'*épistémologie* de Sa'īd. On pourrait dire que le thème central de ce livre est l'analyse de l'interaction entre l'homme et la réalité à travers le *symbole*, une question que Ḡawdat Sa'īd aborde souvent dans ses œuvres, mais qui se cristallise ici plus précisément, même à travers des déclarations plutôt originales, comme lorsqu'il dit que la religion elle-même est une *représentation*, « quelle qu'en soit la source »¹⁵⁰, et comme telle sa compréhension ne peut être que limitée et transitoire, comme celle

¹⁴⁸ Il s'agit de l'essai « al-Sayf wa-l-qānūn » (« L'épée et la loi »), pp. 165-190.

¹⁴⁹ Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, p. 222.

¹⁵⁰ Sa'īd, *al-Dīn wa-l-qānūn*, 1998, p. 10.

de Dieu. La seule manière de comprendre le sens du message religieux est donc de se référer à la *réalité extérieure*, qui, puisqu'elle est façonnée selon les lois immuables (*sunan*) établies à la base de toute création, ne peut pas être mal comprise.

Parmi les autres thèmes traités et qui trouvent ici une formulation plus étendue et articulée qu'ailleurs, nous rappelons l'idée de prophétie qui dépasse les frontières de la révélation, de sorte que les prophètes sont également à rechercher dans d'autres cultures ; l'interprétation sociale du *tawhīd* au sens de la *justice* et de l'*égalité* entre tous les hommes ; la reconnaissance de la fonction essentiellement *sociale* de la révélation ; l'histoire comme source de la révélation ; l'interprétation du *nash* comme l'abrogation de ce qui, à la lumière des lois de l'histoire, n'est plus utile à l'homme.

10. La fin de l'ère de Ḥāfīz al-Asad : de l'arrivée au pouvoir du fils Baššār à la révolution syrienne en 2011

Le 10 juin 2000, à peine plus d'un an après sa réélection en février 1999, Ḥāfīz al-Asad mourut. Beaucoup ont souhaité qu'une époque soit finie avec lui, et cet espoir est resté intact, au moins pendant un certain temps, même après que – avec un amendement constitutionnel *ad hoc* qui baissa la condition d'âge minimum pour accéder à la présidence de la République de 40 à 34 ans – la voie a été ouverte pour la candidature, puis à la victoire, de son fils Baššār (né en septembre 1965), élu exactement un mois après la mort de son père, le 11 juillet. La fin de l'« ère de Ḥāfīz » avait suscité l'espoir que quelque chose allait changer, ou du moins l'audace de l'imaginer, après que Baššār lui-même, dans son discours inaugural, eut annoncé son intention de mettre en œuvre des réformes politiques et économiques : c'est ainsi qu'une série de forums de discussion politique ont été créés où participaient intellectuels et dissidents des affiliations confessionnelles les plus diverses, démontrant à quel point le besoin de changement était transversal, dans ce qui a été bientôt défini le « printemps de Damas ». Un an après l'investiture de Baššār, ce printemps c'était déjà transformé en un automne, avec l'arrestation de nombreux promoteurs de ces initiatives ou des participants eux-mêmes.

De plus, il est vite devenu clair que certaines mesures concrètes d'ouverture, telles que l'introduction d'Internet et l'afflux de nouvelles qui s'en suit, à la fois entrantes et sortantes, étaient en fait une arme à double tranchant et pouvaient également être utilisées comme un outil de répression très efficace : en effet, on compte un grand nombre de personnes arrêtées après avoir envoyé des messages jugés nuisibles à la sécurité nationale, et pour cette raison accusés de comploter contre l'État, ou simplement d'avoir violé les « lignes rouges » restées inchangées dans le passage de régime du père Ḥāfīz au fils Baššār. Un neveu de Sa'īd, 'Abd al-Raḥmān Šāgūrī, fils de Sa'diyyah, l'une des sœurs de Ġawdat, a passé près de trois ans en prison précisément à cause de « crimes » liés à l'utilisation d'Internet¹⁵¹.

10.1. Le court « printemps de Damas »

Bišr rappelle les difficultés que la famille a rencontrées pour obtenir des informations sur le lieu où était emprisonné le cousin et sur ses conditions : « Moi, mon frère Sa'd et d'autres amis nous nous rendions dans les différentes sections de sécurité le chercher, mais ils répondaient

¹⁵¹ Au cours de nos nombreuses visites en Syrie, à partir de 1997 et jusqu'en 2010, nous avons recueilli un grand nombre de témoignages spontanés en ce sens, et précisément pour cette raison dans certains cas difficiles à vérifier, mais en même temps si désintéressés que c'est difficile d'en douter, au moins dans leur substance.

invariablement qu'ils n'étaient pas autorisés à nous donner des informations sur lui, et chaque fois ils nous envoyaient demander ailleurs. Un jour, nous avons donc décidé de nous rendre directement au bureau de Baššār al-Asad, qui était situé dans le quartier Abū Rummāneh [à Damas] : lorsque nous sommes arrivés devant son bureau, ils nous ont dit d'envoyer une lettre avec nos demandes et de la poster dans un boîte spéciale au bureau de Poste central, et nous l'avons fait. Personne ne nous a jamais répondu ».

Quelques années plus tard, vers 2003, 'Abd al-Raḥmān a été libéré, après avoir passé un certain temps également dans la célèbre prison de Saydnaya, où il a rencontré par hasard Raġīd al-Ṭaṭarī, cousin maternel de Ġawdat Sa'īd, dont nous avons déjà eu l'occasion de parler plus haut : « À cette occasion, 'Abd al-Raḥmān a essayé de mieux comprendre quelles étaient les charges pour lesquelles il était en prison depuis vingt ans, mais celui-ci a préféré ne pas lui parler, car il craignait que, s'il l'avait su, la sécurité d'Abd al-Raḥmān aurait été mise en danger une fois sorti de prison », dit Bišr. Telle était donc la perception du « pouvoir » du régime de disposer librement et arbitrairement des libertés personnelles et de la vie même des citoyens. En effet, en réfléchissant au soi-disant « printemps arabes », Bišr estime qu'il existe un lien étroit entre l'arrivée au pouvoir de Baššār et les révolutions de 2011 : « Les peuples arabes ont pris conscience de ce qui se passerait également dans leur pays : à Mubārak son fils Ġamāl succéderait, à Qaḍḍāfi son fils Sayf al-Islām, et ainsi de suite, et cela non pas dans les régimes monarchiques, mais dans les pays "révolutionnaires" et progressistes" ».

Cette lecture se relie à tous les autres facteurs politiques, économiques et sociaux qui ont effectivement déterminé le cours des événements, et qui n'est pas notre tâche, ni de notre compétence d'analyser ici : cependant, la perception que la Syrie, ses ressources et même son peuple, était une « propriété privée » du régime, était largement répandue, ce n'est pas pour rien qu'une des demandes de la révolution était justement de voir finalement reconnue la dignité (*karāmah*) des Syriennes et des Syriens, dignité que de larges couches de la population sentaient piétinées par des décennies d'exclusion de la participation active à la construction du pays et de la répartition équitable des richesses et des opportunités, mais aussi par l'assujettissement psychologique : en effet, lorsque les manifestations populaires ont commencé en mars 2011, beaucoup ont parlé de l'effritement du « mur de la peur », comme le dit l'activiste Suhayr al-Atāsī devant les médias étrangers¹⁵². Jusqu'alors, cela semblait une utopie.

L'activisme de la famille Sa'īd ne s'est donc pas atténué avec l'avènement du « deuxième acte » du régime syrien : déjà en 1999, à l'occasion des dernières élections présidentielles, Bišr et Sa'īd se sont rendus au bureau de vote et ont coché « Non ». Pour comprendre la signification d'un tel geste, il est important de rappeler tout d'abord qu'à partir de Ḥāfīz, il n'y avait qu'un seul candidat présidentiel, et que le processus électoral se réduisait à un referendum confirmatif du président « sortant » : le vote consistait essentiellement à cocher l'une des deux cases « Oui » ou « Non » sur le bulletin de vote, et cela directement devant les fonctionnaires électoraux, qui étaient des fonctionnaires de la sécurité. Lors des élections de 2000, qui ont vu la victoire de Baššār avec un « maigre » 97,2%, au moins par rapport au 99,9% obtenu par le père Ḥāfīz lors de sa dernière réélection en 1999¹⁵³, Bišr et Sa'īd ont de nouveau voté « Non », mais à ce moment-là, le fonctionnaire

¹⁵² Jean-Pierre Filiu, *Le nouveau Moyen-Orient. Les peuples à l'heure de la Révolution syrienne*, Paris : Fayard, 2013, p. 120.

¹⁵³ Comme l'observe Trombetta, « Nelle intenzioni della propaganda ufficiale, quel 2,7% di differenza voleva simboleggiare l'avvio dell'era della "riforma" (*islah*) nella "continuità" (*istimariyya*). Il "dottor Bashar" era sì figlio del *rais* "immortale" (continuità) ma doveva anche rappresentare l'ingresso della Siria nel terzo millennio (cambiamento):

essaya de remplacer le vote de Sa'd avant de le placer dans l'urne. S'étant aperçu de cette fraude, une altercation s'ensuivit : Sa'd fut alors arrêté sur place et accusé d'avoir agressé le fonctionnaire. Immédiatement après que les résultats des élections ont été officialisés, Baššār a émis sa première amnistie en faveur des détenus accusés de délits mineurs, et Sa'd fut libéré.

Comme l'explique Bišr, « pendant cette période, beaucoup ont tenté d'exploiter cette très petite marge de démocratie que le régime offrait pour tenter au moins d'exprimer un désir de changement. C'est le cas de l'opposant Marwān al-'Išš, que je connaissais bien, et qui s'est présenté aux élections législatives, sachant qu'il s'agissait d'une initiative sans perspective de succès, mais malgré cela, il a mené sa campagne électorale en force. De toute évidence, il n'a pas été élu ». Al-'Išš a fait partie de l'initiative du « Manifeste de Damas pour le changement démocratique », dont nous parlerons sous peu. Il a ensuite été arrêté plusieurs fois à cause de son activisme. Ces épisodes sont en fait des signes d'une continuité substantielle entre le régime de Ḥāfiẓ et celui de Baššār, qui s'avérera en effet encore plus inflexible et ancré dans le « système » complexe forgé par le père, basé en grande partie sur une exclusion substantielle de la société civile de l'accès au processus décisionnel, à savoir de la jouissance de la pleine citoyenneté.

10.2. L'opposition n'est pas éteinte : vers le « printemps arabe »

Mais la continuité se manifeste également dans l'opposition de nombre de citoyens à ce système, et en effet la « fenêtre sur le monde » représentée par Internet a contribué de manière décisive à donner la parole aux différentes initiatives qui se sont succédées après l'avènement de Baššār, jusqu'à l'éclatement des protestations en 2011, lorsque le rôle des réseaux sociaux se révélera fondamental à la fois sur la scène interne pour renforcer les rangs de l'opposition, notamment d'un point de vue organisationnel, et pour communiquer à l'extérieur ce qui se passait, dans l'espérance de susciter l'empathie du monde civil et de la communauté internationale à l'égard des enjeux – et cela s'est avéré dans la plupart des pays arabes. En effet, les événements qui ont précédé les « printemps arabes » ont été dans de nombreux cas un test de cet activisme, il suffit de penser aux manifestations qui ont eu lieu un peu partout, et même en Syrie, à l'occasion de l'invasion américaine de l'Irak en 2003 : « Avec quelques amis, nous avons décidé de manifester devant l'ambassade américaine à Damas contre la guerre en Irak. Nos slogans étaient pacifiques et nos tons calmes, même si beaucoup de ceux qui manifestaient ne partageaient pas cette modalité. Nous avons décidé de porter quelque chose de blanc avec l'inscription « Non à la guerre », et nous étions donc immédiatement reconnaissables : pour cette raison, la police nous permettait généralement de manifester », explique Bišr.

Cependant, à un moment donné, la pression s'est resserrée et ces manifestations ont été totalement interdites. L'activisme de ces groupes s'est alors « déplacé » vers les faubourgs ou les quartiers résidentiels : c'est le cas, par exemple, du groupe de jeunes de Daraya – adeptes du *šayḥ* 'Abd al-Akram al-Saqqā (n. 1944), lui aussi partisan de la non-violence et de la nécessité d'un processus de réforme pacifique dans le pays – qui a donné naissance en 2003 à une expérience d'activisme civique dans la ville au sud de la capitale, à laquelle les autorités réagirent avec l'arrestation de divers membres du groupe. Parmi les activités promues par ces jeunes, il y avait par exemple le nettoyage des rues, l'ouverture d'une bibliothèque publique nommé « Subul al-Salām » (« Chemins de paix ») mais aussi des campagnes de sensibilisation contre la corruption, et plus

nella Siria al passo con i tempi, più aperta al contesto globale e lanciata sulla via delle riforme, non era più accettabile che il presidente venisse confermato con il 99,9% dei voti a favore » (Trombetta, *Siria*, 2014, p. 138).

encore, nous raconte Bišr, qui comptait beaucoup de contacts parmi ce groupe. Loin de saper leur foi dans la nécessité du changement, ces militants deviendront l'un des symboles de la révolution pacifique en 2011, alors qu'ils affronteront les soldats du régime, chargés de réprimer les manifestations par la force, leur remettant des fleurs, de l'eau et des messages de dissuasion à l'usage des armes contre le peuple¹⁵⁴.

Déjà arrêté dans le passé pour ses positions contraires au régime, le *šayḥ* al-Saqqā fut arrêté de nouveau en juillet 2011. Il est actuellement porté disparu dans les prisons du régime avec de nombreux autres jeunes de Daraya : certains parmi eux sont morts en prison, pour d'autres on n'a plus de nouvelles depuis lors. Dans les années 1990, al-Saqqā transformait le Centre pour la mémorisation du Coran – initiative que le régime avait instituée en peu partout dans les mosquées de Damas – en une école coranique avec une perspective sociale marquée et ouverte à tous, hommes et femmes. Ces leçons lui ont valu non seulement l'hostilité du régime, mais aussi d'autres *šuyūḥ* damascènes qui s'opposaient à son approche si ouverte, en particulier envers les filles, qu'il exhortait à étudier, à choisir leur mari et à ne pas trop se soucier de questions telles que le voile¹⁵⁵. Lui aussi fut banni de l'enseignement, comme Sa'īd lui-même, qu'il connaissait et fréquentait, bien que, selon Bišr, on ne peut pas parler d'un véritable « discépolat »¹⁵⁶.

10.3. Sa'īd continue à voyager, mais arrête d'écrire

Dans cette nouvelle phase, Ğawdat Sa'īd continue d'être aussi actif qu'il l'était dans les années 1990 : il donne des conférences, participe à des réunions télévisées, et voyage beaucoup. Dans le mois d'avril 2001, par exemple, il s'est rendu au Maroc avec sa sœur Laylā et son neveu 'Abd al-Raḥmān, avant que ce dernier ne soit arrêté pour ses activités sur le web. « Au Maroc, les livres de Ğawdat et de Ḥāliṣ Ğalabī avaient suscité un certain intérêt »¹⁵⁷, dit Bišr. 'Afrā' a également évoqué ce voyage au cours de notre entretien, rappelant notamment les rencontres avec de jeunes Marocains, dont certains demanderont à sa mère Laylā de les suivre dans leur thèse de doctorat : « Ma mère était très amusée, car elle ne possédait même pas un diplôme ! Pourtant, elle était intellectuelle par nature », explique l'activiste, qui attribue en grande partie le niveau culturel de sa mère à sa relation étroite avec son frère Ğawdat – qui, depuis qu'elle était petite, s'était préoccupé de son éducation – et à la syntonie intellectuelle particulière qui a toujours existé entre les deux frères.

Laylā mourut quelques années plus tard, en 2005, laissant un grand vide dans la famille, au point qu'« ensuite, Ğawdat n'a écrit aucun livre », observe 'Afrā'. Du reste, même l'ouvrage *Kun ka-ibn Ādam* (1997) « a été écrit sous la pression de Laylā. Le dernier livre que Ğawdat a écrit de sa propre main était celui-ci, plus tard il a publié d'autres choses, mais pas sous forme de monographies », ajoute Bišr. Sa'īd lui-même fait d'ailleurs référence au rôle joué par Laylā pour le persuader à écrire ce livre dans ce passage, qui témoigne d'un lien profond :

En 1995, ma sœur Laylā a insisté pour que je lui rende visite au Canada. Avant, j'avais toujours refusé, mais cette fois j'ai accepté, ainsi d'éviter de l'attrister à cause de mon refus, car elle insistait beaucoup, et de manière anormale, comme si elle voulait me faire comprendre que si je refusais, un tourment

¹⁵⁴ Voir le site édité par Trombetta <<http://www.sirialibano.com/siria-2/daraya-daes.html>> (dernier accès, 12 décembre 2021).

¹⁵⁵ Trombetta, *Siria*, 2014, p. 222.

¹⁵⁶ C'est, au contraire, ce que pensent Trombetta, *Siria*, 2014, p. 221 et Pierret, *Religion and State in Syria*, 2013, pp. 134-135.

¹⁵⁷ Notre collègue Kirchner nous informe qu'ils furent invités par le Parti de la Justice et du Développement (Pjd) et qu'ils concurrent la plupart des membres du parti, y compris le futur premier ministre Abdelilah Benkirane (2011 jusqu'à 2017).

resterait dans son cœur. Elle pensait que l'opportunité était venue et qu'elle ne reviendrait pas facilement... et me dit : « Peut-être qu'ici tu pourras écrire la deuxième partie du livre *Maḏhab ibn Ādam al-awwal*, qui attend depuis trop longtemps, et n'a pas encore vu la lumière ». Finalement, j'ai quitté Damas avec elle : nous avons passé cinq jours à Amman à parler longuement de la *méthode du fils d'Adam*, puis nous avons pris l'avion pour le Canada, où je suis resté du 4 juillet au 17 août 1995. Là, nous avons rencontré des gens, nous sommes allés aux États-Unis et puis revenus. Un mardi, elle a mis devant moi des papiers me disant : « Il faut absolument écrire ». Je lui ai promis de commencer le lendemain matin, mais je ne savais pas par où commencer. Je me suis réveillé à 3 heures du matin en pensant à ce grand thème humain, en essayant de mettre en évidence l'importance de la position du fils d'Adam, qui avait refusé de s'impliquer dans l'aventure si imprudente de la violence¹⁵⁸.

10.4. Sa'īd signe le « Manifeste de Damas »

La même année où Laylā mourut, en 2005, un groupe de dissidents et de membres de l'opposition interne syrienne signa le « Manifeste de Damas pour le changement démocratique » (*I'lān Dimašq li-l-taġyīr al-dīmūqrāṭī*) : avant cela, en 2000 et 2001, l'opposition avait promu diverses déclarations publiques, dont le « Manifeste des 99 » et la « Charte des mille », que Ğawdat n'a pas signées¹⁵⁹. Parmi les personnes qui ont rédigé le projet du Manifeste de 2005, il y avait des activistes tels que Hayṭam Mannā', Hāzīm al-Nahār, Lu'ay Ḥusayn, Michel Kilo et bien d'autres : « Bref, l'opposition interne – observe Bišr – tandis que l'opposition à l'étranger, par exemple les Frères musulmans, n'ont pas participé à l'initiative. Ce projet affirme, entre autres, le rejet de la violence, de toute intervention extérieure et de toute activité clandestine. Maintenant, Ğawdat dit toujours, en se souvenant de ces moments : “Quand j'ai lu les deux premiers points, j'ai signé le document dans tout son contenu” ». Il faut pourtant préciser que, après la publication de ce document, l'organisation des Frères musulmans syriens basée à Londres, sous la guide de 'Alī Badr al-dīn al-Bayānūnī, a annoncé son plein soutien à l'initiative¹⁶⁰.

Certains de ces militants de l'opposition, Sa'īd les connaissait bien et les avait rencontrés à plusieurs reprises, par exemple Michel Kilo – qui, rappelons-nous, est un chrétien, bien que sa formation ait mûri dans la gauche laïque. Au début des années 2000 il était invité aux réunions du forum al-Atāsī, où il a tenu quelques conférences. Organisé par Suhayr al-Atāsī, fille du dissident ba'ītiste Ğamāl al-Atāsī, il s'agit du seul forum qui ait échappé à la répression de 2001, restant actif jusqu'en 2005, lorsque ses membres ont été arrêtés par les autorités¹⁶¹. « Ğawdat était le seul opposant en milieu islamique à l'époque. Les 'ulamā' qui étaient encore en Syrie ne se définissaient pas officiellement comme des opposants : peut-être que de manière secrète, entre eux, ils étaient contre le régime, mais parmi les intellectuels de ce milieu il n'y avait que mon père à prendre une position politique explicite contre le régime », explique Bišr. C'est pourquoi, ajoute-t-il, « si l'opposition avait voulu diffuser un document important, comme le Manifeste de Damas, et qu'elle voulait qu'une personnalité islamique le signe, elle n'aurait trouvé personne d'autre que Ğawdat Sa'īd ».

¹⁵⁸ Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, p. 66.

¹⁵⁹ Bišr ne sait pas mentionner une raison précise, peut être simplement qu'il n'était pas au courant de ces initiatives. À propos de ces déclarations, voir Trombetta, *Siria*, 2014, pp. 142-146.

¹⁶⁰

Voir

https://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=%D8%A5%D8%B9%D9%84%D8%A7%D9%86_%D8%AF%D9%85%D8%B4%D9%82%22_%D8%A5%D8%B5%D9%84%D8%A7%D8%AD%D9%8A_%D8%AC%D8%AF%D9%8A%D8%AF_%D8%A8%D8%AA%D8%A3%D9%8A%D9%8A%D8%AF_%D9%85%D9%86_%D8%A5%D8%AE%D9%88%D8%A7%D9%86_%D8%B3%D9%88%D8%B1%D9%8A%D8%A7 (dernier accès 10 avril 2022).

¹⁶¹ Trombetta, *Siria*, 2014, pp. 142-146.

10.5. Reconnaissances internationales des efforts de Sa‘īd

Pendant ce temps, Sa‘īd continue de voyager : il se rend au Bahrayn¹⁶² et au Qatar en 2003 ou 2004, en Italie en 2004, en Allemagne en 2006 au Salon du livre de Francfort, en France en 2007, aux Emirats et en Libye en 2008, en Autriche et en Belgique en 2009, où participa à un séminaire organisé par la Commission of the Bishops' Conference of the EU (COMECE) intitulé « Islam, Christianity and Europe »¹⁶³, en Égypte et au Liban en 2010, dans les États-Unis et au Canada en 2012. Le dénominateur commun de tous ces voyages était sans aucun doute le thème de la non-violence dans l'islam, dont Ğawdat Sa‘īd était désormais considéré comme le théoricien le plus distingué, non seulement dans le monde arabo-islamique, mais aussi en Occident.

Nos sources n'ont pas été en mesure de nous donner des détails précis sur tous ces séjours à l'étranger, et probablement quelqu'un a été oublié, tant Sa‘īd était actif à cette période : au Liban, par exemple, il allait très fréquemment, compte tenu également de la facilité de déplacement entre la Syrie et le « pays des cèdres ». De ses voyages au Liban on se souvient donc notamment de l'un des derniers, qui remonte à 2010, lorsqu'il a été invité à participer à une conférence de l'Academic University for Non-violence & Human Rights (AUNOHR) basée à Beyrouth : « Elle a été fondée dans les années 2000 et plusieurs jeunes qui ont suivi Ğawdat ont ensuite étudié dans cette université », explique Bišr, ajoutant que « les fondateurs tenaient beaucoup à ce que Ğawdat fasse partie du comité constituant, et peut-être pendant un certain temps il a été membre honoraire. En tout cas, il s'y est rendu plusieurs fois et a donné de nombreuses conférences »¹⁶⁴.

10.5.1. Une rencontre avec le Dalaï Lama

Parmi les autres voyages rappelons, par ordre chronologique, celui en Italie en 2004, où Sa‘īd sera accompagné de sa nièce ‘Afrā’ et où il rencontrera le Dalaï Lama, tous deux invités par le mouvement des Focolari à Castel Gandolfo (Rome). Les deux figures de proue de la non-violence – rappelle ‘Afrā’, qui pour l'occasion servit d'interprète entre eux – ont beaucoup discuté de leurs idées respectives, s'accordant sur divers aspects, y compris « la nécessité d'intervenir dans le cas où, dans le monde d'aujourd'hui, un massacre serait en cours, s'il n'y ait pas d'autres moyens de l'arrêter. Mais en même temps – continue ‘Afrā’ - ils se sont tous deux déclarés convaincus qu'il ne peut y avoir de libération du Tibet ou du monde arabe, et qu'en général rien ne peut être réalisé dans le monde, par des moyens violents ». À cette occasion, Sa‘īd a également exprimé au Dalaï Lama sa déception face à l'inefficacité du droit international à protéger les vies humaines : « Ğawdat a observé que si le droit international était plus contraignant, tous ces massacres ne se produiraient pas, car dès que quelqu'un violerait la loi, il y aurait une réponse immédiate, et donc a priori ne serait pas amené à attaquer : alors la dissuasion deviendrait quelque chose d'organique » dans les rapports internationaux, rappelle ‘Afrā’, selon laquelle Ğawdat ne peut se définir comme « un pacifiste aveugle, mais plutôt un radical non-violent ».

C'est ce que nous avons vu dans l'Introduction, lorsqu'on a parlé des différents degrés de manifestation de la non-violence, à savoir de manière « absolutiste » ou « pragmatique », selon la définition d'Abu-Nimer, qui souligne la différence entre *non-résistance* et *résistance non-violente*, la première étant considérée avec suspicion ou rejetée par de nombreux musulmans en tant que contraire

¹⁶² Voir <<https://archive.aawsat.com/details.asp?issueno=8800&article=156549#.YCE5g2hKhPZ>> (consulté le 8 février 2021).

¹⁶³ Voir <<http://www.comece.eu/site/en/ourwork/pressreleases/2009/article/7683.html>> (consulté le 8 février 2021).

¹⁶⁴ Sur le site de l'université, Ğawdat Sa‘īd figure comme membre du comité international.

à un engagement actif dans la promotion de la justice¹⁶⁵. En ligne de principe, la non-violence n'exclut donc pas une approche qui prévoit l'usage limité et conditionné de la violence dans certains cas. Notre hypothèse est que Sa'īd ne peut pas nier de manière absolue la légitimité de l'usage de la force dans certains cas, car cela reviendrait à nier la légitimité doctrinale du *ḡihād*. Cependant, tout son cadre théorique tend inexorablement vers la non-violence radicale et vers la réalisation – utopique ? – des conditions telles, que les facteurs dissuasifs du recours à la violence seront de nature à la rendre comme une option impraticable. Le récit de 'Afrā' de cette visite à Rome se termine par un déjeuner au cours duquel l'oncle Ğawdat et le Dalāi Lama parleront longuement de Socrate !

10.6. Sa'īd et l'11 septembre 2001

Cependant, nous devons prendre un petit pas en arrière, car le début du nouveau millénaire a été marqué par un événement qui aurait influencé les développements stratégiques, politiques, sociaux et culturels postérieurs dans le monde, et ce pour de nombreuses années à venir : on ne peut donc pas conclure cet aperçu de la première décennie des années 2000 sans au moins mentionner les événements du 11 septembre 2001. Nous avons demandé à nos sources quelle a été la réaction de Sa'īd à ces événements, surtout à la lumière du fait que déjà dans les années 1960, comme nous l'avons vu, notre auteur avait « prévu » une escalade des méthodes violentes dans l'action islamique. Et sa réponse à ceux qui lui demandaient ce qu'il pensait des attentats, reflétait en fait son approche substantiellement autocritique, orientée avant tout vers la nécessité d'un changement des méthodes à l'intérieur des sociétés arabo-islamiques, plutôt que de rechercher des causes extérieures aux problèmes.

En particulier, rappelle Bišr, « au cours de cette période, entre 2001 et 2002, il y a eu un débat très animé sur la nécessité ou non d'un "changement de méthode" dans le monde arabo-islamique pour empêcher que des choses similaires ne se produisent, et les positions variaient parmi ceux qui disaient qu'il n'y avait rien à changer et que tout allait bien, ceux qui accusaient l'Occident d'ingérences dans les affaires de la région, et ainsi de suite ». Pour sa part, Sa'īd disait que « le problème des "méthodes" dans le monde arabo-islamique n'est pas nouveau, et qu'il existe depuis des siècles. Pour lui, un événement clé qui aurait dû faire comprendre la nécessité de changer nos méthodes d'action, d'éducation, etc. a été l'assaut à La Mecque en 1979 : ces jeunes-là, Ğawdat disait toujours, ne venaient pas de New York, Washington, Tokyo ou Paris, ils n'étaient pas influencés par ces environnements. Ces jeunes avaient étudié dans les universités islamiques : ils sont la preuve de la nécessité d'un changement de "méthode" », explique Bišr.

10.7. L'amitié avec le père jésuite Paolo Dall'Oglio

Non moins importante, dans ces années 2000, est la relation qui s'était créée entre Ğawdat Sa'īd et le père Paolo Dall'Oglio, le jésuite italien fondateur de la communauté monastique de Mār Mūsā à Nebek, environ 80 kilomètres au nord de Damas, enlevé le 29 juin 2013 dans la ville de Raqqah et porté disparu jusqu'à présent. C'est Ğihād Yūsuf, chef de la communauté, qui nous donne un témoignage de ces contacts : « Ğawdat Sa'īd a commencé à fréquenter le monastère au début des années 2000 et a participé à divers dialogues, séminaires et conférences », explique Ğihād dans un entretien téléphonique. Cependant, les rapports n'étaient pas limités à des circonstances officielles :

¹⁶⁵ Comme il explique, « The pragmatist might see some justification for violence under certain circumstances », par exemple dans la lutte contre l'injustice, tandis que « the absolutist consistently rejects all forms of violence » (Abu-Nimer, *Nonviolence*, 2003, p. 12).

en particulier, notre source rappelle un court voyage dans le sud de la Syrie en compagnie du père Paolo et de quelques membres laïcs de la communauté, à l'occasion duquel le groupe a fait visite à Sa'īd à Bi'r 'Aḡam. « Ce jour-là, juste à la maison de Ğawdat Sa'īd, deux jeunes chrétiens de la communauté ont échangé des bagues de fiançailles, après avoir été bénis par le père Paolo et Sa'īd lui-même », raconte Ğihād.

Celle entre le père Paolo et notre auteur était une relation cordiale et caractérisée par une grande estime mutuelle : « Je dirais que Paolo est fasciné par la pensée de Sa'īd, en particulier par sa manière de concevoir l'homme comme un être universel, mais aussi par son chemin spirituel, qui l'a amené à dépasser toutes les affiliations, à devenir à son tour un homme universel, voire un homme musulman universel », ajoute notre source. Il y a de nombreux éléments en commun dans la pensée des deux hommes, par exemple « l'ouverture à la vérité, même si elle se trouve "ailleurs". Paolo connaît bien le Coran, tout en étant chrétien – dit Ğihād – et se souvient aussi des versets par cœur, mais Sa'īd cite l'Évangile comme s'il était un prêtre ! On pourrait dire qu'il est tombé amoureux de l'Évangile et de Jésus, tout comme Paolo est tombé amoureux de l'islam et du prophète Muḥammad. Tous deux sont sincères en cela, lorsqu'ils expriment leur ouverture : il ne s'agit pas de commodité, ou de paix sociale, ou de paix politique, ou de ruse, ou de diplomatie, mais d'une expérience spirituelle authentique et sincère qui pousse dans la même direction à partir d'un contexte différent ».

Un autre point commun entre les deux est ce que Ğihād définit comme « l'amour pour la démocratie », dont l'UE, comme nous l'avons dit, était pour Sa'īd l'un des modèles contemporains les plus aboutis : « Sa'īd citait souvent l'UE et le fait que les États européens se sont unis sous un même drapeau pour tenter d'unifier leurs politiques intérieures et étrangères et leur monnaie. Une fois – se souvient Ğihād – il a dit une chose très forte, à savoir que "l'Union européenne et ce que les Européens ont fait est plus agréable à Dieu et à son prophète que l'islam et tous les musulmans réunis"¹⁶⁶. De toute évidence, il parlait de l'islam et des musulmans tels qu'ils sont aujourd'hui, avec leurs divisions et leur réalité actuelle : il n'évaluait certainement pas l'islam en tant que religion, mais il pensait que l'UE est plus agréable à Dieu et à son prophète par rapport à la manière dont vivent les musulmans dans le pays musulmans aujourd'hui ».

Les positions du père Paolo et de Ğawdat Sa'īd convergent encore à propos de la non-violence, à savoir « la non-violence comme moyen de coexistence et de fraternité humaine. En ce sens, je dirais que Ğawdat Sa'īd est la personne idéale avec qui le pape François aurait dû signer le document d'Abu Dhabi », dit Ğihād, se référant ici au « Document sur la Fraternité humaine pour la paix mondiale et la coexistence commune » signé le 4 février 2019 par le pape François et le grand *imām* d'al-Azhar, Aḥmad al-Ṭayyib. Loin de critiquer le savant et religieux égyptien, frère Ğihād vise plutôt à souligner l'importance de « l'école de pensée » qui s'est créée autour de Sa'īd, tout comme celle qui s'est créée autour du père Paolo Dall'Oglio, une école dont font partie des adeptes qu'il définit comme « bien formés et bien informés », et qui ont souvent participé aux initiatives de la communauté de Mār Mūsā. Parmi ceux-ci, l'activiste Muḥammad al-'Ammār, qui nous a révélé que « c'est le père Paolo qui a ouvert la voie à Sa'īd vers la communauté chrétienne en Syrie ». Et pourtant, « c'est comme si le père Paolo attendait encore quelque chose de lui : peut-être une prise de position politique plus explicite ? », conclut abūnā Ğihād, en nous laissant avec cette question, qui reste, pour le moment, irrésolue.

¹⁶⁶ L'entretien avec abūnā Ğihād est le seul à s'être déroulé en italien, langue que notre source maîtrise parfaitement, mais cette phrase a été prononcée en arabe : « al-Ittiḥād al-urūbī wa-mā fa'alū al-urūbiyyūn aḥabbu ilā Allāhi wa-rasūli-hi min al-islām wa-l-muslimīn ḡamī^{an} ».

11. « En attendant la chute du régime... » : l'exil en Turquie

À la mi-mars 2011, la révolution syrienne commence officiellement. Depuis Dar'ā, dans le sud de la Syrie, l'étincelle des manifestations se propage rapidement dans tout le pays. Trois jours après le déclenchement des manifestations pacifiques, on compte déjà les premiers morts, et en quelques mois la répression contre les civils non armés deviendra de plus en plus impitoyable¹⁶⁷. Quelques jours après le début de la révolution, le 16 mars, Bišr lui-même a été arrêté pendant 15 jours – avec son frère Sa'd, leur cousin, un ami et sa femme enceinte et d'autres jeunes – pour avoir participé aux manifestations. De nombreux observateurs affirment que le régime de Damas a poussé de cette manière une militarisation de la révolte pour assurer un semblant de légitimité à la « solution de sécurité » contre le soulèvement populaire, rendant plus crédible le récit officiel d'une Syrie pratiquement envahie, du jour au lendemain, par une myriade de forces terroristes islamiques dont la seule intention était de détruire le pays, seul rempart de la laïcité et du pluralisme religieux dans la région¹⁶⁸. Les funérailles des militants tués figuraient parmi les cibles des attaques des forces gouvernementales et ont donc souvent eu lieu la nuit.

11.1. La participation de Sa'īd au soulèvement pacifique

La première initiative après l'éclatement de la révolution à laquelle Sa'īd a participé était précisément l'une de ces funérailles, « peut-être à Daraya, mais je ne suis pas sûr », Bišr s'efforce de se souvenir. « Il a assisté peut-être à une douzaine de ces funérailles où donna des sermons, mais il n'a jamais fait explicitement référence à la révolution. Il évoquait plutôt les enjeux qui lui sont chers : la réforme, l'Union européenne, la démocratie, etc. mais il n'a jamais prononcé des mots comme "que Dieu fasse tomber le régime" ou "c'est une révolution bénie", non... il n'en a jamais parlé, du moins publiquement », explique Bišr. Pourtant, il estime que cela a eu un impact négatif : « Juste à ce stade, Ğawdat aurait dû donner des directives plus explicites liées à l'activisme pacifique. Au contraire, de mars 2011 jusqu'à notre départ en décembre 2012, il réussit à envoyer un message clair sur la non-violence qu'une ou deux fois ». Cependant, poursuit Bišr, même dans ces rares circonstances, ses références n'ont pas été bien accueillies : « Une de ces fois, à Dar'ā, il a été fortement contesté par la foule pour ses références à l'option pacifique, ils ont commencé à crier en l'accusant d'être du côté du régime ».

S'il est vrai que de nombreux observateurs attribuent à Sa'īd un rôle décisif dans l'inspiration du mouvement de révolte pacifique, en référence surtout aux jeunes de Daraya mentionnés ci-dessus¹⁶⁹ et à leur *šayḥ*, 'Abd al-Akram al-Saqqā, qui était parmi les plus grands sympathisants de la

¹⁶⁷ Selon les Nations Unies, à la fin du 2011 on comptait plus de 5.000 morts, dont environ 300 enfants. Voir <<https://www.theguardian.com/world/2011/dec/12/syria-5000-dead-violence-un>> (dernier accès le 9 février 2021).

¹⁶⁸ À ce propos, Trombetta observe : « Con l'inaspirarsi della violenza, molti di coloro che avevano per mesi difeso la scelta di manifestare in modo non violento, hanno visto nell'uso delle armi l'unico mezzo per resistere e, quindi, per abbattere il regime », en soulignant peu après : « La militarizzazione della rivolta ha senza dubbio finito per favorire la strategia del regime, che ha sempre temuto maggiormente le azioni dei movimenti pacifici. Questi avevano per mesi mantenuto lo scontro su un piano diverso da quello della violenza, costringendo le autorità a creare un nemico – "le bande di terroristi" – per legittimare la repressione » (Trombetta, *Siria*, 2014, pp. 265-266). De son côté, Filiu fait référence à « l'obligation, pour les parents des victimes de la répression, de reconnaître par écrit que leurs proches ont été tués par les "bandes armées", et ce avant de pouvoir récupérer leur dépouille » (Filiu, *Le nouveau Moyen-Orient*, 2013, p. 147).

¹⁶⁹ Parmi ceux-ci, nous citons Filiu, qui à propos des protestations du 2011 affirme : « La non-violence prévaut, malgré l'ampleur de la répression, y compris dans des zones à forte tradition de rétribution tribale. Il s'agit d'un choix délibéré, tant le régime est persuadé d'emporter à coup sûr une confrontation de type militaire. Certains comités locaux, notamment dans la banlieue damascène de Daraya, sont en outre influencés par le pacifisme militant du cheikh Jawdat

pensée non-violente de notre auteur, la grande image décrite par Bišr est en fait celle d'une « société déjà largement prête à passer à l'option armée, bien qu'en Syrie on ait continué à manifester de manière pacifique pendant longtemps même après la militarisation de la révolution ». Jusqu'à aujourd'hui, dans de nombreux endroits en Syrie, on assiste à des grandes manifestations populaires contre le régime ou contre tel groupe armé. « La plupart des débats auxquels nous avons participé pendant cette période portaient sur l'importance de l'option non-violente et pacifique et sur la nécessité d'éviter l'option militaire : c'était le signe que la question était décisive. On ne parlait pas de l'avenir, ni de ce qui allait se passer ou pas, mais du fait que la révolution ne devait pas devenir violente, et cela parce qu'elle le devenait déjà »¹⁷⁰, raconte Bišr.

Même à Daraya, ville symbole de l'activisme non-violent, la situation était en train de changer. Un jour, avant que la ville soit assiégée fin 2012, Ğawdat a prononcé un sermon lors d'un enterrement, mais à la fin du discours, les gens lui ont fait remarquer qu'il n'avait fait aucune allusion à la révolution : « Alors, on lui demanda : "Mais le régime doit-il tomber ou non ?!" ». Ils voulaient entendre ces mots de sa bouche, pour pouvoir les répéter à leur tour, mais il répondit : "Que ce soient aux élections à décider si le régime doit tomber ou non !" », raconte Bišr. La stratégie non-violente inhérente à ces mots est très claire : forcer « moralement » le régime à faire ce qu'il avait évité plus que tout autre chose depuis quarante ans, à savoir accepter des élections libres et vraiment compétitives.

Cela ne veut pas dire que Sa'īd ne s'est jamais exprimé de manière critique envers le régime à l'époque : selon certaines sources, il est cosignataire, avec d'autres 'ulamā' syriens très influents, d'un document publié début août 2011, coïncidant avec le mois de Ramaḍān, qui condamnait le recours disproportionné à la violence par les forces gouvernementales à Ḥamāh et dans d'autres provinces, où les jours précédents il y avait eu des massacres de protestataires¹⁷¹. Cependant, Sa'īd reste fidèle à sa stratégie, dans la conviction que la violence génère davantage de violence et que le succès de toute action de réforme ne peut être accompli que par des moyens pacifiques. Après tout, en dépit de la répression, il y avait toujours un espoir largement répandu que ce soient les derniers « râles » d'un régime mourant et sur le point de tomber, et cet espoir était également partagé par Sa'īd et ses proches.

11.2. Le dernier tour à l'étranger

Mais le moment tardait à venir, et notre auteur décide de reprendre la route : en novembre 2011, Ğawdat et Bišr partent pour les États-Unis pour une longue tournée de six mois qu'ils avaient déjà commencé à planifier en 2010, mais que les événements en cours, et le désir d'assister « en personne » à la chute du régime – imminente, pensait-on – les avait poussés à la reporter. C'est un

Sa'īd et de ses émules. Les rameaux d'olivier sont brandis sans fléchir à tous les barrages militaires » (Filiu, *Le nouveau Moyen-Orient*, 2013, p. 130).

¹⁷⁰ Chibli Mallat confirme ce témoignage, lorsqu'il mentionne ce commentaire sur la page Facebook « *al-Tawrah al-sūriyyah ḍidda Baššār al-Asad* (The Syrian Revolution against Bashar al-Asad) », datant du 11 juin 2011 : « Why does the regime insist that the revolution is armed... Why does it go to such great lengths to say there are armed groups... Does this not tell you something? Does it not tell you that the choice of nonviolence and peace is the right choice, and that it is the choice the regime is scared of?... If the choice for peaceful means were wrong, wouldn't the regime behave differently? » (Mallat, *Philosophy of Nonviolence*, 2015, p. 57).

¹⁷¹ Voir <<https://www.lemonde.fr/blog/syrie/2011/08/05/des-oulemas-en-vue-imputent-la-responsabilite-de-leffusion-de-sang-au-regime-syrien/>> (consulté le 9 février 2021) et Filiu, *Le nouveau Moyen-Orient*, 2013, pp. 145-146. Bišr n'a pas pu nous confirmer l'adhésion de son père à cette initiative, mais sur le réseau social Facebook on trouve la copie d'un document intitulé « Risālah min 'ulamā' al-Šām » (« Message des 'ulamā' de Damas ») qui ramène au bas, entre autres, la signature de Ğawdat Sa'īd. Cependant, on n'a pas pu vérifier l'authenticité de ce document.

circassien américain, nommé Kazbek Soobzokov, qui a invité Sa'īd et, pour ce faire, il alla spécifiquement le rencontrer à Bi'r 'Aġam. L'homme avait fondé une mosquée en Californie, la Masjid Al Hedayah à Santa Ana, et voulait que Sa'īd la visite et y donne des conférences. Le père et le fils ont donc demandé un visa d'entrée aux États-Unis, qui n'arrivera que quelques mois plus tard, exactement le lendemain de la sortie de prison de Bišr, début avril 2011. Après quelques mois d'attente pour que les événements mûrissent et prennent le virage tant désiré, Bišr et Ğawdat sont partis pour Montréal, qui fut le « camp de base » d'une intense activité de rencontres qui a amené notre auteur à Washington, Chicago, Dubuque, San Francisco, Los Angeles, Sacramento, New York, etc.

Ici, Bišr et Ğawdat entreront en contact avec de nombreuses réalités islamiques locales, avec la communauté syrienne américaine, avec des écoles, mais ils seront également les invités d'importantes institutions académiques et auront l'occasion de rencontrer des représentants de premier plan des études sur la non-violence et des organisations qui la promeuvent. Parmi ceux-ci, Bišr a rappelé la politologue Erica Chenoweth, auteure de nombreux ouvrages sur la non-violence, et le militant Azim Khamisa, musulman américain d'origine nigériane et fondateur de « Tariq Khamisa Foundation » qui lutte contre l'abandon scolaire précoce chez les enfants, après que son fils Tariq a été tué dans la rue par un autre afro-américain qui faisait partie d'un gang. À San Francisco, Sa'īd et Bišr visiteront le « Metta Center for Nonviolence » fondé par Michael Nagler, l'un des intellectuels non-violents les plus importants des États-Unis, et où notre auteur donnera une conférence, tandis que Bišr et 'Afrā', qui les accompagnaient, parleront de la situation en Syrie : « Les gens nous demandaient souvent d'en parler, il y avait beaucoup d'intérêt à l'époque ».

À Dubuque, par exemple, « nous avons été invités par Adīb Qaššāš, un psychologue qui avait suivi mon père dans les années 1990, puis a déménagé aux États-Unis. À cette époque – souligne Bišr – ceux qui s'opposaient à la révolution n'avaient aucun poids réel, ce sont les partisans de la révolution qui attiraient l'attention ». Par ailleurs, Bišr estime que « même en Syrie, les fidèles du régime sont très peu nombreux, les autres ont simplement peur ». Grâce à des connaissances de Qāššāš, Ğawdat a été invité à donner des conférences à l'Université de l'Utah, où il a également rendu visite aux mormons. Sa'īd tenait alors régulièrement des conférences à la mosquée al-Hidayah, fondée par le circassien qui l'avait invité aux États-Unis. En général, la présence de Ğawdat a suscité un grand intérêt et de nombreuses personnes l'ont invité ou ont simplement voulu le rencontrer, « même certains Frères musulmans qui ont fui la Syrie dans les années 1980 ». Lorsqu'ils sont finalement revenus en Syrie six mois plus tard, le 28 mai 2012, le régime n'était pas encore tombé : au contraire, la situation était devenue beaucoup plus grave et complexe.

11.3. La décision de quitter la Syrie est prise

Au moment où ils sont revenus, Ğawdat a été informé qu'il devait se rendre à la sécurité syrienne pour une « révision » (*murāġa'ah*), mais il n'y est pas allé. La situation était plus incertaine que jamais : « Quelques mois après notre retour, l'atmosphère à Damas, où vivait une partie de la famille, était devenue lourde, nous avons donc décidé de tous retourner à Bi'r 'Aġam, mais peu de temps après la situation militaire a dégénéré, il y a eu un assaut contre le village par les factions [de l'opposition armée] et le gouvernement a commencé à bombarder », dit Bišr. À ce moment-là, toute la famille s'est réunie dans la villa de Ḥālīš Ğalabī, qui était dans un endroit plus sûr, en attendant que la situation se calme : « Nous étions environ 25 personnes, dont de nombreux enfants. Nous avons donc pensé à retourner à Damas, qui, compte tenu des circonstances, nous paraissait plus sûre ».

En novembre, une grande partie de la famille a donc déménagé dans la capitale : le même jour, alors qu'ils voyageaient vers Damas, le jeune frère de Ğawdat, Muḥammad, a été tué par un tireur d'élite alors qu'il tentait de secourir un blessé dans la rue à Bi'r 'Aġam, où il avait décidé de rester. « Quitter le village n'a pas été facile : quand nous étions loin, nous nous sommes retournés et avons vu la fumée s'élever des maisons et nous avons réalisé que ce que nous essayions de préserver n'existait plus. À notre arrivée à Damas, il y a eu une réunion de famille, au cours de laquelle la décision a été prise de quitter la Syrie pour un certain temps », raconte Bišr. C'est ainsi que de nombreux membres de la famille sont partis pour la Turquie, « convaincus que ce serait un court séjour, au plus deux ou trois mois, mais ceux qui étaient déjà partis avant nous, avaient vite compris que pour eux c'était fini avec la Syrie ». Cependant, Sa'īd avait un problème à résoudre, dont dépendait en fait son départ : « Nous savions que s'il n'allait pas à la sécurité pour la *murāġa 'ah*, il n'aurait pas pu quitter la Syrie », explique Bišr. Une tentative a cependant été faite : le père et le fils ont pris un taxi pour Beyrouth, mais ils ont été repoussés à la frontière.

Pendant ce temps, des connaissances les aidaient à résoudre ce problème : « Nous ne voulions pas pousser mon père à aller à la "révision", même si probablement il n'arriverait rien de mal, on lui aurait posé juste quelques questions. Cependant, on craignait que les choses pourraient aller différemment, et nous ne voulions pas prendre ce risque », explique Bišr. Du reste, ces craintes ne semblent pas infondées, si l'on considère qu'entre-temps le régime avait arrêté des milliers d'activistes. Enfin, en décembre, l'opportunité s'est présentée : un ami de la famille a proposé d'essayer de traverser la frontière avec la Turquie depuis Mayādīn, une ville du nord-est de la Syrie, près de Deir Ezzor. « Il nous a dit : "Ici, la route pour la Turquie est très facile, venez et nous vous accompagnerons". Comme nous n'avions pas d'autre choix, après quelques semaines, nous avons décidé de l'essayer. Nous sommes arrivés le mercredi, 12 décembre, et le samedi, 15 décembre, nous sommes partis avec un convoi d'ambulances transportant vers la Turquie des blessés des factions armées de l'opposition, escorté par un véhicule militaire de l'Armée syrienne libre (ESL) »¹⁷², raconte Bišr.

À leur arrivée à la frontière, ils ont trouvé le côté syrien complètement abandonné, tandis que celui turc était régulièrement surveillé. Cependant, c'était samedi et les bureaux en Turquie étaient fermés : « Le passage était quand-même ouvert, tout le monde pouvait entrer et sortir, mais de manière irrégulière et il n'était pas possible de passer en voiture. Nous étions également prêts à laisser notre voiture à la frontière, mais nous voulions un cachet officiel dans notre passeport pour que la sortie de Syrie soit régulière. La personne qui nous accompagnait a contacté quelqu'un du côté turc, elle a précisé qu'il y avait une personne très importante qui devait passer et, au milieu de la nuit, des douaniers sont arrivés et ont ouvert le bureau, ont allumé l'ordinateur et nous nous sommes enregistrés. Très probablement, ils ne savaient même pas qui nous étions », conclut Bišr.

Au-delà du tableau qui se dégage de cette histoire et des implications qui en découlent – pensons, par exemple, au passage sans aucune difficulté des combattants étrangers à destination de la Syrie – et que nous ne voulons pas analyser ici, c'est ainsi que Sa'īd a réussi d'entrer officiellement en Turquie, où il vit jusqu'à présent. « En Turquie, Ğawdat a reçu un accueil très chaleureux du côté des intellectuels, qui le connaissaient avant tout pour son livre *Hattā yuġayyirū mā bi-anfusi-him*, qui avait connu un grand succès dans le pays. Le seul obstacle était peut-être la langue, mais entre 2013

¹⁷² À l'époque, la principale formation militaire anti-régime, formée en 2011 principalement de soldats déserteurs de l'armée du régime en réponse à la violente répression contre la population, mais que bientôt aussi de nombreux civils rejoignirent. Sa constitution a été annoncée avec une vidéo diffusée sur le web par le général Riyād al-As'ad (voir <<https://www.youtube.com/watch?v=W9baKYRy7Fc>>, dernier accès le 10 février 2021). À noter que, dans ce premier stade, l'opposition n'avait pas encore adopté son nouveau drapeau à trois étoiles.

et 2017, les initiatives, les interviews télévisées et les visites n'ont jamais cessé ». C'est au cours de l'une de ces visites que Sa'īd se vit offrir un prix prestigieux, à savoir « Al Hassan bin Ali For Promoting Peace » : il s'agit d'une initiative du « Forum for Promoting Peace in Muslim Societies »¹⁷³, une fondation émiratie présidée par le *ṣayḥ* mauritanien 'Abdallāh Bin Bayyah, chef du Conseil de la Fatwa aux Émirats. « Une délégation du prix nous a rendu visite à Istanbul pour dire à mon père qu'il avait été choisi, avec le *ṣayḥ* indien Wahiduddin Khan, pour recevoir la première édition du prix, en 2016, mais il le refusa. C'était un prix de 100 000 euros », dit Bišr.

Un an plus tôt, des journalistes émiratis avaient contacté Sa'īd pour présenter le projet et lui demander ce qu'il pensait de l'initiative. En réponse, il écrivit une longue lettre dans laquelle il se dit contraire, en période de crise grave, à considérer les *'ulamā'* comme des « sauveurs » : au contraire, ils sont la cause même de la crise, puisqu'ils n'ont pas su l'éviter. Lorsque, un an plus tard, la délégation – dont faisait partie également le fils de Bin Bayyah – se rendit à Istanbul pour le rencontrer, Sa'īd répondit de la même manière : « Cependant – observe Bišr – on ne peut pas exclure que, étant l'initiative promue par les Émirats, cela a eu un poids dans sa décision. Ğawdat n'aimait pas la politique et ne voulait pas faire de compromis avec ces choses ». Ça suffit de penser que le jury du prix comprenait également le *muftī* d'État égyptien Šawqī Ibrāhīm 'Allām¹⁷⁴, « le *muftī* du président égyptien 'Abd al-Fattāh al-Sīsī ! Si mon père était allé recevoir le prix – remarque Bišr – nous aurions probablement assisté à quelque spectacle désagréable, peut-être qu'il aurait refusé de monter sur scène ou quelque chose du genre », ajoute Bišr.

11.4. Sa'īd se retire à vie privée

Le dernier voyage de Sa'īd en dehors d'Istanbul, mais toujours en territoire turc, remonte à 2017. Entre-temps son état de santé général s'est détérioré : « Depuis ce moment, nous avons également interrompu les visites privées ». Pour cette raison, nous pensons que ce fut un grand privilège de l'avoir rencontré en 2019 chez lui à Istanbul, une rencontre que nous chérissons avant tout pour sa signification humaine, sachant bien que le *ṣayḥ* n'était plus en mesure de s'engager dans un échange d'idées « académique » comme il aurait pu le faire même deux ou trois ans plus tôt. Tout ce que contient cette biographie – ou presque tout – ne vient donc pas du témoignage direct de notre auteur, et en tant que tel il est déjà en quelque sorte un « acte interprétatif » de sa vie, étant donné que nos informateurs ont forcément fait un choix sur ce qu'il fallait raconter, et surtout sur la manière de le raconter, un choix basé sur leur expérience personnelle, ou simplement sur ce dont ils se souvenaient le mieux, ou sur ce qu'ils avaient entendu, eux-mêmes, raconter en famille.

Néanmoins, ce qui émerge de cette reconstitution est une personnalité cohérente avec ses propres idées, telles qu'elles sont exprimées et argumentées dans ses œuvres au fil du temps ; une personnalité parfois excentrique, mais toujours concentrée sur un objectif bien précis, à savoir le *changement* du monde islamique et sa réforme par l'adoption de la méthode de la non-violence dans l'action islamique¹⁷⁵. Plus de 50 ans après que Sa'īd a annoncé pour la première fois cette méthode,

¹⁷³ Site web officiel <<https://www.peacems.com/>>.

¹⁷⁴ L'année suivante, en 2017, le prix sera assigné au *ṣayḥ* d'al-Azhar, Aḥmad al-Ṭayyib.

¹⁷⁵ Au cours de ses entretiens avec Sa'īd, la collègue Irene Kirchner a enregistré cette phrase qui nous semble très significative en ce sens, et que nous reportons ici à conclusion de notre biographie : « L'Allemagne est en train de devenir un État islamique (*dawlah islāmiyyah*) puisqu'elle est gouvernée avec justice, bienveillance et sans contrainte dans la foi : la vraie démocratie est l'essence même de l'islam ». Ce qu'il semble se passer ici, c'est en fait une « sécularisation » de certains principes qu'il tire directement du Coran et qui peuvent inspirer une certaine forme de gouvernement, laquelle devient donc reconnaissable en tant que compatible avec l'islam même en dehors d'une communauté musulmane.

le jugement de ses proches est que « la réforme du monde islamique a encore besoin d'un long chemin à parcourir » et la récente expérience syrienne en est la preuve, comme dit Bišr. Aussi cohérent avec l'esprit d'autocritique qui a toujours caractérisé son père, il observe, avec amertume, que « malgré la présence de Ğawdat Sa'īd et d'une école de la non-violence avec 40 ans d'expérience, le résultat a été très limité par rapport à ce que nous y avons investi. Maintenant – conclut-il – nous devons réfléchir à la manière de jouer un rôle plus efficace à l'avenir ».

Conclusions

Il y a trois réflexions avec lesquelles nous voulons conclure ce chapitre, et que nous essaierons de développer davantage au cours de la discussion, pour ensuite y revenir dans les conclusions avec – on l'espère – une plus grande conscience. La première réflexion est que la biographie de Sa'īd démontre la fluidité de concepts tels que *salafisme* ou *islamisme*, des définitions qui – à la lumière de ce qui précède – s'ouvrent à des déclinaisons nouvelles, comme le montre le témoignage de 'Afrā' Ğalabī à propos du premier concept, et celui de Muḥammad al-'Ammār concernant le second. Est-il possible de parler d'une approche salafiste *progressiste*, ou d'un *islamisme non-violent*, nous nous sommes demandée dans l'Introduction ? À notre avis, le parcours intellectuel de Ğawdat Sa'īd montre que la question n'est pas si anodine et qu'elle mériterait une enquête plus approfondie.

Aussi parce que, et c'est la seconde réflexion, ce qui se dégage de ce parcours intellectuel n'est pas seulement le caractère *endogène* de la pensée non-violente formulée par notre auteur, mais le partage de la plupart des sources avec des courants qui, à partir d'une certaine interprétation de ces mêmes sources, arrivent à des positions diamétralement opposées à celles de Sa'īd. Du reste, nous avons vu comment la réception des idées de Ğawdat Sa'īd n'était pas si homogène et « incontestée » même parmi ses disciples : la remise en question radicale de la doctrine du *ġihād* et la formulation de la théorie de la *mort de la guerre* – qu'il avait des réserves à annoncer, comme nous l'a raconté 'Afrā' - en est l'exemple le plus significatif.

Et cela nous amène à réfléchir, enfin, à l'impact réel des idées de Sa'īd, tout d'abord sur la scène syrienne : si l'on suppose qu'il s'agit d'un impact marginal, comme semble l'affirmer Bišr lui-même ainsi que les faits sur le terrain en Syrie, quelles en sont les raisons ? Cependant, pour notre part, nous pensons que pour évaluer la contribution de Sa'īd, on ne peut pas se limiter au discours sur le *ġihād*, mais il faut la situer dans le contexte plus large de la pensée islamique contemporaine et des débats qui la traversent, en particulier celui sur le rôle de la tradition et sur le renouveau méthodologique et épistémologique du discours religieux. L'approche largement comparative que nous avons privilégié dans notre recherche, nous aidera à procéder en ce sens.

Pourtant, un problème méthodologique se pose de manière transversale par rapport à ces considérations, c'est-à-dire celui de l'impossibilité à accéder aux « archives » écrites de notre auteur : comme on l'a dit plus haut, nous savons que beaucoup de matériel existe (dont notamment des cahiers personnels et des lettres, mais aussi ses notes en marges des livres qu'il lisait) qui nous donnerait un cadre plus précis du développement de ses intérêts de lecture, et donc de l'évolution de son approche épistémologique. Face à cet obstacle, la seule manière de reconstituer son profil biographique et intellectuel était de s'appuyer sur ceux qui conservent sa mémoire : l'intérêt de ces sources orales réside tout d'abord dans la proximité personnelle et idéologique des interviewés avec le sujet de notre reconstitution biographique, mais en même temps cette proximité représente aussi une limite. En effet, on le répète, chaque narration est déjà une interprétation : il faut donc tenir en compte que des « filtres », même involontaires, pourraient avoir affecté la narration de nos sources – l'implication

émotionnelle n'en étant qu'un – ce qui entraîne des omissions, des censures, des refoulements ou bien des lectures *a posteriori*. Il fallait néanmoins commencer quelque part ! On espère quand-même avoir ouvert la voie à d'ultérieurs efforts.

Troisième chapitre :

Du *ġihād conditionné* à la mort de la guerre, le développement de la doctrine de la non-violence dans la pensée de Ġawdat Sa‘īd

Ayant retracé dans ce qui précède une biographie intellectuelle de Ġawdat Sa‘īd, nous consacrerons ce Troisième chapitre à une reconstitution de la pensée de notre auteur à travers le contenu des travaux écrits que nous avons étudiés, et choisis à l’intérieur de sa riche production selon un critère de prééminence, à savoir parce qu’ils font partie d’un ample projet intellectuel qui s’est déroulé au fil du temps à partir du début de son activité littéraire depuis le milieu des années 1960 jusqu’à la fin des années 1990. Comme anticipé dans l’Introduction, notre travail se basera sur l’analyse des onze monographies que Sa‘īd a publiées au cours d’environ quarante ans, sans pourtant négliger d’autre matériel, notamment articles et enregistrements auxquels nous avons puisé à l’occasion.

L’ordre de type conceptuel que nous avons choisi de suivre dans cette reconstitution vise à mettre en évidence l’enchaînement et le développement des idées dans le système de pensée de notre auteur : dès lors, il ne s’agit pas d’une reconstitution strictement diachronique car, comme on le verra, les concepts clés qui constituent son cadre théorique sont constamment repris dans toutes ses œuvres, à chaque fois réélaborés et élargis par de nouveaux arguments et raisonnements, mais avec une continuité fondamentale. La notion d’*ābā’iyyah*, un néologisme que Sa‘īd construit à partir du mot *ābā’*, « les pères » (pluriel de *ab*), offre un cas exemplaire à ce propos : exprimant la sacralisation, et donc le suivisme aveugle, irréfléchi et acritique de la tradition et de ses représentants illustres, et par extension la sacralisation de toute expression de la pensée, ancienne ou contemporaine, et de ceux qui l’avaient formulée, ce concept peut être considéré, pour la fréquence et la variété des contextes et des formes dont il est traité, comme le véritable *leitmotiv* des œuvres de Sa‘īd, si possible plus encore que sa théorisation particulière du *ġihād*.

La récurrence avec laquelle certains thèmes centraux reviennent constamment tout au long des travaux de notre auteur, plaide en faveur de l’hypothèse d’un projet exégétique clair et cohérent depuis son début, ne serait-ce que dans ses fondements essentiels et ses finalités. Cela ne tient pas à un manque d’une progression d’idées dans son système de pensée, bien au contraire : la manière dont évolue son interprétation de la doctrine du *ġihād* montre notamment comment la position initiale exprimée en 1966 dans *Maḏhab ibn Ādam al-awwal : muškilat al-‘unf fī al-‘amal al-islāmī*, c’est-à-dire celle du *ġihād conditionné*, se développera au fil du temps jusqu’à l’adhésion à une forme de non-violence radicale. L’évolution dans ce sens est marquée par un effort herméneutique visant à concilier une exigence personnelle de demeurer dans le sillage de la doctrine, avec sa profonde conviction de la nécessité d’un renouveau épistémologique qui permette d’ouvrir de nouveaux horizons interprétatifs de la doctrine elle-même : s’il est vrai qu’il s’agit d’un effort qui produit parfois des résultats qu’on pourrait définir « problématiques » d’un point de vue méthodologique, comme on le verra¹, il révèle néanmoins, à y regarder de plus près, sa vision téléologique particulière de l’histoire humaine.

L’objectif de ce chapitre est donc de démêler l’écheveau de son système conceptuel en suivant le fil conducteur de l’idée d’une réforme des sociétés arabo-islamiques qui doit s’opérer par une profonde révision de ses modes d’action civile et politique et par l’adoption de la non-violence comme

¹ Nous nous référons en particulier aux tentatives de Sa‘īd de démontrer l’inapplicabilité actuelle du *ġihād* à partir d’une réflexion basée sur des présupposés purement juridiques, qui se concrétisent dans ce que nous avons appelé le *moratoire du ġihād*, dont nous discuterons plus loin.

outil visant à établir une ère de paix et de justice mondiales, dans laquelle Sa'īd voit le but suprême de l'homme et le sens du projet eschatologique divin. Il s'agit ainsi, tout d'abord, de reconstituer et de décrire une démarche, mais aussi d'entamer une première tentative d'identifier les similitudes et les connexions – méthodologiques, idéologiques, épistémologiques – entre sa pensée et celle d'autres intellectuels musulmans contemporains : en fait, nous pensons que cette démarche comparative est particulièrement utile pour poursuivre les objectifs généraux de notre recherche, à savoir évaluer dans quelle mesure les idées de Sa'īd se sont inspirées de certaines sources, essayer de définir le positionnement de notre auteur dans le milieu intellectuel et religieux arabo-islamique et identifier les éléments qui plaident en faveur de notre hypothèse d'une genèse endogène de son herméneutique non-violente.

Quant à la structure de ce chapitre, notre description s'articulera autour d'une succession de points qui visent à mettre en évidence le parcours d'idées qui peut être retracé dans le système de pensée de Sa'īd, tout en présentant et analysant pour chaque étape de cet itinéraire conceptuel un riche choix de textes traduits de l'arabe, afin de mettre en lumière les argumentations utilisées par l'auteur lui-même avec son propre langage. L'ordre suivi dans cette reconstitution n'est pas, comme déjà souligné, nécessairement diachronique, mais vise plutôt à éclairer l'enchaînement logique qui caractérise son discours dans son ensemble et qui révèle une cohérence et une progression d'idées marquées par une prise de position de plus en plus tranchée et articulée contre le recours à la violence comme moyen de changement dans les sociétés arabo-islamiques. Après tout, nous sommes consciente que ce n'est qu'une des pistes qui auraient pu être suivie ; elle nous paraît toutefois la plus apte à démontrer la radicalité croissante de l'adhésion de Sa'īd au principe de non-violence².

1. Le point de départ : la violence est le problème des musulmans

1.1. Le lien revendiqué avec la réflexion des réformistes

Nous avons déjà eu l'occasion de définir le cadre général de référence de notre recherche, à savoir l'étude de l'islam moderne et contemporain et de ses courants de pensée, en particulier de ceux qui ont leurs racines dans le mouvement de l'*Iṣlāḥ*, la *réforme*. Celle-ci s'inscrit à son tour dans le contexte plus large de la *Nahḍah*, à savoir la *renaissance* intellectuelle, politique et religieuse qui a investi le monde arabo-islamique depuis le début du XIX siècle, et dont le déclenchement a été enclenché par ce que Nabih Amin Faris et Muhammed Tawfik Husayn ont appelé « l'assaut furieux de l'Occident » contre le monde arabe³. Le choc culturel provoqué par la pénétration de la modernité dans cette région a provoqué une crise qui, selon certains chercheurs, n'est toujours pas résolue⁴.

Ġawdat Sa'īd, tout en faisant partie de ce qu'on a appelé plus haut la *génération post-Nahḍah*, partage les mêmes préoccupations que les représentants du mouvement de l'*Iṣlāḥ*, auxquels il reconnaît de s'être inspiré : en particulier, en pense à l'inquiétude qu'il exprime pour la situation « pathologique » dans laquelle se trouvent les sociétés arabo-islamiques et ses efforts pour y remédier, qui avait déjà manifestée par les *réformistes*, notamment les pionniers Ġamāl al-dīn al-Afġānī (1838-

² Une telle hypothèse ne peut être démontrée qu'en tenant compte de cette progression, et en évaluant les affirmations qui pourraient la contredire dans la perspective d'une évolution doctrinale du concept de *ġihād* dans la pensée de Sa'īd.

³ En anglais « onslaught of the West ». Nabih Amin Faris - Muhammed Tawfik Husayn, *The Crescent in Crisis. An Interpretive Study of the Modern Arab World*, Lawrence : University of Kansas Press, 1955, p. 46.

⁴ Ainsi, entre autres, Laura Guazzone, « L'evoluzione dei movimenti islamisti arabi: una storia comparata », in Guazzone (éd.), *Storia ed evoluzione dell'islamismo arabo*, 2015, p. 208.

1897) et Muḥammad ‘Abduh (1849-1905), ainsi que les autres représentants les plus éminents du courant tels que ‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī (1854-1903) et Rašīd Riḍā (1865-1935), qui agit, on l’a vu dans l’Introduction, comme un tournant entre la pensée des coryphées et les développements ultérieurs, surtout à la lumière de son éloignement, dans la dernière phase de sa vie, des enseignements et des idées de son mentor, Muḥammad ‘Abduh (1849-1905). Autant de personnalités que Sa‘īd mentionne fréquemment dans ses œuvres, et qu’il considère en général comme « les précurseurs (*ruwwād*) de la pensée islamique »⁵ et les premiers à avoir pointé du doigt le décalage du monde islamique – ou du moins ce qui était perçu comme tel – par rapport au progrès de l’Occident dans tous les domaines, militaire, scientifique, culturel et intellectuel.

Le retard, l’inefficacité, l’incapacité à influencer les événements sur la scène mondiale et à répondre à l’agression colonialiste qui a affaibli et soumis les musulmans en pillant leurs ressources ne sont que quelques-uns des soucis qui, selon Sa‘īd, caractérisent la réalité des sociétés arabo-islamiques, et qui l’entraînent à conclure que ces sociétés ont un problème, à savoir « le problème de l’homme malade ou de la civilisation malade »⁶, et à lancer un appel au changement et à une renaissance. Comme il le déclare dans la préface de la cinquième édition de *Maḍhab*, datant du 1993,

Nos problèmes sont nombreux, très nombreux. Et à mon avis, notre plus grand problème est le gel du mouvement de la vie, l’incapacité à imaginer que Dieu puisse créer quelque chose que nous ne savons pas. Il est nécessaire d’étudier ce sujet avec plus de sérieux et de profondeur⁷.

Pendant, tout en reconnaissant l’influence de *l’Islāh* sur son parcours intellectuel et sans jamais nier sa contribution à une réflexion sur les problèmes des musulmans, Sa‘īd ne manque pas d’exprimer quelques critiques vis-à-vis de l’effort des *réformistes*, ni de mettre en évidence ce qu’il considère comme les limites de leur approche, dont principalement l’importance excessive attribuée par ce courant au facteur politique dans l’évolution de la société : à ce propos, il dénonce en particulier la manière dont cela s’est traduit, dans les circonstances particulières où se trouve le monde arabo-islamique, par le renforcement de l’usage de la violence et de la coercition dans le *modus operandi* de l’action politique en vue d’un changement, en détournant ainsi les intentions et l’esprit de *l’Islāh*⁸.

En revanche, selon Sa‘īd, trop peu d’importance a été attribuée à la dimension sociologique et psychologique du problème. Notre auteur se rapproche ici de la position exprimée par l’intellectuel algérien Malek Bennabi et de son évaluation de l’expérience générale du réformisme, qui a échoué dans une tâche fondamentale, à savoir changer l’âme de l’homme musulman⁹. À cet égard, dans la préface à la première édition de *Maḍhab* du 1966, Sa‘īd estime que Malek Bennabi

[...] a été le premier chercheur à tenter de définir les dimensions du problème et les éléments constitutifs d’une réforme, en laissant de côté des aspects purement accidentels dans sa recherche. Il a également été le premier à clarifier une méthode précise de recherche sur le problème des musulmans basée sur la psychologie, la sociologie et la loi immuable (*sunnah*) de l’histoire¹⁰.

Point de référence intellectuel fondamental pour Sa‘īd, comme on le verra plus en détail dans le chapitre dédié à ses sources, la démarche épistémique de Bennabi offre à notre auteur une prise ferme sur laquelle il s’appuie pour élaborer sa propre interprétation du problème des musulmans, caractérisée par une forte tendance à la psychologisation de l’expérience historique et sociale de la

⁵ Sa‘īd, *Maḍhab*, 1993, p. 67.

⁶ Sa‘īd, *Maḍhab*, 1993, p. 15.

⁷ Sa‘īd, *Maḍhab*, 1993, p. 24.

⁸ L’expérience égyptienne de Sa‘īd, on l’a vu dans sa biographie, a été déterminante dans la formulation de cette conclusion.

⁹ Nous en avons déjà parlé dans l’Introduction.

¹⁰ Sa‘īd, *Maḍhab*, 1993, p. 69.

civilisation islamique, en mettant l'accent, par conséquent, sur les responsabilités internes – individuelles et collectives – du retard, de l'assujettissement et de la violence, dans ses diverses formes, dont souffrent les sociétés arabo-islamiques, plutôt que sur les causes extérieures. Pour changer la société, c'est-à-dire pour surmonter ses problèmes, il faut donc tout d'abord changer soi-même :

Nous voulons attirer l'attention sur un aspect du problème, qui découle d'une certaine manière de concevoir l'homme ou de concevoir le problème de son changement. La loi immuable (*sunnah*) de Dieu consiste dans le changement, tout d'abord le changement de ce qui est dans l'âme de l'homme¹¹ par l'observation de la façon dont le changement se produit et de ses outils. Cependant, une erreur pourrait se produire dans le choix des outils, plutôt que dans les objectifs. Tout le monde s'accorde sur la nécessité de changer l'âme de l'homme, mais certaines nations voient des raccourcis, tels que le recours à la force, pour changer l'âme et pousser les gens au changement, d'autres considèrent que la voie du changement consiste à s'adresser à l'âme et à essayer de la convaincre. Ce problème, bien que simple à expliquer, est lié à la question de la pédagogie humaine et repose sur les règles fondamentales de l'éducation de l'individu et de la société ; après tout, les erreurs pédagogiques sont à l'origine de nombreux troubles psychiques (*'ilal nafsiyyah*), tant chez les responsables de l'éducation que chez ceux qui en font l'objet. Le monde islamique souffre donc de la manière superficielle dont on considère ce problème, car il a mélangé la méthode pédagogique avec l'obligation, plutôt qu'avec la persuasion, a ignoré la valeur de l'idée et s'est immobilisé : cela a fait émerger la valeur de la force, qui a pris la première place dans les efforts de changement¹².

Une telle façon de comprendre la *réforme*, poursuit Sa'īd, a eu de profondes répercussions sur la psychologie de l'individu musulman, qui se sent, pour ainsi dire, tiraillé entre la fidélité à la doctrine – telle qu'il l'interprète – et l'impossibilité de l'appliquer dans la réalité, de sorte qu'il se sente « [...] chargé de ce qu'il est incapable de faire et que sa volonté est ainsi séparée de son champ d'action, ou sa capacité est séparée de sa volonté »¹³.

Cette déchirure (*tamazzuq*), ou conflit interne (*ṣirā' dāhili*) « découle de la manière dont le musulman considère et interprète les choses », qui se caractérise essentiellement par « la croyance que les principes ne peuvent être diffusés que par la force », laquelle est considérée comme la meilleure garantie de succès dans la diffusion des principes, et cela

[...] bien que cette vision ne trouve pas sa place dans la réalité de la lutte prophétique (*kifāh nabawī*), qui s'appuie seulement sur la force des idées. Cependant, plusieurs facteurs ont contribué à consolider [cette vision] dans la psyché du musulman (*nafs*), au point d'être confondue avec son histoire et sa doctrine, avec toute sa fierté et avec la grandeur de ses ancêtres (*aslāf*)¹⁴.

Les circonstances historiques vécues par les sociétés arabo-islamiques au 19^{ème} siècle et jusqu'à l'époque où l'auteur écrit ont ensuite contribué à la consolidation de ce « malentendu », au point qu'aujourd'hui le musulman

[...] est incapable de déclarer qu'il n'a besoin de rien de plus que ses idées pour construire la société.
[...] Ces éléments se sont combinés pour créer une relation étroite et un lien fort entre la prédication

¹¹ En arabe *nafs al-insān*. Sa'īd puise cette idée de Cor. 13:11, *al-Ra'd* : « Dieu ne modifie rien en un peuple, avant que celui-ci ne change ce qui est en lui (*mā bi-anfusi-him*) », dans la traduction de Denise Masson, qui interprète le mot *nafs* (plur. *anfus*) dans son sens réfléchi, tandis que Sa'īd le comprend plutôt dans le sens propre de l'*âme*. Il s'agit ici d'un des versets « clés » à la base du système herméneutique de notre auteur.

¹² Sa'īd, *Madhab*, 1993, p. 70.

¹³ Sa'īd, *Madhab*, 1993, p. 71.

¹⁴ Sa'īd, *Madhab*, 1993, p. 72.

(*da'wah*) du musulman et l'utilisation de moyens violents, c'est pourquoi il n'est plus en mesure de considérer le problème dans sa vraie dimension¹⁵.

C'est comme si le musulman agissait sous l'influence d'un « stimulus conditionné » (*muṭīr ṣarfī*), dont l'usage de la violence est le reflet, plutôt que d'un « stimulus naturel » (*muṭīr ṭabī'ī*), que Sa'īd identifie avec la *da'wah*, et cela a fini par paralyser sa lutte : « Notre attachement à la force et la conviction que la voie de la réforme ne passe que par la conquête du pouvoir, et non que le pouvoir soit l'un des fruits de la réforme, est ce qui a déterminé notre condition »¹⁶.

Il en résulte l'urgence d'opérer une distinction entre les idées des musulmans d'une part et l'islam de l'autre : tant que les musulmans continueront à identifier ce qu'ils pensent avec l'islam, ils ne pourront pas résoudre leurs problèmes, car ils continueront à « défendre ce qui est faux encore plus vigoureusement qu'un homme qui défend la vérité peut le faire »¹⁷, explique-t-il. L'auteur s'exprime ainsi avec un jugement très fort sur l'incapacité des musulmans à faire la distinction entre ce qu'ils pensent et ce que Dieu a révélé, se disant convaincu que « la raison du musulman n'a pas la capacité d'abstraction pour comprendre cette distinction et cette différence substantielle »¹⁸. En d'autres termes, pour Sa'īd, le musulman souffre d'un manque de familiarité avec la psychologie et l'auto-analyse et cela l'empêche de comprendre comment les idées enracinées dans sa psyché et son imagination influencent tout ce qu'il fait, et par conséquent son environnement. Citant Muhammad Iqbal, « qui a déclaré la révolution contre "l'islam non-révélé par Dieu" », l'auteur exhorte donc le musulman à « ne pas confondre l'islam tel qu'il était dans l'âme des Compagnons [du prophète, *al-Ṣahābah*] et l'islam tel qu'il est dans l'âme des musulmans aujourd'hui »¹⁹, ou en d'autres termes entre l'islam tel qu'il a été révélé et un islam inventé²⁰.

L'un des dangers les plus graves de cette incapacité à juger et à distinguer est la conviction répandue que la réforme de l'islam peut se faire par des moyens contraires à l'islam même : c'est le cas « des islamistes et des non-islamistes » à la fois, qui, insatisfaits de la situation de leur société, « ne voient d'autre possibilité de changer les choses qu'un renversement politique armé » ; le recours à la force peut donc être considéré comme le « dénominateur commun » des deux²¹. Les islamistes, pour leur part, ne veulent pas reconnaître la nature violente de leurs idées, les faisant dériver directement de la révélation : de cette façon, ils démontrent qu'ils ne savent pas comment aborder les problèmes de manière analytique, et surtout ils sont convaincus que s'ils renonçaient à l'usage de la force pour résoudre les problèmes des sociétés musulmanes, ils trahiraient l'islam. Cette ambiguïté a également pour objectif de laisser ouverte l'option du recours à la force, sans prendre de position définitive sur la méthode à adopter dans la perspective d'un changement²².

On constate ainsi à quel point c'est essentiel, pour Sa'īd, que les musulmans prennent conscience de leurs responsabilités et du fait que s'ils sont dans un état d'arriération et de violence, la faute ne doit être attribuée qu'à eux-mêmes. Par conséquent, un diagnostic précis du problème est essentiel afin d'identifier le remède le plus approprié et la voie à suivre pour le résoudre. Il faudra

¹⁵ Sa'īd, *Maḏhab*, 1993, p. 72.

¹⁶ Sa'īd, *Maḏhab*, 1993, p. 73.

¹⁷ Sa'īd, *Maḏhab*, 1993, p. 199.

¹⁸ Sa'īd, *Maḏhab*, 1993, p. 200.

¹⁹ Sa'īd, *Maḏhab*, 1993, p. 201.

²⁰ Muhammad Iqbal est une des sources fondamentales de Sa'īd et on verra plus loin les détails de son influence par rapport à notre auteur.

²¹ Sa'īd, *Maḏhab*, 1993, p. 202.

²² Nous avons déjà eu l'occasion de parler dans le Deuxième chapitre, par. 4.1 et 4.1.1 des circonstances qui ont conduit Sa'īd à écrire son premier ouvrage, qui est notre principal point de référence dans ces pages, et qui représente une réponse à des positions que notre auteur percevait comme largement partagées par les islamistes de son temps.

donc mettre en évidence l'erreur de départ « [...] afin de changer la position des musulmans face aux problèmes, car la crise ne réside pas dans la nature des problèmes, mais dans la manière de les interpréter »²³.

L'ampleur du recours à la violence par les musulmans en vue d'un changement du *statu quo* politique et social ne doit pas être comprise, par là-même, comme un simple symptôme, mais plutôt comme la véritable cause du problème : cette perspective, sans précédent pour son temps et son milieu, nous permet d'affirmer que Sa'īd a joué un rôle pionnier dans son temps, avec sa dénonciation d'une interprétation biaisée de la doctrine du *ḡihād* visant à légitimer l'usage de la violence au nom de l'islam, et son appel à une méthode alternative pour la réforme de la société et la diffusion du message de l'islam. Il s'agit justement de ce qu'il définit comme la *méthode du premier fils d'Adam*, qui – selon le récit coranique – a refusé de lever sa main contre son frère, et de tous les prophètes, qui ont annoncé pacifiquement le message de changement social qui leur a été confié par Dieu, une méthode qui se pose donc – on le verra – comme une *alternative coranique* à la violence et au *ḡihād*.

1.2. Les racines de la non-violence dans le Coran : la méthode du premier fils d'Adam et des prophètes

C'est justement dans le Coran que Sa'īd exhorte à chercher la source de cette perspective. Dans la préface à la cinquième édition de *Maḡhab* (1993), l'auteur se pose une série de questions sur la relation entre le récit coranique du premier fils d'Adam, à savoir Abel, le « premier fils » mentionné dans le Coran, et la situation actuelle des musulmans, en se demandant ce que cette histoire signifie aujourd'hui et quelle contribution peut-elle apporter à la solution des problèmes des musulmans :

Quelle est le récit du « premier fils d'Adam » ? Quelle est sa relation avec le problème du monde islamique ou de l'humanité ? Quel est l'intérêt d'en parler ? Et pourquoi le premier fils d'Adam ? Et quel est le sens des mots qu'il a prononcés au début de l'histoire de l'humanité ? Que contient ce gène situationnel dans l'histoire de l'humanité ? Et quel est l'intérêt pour l'homme d'exprimer une idée sur la façon de comprendre le monde humain ? Comment choisira-t-il les mots pour expliquer cette nouvelle idée ? Quelle est la relation entre le mot et la représentation ? Quelle est la relation entre la représentation et l'imaginable ? Et qu'est-ce que c'est « imaginable » ? Il ne fait aucun doute que l'imaginable a été le premier à naître, bien que cette représentation n'ait pas été générée à partir du néant... Dans quel climat s'est-elle produite ?²⁴ Dans l'atmosphère de l'histoire, des événements vécus par l'homme... De quelle manière l'homme vit-il l'histoire ?²⁵.

En analysant la séquence de ces questions, il est possible de discerner une trajectoire conceptuelle bien définie qui guidera l'auteur dans sa tentative d'identifier, dans les textes fondateurs de l'islam, une réponse adéquate aux problèmes de l'homme contemporain ; une réponse qui lui permettrait de surmonter l'un des plus grands obstacles qui l'empêchent d'atteindre sa pleine réalisation, à savoir le fait d'avoir oublié le dépôt (*amānah*) qui lui a été confié par Dieu. Il faut donc partir du Coran pour « re-découvrir » la vraie nature du *projet eschatologique* de Dieu, qui vise à l'instauration d'une ère de justice, égalité et paix globales déjà dans cette vie terrestre. L'homme, de son côté, doit prendre conscience des outils les plus adaptés pour contribuer à la réalisation de ce projet : c'est là une conviction qui naît de la vision téléologique particulière de Sa'īd, caractérisée, on le verra progressivement plus en détail, par un optimisme à la fois eschatologique et anthropologique

²³ Sa'īd, *Maḡhab*, 1993, p. 74.

²⁴ Nous reviendrons dans le Quatrième chapitre sur cette série de questions, où nous semble de pouvoir retracer l'influence de la séparation, postulée par Mohammed Arkoun entre le *pensable*, l'*impensé* et l'*impensable* dans la conscience religieuse musulmane.

²⁵ Sa'īd, *Maḡhab*, 1993, pp. 16-17.

marqué. Les passages coraniques clés identifiés par notre auteur pour servir de base à sa réflexion sur l'homme, sa fonction, ses tâches et son but sont au nombre de trois.

Tout d'abord, Cor. 5:27-30, *al-Mā'idah*, c'est-à-dire le récit des deux fils d'Adam :

Raconte en toute vérité l'histoire des deux fils d'Adam : ils offrirent chacun un sacrifice : celui du premier fut agréé ; celui de l'autre ne fut pas accepté ; il dit alors : « Oui ! Je vais te tuer ! ». Le premier répondit : « Dieu n'agrée que les offrandes de ceux qui le craignent. Si tu portes la main sur moi pour me tuer, je ne porterai pas la main sur toi pour te tuer. Je crains Dieu, le Seigneur des mondes. Je veux que tu prennes sur toi mon péché et ton péché, et que tu sois au nombre des hôtes du Feu ». – Telle est la rétribution des injustes – Sa passion le porta à tuer son frère ; il le tua donc et se trouva alors au nombre des perdants.

En se plaçant symboliquement au début de l'histoire de l'homme, ce récit montre clairement, selon Sa'īd, à quel point la violence est enracinée dans l'existence humaine. Toutefois, il indique distinctement, en même temps, la voie à suivre pour faire face à la violence, à savoir le rejet radical de répondre à la violence par la violence, un rejet poussé jusqu'à s'abstenir de l'autodéfense :

Qui veut voir dans ce récit une vérité concrète, allez-y, et qui veut y voir un symbole, allez-y. Personnellement, j'y vois l'élévation de l'homme à son nouveau système nerveux (*ġihāz 'aṣabī*), le système qui lui permet de comprendre et d'exploiter les lois de la création à son avantage, le système dans lequel le pouvoir et la loi s'exercent selon la conscience, et non avec les muscles. [...] Le récit coranique du fils tué d'Adam ajoute, par rapport à ce qui se trouve dans le livre de la Genèse, la position du fils tueur. Entre les deux un dialogue a lieu : celui qui a échoué dans son travail et qui n'a pas réussi à résoudre son problème, plutôt que faire un examen de son âme, désormais évoluée, a fait demi-tour, en retombant dans la vieille méthode, celle du meurtre, et en disant à son frère Abel, dont Dieu avait accepté l'offre et qui avait réussi son travail : « Je te tue ! »²⁶.

D'après ces mots, on réalise que le *nouveau* et le *vieux* dont parle Sa'īd ne sont pas à comprendre dans le sens d'une référence temporelle : il s'agit plutôt d'une métaphore pour exprimer une réalité ontologique propre à l'homme, à savoir son potentiel d'évoluer éthiquement et scientifiquement et de poursuivre ainsi le projet de Dieu. On dirait donc que le récit des deux fils d'Adam prend la valeur d'un *archétype métahistorique* auquel l'homme est destiné à se conformer, comme le passage suivant semble le confirmer. En effet, après avoir souligné que la Bible ne mentionne pas la réaction d'Abel à cette menace, alors que le Coran rapporte sa réponse claire et ferme, Sa'īd remarque :

Abel n'a pas pris cette position de manière hésitante, mais de manière déterminée et consciente, en assumant les conséquences et la responsabilité, et faisant bon usage du nouveau pouvoir acquis par l'homme ; [il s'agit justement du pouvoir] que nous devons atteindre pour commencer une nouvelle ère. De cette façon, Abel a inauguré la conscience historique évoluée, indépendamment du fait que ce récit soit historiquement vrai ou faux²⁷.

De même, selon Sa'īd, cet *archétype* est incarné par tous les prophètes mentionnés dans le Coran : la *méthode du premier fils d'Adam* est donc également la *méthode des prophètes*, qui ont patiemment et pacifiquement annoncé leur message de changement social, en dépit de l'hostilité des peuples auxquels ils ont été envoyés :

²⁶ Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, pp. 105-106.

²⁷ Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, pp. 106-107.

Le Coran montre que tous les prophètes se sont comportés comme le fils d'Adam : parmi eux, d'aucuns ont été tués²⁸, d'autres sont morts de mort naturelle. Le Coran rappelle leur position en se référant à certains de leurs dialogues²⁹.

Le fil conducteur que Sa'īd identifie dans les vicissitudes des prophètes donne à ces récits coraniques une valeur paradigmatique par rapport à la réalité historique. C'est justement ce qu'explique Sa'īd, qui se réfère en particulier, dans ces écrits, aux récits de Nūḥ (Cor. 10:71, *Yūnus*), Hūd (Cor. 7:65-68, *al-A'rāf*), Mūsā (Cor. 40:23-27, *Ġāfir*), Šu'ayb (Cor. 7:88-89, *al-A'rāf*), 'Īsā (Cor. 3:48-53, *Āl 'Imrān*), Šu'ayb (Cor. 7:88-89, *al-A'rāf*) et des prophètes envoyés aux peuples des 'Ād et des Tamūd (Cor. 14:9-13, *Ibrāhīm*) mentionnés par le Coran. Pourtant, il ne mentionne pas le cas du prophète Dāwūd (le David biblique), qui selon Cor. 2:250-251, *al-Baqarah* aurait tuait Ġālūt (le Goliath biblique), ni celui du prophète Sulaymān menaçant le peuple des Sabā' de les chasser de leur ville, comme on lit dans Cor. 27:36-37, *al-Naml*. On reviendra sur le sujet, avec une hypothèse d'interprétation de cette approche, dans le Cinquième chapitre. Ce qui nous intéresse ici, c'est l'identification d'une *méthode prophétique* généralisée :

Tous les prophètes montrent clairement cette ténacité et patience face aux offenses sans répondre au mal par le mal. Ils suivent ainsi la position du fils d'Adam, qui a refusé d'entreprendre une lutte corporelle ; ils persévèrent dans la lutte des idées et n'acceptent pas de faire partie de ceux qui croient à la lutte des corps et des muscles, et ils disent à ceux qui croient à la loi de la jungle, à la loi de la violence ou à la soumission à ceux qui détiennent la force : « Nous ne ferions que mentir sur le compte de Dieu si nous retournions à votre religion après qu'Il nous en ait délivrés ! » (Cor. 7:89, *al-A'rāf* [P]). Voici le comportement pacifique : abstention de se défendre, patience face à l'offense, ténacité dans la pratique de la liberté d'opinion en assumant les conséquences³⁰.

Dans les œuvres de Sa'īd, l'homme est ainsi constamment invité à suivre cette *méthode*, qui correspond à sa nouvelle dimension ontologique qui se réalise dans un temps métahistorique et qui, par conséquent, est inscrite dans sa création même. Cela nous amène au deuxième passage clé identifié par Sa'īd, à savoir Cor. 2:30, *al-Baqarah* :

Lorsque ton Seigneur dit aux anges : « Je vais établir un lieutenant sur la terre », ils dirent : « Vas-tu y établir quelqu'un qui fera le mal et qui répandra le sang, tandis que nous célébrons tes louanges en te glorifiant et que nous proclamons ta sainteté ? ». Le Seigneur dit : « Je sais ce que vous ne savez pas ».

Deux aspects méritent une attention particulière dans ce passage, qui d'ailleurs inspirera profondément la réflexion herméneutique de Sa'īd. Tout d'abord, notre auteur met en évidence le « choc » des anges face à la décision de Dieu d'établir une créature corrompue et violente comme son vicaire sur terre :

[Les anges] ont parlé de corruption et d'effusion de sang, et non du manque de foi en Dieu ou dans le dernier jour, ou de la direction de la prière à l'Est plutôt qu'à l'Ouest. Cela indique que la corruption et l'effusion de sang sont la source des tous les problèmes (*umm al-muškilāt*)³¹.

Il ne s'agit donc pas d'un problème rituel, doctrinal ou théologique que le Coran, par l'accusation des anges, attribue à la progéniture humaine, mais c'est plutôt une question éminemment éthique et sociale. Pourtant, et voici le deuxième aspect, Dieu remet sa pleine confiance en l'homme

²⁸ Il s'agit probablement d'une référence à Cor. 3:21, *Āl 'Imrān* : « Annonce un châtement douloureux à ceux qui ne croient pas aux signes de Dieu ; à ceux qui tuent les prophètes injustement ; à ceux qui, parmi les hommes, tuent ceux qui ordonnent la justice ».

²⁹ Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, p. 107.

³⁰ Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, pp. 109-110.

³¹ Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, p. 67.

et répond aux anges : « Je sais ce que vous ne savez pas », pour ensuite enseigner à Adam, dans les deux versets suivants, et précisément Cor. 2:31-33, *al-Baqarah* les noms de toutes choses :

Il apprit à Adam le nom de tous les êtres, puis il les présenta aux anges en disant : « Faites-moi connaître leurs noms, si vous êtes véridiques ». Ils dirent : « Gloire à toi ! Nous ne savons rien en dehors de ce que tu nous as enseigné ; tu es, en vérité, celui qui sait tout, le Sage ». Il dit : « Ô Adam ! Fais-leur connaître les noms de ces êtres ! ». Quand Adam en eut instruit les anges, le Seigneur dit : « Ne vous ai-je pas avertis ? Je connais le mystère des cieux et de la terre ; je connais ce que vous montrez et ce que vous tenez secret ».

C'est là le troisième passage clé, qui ouvre la voie à l'interprétation de la réponse de Dieu aux anges, dans la mesure où il révèle le pouvoir d'avancement dont l'homme a été doté :

L'importance de ce point réside dans le fait que Dieu a indiqué de cette manière quelle est la particularité qui différencie Adam de toutes les autres créatures, c'est-à-dire sa capacité à appréhender par le moyen du symbole³² ; c'est de cette façon qu'il surmontera la corruption et l'effusion de sang³³.

Dès lors, l'homme a été créé par Dieu avec la capacité d'acquérir la science, et plus précisément d'atteindre la science par la transmission – écrite – des savoirs, ce qui lui permettra de s'élever vers un but éthique suprême prédit par les paroles de Dieu : « Je sais ce que vous ne savez pas ». Toutefois, cela implique l'acceptation d'un postulat de base, à savoir que le processus de création n'est pas terminé, mais se poursuit sans cesse dans le déroulement de l'histoire et les changements constants que cela implique, selon un projet eschatologique qui verra déjà son anticipation sur terre et dont le présupposé essentiel est

[...] la reconnaissance de la possibilité de progresser vers une vie juste et de considérer la création comme quelque chose qui peut toujours être guidé vers le meilleur : la loi de l'écume est un guide à cet égard³⁴. Il s'agit d'une position doctrinale et existentielle : en fait, je comprends l'existence comme quelque chose qui est toujours en cours de création, et non soumis à l'érosion, au dépouillement et à l'extinction. Au contraire, il ne cesse de faire l'objet d'une création continue et son avenir sera meilleur que son passé. Dieu l'Exalté continue d'augmenter la création, et la loi sous-jacente est que l'écume s'en va et disparaît, tandis que ce qui est utile reste et se consolide³⁵.

Ainsi donc, ajoute Sa'īd,

[...] l'univers n'est pas immobile, ni proche de la fin, mais il avance, et ce dont Dieu sait qu'il sera ajouté à la création, n'est pas encore arrivé ; ce que Dieu sait à propos de l'élimination de la corruption et de l'effusion de sang, n'est pas encore arrivé ; ce que Dieu créera et que nous ne savons pas, n'est pas encore arrivé : « Il ajoute à la création ce qu'il veut » (Cor. 35:1, *Fāṭir*) ; « Il crée ce que vous ne savez pas » (Cor. 16:8, *al-Naḥl*) ; « L'écume s'en va au rebut, mais ce qui est utile aux hommes reste sur la terre » (Cor. 13:17, *al-Ra'd*).

Il faut donc accepter l'idée que

[...] la création n'est pas conclue, et Dieu continuera à créer ce que nous ne savons pas ; le musulman doit bien le comprendre, sans se sentir en contradiction avec sa religion, au contraire il faut qu'il se convainque pleinement que c'est précisément sa religion qui a établi cette réalité, avant que quiconque puisse l'imaginer³⁶.

³² C'est-à-dire de la langue écrite. Au cours de la discussion, nous reviendrons sur cet aspect avec plus de détails.

³³ Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, p. 68.

³⁴ C'est une référence à Cor. 13:17, *al-Ra'd* : « Ainsi Dieu propose en paraboles le vrai et le faux. L'écume s'en va au rebut, mais ce qui est utile aux hommes reste sur la terre... ». Il s'agit de l'un des versets les plus mentionnés par Sa'īd, on le retrouvera très souvent.

³⁵ Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, p. 90.

³⁶ Sa'īd, *Maḏhab*, 1993, p. 23.

Deux aspects de la pensée de Sa'īd émergent ici, tous deux avec des implications particulièrement intéressantes. D'une part, l'importance qu'il attribue à l'idée, puisée directement au texte coranique, que l'activité créatrice de Dieu n'a pas pris fin avec la *clôture du cycle de la prophétie*, ou autrement dit avec la venue de l'islam : nous verrons plus loin en quoi cela se rapporte à l'un des aspects décisifs de son épistémologie, à savoir l'idée que l'histoire est *la source du Coran*. D'autre part, la finalité éthique qu'il attribue à la science. En effet, pour Sa'īd la science n'est digne de ce nom que si elle est cohérente avec les *lois immuables* de la création, c'est-à-dire les *sunan* placées par Dieu dans toutes les manifestations de la création, aussi bien dans ses aspects matériels que dans les processus psychologiques ou sociaux : par conséquent, l'homme est appelé à découvrir ces lois et à exploiter (*tashīr*) l'univers en tenant compte de celles-ci – et c'est là une condition essentielle pour la réussite des actions humaines. S'il est vrai que Dieu crée à la fois les choses et les lois auxquelles elles répondent, c'est pourtant l'homme qui agit pour que ces lois puissent être mises en œuvre et produisent les effets attendus. En d'autres termes, c'est Dieu qui crée le fœtus, mais sans l'homme il ne peut y avoir de fécondation, explique Sa'īd :

Nous devons distinguer les deux actions : [la création de] les lois (*sunan*) attribuables à Dieu et la mise en pratique de ces lois, qui appartient à l'homme. C'est Dieu qui a créé les lois et les effets, et ce sont les hommes qui mettent les lois en pratique et les exploitent pour obtenir des résultats. Sur cette base, nous pouvons lire le Coran de deux manières : une lecture indique que l'histoire et le changement qui ont lieu dans la vie des gens sont créés par Dieu; une autre lecture indique que les événements de l'histoire découlent de la mise en pratique des lois de Dieu dans l'histoire, et de cette manière l'événement est attribué d'une part à Dieu, qui a créé les lois et les a rendues exploitables par les hommes, et d'autre part, il est attribué aux individus qui disposent de ces lois et les mettent en pratique. C'est la mise en pratique des lois par des individus qui fait que ces événements se produisent, et sans cette mise en pratique, Dieu ne mettrait pas en place les événements³⁷.

Par ailleurs, tout cela implique l'existence d'un lien indissoluble entre l'œuvre de Dieu et l'action des hommes, qui est explicité dans Cor. 13:11, *al-Ra'd* : « Dieu ne modifie rien en un peuple, avant que celui-ci ne change ce qui est dans son âme »³⁸ : loin d'indiquer quelque sorte de limite en Dieu, pour Sa'īd ce verset souligne la nécessité pour les individus d'assumer la charge d'agir. Pourrait-on dire donc que, suivant le raisonnement de notre auteur, Dieu a besoin de l'homme pour se manifester comme tel ? Pour l'instant, laissons cette question suspendue, on aura l'occasion d'aborder ce sujet ensuite : il suffit, pour le moment, de souligner l'importance et la valeur éthique que Sa'īd attribue à la science, conçue comme l'instrument qui permettra à l'homme de s'élever et progresser de la *loi de la jungle* (*ṣarī'at al-ġāb*) à la *loi immuable de Dieu* (*sunnat Allāh*), en direction du destin inéluctable qui l'attend et qui verra, dans l'abandon final de la violence, la réalisation des paroles de Dieu : « Je sais ce que vous ne savez pas ».

1.3. L'abandon de la science est à l'origine du retard des musulmans et de la valeur attribuée à la violence

L'idée de *création continue* par Dieu, qui trouve sa confirmation dans plusieurs versets coraniques souvent mentionnés par Sa'īd, implique que l'homme est appelé à rester dans un état

³⁷ Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, pp. 116-117. Il ne relève pas d'un hasard si dans ce paragraphe nous avons alterné des citations puisées au premier ouvrage de Sa'īd, à savoir *Maḍhab*, et *Kun ka-ibn Ādam*, qui date d'une trentaine d'années plus tard et qui est l'avant-dernière de ses monographies (bien qu'il ne suive que de quatre ans la dernière édition de *Maḍhab*, datant de 1993). En effet, *Kun ka-ibn Ādam* est conçu par notre auteur comme une sorte de parachèvement des thèmes traités dans le premier, ce qui montre une continuité d'idées très étroite entre les deux ouvrages, qui se placent en tout cas parmi les œuvres majeures de Sa'īd.

³⁸ Ici, nous proposons une traduction en ligne avec l'interprétation, par Sa'īd, du mot *nafs* dans le sens d'âme.

d'apprentissage constant et, en même temps, d'acquisition et d'intégration de nouvelles connaissances et de nouvelles *disciplines scientifiques* dans son capital culturel, ce qui signifie également être prêt à dépasser ces notions qui, dans son contexte spatio-temporel, ne sont plus utiles à comprendre la réalité, et donc, d'un point de vue épistémologique, sont désormais insuffisantes à son analyse. Cela vaut aussi et surtout pour l'interprétation de la révélation, laquelle – on l'a déjà souligné – ne peut jamais être considérée comme achevée.

Néanmoins, les musulmans ont oublié cette relation étroite entre *science* (*'ilm*) et *révélation coranique*, en dépit des nombreux passages du Coran qui exhortent à acquérir la science et qui en exaltent la fonction de discerner la vérité³⁹. On trouve un *ḥadīṭ* très récurrent dans les œuvres de Sa'īd, à savoir celui du dialogue entre le prophète Muḥammad et son compagnon Ziyād ibn Labīd à propos de la perte de la connaissance du Coran, ou mieux de sa signification authentique :

Le prophète a mentionné quelque chose et a ensuite dit : « Cela se produira lorsque la science [du Coran] disparaîtra ». J'ai dit : « Ô messenger de Dieu, comment la science peut-elle disparaître, puisque nous avons récité le Coran, nous le récitons à nos enfants, et nos enfants le réciteront à leurs enfants ? ». Il a dit : « Puisses-tu périr, ô Ibn Labīd, et moi qui te considérais comme l'homme le plus intelligent de Médine ! N'est-il pas vrai que ces juifs et chrétiens lisent la Torah et l'Évangile sans en profiter nullement ? »⁴⁰.

En fait, l'auteur estime que ce *ḥadīṭ* représente une clé pour comprendre la relation des musulmans – mais pas seulement – avec leurs textes, et surtout le Coran. En distinguant d'une part une large prédisposition à la *science de la narration* (*'ilm al-riwāyah*), à travers laquelle le texte est fixé et confirmé, et d'autre part une considération limitée pour la *science de la compréhension cognitive* (*'ilm al-dirāyah*)⁴¹, qui permet d'identifier, à travers les indices textuels, le sens ultime du texte, Sa'īd pointe du doigt la prédominance d'une approche littéraliste du texte sacré au détriment de l'identification du sens métahistorique du contenu de la révélation. Sans surprise – remarque-t-il – le prophète ne répond pas à Ibn Labīd – qui prétend la « suffisance » du Coran – par le Coran ; au contraire, il fait référence à une réalité sociale et historique concrète, celle des chrétiens et des juifs de son temps qui, tout en possédant des livres révélés, n'en bénéficient, dit-il, en aucun cas :

Ici le prophète, sur lui la prière et la paix, utilise les signes du monde et des âmes pour résoudre un conflit et un débat sur les signes du Livre, car les signes du Livre pourraient cesser de jouer leur rôle en tant que science dans certains contextes. Le prophète prend alors à témoin un fait historique concret qui est connu par tous, et que personne ne peut nier⁴².

En même temps, explique Sa'īd, il faut faire attention à ne pas entendre ce *ḥadīṭ* comme la description d'un fait circonstanciel, mais plutôt comme une *méthode*, qui « implique la connaissance des faits, la compréhension des réalités historiques qu'il faut passer au crible, ainsi que la précision

³⁹ Entre autres, Cor. 20:114, *Ta-ha* : « Que Dieu soit exalté : le Roi, la Vérité ! Ne te hâte pas dans la récitation, avant que sa révélation ne soit achevée pour toi. Dis : "Mon Seigneur ! Augmente ma science !" » ; Cor. 29:20, *al-Ankabūt* : « Dis : "Parcourez la terre et considérez comment il donne un commencement à la création. Dieu la fera ensuite renaître de la dernière naissance. Dieu est puissant sur toute chose !" » ; Cor. 34:6, *Saba* : « Ceux qui ont reçu la Science voient que ce qui est descendu sur toi, de la part de ton Seigneur, est la Vérité et dirige les hommes sur le chemin du Tout-Puissant, de celui qui est digne de louanges ».

⁴⁰ Ibn Māğah, *Sunan*, 4048.

⁴¹ Il utilise donc des catégories conceptuelles empruntées aux *sciences de la tradition* (*'ulūm al-ḥadīṭ*) en les réinterprétant pour les appliquer à son raisonnement.

⁴² Ğawdat Sa'īd, *Iqra' wa-Rabbu-ka al-Akram*, série « Sunan tağyīr al-nafs wa-l-muğtama' », Bayrūt : Dār al-fikr al-mu'āṣir, 1993 (1^{ère} édition 1988), p. 229.

en reliant les causes aux effets »⁴³ : c'est ainsi qu'il établit « la nécessité de *tirer des déductions (istidlāl)* à partir des événements historiques afin de trouver le chemin qui mène à la vérité »⁴⁴.

De cette façon, l'auteur introduit un concept crucial qui est au centre de sa méthode herméneutique, à savoir la nécessité de lire et interpréter le Coran à la lumière des signes que Dieu a dispersés dans le monde et dans les âmes, une idée qui s'appuie sur Cor. 41:53, *Fuṣṣilat* : « Nous leur montrerons bientôt nos Signes, dans l'univers et dans leurs âmes⁴⁵, jusqu'à ce qu'ils voient clairement que ceci est la Vérité. Ne suffit-il pas que ton Seigneur soit témoin de toute chose ? ». C'est donc le Coran lui-même qui exhorte l'homme à rechercher la confirmation de la vérité *en dehors* du Livre :

Pour ceux qui tiennent compte des signes de Dieu dans le monde et dans les âmes, le sens de ces signes de Dieu dans le Livre – qui ne cesse d'étonner – devient clair, alors qu'il ne l'était pas pour ceux qui les ont précédés⁴⁶.

Dans ces signes, en effet, se dépose la loi que Dieu a établie dans la création et qui a la particularité d'être immuable, et donc parfaitement connaissable : « Car à la loi immuable (*sunnah*) de Dieu, tu ne saurais trouver de substitution ; à la loi immuable de Dieu, tu ne saurais trouver de modification » (Cor. 35:43, *Fāṭir* [B])⁴⁷. Si l'homme parvient à identifier ces lois immuables, il aura entre ses mains les outils qui lui permettront d'exploiter la création à son avantage, puisqu'il aura compris que tout est réglé par une relation de cause à effet, et pas seulement dans la sphère matérielle, mais aussi sur le plan psychologique, éthique et social.

Pour acquérir la science, il est donc nécessaire de se référer à la réalité (*al-wāqi'*) : la révélation, pour Sa'īd, n'est pas autosuffisante, mais doit être connectée à la réalité pour communiquer avec l'homme. Il existe donc une relation étroite entre révélation et réalité, qui pourrait être comparée à celle qui se noue entre le mot et ce qu'il signifie : pour comprendre le sens d'un mot, il faut se référer au contexte, puisque le mot n'est qu'un ensemble de symboles qui renouvelle sans cesse son sens dans l'espace et le temps. Encore une fois, c'est la continuité de la création qui se manifeste dans tous les aspects de la réalité humaine, y compris la langue :

La capacité de la langue à indiquer le sens peut grandir ; de la même manière, Dieu augmente la compréhension du sens du langage et la capacité de celui-ci à indiquer le sens, comme l'indiquent les paroles de Dieu Très-Haut : « Pour le Seigneur du ciel et de la terre, c'est la vérité, comme il est vrai que vous parlez » (Cor. 51:23, *al-Dāriyāt*)⁴⁸.

Car même dans le lien entre le mot et le sens, et dans la manière dont les sens sont créés puis meurent, alors que les mots restent, il y a une loi immuable qui doit être étudiée et comprise au moyen de la linguistique, de la philologie, de la sémiotique, autant de disciplines que Sa'īd considère désormais

[...] nécessaires pour reconsidérer le problème humain et le problème islamique, qui fait partie du premier. Ainsi, considérer les signes de Dieu dans le monde et dans les âmes est devenu nécessaire pour corriger les sens et les significations, conformément à ce que Dieu a dit : « [Ceci n'est qu'un Rappel adressé aux mondes :] vous en aurez sûrement des nouvelles dans quelques temps » (Cor. 38:88, *Ṣād*) ; « [...] Il crée ce que vous ne savez pas » (Cor. 16:8, *al-Nahl*) ; « [...] Je sais ce que vous ne savez pas »

⁴³ Sa'īd, *Iqra'*, 1993, p. 229.

⁴⁴ Sa'īd, *Maḍhab*, 1993, p. 223.

⁴⁵ Dans la traduction de Denise Masson on lit « en eux-mêmes ». La variante proposée ici est la nôtre.

⁴⁶ Sa'īd, *Maḍhab*, 1993, p. 38.

⁴⁷ Nous nous sommes appuyée sur la traduction de Régis Blachère, en substituant « la loi immuable de Dieu » à « la règle de Dieu », et ceci chaque fois que le verset est cité.

⁴⁸ Sa'īd, *Maḍhab*, 1993, p. 39.

(Cor. 2:30, *al-Baqarah*) ; « [...] Il ne vous a été donné que peu de science » (Cor. 17:85, *al-Isrā*) ; « [...] Dis : "Mon Seigneur ! Augmente ma science !" » (Cor. 20:114, *Ṭa-ha*)⁴⁹.

Pour notre auteur, afin d'interpréter la révélation, il faut reconnaître la nature symbolique des mots du Coran, du moment qu'il « est arrivé à l'humanité par le moyen de ses symboles : les mots ne sont pas la vérité, mais des symboles de la vérité »⁵⁰. Sa'īd s'appuie, à ce propos, sur des versets coraniques tels que Cor. 14:4, *Ibrāhīm* [P] : « Nous n'avons envoyé aucun messenger qui ne s'exprime dans la langue de son peuple afin de l'éclairer... », ou encore Cor. 6:9, *al-An'ām* [B] : « Et si Nous avons fait (de Notre Envoyé) un ange, assurément Nous lui aurions donné forme humaine, sur quoi Nous les aurions livrés à la même équivoque qu'ils ont commise », pour en déduire que

[...] le Livre est un symbole interprété par le système nerveux de l'homme [...]. Entre le Livre de Dieu et la réalité il y a une relation sponsale d'où jaillit une progéniture. Le Coran ne le nie pas, au contraire, il nous invite à observer l'univers et l'histoire humaine pour savoir que ce qui est contenu dans le Livre est vrai⁵¹.

Selon Sa'īd, une fois que la relation entre le Livre de Dieu et l'existence objective dont parle le Livre lui-même est restaurée et renouvelée, les problèmes des musulmans « se résoudre spontanément »⁵², mais pour que cela se produise, il faudra donc tenir compte de considérations d'ordre linguistique et sémiotique dans le processus exégétique :

Il faut savoir que les lois (*qawānīn*) pour comprendre le livre écrit, qu'il s'agisse d'un discours humain ou divin, sont les mêmes, à tel point que si nous ne comprenons pas un mot du Livre de Dieu, nous recourons à l'arabe bédouin pour comprendre sa signification, puisque Dieu nous a parlé au moyen des mêmes symboles que les Arabes utilisaient avec leurs interlocuteurs. [...] Les hommes ne peuvent pas se passer du livre écrit et du symbole pour exprimer les images mentales et la réalité, puisque la relation entre le livre écrit et la réalité est une relation éternelle dans la vie des hommes et les deux ne peuvent pas être séparés. Il en va de même pour la relation entre le Livre de Dieu et ses créatures : si la relation se rompt, l'homme perd sa capacité particulière d'exploiter [la création, *tashīr*]. C'est ainsi que nous, les musulmans, nous avons perdu notre rôle particulier parmi les hommes lorsque nous avons rompu la relation entre le Livre de Dieu et Sa création⁵³.

Même si Sa'īd ne le mentionne pas de manière explicite, on peut reconnaître dans ce qui précède un écho du concept de *Umm al-Kitāb*, à savoir la « matrice » divine du Livre conservée dans la dimension éternelle : « Ceci est, au contraire, un Coran glorieux écrit sur une Table gardée ! » (Cor. 85:21-22, *al-Burūġ*), et dont Sa'īd propose ici une interprétation fortement anthropocentrique, mettant en relation plutôt le lien entre cette « matrice » et la réalité anthropologique de l'homme. Il en résulte, précise davantage Sa'īd, qu'il ne suffit pas de revenir au texte pour résoudre les problèmes, puisque le mot et la langue ne sont plus « significatifs » de la réalité elle-même, bien que la majorité des musulmans soient convaincus du contraire :

Les symboles ne sont donc pas la véritable autorité, mais une autorité secondaire et accidentelle pour comprendre la vérité et interagir avec elle : c'est ce point qui soulève des problèmes et des crises dans le monde islamique et dans l'humanité en général [...] Mais Dieu, Puissant et Exalté, interagit avec nous au moyen de symboles, et au moyen des vérités de la réalité concrète, et nous a ordonné de toujours revenir à la réalité, de l'observer, de la méditer : les symboles ne sont que des formes d'aide transitoires et temporaires qui peuvent varier selon le temps et le lieu, alors que les lois immuables (*sunan*) de la réalité concrète ne changent pas, et à chaque fois que nous y retournons, nous les trouvons stables : « [...] Car à

⁴⁹ Sa'īd, *Maḏhab*, 1993, pp. 39-40.

⁵⁰ Sa'īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, p. 86.

⁵¹ Sa'īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, p. 86.

⁵² Sa'īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, p. 89.

⁵³ Sa'īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, p. 90.

la loi immuable de Dieu, tu ne saurais trouver de substitution ; à la loi immuable de Dieu, tu ne saurais trouver de modification » (Cor. 35:43, *Fāṭir*)⁵⁴.

La réalité vécue, concrète et historique a donc son autorité de référence, sa *marḡa 'iyyah*⁵⁵, et l'exégèse coranique doit s'appuyer sur l'observation de l'univers et sur la méditation de la création, et tenir compte en même temps des habitudes de ceux qui vivaient dans le passé : « Si la Vérité était conforme à leurs passions, les cieux, la terre et ce qui s'y trouve seraient certainement corrompus » (Cor. 23:71, *al-Mu'minūn*). Ce verset est mentionné par Sa'īd pour expliquer que la relation avec Dieu est basée sur Ses lois qui, étant immuables, ne peuvent pas être modifiées par l'homme où adaptées à ses désirs.

L'histoire, la psychologie, la sociologie, la linguistique, la sémiotique : voilà les sciences humaines qui doivent être intégrées dans l'horizon épistémologique des musulmans, et pas seulement des exégètes parmi eux, afin qu'ils puissent saisir le vrai sens du Coran, qui change toujours, à la lumière des *signes de Dieu dans le monde et dans les âmes*. Toutefois, ces disciplines font l'objet chez les musulmans d'une méfiance répandue, puisqu'elles sont considérées comme un produit de l'Occident, et par conséquent inutilisables dans le domaine islamique⁵⁶ ; une suspicion qui ne trouve pas d'appui dans le Coran, qui exhorte : « Dis-leur : "Parcourez la terre et considérez comment Dieu a initié la création..." » (Cor. 29:20, *al-Ankabūt* [P]), mais surtout dont le premier mot à être révélé a été l'impératif « *Lis !* » (« *Iqra' !* », Cor. 96:3, *al-'Alaq*).

Pourtant, les hommes manifestent une aversion manifeste vis-à-vis des signes et des lois de Dieu, et le Coran en témoigne en divers endroits : « Combien de signes dans les cieux et sur la terre devant lesquels ils passent en se détournant » (Cor. 12:10, *Yūsuf* [B]) ; « Nous avons fait, du firmament, une voûte protégée, mais ils se détournent de nos Signes » (Cor. 21:32, *al-Anbiyā'*) ; « Nous leur avons apporté un Rappel qui s'adresse à eux ; mais ils se détournent de ce Rappel » (Cor. 23:71, *al-Mu'minūn*). À ce propos, Sa'īd observe :

Tout comme les versets du Livre perdent leur efficacité chez ceux qui ont perdu la connaissance des versets, de la même manière les signes dans le monde et ceux dans les âmes perdent à leur tour leur efficacité chez ceux qui ont perdu la connaissance des signes⁵⁷. [...] Le noble Coran nous demande de rechercher la science en dehors du Coran, c'est-à-dire de marcher et d'observer les signes de Dieu déposés dans le monde et dans les âmes sur terre. En fait, les signes dans le monde et dans les âmes proviennent du Coran, dans la mesure où le Coran ordonne de les observer, mais l'endroit où ils doivent être recherchés n'est pas le Coran, mais l'univers. Ceux qui ont perdu la science, ne bénéficient plus des signes du Livre, même s'ils sont clairs et manifestes. Le Coran ordonne donc d'activer la raison, et de pratiquer l'*iḡtihād* dans la compréhension et l'observation, mais en dépit de cela, les musulmans ont fermé la porte de l'*iḡtihād* en face. Peu m'importe s'il y a des individus qui pratiquent l'*iḡtihād* ou non, je me soucie plutôt de savoir où est passée cette communauté (*ummah*), qui n'a plus la capacité de comprendre, a cessé de croître et ne bouge plus, commençant à reculer jusqu'au point que l'imitation a remplacé l'*iḡtihād*⁵⁸.

Il faut donc rétablir la relation entre la science et le Coran, du moment que la science

[...] fait comprendre à l'homme qu'il est possible de réformer l'homme sans le ruiner, ni le détruire, car c'est celui qui manque de science et d'expédients qui recourt à la destruction et l'anéantissement, et

⁵⁴ Sa'īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, p. 104.

⁵⁵ Sa'īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, p. 104.

⁵⁶ Une opinion partagée par nombre d'intellectuels contemporains, comme on le verra ensuite.

⁵⁷ Il faut signaler ici que les mots *versets* et *signes* sont traduit du même terme arabe *āyah* plur. *āyāt*, qui en effet signifie *signe* mais il indique aussi la plus petite unité dont est constitué un chapitre (*sūrah*) du Coran, et donc prend la signification de *verset*.

⁵⁸ Sa'īd, *Ḥattā yuḡayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, pp. 169-170.

parfois même à l'idée « ce qu'ils m'ont fait, je le fais à mes ennemis »⁵⁹, au lieu de se tourner vers la science, qui ferait de l'ennemi un ami proche⁶⁰.

En ce sens, la paix peut être considéré comme « le fruit de la science »⁶¹.

1.4. La perte du dépôt (*amānah*) et de la rectitude (*rušd*) : la bataille de Şifīn

Avec la perte de la science, que Sa'īd entend donc comme la capacité de relier *texte sacré* et *réalité* et, par conséquent, d'orienter l'action vers la réalisation du plan eschatologique divin, contenu avec tout son potentiel dans les mots du Coran : « Je sais ce que tu ne sais pas », les hommes n'ont pas réussi à sauvegarder le dépôt (*amānah*) que Dieu leur avait confiée au début de la création : « Oui, nous avons proposé le dépôt de la foi aux cieux, à la terre et aux montagnes. Ceux-ci ont refusé de s'en charger, ils en ont été effrayés. Seul, l'homme s'en est chargé, mais il est injuste et ignorant » (Cor. 33:72, *al-Aḥzāb*). De toutes les créatures, en effet, seul l'homme est capable d'apprendre et d'évoluer, de comprendre et d'interpréter la signification toujours changeante des symboles, à savoir du langage, d'obéir aux interdictions mais aussi de tomber dans l'erreur et, cependant, de demander pardon. Le dépôt peut donc être défini comme la force dont l'*autre création* (*ḥalaq āḥar*)⁶², c'est-à-dire l'homme, a été dotée :

Les cieux, la terre et les montagnes ont leurs lois (*qawānīn*) spécifiques, qu'ils ne peuvent en aucun cas violer, et les êtres vivants sont soumis à leurs instincts et ne peuvent pas s'en débarrasser : les cieux et la terre sont donc régis par des lois physiques, les animaux sont régis par des lois instinctives. C'est pourquoi on ne peut pas dire à une vache : « C'est un arbre interdit, ne t'approche pas ! ». Au lieu de cela, nous pouvons dire à l'homme : « C'est prohibé et interdit, ne t'approche pas de cet arbre ! ». Il peut obéir, comme il peut tomber dans l'erreur, tandis que toutes les autres créatures n'ont pas la capacité de tomber dans la désobéissance. C'est le dépôt que Dieu a offert aux cieux, à la terre et aux montagnes et qu'ils ont refusé de porter, car ils en ont eu peur, alors que l'homme s'en est chargé. Cette autre création est l'homme, et cette nouvelle capacité est le dépôt (*amānah*)⁶³.

Cependant, l'homme a violé ce dépôt, parce qu'il s'est refusé de vivre selon les lois établies par Dieu : quand est-ce que cela est arrivé ? Autrement dit, quand le problème des musulmans est-il né ? Quand leur « maladie » est-elle apparue ? – voilà une question incontournable, selon Sa'īd, afin qu'on puisse la diagnostiquer et la traiter, l'empêchant ainsi de survenir de nouveau. Toute remonte, à son avis, au moment où la génération des califes Bien guidés, les *Rāšidūn*, s'est éteinte :

Pourquoi les musulmans ont-ils appelé les quatre califes après le prophète – sur lui les prières et la paix de Dieu – *Rāšidūn* ? Et pourquoi, après eux, n'ont-ils plus décrit personne avec l'attribut de la rectitude (*rušd*), sauf ce qui a été dit de 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz⁶⁴ ? Pourquoi le nom *Rāšidūn* n'a-t-il pas été donné à tous ceux qui sont venus après cette époque dans le vaste cours de l'histoire ? Que signifient ce

⁵⁹ Littéralement, « sur moi et sur mes ennemis » : il s'agit d'une référence à l'histoire de Sanson, qui a fait tomber le temple des Philistins, en les tuant eux et lui-même, évoquée dans la Bible en Juges 13-16, mais pas dans le Coran. Le récit de Sanson est mentionné dans la tradition islamique dans certains travaux exégétiques et biographiques.

⁶⁰ Sa'īd, *Iqra'*, 1993, pp. 15-16.

⁶¹ Sa'īd, *Iqra'*, 1993, p. 15.

⁶² Pour désigner la nature « exceptionnelle » de l'homme, Sa'īd fait souvent référence à Cor. 23:14, *al-Mu'minūn* : « Puis, de cette goutte, nous avons fait un caillot de sang, puis, de cette masse nous avons créé des os ; nous avons revêtu les os de chair, produisant ainsi une autre création. – Béni soit Dieu, le meilleur des créatures ! ».

⁶³ Sa'īd, *Lā ikrahā fī al-dīn*, 1997, p. 122.

⁶⁴ En dépit de son court règne (717-720), ce calife omeyyade est fréquemment décrit dans les sources comme le cinquième des Bien guidés à la lumière de ses solides références morales et religieuses. Comme le rappelle l'islamologue Asma Afsaruddin, « His compassion and love for his people, which was amply reciprocated, guaranteed that he would remain indelibly enshrined in people's memories. [...] 'Umar II became for all purposes the fifth Rashidun [*sic*] caliph, the seal of righteous rulers, and, inaugurating a new tradition, the renewer of the faith (*mujaḥḥid*) at the beginning of the second century of Islam after years of decay and moral turpitude under the worldly, corrupt Umayyads » (Asma Afsaruddin, *The First Muslims. History and Memory*, Oxford : Oneworld, 2008, p. 93).

silence, ce déni et cette interruption ? Comment la rectitude a-t-elle été perdue et qu'est-ce qui a pris sa place ? Je ne dis pas que je vais tout découvrir, mais je dis que c'est ici que la perte a commencé, c'est ici que le dépôt a été perdu⁶⁵.

Mais que s'est-il passé exactement ? Dans quel sens le dépôt a-t-il été perdu ? Cela signifie qu'après les *Rāšidūn*, la société musulmane a commencé à utiliser la force pour gagner le pouvoir. Comme Bennabi, Sa'īd identifie à son tour dans les faits de Šiffīn, survenus en l'an 37 de l'hégire, lorsque Mu'āwiyah s'est imposé de force au quatrième calife 'Alī, les événements cruciaux qui ont conduit au problème de la violence dans la société islamique. Pour les deux penseurs, dont l'intérêt ne porte évidemment pas sur une véritable critique historique des origines de l'islam et de son expansion, cet épisode marque le moment de la rupture avec la *sunnah* du prophète : dès lors, les musulmans se sentent autorisés à utiliser la force pour gagner le pouvoir et pour le transmettre par héritage, sans le consentement de la communauté, ou encore afin de se débarrasser d'un souverain injuste⁶⁶. Ce n'est pas par hasard si le statut du souverain injuste a fait l'objet d'un large débat juridique et doctrinal, ce qui se reflète sur la tradition écrite des musulmans, qui a été directement affectée par ce climat politique.

La pratique qui s'est consolidée à partir de Šiffīn est pourtant exactement le contraire de celle établie par les prophètes, qui « ont interdit le recours à la force pour prendre le pouvoir, ont rendu la liberté d'expression obligatoire et ont imposé cette loi (*qānūn*) de façon unilatérale »⁶⁷. Selon Sa'īd, Ibn Ḥaldūn est le seul des penseurs musulmans du passé à avoir compris ce qui s'était passé à cette époque, et surtout à lui avoir donné un nom, à savoir *ḥukm al-‘aṣabiyyah*, le *gouvernement de solidarité tribale*, opposé au gouvernement de la justice, de la religion, de la foi et de Dieu. Au lieu d'avoir compris cela, la plupart des musulmans croient simplement que celui des Bien guidés était un gouvernement inspiré par Dieu, qui appartenait à un autre monde, et en tant que tel inimitable, au lieu de le considérer comme une expérience qui, étant le produit de l'application de lois que l'homme est capable de comprendre et de suivre, peut être répétée et imitée :

Après l'ère de la rectitude (*ruṣd*), le pouvoir n'appartenait plus à la vérité, à la justice et à l'altruisme, mais passait plutôt à l'égoïsme et à la force. [...] Ici le dépôt a été perdu, ici l'homme est revenu à l'âge des griffes et des crocs et est entré dans l'ère de la corruption et de l'effusion de sang. Avec cette transformation, deux choses importantes se sont produites : la première est que les musulmans croient que le rétablissement de la justice et de la rectitude doit avoir lieu par la même méthode que celle par laquelle elles ont été annulées, à savoir l'épée ; la deuxième chose sérieuse est d'avoir oublié l'effort prodigué par le prophète – sur lui les prières et la paix de Dieu – pour atteindre le pouvoir sans violence et sans épée, car ils croient qu'il n'est plus possible de suivre cette voie, et qu'il s'agit d'une ère abrogée qui ne reviendra jamais. C'est pourquoi nous n'avons plus un bel exemple⁶⁸ dans le prophète de Dieu : c'est [considéré comme] quelque chose hors du temps et ne représente pas pour nous une loi immuable (*sunnah*) et éternelle vers laquelle nous tourner chaque fois que nous perdons le chemin⁶⁹.

Utilisant le ton péremptoire qui le caractérise souvent, quand il dénonce l'état dans lequel se trouvent les sociétés islamiques, Sa'īd conclut que « avec ces deux erreurs viscérales, les musulmans ne peuvent plus bénéficier du Coran »⁷⁰. La méthode de Muḥammad et des premiers califes Bien guidés représentent ainsi un précédent historique concret, un *prototype* de la façon dont une société

⁶⁵ Sa'īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, p. 123.

⁶⁶ Nous analyserons ultérieurement les implications de cette interprétation de l'histoire formative de l'islam dans le dernier chapitre.

⁶⁷ Sa'īd, *Maḥmūd al-taḡyīr*, 2001, p. 116.

⁶⁸ En arabe *uswah ḥasanah*, il s'agit d'une référence à Cor. 33:21, *al-Aḥzāb* : « Vous avez, dans le prophète de Dieu, un bel exemple pour celui qui espère en Dieu et au Jour dernier et qui invoque souvent le nom de Dieu ».

⁶⁹ Sa'īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, pp. 124-125.

⁷⁰ Sa'īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, p. 125.

juste peut être établie, se basant sur le choix du souverain et la rotation pacifique du pouvoir, et cela devrait aider les musulmans à penser à l'expérience prophétique non pas comme un miracle, mais bien comme une loi qui peut être répétée : « Si nous disons que la *sunna* du prophète de Dieu est un miracle et un fait surnaturel, nous ne pouvons pas dire que les démocraties occidentales sont un fait surnaturel »⁷¹.

En fait, ce n'est pas Dieu qui a installé les califes Bien guidés, mais la communauté. Il est donc nécessaire, selon Sa'īd, de concentrer les efforts de réforme au niveau de la société, et non de son chef, car seule une *umma* bien guidée peut générer un leader bien dirigé, ainsi que la *umma* de Šifīn, perdant le *rušd*, a perdu 'Alī ibn abī Tālib et a cédé la place à Mu'āwiyah, c'est-à-dire à la prise du pouvoir par la force et à sa transmission héréditaire :

Certains pensent qu'en utilisant l'épée, ils protègent le Livre, mais légalement c'est le Livre qui doit protéger l'épée pour qu'elle ne dépasse pas les limites (*yaṭḡā*), puisque l'épée ne s'arrête devant rien lorsqu'elle est laissée libre. [...] Le prophète, sur lui la prière et la paix, voulait que le Livre règne sur l'épée, ou en termes civils, que ce soit à la loi (*qānūn*) de gouverner l'épée, afin qu'elle ne bouge que par ordre de la loi, parce que quand elle se met au-dessus du Livre, elle devient un danger. [...] Entre les deux, il y a une différence énorme et dangereuse, car lorsque l'épée est renforcée, elle ne se soucie plus du Livre. Je peux donc maintenant imaginer que la situation créée par Mu'āwiyah est celle dans laquelle l'épée est au-dessus du Livre : depuis cette époque et jusqu'à aujourd'hui, le Livre est resté petit sous l'oppression de l'épée, c'est pourquoi nous assistons à des coups d'État (*inqilābāt*) continus⁷².

Il s'agit ici du concept de l'épée bien guidée (*al-sayf al-rāšid*), par lequel l'auteur indique l'usage de la force et de la violence selon les conditions établies par le Coran et l'exemple prophétique. Nous sommes ici, de toute évidence, en face d'une *archétypisation* des événements de Šifīn, auxquels Sa'īd attribue, en toute cohérence avec sa méthode, un sens métahistorique : pour lui, le concept de *rušd* dans le langage coranique est l'équivalent de la *démocratie* dans le langage politique « occidental », de sorte qu'une *umma rāšidah* ne peut jamais être guidée par un dictateur. Pourtant, le lien existant entre la *rectitude* et la *démocratie* risque d'être considérée comme une « innovation dangereuse » (*bid'ah*) dans le monde musulman, tandis que, pour Sa'īd, c'est précisément la clé avec laquelle il faut lire toute l'histoire suivante :

Il est vrai que les musulmans considèrent une innovation dangereuse quelque chose dont leurs ancêtres (*aslāf*) n'avaient pas entendu parler, mais cette position doit se modifier, car rejeter une affirmation par le fait qu'elle n'a jamais été entendue auparavant est une idée qui apparaît dans le Coran pour condamner son porteur, non pas comme un mérite dont on peut se vanter, ni comme une vertu humaine. Les musulmans pourraient peut-être accepter qu'on leur dise que la conquête du pouvoir doit avoir lieu avec le consentement des gens, et non en les opprimant, mais ce qui en découle, c'est-à-dire que la destitution [du pouvoir] doit également avoir lieu avec leur consentement, est plus difficile à percevoir et comprendre. Même si ce concept entrait dans la conscience, la compréhension et la perception des musulmans, ceux-ci penseraient que la voie pour y parvenir est bloquée et qu'ils ne peuvent y arriver que par la force et la violence. Cependant, le musulman ne se rend pas compte que de cette façon il entre dans un labyrinthe sans sortie, et établit ainsi une coutume qui l'empêche de revenir sur le bon chemin⁷³.

L'interdiction islamique, que Sa'īd considère comme confirmée par la vie du prophète et par les premiers califes Bien guidés, de recourir à la violence pour atteindre le pouvoir a ainsi été reléguée par les musulmans dans la sphère de l'*impensé* (*al-lāmufakkar*), dit Sa'īd⁷⁴, et dans la sphère de l'extraordinaire, finissant par être considéré comme quelque chose d'inimitable. Dans la sphère de

⁷¹ Sa'īd, *Maḥmūd al-taḡyīr*, 2001, p. 217.

⁷² Sa'īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, p. 166.

⁷³ Sa'īd, *Maḥmūd*, 1993, pp. 31-32.

⁷⁴ Reprenant le concept formulé par Mohammed Arkoun, comme on le verra dans le prochain chapitre.

l'impensé figurent également des nombreux *ḥadīṭ* et versets coraniques qui soutiennent la méthode du premier fils d'Adam et des prophètes, mais qui, selon Sa'īd, ne font pas l'objet d'une attention suffisante de la part des musulmans. Parmi ces *ḥadīṭ*, l'auteur cite : « Le prophète a dit : “Lorsque deux musulmans se heurtent avec leurs épées, le tueur et le tué finissent dans le feu [de l'enfer]”. Ils lui ont demandé : “Ô prophète de Dieu, c'est le cas du tueur, mais qu'en est-il du tué ?” Il a dit : “Il voulait tuer son compagnon” » (al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 6875) ; « J'ai demandé : “Ô Messager de Dieu ! Dis-moi si quelqu'un entre chez moi et étend ses mains pour me tuer [que dois-je faire ?]”. [Le Messager de Dieu a] dit : “Sois comme le fils d'Adam” » (al-Tirmiḏī, *Ḡāmi'*, 2194) ; « J'ai demandé : “Que penses-tu si des gens entrent chez moi [pour me tuer] ?” Il répondit : “Si tu crains que la lueur de l'épée ne t'éblouisse, mets le bout de ton vêtement sur ton visage afin que [celui qui te tue] se charge du châtimeur de tes péchés et des siens” » (Abū Dāwūd, *Sunan*, 4261) ; « Brisez vos arcs, coupez vos ficelles et frappez vos épées avec des pierres, et si quelqu'un entre – chez l'un de vous – qu'il soit comme le meilleur fils d'Adam » (Abū Dāwūd, *Sunan*, 4259) ; « “Lorsque deux musulmans s'affrontent avec leurs épées, le tueur et le tué vont tous deux au feu de l'enfer”. J'ai dit : “Ô prophète de Dieu, ça va pour le tueur, mais pour le tué ?”. Il a dit : “Il était déterminé à tuer son compagnon” » (al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 31).

Parmi les versets, ou parties de versets, Sa'īd mentionne Cor. 4:77, *al-Nisā'* : « [N'as-tu pas vu ceux auxquels on a dit :] “Déposez vos armes ! Acquittez-vous de la prière ! [Faites l'aumône !]” » ; Cor. 96:19, *al-'Alaq* : « Non ! Ne lui obéis pas, mais prosterne-toi et rapproche-toi de Dieu ! » ; Cor. 5:28, *al-Mā'idah* : « “Si tu portes la main sur moi, pour me tuer je ne porterai pas la main sur toi pour te tuer” » ; Cor. 6:34, *al-An'ām* : « Des prophètes venus avant toi ont été traités de menteurs. Ils supportèrent patiemment d'être traités de menteurs et d'être persécutés jusqu'au moment où nous les avons secourus. Nul ne peut modifier les paroles de Dieu. Une partie de l'histoire des prophètes t'est certainement parvenue » ; Cor. 14:11-12, *Ibrāhīm* : « Leurs prophètes leur dirent : “[...] Nous sommes patients dans les peines que vous nous infligez. – Ceux qui ont confiance en Dieu s'en remettront entièrement à lui” ». Nous sommes donc confrontés à un « problème culturel et pédagogique concernant la modélisation d'un mode de pensée » qui est basé sur « l'exclusion et la dissimulation, la suppression de certaines questions et la mise en évidence d'autres », alors que

[...] le simple fait de lui poser une question ou de l'interroger introduit [le musulman] dans le monde de *l'impensé*, et cette question jamais entendue dans la culture islamique est la suivante : quelle est la différence, ou la règle, par laquelle nous faisons la distinction entre le *ḡihād* et le schisme (*ḥurūḡ*) dans l'islam ?⁷⁵.

C'est là une question qui « dérange les musulmans, car elle les amène à découvrir ce qu'ils cachent, c'est-à-dire qu'ils sont devenus des *ḥawāriḡ*, et qu'ils ne sont plus des *muḡāhidīn* »⁷⁶.

2. *Ḡihād versus ḥurūḡ : le fondement de la société islamique*

2.1. Le *ḡihād* des *ḥawāriḡ*

Les événements de Ṣiffīn, avec leurs implications politiques, représentent donc, pour Sa'īd, un tournant qui aura des répercussions à long terme sur toute l'histoire islamique : en fait, ils ont marqué la fin de l'expérience « démocratique » inaugurée par le prophète Muḥammad et poursuivie par les *Rāṣidūn*. La triade *Bien Guidés-rectitude-démocratie* est rompue et les sociétés islamiques

⁷⁵ Sa'īd, *Madḥab*, 1993, p. 32.

⁷⁶ Sa'īd, *Madḥab*, 1993, p. 33.

continuent d'en payer le prix aujourd'hui. Avec l'avènement de la dynastie omeyyade, la passation pacifique de pouvoir, fondée sur le consensus communautaire, a été remplacée par une succession dynastique basée sur la force des armes. En même temps, avec le meurtre du dernier des Bien guidés, le calife 'Alī ibn abī Tālib, par un groupe de schismatiques, les *ḥawāriġ* (*ḥawāriġ*), les musulmans ont d'abord abandonné, puis oublié, les conditions du *ġihād* tel qu'il a été établi dans le Coran et mis en œuvre par le prophète Muḥammad, pour adopter cette forme faussée de *ġihād*, c'est-à-dire le schisme, le *ḥurūġ* :

Le problème dont les clés et la compréhension des lois et des conditions précises ont été perdues dans la vaste mer de conflits (*fiṭan*) qui se sont succédés, est l'analyse du concept de *ġihād* tel qu'il a été mis en œuvre par le prophète – sur lui les prières et la paix de Dieu – et la confusion entre ce *ġihād* et le *ġihād des ḥawāriġ*. Ici, nous devons souligner de quoi doit être doté celui à qui le dépôt de la vie et des biens des gens a été confié. L'application des sanctions (*ḥudūd*) et l'exercice du *ġihād* impliquent en effet que quiconque en est investi est apte à porter cet engagement, et qu'il est arrivé là où il se trouve sans avoir violé ces conditions. Car lorsque vous vous autorisez à attaquer ceux qui pensent différemment de vous, vous les autorisez également à faire autant : c'est la voie pénible que le prophète – sur lui les prières et la paix de Dieu – a forcé ses disciples persécutés à suivre, leur interdisant de pratiquer même le droit à se défendre [des harcèlements des Qurayš], ce qui dans d'autres circonstances serait autorisé, et aucun de ses compagnons n'a dérogé à cette règle [pendant la période mecquoise]⁷⁷.

Le sens et la fonction du *ġihād* font donc l'objet d'un grave malentendu de la part des musulmans qui, au cours de leur histoire, se sont éloignés de l'héritage du prophète. Car si, d'une part, Muḥammad a attribué au *ġihād* une importance particulière, d'un autre côté il a identifié dans une certaine forme de *ġihād* un modèle à ne pas suivre : il s'agit précisément, d'après Sa'īd, de ce qu'il définit comme le *ġihād des ḥawāriġ*, en l'opposant au *ġihād de l'islām*. Selon notre auteur, il est essentiel que les musulmans reconnaissent et assimilent cette différence, parce que l'islam n'a pas prescrit le *ġihād* dans le but de renverser le pouvoir par la force : preuve en est la vie du prophète. Par conséquent, le *ġihād* ne peut être considéré en aucun cas – ni selon la tradition et la pratique prophétique, ni selon l'histoire – comme un moyen de changer le *statu quo* à travers le recours à la violence.

La distinction entre *ġihād al-islam* et *ġihād al-ḥawāriġ* est donc fondamentale dans la reformulation doctrinale de ce concept par Sa'īd et ce renvoi historique, si controversé (et conventionnel) soit-il⁷⁸, est apte à renforcer sa propre interprétation de la doctrine, ainsi que de la réalité contemporaine : à la base des problèmes des musulmans d'aujourd'hui se trouve le fait d'avoir faussé la véritable fonction du *ġihād* tel qu'il fut pratiqué par le prophète Muḥammad. Pourtant, poursuit Sa'īd, les musulmans n'acceptent pas de s'identifier aux *ḥawāriġ*, coupables d'avoir tué 'Alī, l'un des Bien guidés, ce qui fait de son assassinat un acte illégal, alors que les incroyants, eux, sont considérés comme une cible légitime en raison de leur incroyance. À ses interlocuteurs, convaincus que leurs actions n'ont rien à voir avec celles des *ḥawāriġ*, Sa'īd rappelle d'ailleurs que 'Alī était lui aussi considéré comme un mécréant par ses assassins, qui pensaient qu'en se débarrassant de lui ils rendraient un service à l'islam et à toute la communauté musulmane :

Donc, le fait que vous considériez [l'autre] comme un incroyant et que vous ne le tuiez que pour rendre service aux musulmans, ne suffit pas pour [vous permettre de vous] sentir légitimés à le tuer : c'est ce que les musulmans ne peuvent pas concevoir, et voici le labyrinthe ! En effet, si juger l'autre comme non-croyant nous autorise, selon notre façon de voir, à le tuer, nous oublions, au contraire, au point qu'il ne nous vient même pas à l'esprit, que l'autre nous considère à son tour comme des incroyants, [et croit]

⁷⁷ Sa'īd, *Maḏhab*, 1993, p. 233.

⁷⁸ Voir par exemple l'étude de Jeffrey Thomas Kenney, *Muslim Rebels. Kharijites and the Politics of Extremism in Egypt*, New York : Oxford University Press, 2006.

que notre sang peut être versé et que se débarrasser de nous est un avantage pour les musulmans. Alors quand on condamne l'autre à mort, on oublie qu'on s'est également condamné à mort⁷⁹.

Si donc l'idée de *ḡihād* comme moyen légitime pour conquérir le pouvoir et répandre la foi a sa genèse précise dans l'histoire des musulmans, l'histoire est précisément l'outil qui permettra à l'homme de retrouver le sens perdu du *ḡihād* et de lui attribuer la place qui lui appartient aujourd'hui dans la réalité des musulmans :

Ce seront les signes [de Dieu] dans le monde et dans les âmes à lever le doute entre le *ḡihād* et le *hurūḡ* et à établir une limite qui empêche l'ambiguïté qui mène au conflit : « [...] vous en aurez sûrement des nouvelles dans quelques temps » (Cor. 38:88, *Ṣād*). Sinon, vous perdrez la valeur des textes et des *aḥādīṭ* contenus dans les chapitres sur les *Fitan* dans les livres de la *sunnah*, qui vont jusqu'à dire : « J'ai dit : "Ô prophète de Dieu, que pensez-vous si quelqu'un entre dans ma maison et tend la main pour me tuer ?" ». Le prophète de Dieu répondit : "Sois comme le fils d'Adam" », et Yazīd ibn Ḥālid récita le verset "Si tu portes la main sur moi, pour me tuer..." [Cor. 5:28, *al-Mā'idah*] ; et dans un autre *ḥadīṭ* : « "Que penses-tu si des gens entrent chez moi [pour me tuer] ?" Il répondit : "Si tu crains que la lueur de l'épée ne t'éblouisse, mets le bout de ton vêtement sur ton visage afin que [celui qui te tue] se charge du châtiment de tes péchés et des siens" »⁸⁰.

La manière dont les musulmans comprennent le *ḡihād* est donc aussi le résultat de l'omission délibérée, réitérée et enracinée avec le temps, d'une partie de la *sunnah*, qui attend aujourd'hui d'être reconsidérée⁸¹. Voyons une fois de plus comment Sa'īd place le problème dans l'intime humain, ou plus précisément dans son inconscient, en le reliant à la relation entre ce qui, pour le musulman, est légitime ou non de penser, et la réalité :

Est-il possible de poser la question de savoir « quelle est la différence entre le *ḡihād des ḥawāriḡ* et le *ḡihād* apporté par l'islam ? », [en l'abordant] comme une métaphore appliquée de la relation entre ce qui est dans l'âme et la réalité, et entre ce qui peut être entendu (*mā yumkin al-samā' bi-hi*), et ce qui est impossible à entendre (*mustahīl al-samā' bi-hi*) ? Pouvons-nous aborder le problème et faire de *ce qui est impossible d'entendre* quelque chose de *non entendu*, de telle sorte que si nous l'entendions, notre existence ne faiblirait pas et notre édifice culturel ne serait pas détruit ?⁸².

Le ton interrogateur adopté ici par Sa'īd révèle une fois de plus la conscience que ses idées peuvent susciter de réactions de refus. En fait, ses œuvres sont parsemées de références aux critiques reçues, par exemple, de la part « des islamistes et des juristes (*islāmiyyūn wa-qānūniyyūn*) », qui l'auraient accusé de vouloir annuler le *ḡihād*. À cette accusation, il répond que son but n'est pas de révoquer la doctrine, mais de clarifier la différence entre le *ḡihād* et le schisme (*hurūḡ*), soulignant qu'il y a des « conditions précises pour distinguer les deux » : c'est à cela que font allusion « beaucoup d'*aḥādīṭ* dans lesquels le prophète fait l'éloge des *muḡāhidīn* et réprimande les *ḥawāriḡ* »⁸³, car « ils mettent l'épée sur la *ṣarī'ah* ou considèrent l'épée comme le moyen de générer

⁷⁹ Sa'īd, *Maḏhab*, 1993, pp. 58-59.

⁸⁰ Sa'īd, *Maḏhab*, 1993, p. 234. Nous avons déjà vu ces *aḥādīṭ* dans le par. 1.4, mais ici Sa'īd donne la version d'Abū Dāwūd dans le *Sunan* (4257), en remplaçant toutefois à la version originelle, « Sois comme les deux fils d'Adam (*Kun ka-ibnay Ādam*) » celle d'al-Tirmidī dans son *Ḡāmi'* (2194), « Sois comme le fils d'Adam (*Kun ka-ibn Ādam*) ». Comme il ne donne pas la source, il n'est pas à exclure qu'il ait cité le *ḥadīṭ* par cœur.

⁸¹ Cette idée, avancée par notre auteur dans un cadre religieux engagé, trouve une confirmation éclairante, sur un plan scientifique, dans les analyses de l'islamologue Asma Afsaruddin dont on a parlé dans l'Introduction.

⁸² Sa'īd, *Maḏhab*, 1993, pp. 37-38.

⁸³ L'auteur mentionne ici un *ḥadīṭ* d'al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 5058 : « Un peuple émergera parmi vous qui jugera sa prière supérieure à la vôtre, qui jugera son jeûne supérieur au vôtre, et ses œuvres aux vôtres, qui lira le Coran mais cela ne [sera pas entendu] au-delà de sa gorge ».

la *šarī'ah*, de telle sorte que ce n'est plus la *šarī'ah* qui génère l'épée contrôlée (*al-sayf al-munḍabīṭ*) »⁸⁴.

En outre, souligne-t-il, même en dehors des frontières, à la fois physiques et idéologiques, du monde islamique, il existe des nations qui se comportent exactement comme les *ḥawāriğ* :

Les États-Unis, après la seconde guerre mondiale, ont créé le Conseil de sécurité, qui est basé sur la loi de la jungle (*šarī'at al-ğāb*) : c'est le présupposé selon lequel les forts, lorsqu'ils gagnent, prennent possession de privilèges tels que le *droit de veto*, mais le *veto* est une force au-dessus de la loi, et par conséquent ceux qui sont au sommet du monde aujourd'hui suivent la loi de la jungle. [...] Partant de cette hypothèse, les musulmans sentent que le monde entier va dans cette direction, c'est pourquoi ils pensent qu'il faut prendre les armes et recourir à la force. Telle est la réalité, mais la solution n'est pas que vous vous placiez au-dessus de la loi. [...] Si nous voulons trouver un moyen de sauver le monde islamique de la crise, nous devons nous fixer des limites spécifiques, afin de distinguer le schisme (*ḥurūğ*) du *ğihād*, la loi du droit (*šarī'at al-qānūn*). La question est toujours confuse, car chacun y définit son épée comme une loi codifiée (*qānūn*), et l'épée de l'autre comme la loi de la jungle. C'est ce dont ils discutent aujourd'hui quand ils disent : c'est la défense et c'est le terrorisme. Comment distinguer les deux ? Il s'agit d'un problème mondial : même le Conseil de sécurité, lorsque la définition d'« agression » lui a été soumise, n'a pas pu en définir le sens et a dit qu'il n'était pas possible de le définir... car la Russie considère le Nicaragua comme un pays attaqué par l'Amérique, et l'Amérique considère la Russie comme un pays qui a attaqué l'Afghanistan : qui est alors l'agresseur ?⁸⁵.

En bref, la force doit être liée à la loi et par la loi, sinon elle conduira à la destruction, tout comme l'électricité doit être canalisée, sinon elle brûlerait tout, explique Sa'īd. Que penser alors des conquêtes des musulmans à l'époque du prophète, les *futūḥāt* ? Son argumentation est que celles-ci se sont déroulées dans les limites précitées, et en ce sens, ils étaient légitimes, car c'était l'époque, la seule de l'histoire de l'islam, où la loi « régissait l'épée ». Cela doit être le fondement d'une société authentiquement islamique :

Jusqu'à l'arrivée de Mu'āwiyah, le gouvernement était basé sur la *šarī'ah* et non sur l'épée, tandis que lorsque Mu'āwiyah est arrivée, l'épée était placée au sommet, et la loi après. Le prophète, sur lui les prières et la paix de Dieu, et ses Compagnons sont arrivés au pouvoir d'une manière légitime, et non par usurpation ; ils ont utilisé l'épée d'une manière légitime et les conquêtes (*futūḥāt*) de leur temps ont eu lieu conformément à la loi, et comme ils ont conquis le Šām, Abū 'Ubaydah ibn al-Ğarrāḥ a dit aux habitants de l'un de ces pays : « Si vous pensez que nous vous avons conquis dans un moment de distraction, revenons et sortons du pays et combattons à nouveau ». Cet épisode est mentionné dans l'histoire et les musulmans en sont très fiers, mais ils ne réalisent pas dans quelle mesure il est nécessaire que l'épée soit régie par la loi, et ce qui se passe lorsqu'elle la viole. [...] Le *ğihād*, donc, c'est lorsque l'épée est dirigée par la *šarī'ah*, et au moment où vous essayez de faire un coup d'État (*inqilāb*), vous saisissez une épée qui n'est pas dirigée par la *šarī'ah*. C'est pourquoi le prophète, sur lui les prières et la paix de Dieu, n'a jamais levé une épée sans que la *šarī'ah* la dirige, c'est plutôt l'épée qui lui a été soumise, lui disant : « Me voici, à ton commandement ! ». Les habitants de Médine sont allés le voir et lui ont dit : « Nous sommes à ton commandement et sous ton gouvernement (*uḥkum bi-nā wa-'alay-nā*) » : ce n'est pas lui qui est allé vers eux avec puissance et force, mais ce sont eux qui sont allés vers lui. C'est ça l'épée dirigée par la *šarī'ah*, et les conquêtes en sont le résultat, mais nous voulons commencer par la fin...⁸⁶.

Dans ce long passage, il nous semble que l'approche apologétique de Sa'īd sur l'histoire de la période de formation de l'islam émerge clairement : il s'agit d'une phase totalement dénuée d'ombres et parfaitement cohérente sur laquelle l'auteur projette les valeurs qu'il aimerait voir

⁸⁴ Sa'īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, pp. 171-172. C'est le concept, déjà mentionné, de *sayf rāšid*.

⁸⁵ Sa'īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, pp. 174-175.

⁸⁶ Sa'īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, pp. 177-178.

adoptées et appliquées dans les sociétés arabo-islamiques contemporaines. En outre, il révèle une forte tension entre ses appels à la non-violence et la reconnaissance, dans la phase de formation de l'islam, de l'exemple suprême à suivre : en ce sens, on pourrait dire que Sa'īd vise à donner une véritable *autorité juridique* à son récit des origines, ce qui montre l'oscillation, toujours existante chez notre auteur, entre son souci de s'exprimer par les mêmes paradigmes qui prévalaient parmi ses interlocuteurs et ses appels à surmonter ces paradigmes. Nous en parlerons encore plus loin.

En effet, ce à quoi Sa'īd vise avec cette narration, c'est de montrer que l'exemple du prophète et des premiers musulmans est « la loi immuable (*sunnah*) pour gagner le pouvoir dans l'islam », et qu'il s'agit d'une méthode qui « tire sa légitimité exclusivement d'elle-même », à savoir de sa propre supériorité éthique, de sorte que « bannir la violence pour gagner le pouvoir, faire preuve de patience pour convaincre les gens et se faire accepter sont les signes de l'aptitude à exercer le pouvoir et de sa légitimité »⁸⁷. Quelle est donc la fonction du *ḡihād* mené après avoir gagné le pouvoir de manière légitime, c'est-à-dire sans recours à la violence (qui est plutôt la voie des *ḥawāriḡ*) ? Selon Sa'īd, sa fonction est de

[...] décourager avec dureté, fermeté et sans reculer ceux qui se consacrent à deux actions, et seulement celles-ci : la première est de pousser les gens à abandonner leurs croyances par la force et la contrainte, indépendamment du fait que ces croyances et opinions soient justes ou fausses, car ce n'est pas important ce que l'homme pense, mais de lui garantir la liberté du choix de rejoindre ou d'abandonner toute idée. La deuxième action est de chasser les gens de chez eux. Si une société ou un individu ne se livre pas à ces deux actions, le *ḡihād* ne peut pas être fait, car le *ḡihād* ne se fait pas contre les idées, mais contre une action concrète et contre ceux qui empêchent la liberté de pensée⁸⁸.

Tout cela, on va le voir de suite, a son fondement dans le Coran, qui établit clairement les conditions du *ḡihād*.

2.2. Les conditions du *ḡihād* selon le Coran

La conviction – si répandue chez les musulmans – que le *ḡihād* a été créé pour s'emparer du pouvoir et propager l'islam, figure ainsi, d'après Sa'īd, parmi les malentendus les plus graves et les plus dangereux entraînés par la perte de la science chez les musulmans, notamment d'une compréhension correcte du Coran, qui ne peut être engendrée que par la conscience de l'existence d'une relation dialectique entre *réalité* et *révélation*. Il n'est pas exagéré de dire que pour Sa'īd, rien n'a eu de répercussions plus graves et durables sur l'histoire des sociétés islamiques que de ne pas avoir compris, ou d'avoir oublié, que le *ḡihād* n'a pas été établi pour combattre les idées.

Sa'īd est profondément convaincu que les musulmans doivent tout d'abord redécouvrir le sens correct du *ḡihād* et les conditions spécifiques de sa mise en œuvre, tout d'abord d'un point de vue juridique, en l'absence desquelles le *ḡihād* ne peut être considéré comme tel. De plus, ils doivent rétablir le lien indissoluble entre *ḡihād* et *lā ikrāha fī al-dīn*, « Pas de contrainte en religion ! » (Cor. 2:256, *al-Baqarah*), que Sa'īd définit le « *ḡihād* des prophètes », lesquels « ont coupé le lien entre la pensée et la violence et ont libéré la bataille des idées de la bataille des corps »⁸⁹. Pour identifier le vrai sens du *ḡihād* et ses conditions, il suffit de se référer, on l'a vu, à la vie du prophète Muḥammad, qui s'inscrit parfaitement dans la tradition des prophètes qui l'ont précédé, et qui ont subi l'hostilité

⁸⁷ Sa'īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, p. 137.

⁸⁸ Sa'īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, p. 138.

⁸⁹ Sa'īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, p. 13.

des peuples auxquels ils ont été envoyés uniquement pour avoir dit : « Notre seigneur est Dieu ! » (Cor. 46:13, *al-Aḥqāf*)⁹⁰.

En effet, comme Saʿīd le répète toujours, au cours de la période mecquoise de sa prédication, Muḥammad n'a jamais eu recours à la force, jusqu'au point de s'abstenir de l'autodéfense, l'interdisant de la manière la plus absolue même à ses partisans, malgré les humiliations et les persécutions subies de la part des membres de sa tribu d'appartenance. Selon notre auteur, le sens de cette abstention était de permettre à la vérité du message que Dieu révélait au prophète de se manifester pour que ses compatriotes y adhèrent spontanément, en vertu de la force de cette idée, et pas de la force de l'épée : dans les 13 ans à peu près passés à la Mecque, les musulmans n'ont donné aux Qurayš aucun prétexte pouvant être utilisé contre eux et leur seule « faute » a été d'annoncer la souveraineté de Dieu.

Ce n'est qu'avec l'hégire, à savoir l'émigration de Muḥammad et d'un groupe d'adeptes de la Mecque à Médine, que la société islamique et le premier noyau d'un État seront établis sur la base d'un accord consensuel conclu entre Muḥammad et les tribus de Médine – la soi-disant « Constitution de Médine » – et que par conséquent le combat armé est légitimé. Le passage de la Mecque à Médine marque donc la frontière entre le temps de l'annonce patiente et de l'endurance des difficultés, et celle de la lutte pour défendre la nouvelle communauté, selon les conditions établies par l'islam :

Le *ḡihād* dans l'islam, c'est-à-dire le *ḡihād* dans le sens de combat (*qitāl*) et d'exercice de la violence, n'a pas été établi avec le but d'obtenir le pouvoir, parce que dans l'islam le pouvoir ne s'obtient pas avec la violence : c'est une chose fondamentale. C'est pourquoi le prophète de Dieu et ses compagnons ont été patients pendant des années longues et épuisantes, endurant tout le mal, jusqu'à ce qu'ils arrivent au pouvoir sans recours à la violence, ni individuellement et ni collectivement : « Des prophètes venus avant toi ont été traités de menteurs. Ils supportèrent patiemment d'être persécutés jusqu'au moment où nous les avons secourus. Nul ne peut modifier les paroles de Dieu. Une partie de l'histoire des prophètes t'est certainement parvenue » (Cor 6:34, *al-An'ām*). Pourtant, cette grande et glorieuse loi (*sunnah*), que personne ne peut nier et dont personne ne peut douter, a été annulée. Nous avons annulé cette grande loi, et pour cela nous avons été exclus du monde entier. La valeur de cette loi ne peut être comprise que par ceux qui connaissent l'histoire de l'humanité et l'évolution de l'histoire, et en ce sens c'est une loi éternelle, en effet un miracle scientifique (*mu'ḡīzah 'ilmīyyah*) de l'islam, et non quelque chose de surnaturel⁹¹.

La légalité du combat n'est donc reconnue et affirmée que lorsque la société islamique est établie à Médine, où elle se base sur des présupposés de légitimité, constituant ainsi un embryon d'État, la seule entité autorisée à assumer le devoir du combat. Pour Saʿīd, par conséquent, l'usage de la force ne peut avoir lieu que lorsqu'une « société indépendante et distincte (*mutamayyizah*) soumise aux préceptes de l'islam »⁹² est formée. Ce qui émerge ici, c'est ce que l'on pourrait appeler un *moratoire* du *ḡihād* : le combat ne sera praticable que dans le cadre d'une société qui s'est formée dans le respect des critères qui définissent une société authentiquement islamique. Pourtant, dans ce cas également, l'usage de la force n'est pas arbitraire. Bien au contraire, il est réglementé par des critères très précis :

Par *ḡihād*, j'entends l'utilisation de la force armée par un régime islamique arrivé au pouvoir avec le consentement du peuple : il s'agit en fait d'une tâche du gouvernement, et non des individus ou des

⁹⁰ Saʿīd, *Maḏhab*, 1993, p. 105.

⁹¹ Saʿīd, *Lā ikrahā fī al-dīn*, 1997, p. 136.

⁹² Saʿīd, *Maḏhab*, 1993, p. 119. Faut-il voir ici une idée « antagoniste » à celle de la *ṭalī'ah*, « l'avant-garde » postulée par Sayyid Quṭb dans l'ouvrage *Ma'ālim fī al-ṭarīq* ? Voir le Premier chapitre, par. 2.1.

groupes⁹³. Je résume mon point de vue sur les conditions du *ḡihād* en deux mots : le premier, la *condition du muḡāhid* (celui qui se bat) ; la seconde, la *condition du muḡāhad* (celui qui subit le combat). Quant au *muḡāhid*, la condition est qu'il représente le gouvernement légitime, c'est-à-dire arrivé au pouvoir par des moyens légitimes. En effet, il est nécessaire de démontrer la légitimité du gouvernement, qui doit s'être constitué avec le consentement du peuple, car en islam il n'y a pas d'usurpation de pouvoir, tout comme il n'y a pas de place pour des changements de statut ou de gouvernement par la force, pas même dans le cas d'un gouvernement impie. Cela signifie que le pouvoir n'est atteint qu'avec le consentement du peuple, tout comme il ne peut y avoir de changement sans le consentement du peuple, à savoir sans la création d'une communauté bien guidée (*ummah rāšidah*) construite avec la pratique quotidienne : seulement après, le gouvernement vient, comme le résultat de cette relation bilatérale naturelle, et non d'une relation basée sur l'usurpation, qui est réalisée au moyen de l'épée, du fusil et des canons. Dans l'islam, on ne peut pas gouverner par la force, ni au début ni après la victoire, ni maintenant ni à l'avenir, et quiconque veut gouverner doit s'efforcer de convaincre les gens de construire une communauté bien dirigée qui choisit spontanément son gouvernement⁹⁴.

Quant à la condition du *muḡāhad*, celui contre qui le *ḡihād* est exécuté, c'est le Coran lui-même à la préciser dans Cor. 60:8-9, *al-Mumtaḡanah* : « Dieu ne vous interdit pas d'être bons et équitables envers ceux qui ne vous ont pas combattus à cause de votre foi et qui ne vous ont pas expulsés de vos maisons ; - Dieu aime ceux qui sont équitables - Dieu vous interdit seulement de prendre pour patrons ceux qui vous combattent à cause de votre foi ; ceux qui vous expulsent de vos maisons et ceux qui participent à votre expulsion. Ceux qui les prennent pour patrons, voilà ceux qui sont injustes ! »⁹⁵, un passage qui établit les conditions de la « légitimité de la guerre », dit Sa'īd, qui ajoute :

Le *ḡihād* est donc mené contre ceux qui poussent les autres à abandonner leurs croyances et leurs foyers avec la force armée, contre ceux qui travaillent à faire abandonner [aux gens leurs propres croyances] ou à leur faire adopter de nouvelles croyances mais sans qu'ils soient convaincus, parce que le cas de la coercition n'est pas prévu dans l'islam, qui vise plutôt à l'empêcher par la création d'une alliance mondiale pour mettre fin à l'injustice sur terre partout où elle se produise. Le but du *ḡihād* n'est donc pas de propager l'islam, mais de prévenir l'injustice, et en ce sens le *ḡihād* sert à protéger ceux qui pensent différemment, c'est-à-dire à créer une atmosphère de liberté idéologique sans contrainte ; le *ḡihād* est contre l'opresseur, fût-il musulman⁹⁶.

Voici donc que la doctrine du *ḡihād* est éclairée, à partir du Coran, par un principe fortement *restrictif* qui limite drastiquement sa portée et son application. L'argument de Sa'īd est, ici, encore essentiellement *juridique* : il ne s'agit pas de nier ou d'abolir la doctrine du *ḡihād*, et pour Sa'īd, il est très important de rassurer ses coreligionnaires qu'il n'a pas l'intention d'annuler ou de nier les parties du Coran qui prescrivent le combat ; en même temps il se dit convaincu qu'à l'heure actuelle il n'y a pas de société islamique répondant aux critères spécifiques qui, s'ils étaient respectés,

⁹³ Il est possible d'interpréter cette précision comme une note polémique à l'égard de ceux qui prétendent que le *ḡihād* est un *farḍ 'ayn*, c'est-à-dire une *obligation individuelle*, à la lumière de l'état d'alerte (*istinḡār*) et de *ḡāhiliyyah* répandue dans laquelle sombreraient les sociétés islamiques. À cet égard, nous renvoyons en particulier à l'ouvrage *al-Farīdah al-ḡā'ibah* d'Abd al-Salām Faraḡ (1954-1982) que nous avons analysé dans le Premier chapitre, par. 2.2. Il faut rappeler ici que Sa'īd connaissait ce texte, qu'il mentionne dans *Lā ikrāha fī al-dīn* (1997), en disant : « Celui qui a assassiné al-Sādāt a écrit le livre *al-Farīdah al-ḡā'ibah*, comme s'il était le seul à parler du *ḡihād* et comme si les musulmans n'en savaient rien » (p. 186).

⁹⁴ Sa'īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, p. 43.

⁹⁵ Ou encore Cor. 22:39-40, *al-Ḥaḡḡ* : « Toute autorisation de se défendre est donnée à ceux qui ont été attaqués parce qu'ils ont été injustement opprimés. - Dieu est puissant pour les secourir - et à ceux qui ont été chassés injustement de leurs maisons, pour avoir dit seulement : "Notre Seigneur est Dieu !" », comme le verset qui a autorisé pour la première fois de recourir au combat à Médine. Pour Sa'īd il s'agit en effet de deux passages interchangeables.

⁹⁶ Sa'īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, p. 44.

pourraient lui permettre d'assumer le devoir d'appliquer les préceptes de l'islam, comme l'était plutôt la société créée autour de Muḥammad et des quatre califes Bien guidés :

Nous n'interdisons pas le combat de manière absolue, comme le font les déclarations de certains écrivains qui appellent à la paix⁹⁷ ; nous pensons en effet que le *ḡihād* est en vigueur, mais que le musulman doit savoir quand est-ce qu'il est légal d'appliquer les sanctions (*ḥudūd*) de Dieu. Je peux dire avec une grande certitude que, dans la même mesure où les musulmans ont été lésés par les tentatives de pratiquer le *ḡihād* et le combat en premier lieu, lorsqu'ils ne représentaient pas une société musulmane distincte par rapport à d'autres [sociétés], ils ont été lésés par l'insuffisance de ceux qui prétendaient représenter les nations soi-disant « islamiques », parce qu'ils ont exagéré suivant l'ordre de Dieu d'accomplir le *ḡihād*. En effet, les dommages causés par cette exagération étaient plus grands⁹⁸.

Pour mieux expliquer le concept, l'auteur donne un exemple – paradoxal pour sa façon de comprendre le concept de *ṣarī'ah*, dont nous avons parlé ci-dessus – à savoir l'ablation de la main du voleur : cette sanction n'est pas applicable car le système légitimé de le faire n'existe pas, et en va de même, à plus forte raison, pour le *ḡihād*, qui est « parmi les choses les plus sérieuses »⁹⁹. Ce que les musulmans n'ont pas compris, c'est que le *ḡihād* armé ne peut être accompli avant d'avoir annoncé la vérité et d'avoir ainsi établi une véritable société islamique. S'adressant à son hypothétique interlocuteur, il ajoute alors :

Pensez-vous que Dieu a prescrit ce devoir, le devoir de combattre, à une société qui n'est pas soumise à l'islam, alors que vous êtes incapable d'accomplir ce que Dieu vous a obligé à faire dans toutes situations, c'est-à-dire à annoncer la vérité où que vous soyez, sans crainte de critique ? Annoncer la vérité est ce que Dieu vous a ordonné de faire et c'est ainsi que la société islamique s'établit. Lorsque la société islamique a été établie et que celui qui en a été délégué a appelé au *ḡihād* et que vous avez reculé, c'est alors que vous n'avez pas rempli l'une des grandes obligations de l'islam : « Quiconque tourne le dos en ce jour – à moins de se détacher pour un autre combat ou de se rallier à une autre troupe – celui-là encourt la colère de Dieu ; son refuge sera la Géhenne. Quel détestable retour final ! » (Cor. 8:16, *al-Anfāl*)¹⁰⁰.

Sa'īd s'arrête ainsi sur une préoccupation répandue parmi les musulmans, à savoir la crainte de trahir l'esprit du *ḡihād* s'ils ne combattent pas. Cette crainte dépend, à son sens, une fois de plus, du fait qu'ils n'ont pas compris ce qu'est le *ḡihād*, l'identifiant à une pratique extérieure qui n'a aucune utilité :

Le moins qu'on puisse dire, c'est qu'ils [les musulmans] se sentent insuffisants parce qu'ils ne font pas le *ḡihād*. Les convaincre qu'ils ne doivent pas faire le *ḡihād* tant que la société musulmane ne s'est pas distinguée, éteindrait l'inquiétude des musulmans à l'égard de ce sentiment d'inadéquation, et leur perception d'avoir manqué à leur devoir disparaîtrait¹⁰¹.

Convaincus que la vérité doit être imposée par la force, les musulmans se tournent ainsi vers un *ḡihād* purement extérieur : combien de musulmans, observe Sa'īd, sont prêts à se sacrifier pour une bataille inutile, s'ils la considèrent comme un *ḡihād*, et combien peu, en revanche, sont prêts à mourir pour proclamer la vérité ? Combien de musulmans sont prêts à lutter contre ceux qui pensent différemment, car ils ne croient pas – plus ou moins consciemment – que la vérité a la force intrinsèque de surmonter victorieusement un éventuel « combat d'idées » ? Combien de musulmans ont oublié le lien indissoluble entre *ḡihād* et *lā ikrāha fī al-dīn* ?

⁹⁷ On ne sait pas exactement à qui l'auteur se réfère ici, mais ce passage peut être interprété comme une distanciation par rapport à des positions étrangères au milieu conceptuel islamique et une tentative de légitimer la non-violence sur une base doctrinale.

⁹⁸ Sa'īd, *Maḏhab*, 1993, p. 101.

⁹⁹ Sa'īd, *Maḏhab*, 1993, p. 96.

¹⁰⁰ Sa'īd, *Maḏhab*, 1993, p. 97.

¹⁰¹ Sa'īd, *Maḏhab*, 1993, p. 170.

2.3. Le *ḡihād* n'est pas contre la mécréance : « Pas de contrainte en religion ! » (Cor. 2:256, *al-Baqarah*)

Pour Sa'īd, *lā ikrāha fī al-dīn* est le fondement coranique de la liberté de conscience dans l'islam, en vertu duquel a été annulée l'idée que le *ḡihād* a été institué pour combattre la mécréance, à savoir le *kufr*, ou pour imposer une certaine idéologie politique : par conséquent, la seule façon de propager l'islam est la *méthode des prophètes*, c'est-à-dire l'annonce patiente¹⁰². Celle-ci est donc avant tout la voie du changement et de la réforme de la société, c'est la voie primaire pour établir ce que, comme nous l'avons déjà vu, notre auteur définit une *société islamique distincte* fondée sur le consensus, la justice et l'égalité entre tous les citoyens : alors, *lā ikrāha fī al-dīn* n'est pas uniquement le *ḡihād des prophètes*, auquel les gens doivent se conformer, mais marque également la libération des êtres humains de l'esclavage mutuel, car dans la société islamique distincte il n'y aura personne au-dessus de la loi¹⁰³.

Cela signifie que dans l'islam ce n'est pas la mécréance qui provoque le combat, mais l'*injustice* :

[...] la mécréance (*kufr*) demeure et a le droit de rester après être vaincue. Le combat [du musulman] n'aura donc pas le but d'éliminer la mécréance, mais d'éliminer l'injustice, et la plus grande injustice est d'opprimer une opinion et de pratiquer la contrainte dans la religion : « Pourquoi ne combattez-vous pas dans le chemin de Dieu, alors que les plus faibles parmi les hommes, les femmes et les enfants disent : "Notre Seigneur ! Fais-nous sortir de cette cité dont les habitants sont injustes. Donne-nous un protecteur choisi par toi ; donne-nous un défenseur choisi par toi !" » (Cor. 4:75, *al-Nisā*)¹⁰⁴.

Pareillement, cependant, même les bonnes idées ne doivent pas être imposées par la force, car elles se révèlent fortes en raison de leur justesse, et il n'est pas nécessaire que quelqu'un les impose. Néanmoins, pour Sa'īd les musulmans n'ont pas confiance dans le fait que leurs idées et leur foi peuvent convaincre les autres, et pour cette raison, ils se sont accrochés à la violence et à l'emploi de la force :

La confiance des musulmans dans leur religion et leurs opinions est devenue faible, et ils ont fini par croire plus à l'importance de la violence qu'à la victoire de la vérité lorsque la violence cesse et que les gens se retrouvent avec la liberté d'opinion et de choix¹⁰⁵.

Et pourtant, Cor. 2:256, *al-Baqarah* : « Pas de contrainte en religion ! » d'un côté, et Cor. 41:53, *Fuṣṣilat* : « Nous leur montrerons bientôt nos Signes, dans l'univers et en eux-mêmes, jusqu'à ce qu'ils voient clairement que ceci est la Vérité. Ne suffit-il pas que ton Seigneur soit témoin de toute chose ? » de l'autre côté, ils mettent en garde les hommes en leur rappelant que ceux qui combattent la liberté d'opinion et de croyance sont destinés à périr, tôt ou tard, indépendamment de leur force matérielle et de leur potentiel de guerre. La liberté d'opinion et de croyance en islam a donc deux *sources*, à savoir *lā ikrāha fī al-dīn* et *les signes de Dieu dans le monde et dans les âmes*, « puisque – dit Sa'īd – c'est l'histoire qui tamise la vérité du faux »¹⁰⁶. Et c'est précisément à l'histoire

¹⁰² Comme on a vu dans l'Introduction, il est possible d'identifier, dans le Coran, un lien étroit entre le champ sémantique de la racine *ḡ-h-d* et celui de la racine *ṣ-b-r*, dont dérive le terme *ṣabr*, ou patience.

¹⁰³ Nous avons déjà remarqué l'opposition entre l'idée de *société musulmane distincte* sa'īdienne et celle d'*avant-garde* qutbienne. Ici on peut saisir une autre opposition, à savoir celle entre la conception de libération des êtres humains de l'esclavage mutuel, que Sa'īd exprime ici par une *de-dogmatisation* du *tawḥīd* (monothéisme), qui est interprété dans une clé sociale, et la même conception chez Qutb, qui l'exprime à travers le principe de *'ubūdiyyah li-llāh* (servitude à Dieu seul), avec toutes les implications qui en découlent et dont nous avons parlé dans le Premier chapitre, par. 2.1. La méthode de la *de-dogmatisation* fera l'objet d'une analyse plus approfondie dans le Cinquième chapitre.

¹⁰⁴ Sa'īd, *Maḏhab*, 1993, p. 47.

¹⁰⁵ Sa'īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, p. 34.

¹⁰⁶ Sa'īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, p. 25.

récente que de nombreux exemples de cette vérité peuvent être puisés : parmi les plus cités par Sa‘īd, il y a le cas de l’Union soviétique, qui s’est effondrée de l’intérieur et non à cause d’un ennemi extérieur, alors que son potentiel militaire aurait pu « détruire la planète et tout ce qui se trouve au-dessus d’elle, les plantes, les animaux et les hommes, et bien des fois ! »¹⁰⁷ ; et pourtant, toutes ces armes ne l’ont pas protégée du déclin. De même, l’Union européenne représente un exemple de la manière dont un groupe de peuples a pu, après deux guerres mondiales, surmonter les dissensions et établir un projet commun.

De ce qui précède émerge d’une part le respect de la diversité, qui est protégé par ce verset, d’autre part – et par conséquent – le manque de fondement, d’un point de vue coranique, de la peine de mort de l’apostat, pourtant répandue dans le monde islamique :

Le milieu (*ḡaww*) islamique est imprégné de l’idée de devoir tuer l’apostat, mais ce milieu n’est pas une source de droit : le fait que la peine de mort de l’apostat soit répandue parmi les gens ne suffit pas pour la considérer comme une vérité établie dans l’histoire. Notre amour pour la mort de l’apostat n’est pas la preuve de la probité du jugement, tout comme notre haine de quelque chose d’autre n’est pas la preuve du fait que cette chose n’est pas vraie : c’est le recours aux textes et à la loi de l’écume¹⁰⁸ qui clarifie la question et permet au jugement de se manifester. La principale preuve sur laquelle tout est basé est un *ḥadīṭ* du prophète, sur lui les prières et la paix de Dieu : « Qui change de religion, tue-le »¹⁰⁹. Mais si nous acceptons l’opinion que le *ḥadīṭ* n’abroge pas le Coran, le problème est résolu, puisque le Coran ne parle pas de tuer ceux qui abandonnent la religion, et ceci est un fait ; en outre, ce *ḥadīṭ* n’est pas un texte explicite (*naṣṣ ṣarīḥ*) dont nous pouvons déduire le meurtre de l’apostat sans besoin d’interprétation (*ta’wīl*), car si vous le prenez sans l’interpréter, alors même le non-musulman n’est pas autorisé à changer de religion. Donc, ce que vous voulez comprendre, ce n’est pas ce que la lettre indique, mais bien le contraire. Ici, la probabilité (*iḥtimāl*) s’est glissée dans la preuve, ce qui rend la preuve du meurtre de l’apostat très faible et invraisemblable. De plus, celui qui a rapporté le *ḥadīṭ* ne se souvenait pas de la cause, du moment et du lieu où le *ḥadīṭ* est arrivé : cela aurait pu être une urgence précise, ainsi qu’une menace pour certains qui voulaient tricher, comme ceux dont parle le Coran : « Une partie des gens du Livre dit : “Au début du jour, croyez à ce qui a été révélé aux croyants ; à son déclin, soyez incroyables”. – Peut-être reviendront-ils – » (Cor. 3:72, *Āl ‘Imrān*), de sorte que le *ḥadīṭ* du prophète vise à empêcher l’entrée dans la religion à ceux qui n’y croient pas, ou mieux qui veulent tricher, donc ce que l’on entend par le *ḥadīṭ* est totalement différent. Beaucoup de gens font alors référence aux guerres de la *riddah* pour déclarer que le meurtre de l’apostat est licite, mais les guerres de la *riddah* n’avaient pas pour but de tuer ceux qui avaient abjuré ; elles étaient plutôt un combat contre ceux qui voulaient mettre fin à l’islam et avaient assiégé et attaqué Médine, et le combat est autre chose que la tuerie (*al-qitāl ḡayr al-qatl*), comme l’ont établi des *‘ulamā’* méticuleux¹¹⁰.

Il est intéressant d’observer, dans ce long passage, la reprise de certains arguments juridiques classiques concernant le rapport entre le Coran et la *sunnah* du prophète et la prééminence du premier sur la seconde, qui ne peut donc l’abroger. Cela révèle l’effort de notre auteur pour formuler un discours à partir d’un paradigme juridique qui ne lui appartient pourtant pas, comme nous le verrons plus loin. Ce qui nous intéresse ici, c’est que selon cette interprétation de Cor. 2:256, *al-Baqarah*, l’islam donne à l’homme le droit d’embrasser toute croyance, ou de ne pas croire du tout : « Personne n’a le droit d’en contraindre une autre à suivre son opinion, et l’homme a le droit de vivre sans religion, si telle est sa conviction, car la religion est la façon dont vous choisissez de vivre »¹¹¹. Une

¹⁰⁷ Sa‘īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, p. 132.

¹⁰⁸ Une référence, nous le rappelons, à Cor. 13:17, *al-Ra‘d*.

¹⁰⁹ Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 2854.

¹¹⁰ Sa‘īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, pp. 36-37. À remarquer ici la démarche fortement juridique utilisé par l’auteur dans son interprétation du *ḥadīṭ*.

¹¹¹ Sa‘īd, *Mafhūm al-taḡyīr*, 2001, p. 77. Il s’agit d’un principe soutenu, observe Sa‘īd, par Cor. 109:6, *al-Kāfirūn* : « À vous votre religion ; à moi, ma Religion ».

société qui possède la foi ne saurait donc être que *démocratique*, car la foi en Dieu est incompatible avec la contrainte : « Quant à la société croyante, il ne doit pas y avoir au sein d'elle des gens qui cachent leur foi, car il faut leur donner le droit d'exprimer leur opinion, tant qu'ils ne l'imposent pas aux autres par la force »¹¹².

Car qui n'accepte pas le principe de non-contrainte, n'a pas de confiance dans sa religion et craint que, si les gens étaient libres de choisir, elle ne sortirait vaincue :

Cette profonde et dangereuse défaite intérieure amène l'homme à rejeter la démocratie, à rejeter *lā ikrāha fī al-dīn* et à s'accrocher à la violence, finissant par ne plus pouvoir la répudier, puisque son existence est désormais liée à la violence et sans elle il périrait : c'est pour ça que vous le voyez défendre jusqu'au bout, jusqu'à la mort, l'idée de contrainte et de violence. Voilà pourquoi, dans le monde islamique, il n'y a pas un seul pays qui accepte la démocratie avec conviction, car il ne croit pas que sa pensée l'emporterait dans une atmosphère de liberté : il s'agit d'une maladie mentale qui affecte toute la civilisation islamique. Il est donc nécessaire que le musulman reprenne confiance dans le fait que sa pensée ou sa religion réussira, s'il répudie la violence. S'il a confiance, il acceptera l'idée de *lā ikrāha fī al-dīn*, l'idée de démocratie et l'idée de liberté¹¹³.

Le verset *lā ikrāha fī al-dīn* représente donc pour Sa'īd bien plus qu'un principe éthique général, mais un véritable *modus vivendi* s'opposant à celui dont les musulmans se sont adaptés depuis des siècles ; celui-ci se révèle aujourd'hui plus que jamais un obstacle à leur progrès, à la réforme de leurs sociétés et à leur changement intérieur :

L'alternative à laquelle je fais appel est : *pas de contrainte en religion*, pas de contrainte dans la doctrine, pas de contrainte en politique ; l'alternative est de ne pas annuler une idée avec la violence et la force, et de laisser les mauvaises idées mourir de mort naturelle. Si nous ne comprenons pas cela, ça signifie que nous n'avons pas d'idées qui résistent à l'histoire. L'erreur a le droit de vivre : si je ne lui donne pas le droit de vivre, je n'aurai pas le même droit. C'est une chose fondamentale, car si nous ne donnons pas à l'erreur le droit de vivre, ce droit n'appartiendra à aucun de nous, et cela ne concerne pas seulement les religieux (*mutadayyinīn*), mais aussi les laïcs (*'almāniyyīn*) dans toutes leurs expressions. C'est ce qui rend impossible l'application de la démocratie dans nos pays : nous pensons que l'autre ne doit pas avoir le droit d'exister, et qu'il représente pour nous une erreur qui doit être effacé. J'ai trouvé une grande paix quand je suis arrivé à la conclusion que nous pouvons vivre avec l'erreur, et j'ai été étonné quand j'ai trouvé que cela est reflété dans le Coran et dans la vie concrète¹¹⁴.

La diversité est donc protégée par *lā ikrāha fī al-dīn* et par l'ordre « de marcher sur la terre et d'observer les autres nations » (Cor. 30:9, *al-Rūm*). De cette façon,

[...] Dieu a voulu jeter les bases du progrès humain et fournir la source d'une éducation correcte, mais nous les musulmans nous sommes plus éloignés que quiconque de comprendre ces deux choses et de préparer leur mise en œuvre. Je dis que ces deux choses sont la source du progrès humain, car en protégeant la diversité et la communication entre les gens, la vérité est libérée : « Ainsi Dieu propose en paraboles le vrai et le faux. L'écume s'en va au rebut, mais ce qui est utile aux hommes reste sur la terre... » (Cor. 13:17, *al-Ra'd*). C'est la loi victorieuse de Dieu : avec la diversité, ce qui est juste est renforcé et l'opportunité est préparée pour que la vérité puisse se manifester ; avec la communication la voie gagnante est choisie, et ce qui est juste se répand parmi les gens¹¹⁵.

¹¹² Sa'īd, *Mafhūm al-taḡyīr*, 2001, p. 78. Suivant le raisonnement de Sa'īd, même dans le cas où l'autre veut imposer son opinion par la force, la légitimité de toute réponse violente est niée : toute idée doit être combattue sur le plan des idées, pas par la violence.

¹¹³ Sa'īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, pp. 44-45.

¹¹⁴ Sa'īd, *Mafhūm al-taḡyīr*, 2001, pp. 61-62.

¹¹⁵ Sa'īd, *Maḏhab*, 1993, p. 48.

L'instrument pour répandre la loi de Dieu n'est donc pas le combat, mais la communication de la vérité, ou en d'autres termes la *da'wah*.

2.4. Le devoir de la *da'wah*, la prédication

Selon Sa'īd, en effet, les sociétés islamiques sont encore au stade où la vérité attend d'être annoncée, et cela ne peut se faire qu'en suivant l'exemple des prophètes, à savoir par la proclamation du message coranique et la prédication, et en supportant les conséquences de cette mission, sans recourir à la force, pas même pour imposer l'islam en dehors du monde musulman, car « l'islam n'a pas besoin que la vérité soit établie par la force »¹¹⁶. Afin de dissiper encore une fois tous les doutes sur ses intentions, Sa'īd dit :

Que le musulman soit rassuré : le *ḡihād* est en vigueur et le reste jusqu'à ce que l'heure [de l'accomplir] soit venue, mais c'est le devoir de cette société qui s'est rendue indépendante et qui se distingue par sa foi claire et sa doctrine ferme. La société islamique ne parvient pas à l'indépendance avec le combat et l'emploi de la force, mais par la prédication (*da'wah*) et la persuasion (*iqnā'*), comme cela est arrivé à tous les prophètes. Les musulmans, d'autre part, puisqu'ils ont été pris, comme d'autres, par le manque de confiance en l'homme, craignent que la prédication ne soit pas utile, et de cette manière ils sont tombés du meilleur *ḡihād* (*afḍal al-ḡihād*)¹¹⁷, celui qui apporte le meilleur succès, au plus bas degré, dénigrant ainsi l'importance d'annoncer la vérité. Il faut d'ailleurs les comprendre, parce qu'ils n'ont pas vu ce qu'est le meilleur *ḡihād*, à savoir « la parole de justice ». Ce capital qui ne s'épuise pas, et qui peut être utilisé en toutes circonstances et conditions, et qui n'a pas besoin d'une société distincte, est le meilleur *ḡihād*, et le meilleur *ḡihād* est ce qui se suffit à lui-même et qui est indispensable à d'autres [formes de *ḡihād*]¹¹⁸. Dès lors, le mensonge disparaît simplement avec l'avènement de la vérité, car le mensonge ne persiste qu'en l'absence de vérité : « Dis : "La Vérité est venue, l'erreur a disparu. L'erreur doit disparaître" » (Cor. 17:81, *al-Isrā'*) ; « Nous lançons contre l'erreur la Vérité qui lui écrase la tête, et voilà que l'erreur disparaît. Malheur à vous ! à cause de ce que vous inventez » (Cor. 21:18, *al-Anbiyā'*)¹¹⁹.

Celle de la *da'wah*, la prédication, est ainsi perçue par notre auteur pas seulement comme une option, mais plutôt comme un véritable *devoir*, tel que le prophète Muḥammad l'a exercé pendant la période mecquoise. En d'autres termes, la *da'wah* a sa propre *normativité*, qui ne peut pas être enfreinte :

Si l'envoyé de Dieu avait demandé aux Qurayš la liberté de parole et de prédication, ils ne l'auraient pas accordée. Au lieu de cela, il a pratiqué le devoir de la prédication (*wāḡib al-da'wah*), et non la liberté de la prédication (*ḥurriyyat al-da'wah*), puisque la voie correcte est celle de l'accomplissement des devoirs, et non de la revendication des droits¹²⁰.

¹¹⁶ Sa'īd, *Maḍhab*, 1993, p. 158.

¹¹⁷ À ce propos, il faut remarquer que notre auteur ne s'appuie pas sur le célèbre *ḥadīṭ* reporté par le juriste persan al-Bayhaqī (994-1066), quoique contesté dans son authenticité, qui oppose le *ḡihād aṣḡar* au *ḡihād akbar* – « Nous sommes revenues du *ḡihād aṣḡar* au *ḡihād akbar* », que le prophète Muḥammad aurait prononcé de retour d'une bataille – pour soutenir la prééminence du *ḡihād* non-violent. Il se base plutôt sur une herméneutique de Cor. 41:53, *Fuṣṣilat*, et des *signes de Dieu dans le monde et dans les âmes* ici mentionnés, qui montrent que la violence n'engendre que la violence, pour affirmer que les problèmes des musulmans sont apparus au moment où ceux-ci ont abandonné la voie de la démocratie pour suivre un tyran.

¹¹⁸ On a déjà vu dans le Premier chapitre, par. 3.2, la position de Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī à propos de la prééminence du *ḡihād de la da'wah* dans son livre *al-Ḡihād fī al-islām : kayfa naḥḥamu-hu ? Wa-kayfa numārisu-hu ?* (1993).

¹¹⁹ Sa'īd, *Maḍhab*, 1993, pp. 159-160.

¹²⁰ Sa'īd, *Maḍhab*, 1993, pp. 46-47.

Sa'īd est bien conscient que les conditions ne sont pas encore réunies pour que cet appel soit accepté, et à l'heure où il écrit il a déjà vécu la prison et les critiques de nombreuses personnes :

Rien n'empêche le musulman d'être testé et d'être emprisonné alors qu'il tente de sortir l'islam de la prison de dissimulation et de falsification (*tahrīf*) dans laquelle il a été déposé, de sorte qu'il ne peut plus être annoncé et communiqué, en attendant la disponibilité des forces ou des conditions favorables. Mais pour communiquer l'islam, il n'est pas nécessaire d'attendre d'être fort ou que les conditions soient favorables : ce sont justement ces idées qui ont bloqué la route entre l'annonce de Dieu et la réforme sociale que l'islam doit mener. Enfin, je veux dire avec clarté, courage et fierté, sans me sentir faible ni hésitant : rien n'empêche que la seule faute du musulman soit la même faute du premier fils d'Adam, à savoir que les gens acceptent sa prédication et non les faux appels des autres¹²¹.

C'est à la lumière de sa conscience de l'impopularité du message non-violent et à la fois de l'urgence de le diffuser¹²² que Sa'īd précise, dans son premier travail, que son intention est « d'annoncer, plutôt que de convaincre »¹²³ :

Je n'écris pas sur ce sujet pour convaincre ceux qui ne sont pas d'accord avec nous sur cette méthode d'action islamique. En fait, ce qui est important pour nous et qui nous pousse à annoncer cette opinion, c'est que les gens sachent que nous suivons cette voie et que nous adhérons à cette opinion concernant l'action islamique. Ce qui nous a amené à écrire sur le sujet, c'est la réticence des personnes qualifiées à en parler sérieusement et clairement¹²⁴.

L'annonce devient ainsi un acte unilatéral nécessaire, puisque ceux qui devraient aborder ces questions, à savoir les '*ulamā*', ont une position que Sa'īd considère ambiguë à cet égard. En effet, il estime que les '*ulamā*' sont en grand partie responsables de la consolidation d'une conception déformée de l'action islamique, et ils sont les premiers à ne pas prendre position contre les doctrines détournées vers la violence. C'est, en fait, une forme de « désengagement », et ce faisant, ils échouent dans leur rôle de guider les fidèles vers la bonne méthode à suivre. Dénonçant un immobilisme dangereux face au phénomène des jeunes musulmans recrutés dans les mosquées par des groupes qui agissent de manière clandestine, qui « prennent un jeune homme bon et simple et le font sombrer dans la violence »¹²⁵, Sa'īd observe :

Cette question crée des problèmes et des obstacles sur la voie de l'action islamique, fournissant un argument contre les musulmans, qui sont accusés de terrorisme parce qu'ils tuent des gens et commettent des actes destructeurs. Il y en a parmi eux qui pensent que s'ils achètent un pistolet, ils rendront service à l'islam et se prépareront au *ġihād* et à d'autres grandes actions. Or, le silence des '*ulamā*' et le fait qu'ils ne perçoivent pas le danger de ces comportements incitent les jeunes à les adopter et ainsi les erreurs se répètent. Même ceux, parmi les '*ulamā*', qui ne sont pas d'accord avec cette méthode n'ont pas le courage de se prononcer, car ils ont du mal à signaler l'erreur dans laquelle se trouvent ces fidèles si dévoués qui agissent sur la voie de Dieu contre les tyrans (*ṭuġāt*) : comment les condamner pour cela ? En effet, ils sont confus. Le prophète a dit : « Aide ton frère, qu'il soit oppresseur ou opprimé ». Ils ont

¹²¹ Sa'īd, *Maḍhab*, 1993, p. 92. On reviendra sur cet usage particulier du mot *tahrīf* dans ce contexte dans le Cinquième chapitre.

¹²² Dans la première édition de *Maḍhab*, en 1966, Sa'īd admet qu'il avait « écrit sans que le sujet soit encore mûr » et que son but était de « fixer cette idée et annoncer cette opinion » (Sa'īd, *Maḍhab*, 1993, p. 85). En effet, il faudra attendre la préface de la quatrième édition de 1990 pour que l'auteur clarifie la question des *conditions du ġihād*. À ce propos, on se souviendra que le fils de Ġawdat Sa'īd, Bīšr, a observé que le père, à son avis, avait attendu trop de temps pour préciser son point de vue, et qu'il aurait dû l'écrire avant (voir Deuxième chapitre, par. 8.3.1).

¹²³ Sa'īd, *Maḍhab*, 1993, p. 85.

¹²⁴ Sa'īd, *Maḍhab*, 1993, p. 85.

¹²⁵ Sa'īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, p. 186.

dit : “Ô prophète de Dieu, nous aidons les opprimés, mais comment pouvons-nous aider l’opprimeur ?”. Il a dit : “Blâmez-le pour ses actions” »¹²⁶. Alors il faut lui dire : cette voie n’est ni légitime ni humaine¹²⁷.

L’action islamique, en revanche, n’aurait rien à voir avec la violence, mais au contraire elle est parfaitement représentée par la méthode du premier fils d’Adam et de tous les prophètes. Sa’id énumère ensuite un certain nombre d’objectifs de cette méthode, notamment que « la faute du musulman ne soit pas d’avoir prêché le meurtre ou d’avoir incité les autres à tuer », que « personne n’impose son opinion aux autres avec la force et que personne ne doive renoncer à son opinion par crainte de la force », que « la prédication du musulman ne suive que le chemin emprunté par les prophètes, du début à la fin », ou encore « que vous enduriez les souffrances à cause de votre principes, et non que vous imposiez votre principe en faisant souffrir les autres » et « que vous vous rapprochez du modèle le plus élevé de création en restant fidèle à vos principes » : en résumé, « que nous ne soyons accusés d’aucune autre accusation que celle dirigée contre les prophètes, comme il est écrit dans le Coran, c’est-à-dire [d’avoir proclamé] : “Notre Seigneur est Dieu” »¹²⁸.

De cette façon, Sa’id définit la nature non-violente de la *da’wah* en la plaçant avant le *ġihād* et en l’identifiant avec la méthode des prophètes, dont l’appel au *tawhīd*, qu’il traduit en sens social comme la réalisation de la justice et de l’égalité entre les hommes, est « la chose la plus sacrée »¹²⁹ qu’ils ont apportée.

3. La nécessité du changement

3.1. Le concept coranique de changement : « Dieu ne modifie rien en un peuple, avant que celui-ci ne change ce qui est en lui » (Cor. 13:11, *al-Ra’d*)

La perte de la science par les musulmans, telle que nous l’avons définie, c’est-à-dire leur incapacité à relier le Coran à la réalité et donc à bénéficier de la révélation¹³⁰, ainsi que leur oubli des fondements d’une société authentiquement islamique et, par conséquent, leur ignorance des causes de leurs problèmes actuels, ont généré une impasse dans les sociétés islamiques que seul un changement profond permettrait de surmonter. De plus, l’illusion des musulmans d’être meilleurs que les autres par le seul fait de posséder le Coran leur offre un « alibi » en béton pour ne pas agir, en leur faisant croire qu’ils n’ont besoin de rien d’autre : il en résulte un processus de sacralisation du Livre et de la tradition qui atteint le « fanatisme, dans la mesure où nous attribuons à ceux-ci quelque chose qui ne fait pas partie de leurs fonctions, car il n’appartient pas au Livre de relever de la décadence un peuple qui n’utilise pas ses oreilles, ses yeux et son cœur »¹³¹.

¹²⁶ al-Buḥārī, *Saḥīḥ*, 2: 444.

¹²⁷ Sa’id, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, pp. 186-187. Bien que cette idée remonte déjà à son premier ouvrage, où l’auteur exprime sa déception vis-à-vis du fait que « une question d’une telle importance et d’une telle ampleur reste dans l’ambiguïté », et bien qu’il exhorte les chefs religieux à éclairer leur opinion à ce sujet « afin de guérir ce malaise chez les plus jeunes fidèles » (Sa’id, *Maḍhab*, 1993, p. 208), ici sa position est explicitée d’une manière particulièrement incisive. Il faut observer que dans les deux endroits, l’auteur cite Abū al-A’lā al-Mawdūdī comme exemple de chef religieux conscient du danger que représentent pour les jeunes musulmans les groupes extrémistes clandestins. On reviendra sur le sujet dans le Quatrième chapitre, par. 4.2.1.

¹²⁸ Sa’id, *Maḍhab*, 1993, pp. 93-94.

¹²⁹ Sa’id, *al-Dīn wa-l-qanūn*, 1998, p. 41.

¹³⁰ Comme nous l’avons vu (voir plus haut, par. 1.3), cette définition a son fondement dans l’interprétation proposée par Sa’id du *ḥadīṯ* qui raconte le dialogue entre le prophète Muḥammad et le compagnon Ibn Labīd.

¹³¹ Sa’id, *Ḥattā yuġayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 145.

Pourtant, cette forme d'immobilisme et de satisfaction de soi ne trouve pas d'appui dans le Coran, qui au contraire exhorte les hommes à l'action et au changement : en effet, il établit clairement que celle du changement est avant tout une tâche humaine. Sa'īd fait référence à ce propos à un verset qui lui est particulièrement cher, à savoir Cor. 13:11, *al-Ra'd*, qui donne le titre à *Hattā yuḡayyirū mā bi-anfusi-him*. Ici, des questions essentielles sont abordées par notre auteur, telles que : le changement est-il possible ? Si oui, a-t-il des lois ? Comment générer le changement et comment cela se produit-il ? Que faut-il changer ? Sa'īd tente donc de contextualiser ce passage coranique et de l'appliquer aux hommes et à la société de son temps¹³², dans le cadre de ce qu'on peut définir comme l'*approche anthropocentrique* qui caractérise toute sa méthode herméneutique : l'homme et son comportement sont en fait le point de départ de toute réflexion sur la révélation, car c'est à l'homme qu'elle s'adresse.

Ce qui ressort de la révélation coranique, c'est que l'aptitude au changement fait partie de l'essence même de toute création, car c'est la condition implicite de tout ce qui est temporel. Le Coran parle dans de nombreux endroits de l'activité créatrice continue de Dieu : parmi les versets les plus cités par Sa'īd se trouve Cor. 35:1, *Fāṭir* : « Louange à Dieu, Créateur des cieux et de la terre, qui prend pour messagers les Anges, pourvus de deux, de trois, ou de quatre ailes ! Il ajoute à la création ce qu'il veut. – Dieu est puissant sur tout chose – » ; Cor. 29:20, *al-Ankabūt* [P] : « Dis-leur : Parcourez la terre et considérez comment Dieu a initié la création. Puis Dieu suscitera la création ultime car Il est Omnipotent » ; Cor. 16:8, *al-Nahl* : « Il crée ce que vous ne savez pas » ; ou Cor. 3:47, *Āl Imrān* : « Elle dit : "Mon Seigneur ! Comment aurais-je un fils ? Nul homme ne m'a jamais touchée !" Il dit : "Dieu créé ainsi ce qu'il veut : lorsqu'il a décrété une chose, il lui dit : 'Sois !'... et elle est" ». En ce sens, le changement peut être compris comme l'une des expressions de la relation entre Dieu et la création, et plus particulièrement entre Dieu et l'homme : une relation dans laquelle chacune des deux parties a sa propre fonction spécifique.

En effet, dans Cor. 13:11, *al-Ra'd*, Sa'īd identifie deux types de changement : le premier est l'œuvre de Dieu, l'autre doit être effectué par les hommes. Très souvent, dit Sa'īd, nous oublions le changement qui est confié à l'homme, n'attribuant qu'à Dieu la capacité de changer la réalité. Mais de cette manière, l'homme se voit refuser « son prestige, le dépôt (*amānah*) reçu de Dieu, sa responsabilité et la raison pour laquelle Dieu lui a donné la dignité du vicariat (*ḥilāfah*) sur la terre » : par contre, suivant le Coran, « le changement qui doit avoir lieu en premier est ce dont Dieu a chargé les gens, en les rendant capables de l'accomplir » et dans ce sens mettre le changement de Dieu avant celui dont l'homme est le responsable va à l'encontre de ce que dit le texte du verset :

[...] Cette précision des champs du changement et cet ordre par rapport à ce qui doit être fait d'abord et ce qui doit arriver ensuite, c'est ce qui rend l'homme responsable des événements historiques. De ce point de vue, on peut observer l'impact des hommes sur les événements historiques et leur responsabilité à leur égard¹³³.

Nous devons donc abandonner l'idée que l'homme n'a aucune responsabilité dans l'histoire. Pour étayer cet argument, Sa'īd se réfère fréquemment à ce verset : « Ceux qui ont vécu avant eux

¹³² Dans la même perspective, Muhammad Iqbal dit : « The Qur'an opens our eyes to the great fact of change, through the appreciation and control of which alone it is possible to build a durable civilization » (Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought*, 2018, p. 18). C'est en effet dans le sillage des intellectuels « réformistes », et notamment, comme nous l'avons vu, Muḥammad 'Abduh, Muhammad Iqbal et Malek Bennabi, que notre auteur embrasse l'idée de la centralité de la dimension du changement dans la révélation coranique, s'efforçant d'analyser son mécanisme, tel que décrit dans le Coran, et d'identifier ses lois, qu'il considère comme la condition pour que le changement – autrement dit la *réforme* – remporte un succès. La question sera examinée plus en détail dans le chapitre consacré aux sources de Ḡawdat Sa'īd.

¹³³ Sa'īd, *Hattā yuḡayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 46.

ont agi ainsi : Dieu ne les a pas lésés ; mais ils se sont fait tort à eux-mêmes » (Cor. 16:33, *al-Nahl*). L'approche « dé-responsabilisante » dont Sa'īd accuse les musulmans est attribuée à un « argument théologique »¹³⁴, dit-il, lorsqu'il évoque les divergences qui se sont produites entre les théologiens musulmans à cet égard :

C'est le feu qui brûle ou c'est Dieu qui génère une combustion ? Est-ce le couteau qui coupe ou est-ce Dieu qui crée la coupe quand le couteau coupe ? Etc. Il n'est pas important maintenant d'analyser le sujet de cette façon. L'important est de savoir que c'est la loi immuable (*sunnah*) de Dieu qui fait brûler la matière inflammable lorsqu'elle est touchée par le feu, qui crée la satiété en mangeant et la guérison en prenant soin, et qui fait germer les plantes lorsque la graine se trouve dans les conditions de le faire. En effet, les attributs de la matière relèvent de la création de Dieu... qui a établi des lois immuables et irremplaçables dans ces attributs¹³⁵.

Le Coran, donc, fixe les deux domaines du changement : l'un appartient à Dieu et l'autre aux hommes. Le domaine du changement généré par Dieu est *ce qui est dans un peuple*, tandis que celui du changement généré par l'homme – et c'est Dieu que lui a donné cette capacité – est *ce qui est dans l'âme de ce peuple*. À propos du terme *peuple* utilisé par le Coran, à savoir *qawm*, Sa'īd en souligne la généralité, dont il tire la conclusion que cette loi est valable pour tout homme. Pourtant – observe-t-il – les musulmans ont du mal à reconnaître la valeur pour ainsi dire « œcuménique » de ce verset, car ils sont profondément convaincus que des lois spéciales leur sont réservées qui ne s'appliquent pas aux autres, et pensent qu'ils ne subissent pas les mêmes processus et mécanismes sociaux – scientifiquement analysables – auxquels tous les hommes sont soumis : c'est le problème de la négation de l'état existant, qui a pour conséquence d'attendre des solutions indisponibles, puisqu'elles ne reposent pas sur un examen de la réalité. Sa'īd cite souvent comme exemple de cette attitude l'attente du *mahdī*, ou l'attente d'une solution surnaturelle aux problèmes de ce monde :

Quand le musulman aura compris que le problème est soumis à une loi générale qui s'applique à tous les hommes, il sentira qu'il peut profiter des événements historiques qui se sont produits parmi les peuples du passé et les peuples modernes, et qui continuent de se produire : « Dis : "Je ne suis pas un innovateur parmi les prophètes" » (Cor. 46:9, *al-Aḥqāf*)¹³⁶.

Alors, l'objet du processus de changement que les hommes doivent mettre en œuvre est constitué par

[...] les idées, les concepts, les conjectures, à la fois au niveau conscient et inconscient. L'observation du lien entre les deux changements et la capacité d'exploiter les lois du changement donnent à l'homme le contrôle de la *sunnah* de l'histoire, afin qu'il contrôle son évolution et son orientation¹³⁷.

En fait, souligne Sa'īd, des deux changements, celui que les hommes apportent est le plus important : il s'agit d'un « devoir qui nous concerne, en tant que peuple et en tant que société »¹³⁸. Si Dieu effectue un changement dans une société ou dans un peuple en modifiant leur condition – d'avancé en arriéré, de riche en pauvre, ou l'inverse – comme le dit Cor. 8:53, « il [en] est ainsi, parce

¹³⁴ Sa'īd, *Hattā yuḡayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 63.

¹³⁵ Sa'īd, *Hattā yuḡayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, pp. 63-64. C'est probablement à l'école théologique aš'arite, à son atomisme et à sa doctrine de l'acquisition des actes (*iktisāb*), selon laquelle l'homme ne crée rien, mais sa fonction est seulement de « contenir » en guise de réceptacle les actes créés par Dieu et de les « agir », que se réfère ici Sa'īd. Sur la nécessité pour le musulman d'assumer la responsabilité de changer soi-même et de réformer sa société, nous reviendrons plus loin.

¹³⁶ Sa'īd, *Hattā yuḡayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 32.

¹³⁷ Sa'īd, *Hattā yuḡayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 51. Ibn Ḥaldūn (1332-1406), observe Sa'īd, a été le premier, et aussi le dernier, parmi les penseurs musulmans à avoir identifié l'existence de lois qui déterminent le cours des événements, même s'il s'agissait pour lui de lois inévitables et incontrôlables. L'historien tunisien figure parmi les auteurs classiques les plus mentionnés par Sa'īd : nous en reparlerons plus tard dans le Quatrième chapitre.

¹³⁸ Sa'īd, *Hattā yuḡayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 57.

que Dieu ne modifie pas un bienfait dont il a gratifié un peuple avant que ce peuple change ce qui est dans son âme [...] », la responsabilité primaire revient à l'homme. Ce dernier a donc le devoir de donner à son changement une direction ascendante :

Dieu a donné à l'homme la capacité de changer ce qu'il a dans son âme et de passer d'un état à un autre. Le passage d'un état inférieur à un état supérieur est le but du dépôt (*amānah*) mentionné par Dieu : « Oui, nous avons proposé le dépôt de la foi aux cieux, à la terre et aux montagnes. Ceux-ci ont refusé de s'en charger, ils en ont été effrayés. Seul, l'homme s'en est chargé, mais il est injuste et ignorant » (Cor. 33:72, *al-Aḥzāb*)¹³⁹.

S'il est clair que pour les hommes, au sens de *qawm*, donc de *peuple*, où autrement dit de *société*, changer ce qu'ils ont dans l'âme est un *devoir* (*wāḡib*), il n'en reste pas moins que le Coran ne précise pas exactement ce que sont l'âme et sa nature, et qu'il ne fournit pas de définition exacte de cette partie de l'homme, tout en insistant sur la nécessité de changer ce qu'elle « contient » et sur l'idée que l'homme a le pouvoir de la purifier ou de la corrompre : « Heureux celui qui la purifie ! Mais celui qui la corrompt est perdu ! » (Cor. 91:9-10, *al-Šams*). L'âme donc, observe Sa'īd, est décrite par le Coran par sa double « disposition » à la perdition ou à la piété, mais Dieu a donné à l'homme la possibilité de modifier ce qui est à l'intérieur d'elle, de remplacer les idées par d'autres idées. Il s'ensuit donc que la fonction principale de l'âme est de *changer* :

[L'âme] a besoin d'être démolie et reconstruite en même temps, car l'héritage des siècles passés a submergé les âmes avec une grande quantité de contraintes et de chaînes qui doivent être éliminées et remplacées par autre chose, tout comme la pureté et la clarté doivent être rendues à l'âme, car la rouille et la saleté s'y sont accumulées : « Non pas ! mais leur cœur s'est souillé de leurs propres acquis » (Cor. 83:14, *al-Muṭaffifīn* [B]). Par conséquent, elle n'est plus en mesure de mener à bien sa tâche, en effet elle sabote cette tâche¹⁴⁰.

Au vu de tout cela, on pourrait dire que ce qui a besoin d'être changé dans l'âme doit être identifié avec ce qui entrave sa fonction fondamentale, à savoir celle du *changement*. Il s'agit de purifier l'âme de ses conditionnements pour qu'elle puisse voir à nouveau clairement. Ce processus est possible parce que l'âme « est originellement saine et n'a en elle-même que cette disposition à être inspirée à parts égales par la perdition et la piété », et que, cependant, ce conditionnement commence très tôt, « dès la petite enfance, et pénètre profondément dans l'âme pour contribuer à façonner le comportement humain »¹⁴¹. À ce propos, Sa'īd rappelle le célèbre *ḥadīṭ* : « Tout nouveau-né naît selon la *fiṭrah*, ce sont ses parents qui font de lui un juif, un zoroastrien ou un chrétien »¹⁴², tout en avertissant en même temps que les doctrines mentionnées dans le *ḥadīṭ* ne doivent pas être comprises dans un sens exclusif et en tant que telles, autrement dit dans un sens strictement confessionnel. Ce à quoi le *ḥadīṭ* se réfère, ce sont plutôt les mécanismes d'endoctrinement, à savoir « tout moyen et facteur d'influence qui sert à inculquer une doctrine ou une idée »¹⁴³.

¹³⁹ Sa'īd, *Hattā yuḡayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 57.

¹⁴⁰ Sa'īd, *Hattā yuḡayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 60. On observe ici que pour Sa'īd la ligne de démarcation entre âme et psyché est presque effacée lorsqu'il attribue à la première une dimension transcendante et immanente à la fois.

¹⁴¹ Sa'īd, *Hattā yuḡayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 60.

¹⁴² al-Buḡārī, *Ṣaḥīḥ*, 1385, 4775 ; al-Tirmiḏī, *Ġāmi'*, 2138 ; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 2658b.

¹⁴³ Sa'īd, *Hattā yuḡayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 60. On retrouve ici un des piliers de la méthode herméneutique de Sa'īd, ou mieux encore sa condition préalable, à savoir le détachement de la littéralité du texte pour explorer ses sens métahistoriques potentiels et identifier, parmi ceux-ci, celui qui convient le mieux à son orientation interprétative générale. Cela présuppose, évidemment, la reconnaissance d'une pluralité de sens dans les textes sacrés : notre auteur se dit d'ailleurs bien conscient du caractère imparfait et transitoire de sa propre lecture.

3.2. Reconnaître la *sunnat Allāh*, la loi immuable de Dieu dans l'univers : « Car à la loi immuable de Dieu, tu ne saurais trouver de substitution ; à la loi immuable de Dieu, tu ne saurais trouver de modification » (Cor. 35:43, *Fāṭir* [B])

Si la première étape que l'homme doit franchir pour générer un changement de lui-même et pour réformer la société est d'admettre que « cela est en son pouvoir »¹⁴⁴, la deuxième étape fondamentale est de comprendre *comment* le changement se produit. D'une part, il est donc nécessaire de reconnaître dans la relation de *cause à effet* le présupposé phénoménologique de tout acte, idée ou expérience, alors que dans les sociétés musulmanes prévaut toujours une mentalité non scientifique et basée sur le surnaturel¹⁴⁵, selon laquelle seul Dieu est capable de changer l'ordre des choses. D'autre part, il faut comprendre que le changement est le résultat d'une hiérarchie précise entre l'action humaine, qui vient d'abord en créant la *cause*, et celle de Dieu, qui suit en créant l'*effet*. Maintenant, nous pouvons répondre à une question que nous avons laissé suspendue plus haut : est-ce que Dieu a besoin de l'homme pour se manifester comme tel ? D'une certaine manière, il semble que les deux dimensions, humaine et divine, soient interdépendantes, dans la mesure où la fonction divine s'arrête avant la fonction humaine, tandis que si celle-ci échoue, la première reste dans un état potentiel : il ne s'agit pas de nier la transcendance absolue et l'omnipotence de Dieu, mais de reconnaître la place de l'homme, sa responsabilité et sa fonction au sein de la création. L'action devient ainsi l'instrument de la rédemption de l'homme, qui lui permettra de se racheter des accusations des anges (Cor. 2:30, *al-Baqarah*), et l'œuvre humaine retrouve sa dignité et le statut qui lui a été attribué en vertu du dépôt (*amānah*).

Cependant, le changement doit répondre à certaines lois que Dieu a établies à la base de tout ce qui a été créé, que ce soit matériel ou immatériel : si l'action humaine ne tient pas compte des lois en vertu desquelles une certaine action a un certain effet, elle n'obtiendra pas le changement souhaité. En reconnaissant ces lois, l'homme s'affranchit d'un déterminisme produit par l'idée d'un Dieu « capricieux » agissant de manière absolument arbitraire, et redécouvre son rôle actif dans la construction de son destin. En effet, « que Dieu changera inévitablement l'état d'un peuple si celui-ci change ce qu'il a dans son âme, c'est la *sunnah* de Dieu »¹⁴⁶, et le Coran le confirme : « À quoi s'attendent-ils d'autre qu'à la règle que subirent les Anciens ? Car à la loi immuable de Dieu, tu ne saurais trouver de substitution ; à la loi immuable de Dieu, tu ne saurais trouver de modification » (Cor. 35:43, *Fāṭir* [B]). En même temps, le Coran nous exhorte aussi à considérer *comment* la création a commencé, plutôt que *pourquoi* : « Dis-leur : Parcourez la terre et considérez comment Dieu a initié la création. Puis Dieu suscitera la création ultime car Il est Omnipotent » (Cor. 29:20, *al-'Ankabūt* [P]). Comprendre le *comment*, c'est-à-dire comprendre les lois qui sous-tendent la causalité, « donne à l'homme un pouvoir sur l'univers, qui lui est asservi (*musahhar la-hu*) »¹⁴⁷. La tâche de l'homme est donc d'observer, d'identifier et de comprendre ces lois et d'en tirer parti :

Ce lien entre ce qui est dans un peuple et ce qui est dans les âmes est un lien qui doit être évoqué en toutes circonstances, car lorsque ce lien disparaît, nous ne pouvons qu'être prédestinés, que nous le voulions ou non, et figurer parmi ceux qui nient l'effort et la puissance de l'homme¹⁴⁸.

La méconnaissance de ce mécanisme représente le principal obstacle à la prise de conscience des problèmes dans lesquels vivent les sociétés musulmanes et donc à leur solution :

¹⁴⁴ Sa'īd, *Hattā yuḡayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 5.

¹⁴⁵ Sa'īd, « al-Tafsīr al-sunanī », 1998, p. 99.

¹⁴⁶ Sa'īd, *Hattā yuḡayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 63.

¹⁴⁷ Sa'īd, *Hattā yuḡayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 65.

¹⁴⁸ Sa'īd, *Hattā yuḡayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 67.

Je ressens une grande douleur pour la manière dont ces concepts sont cachés et manquent de clarté, et pour le fait qu'ils n'ont pas encore été compris et divulgués. Cette dissimulation entrave l'avancement de la réforme en raison de l'ambiguïté qui l'entoure. Tant que nous n'aurons pas entre nos mains le plan pour changer ce qui est dans l'âme, et jusqu'à ce que nous maîtrisions clairement la loi du changement – en sachant ce que nous devons changer, ce que nous devons éliminer et ce que nous devons ajouter – nous ne cesserons d'avancer sur notre chemin de manière aléatoire et sans but, en préservant les idées qui entravent notre progrès, et en rejetant d'autres, les considérant comme hostiles, quand nous ne pouvons pas nous en passer. Un exemple est notre mépris pour la science du changement de ce qui est dans l'âme, ou encore notre aversion pour les enseignements de l'histoire, qui nous montrent ce que nous devons changer. Cependant, nous avons besoin de deux sciences, la science du changement de ce qui est dans l'âme et une autre science qui nous permette de distinguer ce que nous devons changer de ce que nous devons garder. C'est cette carence qui fait avancer les musulmans lentement, alourdis par les stocks et les chaînes qui les empêchent de voir l'avenir à la lumière du passé¹⁴⁹. L'incertitude est le résultat de l'ambiguïté, et l'incertitude est le vide dans lequel nous marchons à notre époque¹⁵⁰.

Tout comme il est nécessaire de reconnaître que Dieu crée des attributs stables et reproductibles dans la matière, de la même manière nous devons parvenir à prendre conscience que Dieu crée des actions à partir des idées :

Ainsi, des actions misérables et incomplètes découlent d'idées confuses, et nous en avons un exemple concret dans la situation des musulmans depuis longtemps. Ainsi, quiconque apprend à connaître les propriétés que Dieu crée dans la matière, pourra les contrôler. De la même manière, quiconque apprend à connaître les actions que Dieu crée à partir de ce qui est dans les âmes, pourra contrôler la société. En vérité, ce point doit être considéré comme la chose la plus importante apportée par les prophètes, et pour laquelle les livres ont été révélés. On a reçu l'ordre de prendre en compte la manière dont les peuples du passé ont agi et d'observer les âmes. Si les musulmans ne récupèrent pas cette science, cette compréhension, leurs actions continueront d'être dominées par le chaos et les conflits, et ils seront inquiets et confus¹⁵¹.

En d'autres termes, il ne relève pas du pouvoir de l'homme de changer les lois qui déterminent la relation de cause à effet inhérente à toutes les manifestations de la création ; en revanche, c'est bien lui qui a la faculté de comprendre comment exploiter ces lois pour générer un changement :

La conduite de l'homme et son comportement sont le résultat de ses idées, et plus précisément de ce qu'il a dans son âme [/psyché], de sorte que si ce que l'homme a dans son âme change, à la fois par son effort et par l'effort de quelqu'un d'autre¹⁵², même son comportement changera inévitablement. Ce changement peut aller jusqu'à l'antithèse, tout comme le courage peut se transformer en lâcheté, ou la joie en tristesse, ou le courage en une sorte de faiblesse. Si nous considérons donc que les résultats des actions des musulmans sont contraires à leurs intérêts, alors ce qu'il y a dans leur âme à ce sujet est faux, et ce qui se trouve dans leur âme doit changer pour que leurs actions changent¹⁵³.

Pour mieux expliquer ce concept, Sa'īd propose l'exemple du médecin, qui connaît les lois du corps, et il est donc capable d'identifier les causes d'une maladie et de la guérir, en rétablissant l'équilibre du corps. En revanche, ceux qui ne connaissent pas les lois qui déterminent l'équilibre de

¹⁴⁹ C'est-à-dire à la lumière de l'histoire : on ne doit pas lire ici une référence au *salaf*, bien qu'il faille reconnaître que Sa'īd attribue une autorité aux *ancêtres*.

¹⁵⁰ Sa'īd, *Hattā yugayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 120.

¹⁵¹ Sa'īd, *Hattā yugayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 77.

¹⁵² C'est l'idée que l'effort de changement est un *farḍ 'ayn* : Sa'īd souligne souvent la nécessité d'une prise de position unilatérale contre la violence, selon l'exemple du fils d'Adam et de tous les prophètes. En expliquant les avantages (*mazāyā*) de la méthode non-violente, notre auteur affirme en effet que « cette voie peut être suivie par un seul individu pour tous », alors que « ses bénéfices concernent à la fois les deux parties en conflit et celles qui sont restées neutres » ; en revanche, les inconvénients n'appartiennent qu'à la partie qui a décidé d'adopter cette méthode (Sa'īd, *Madhab*, 1993, p. 186).

¹⁵³ Sa'īd, *Hattā yugayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 91.

l'organisme sont privés de ce pouvoir et ne pourront remédier à leurs maux ; il en va de même pour ceux qui ignorent les lois qui régissent l'équilibre de l'individu et de la société qui l'entoure. Parmi les « maladies » dont souffre la société islamique et qui pour Sa'īd sont évidentes et incontestables, il y a « la décadence, les conflits, les antagonismes et l'incapacité à accomplir les devoirs sociaux communs », et encore « l'incapacité à collaborer dans les situations les plus difficiles ; [l'habitude de] se blâmer réciproquement ; la tendance de ceux qui ont le pouvoir à décharger sur les autres le fardeau de leur échec et à ne ressentir aucun remords de conscience pour ne pas avoir rempli leur devoir ; la paresse générale face à l'effort nécessaire pour accroître les connaissances ; le refus d'apprendre des faits historiques »¹⁵⁴.

Ainsi, ceux qui connaissent les règles de la société, par exemple les sociologues, sont capables d'analyser et d'identifier les problèmes d'une société donnée et ont les outils pour les résoudre et pour les prévenir, « en administrant des vaccins et des anticorps idéologiques contre les idées pathologiques »¹⁵⁵. Le Coran, d'ailleurs,

[...] mentionne les maladies du cœur dans de nombreux endroits, sans pour autant les citer comme des maladies organiques dans le corps de l'individu, mais comme des maladies sociales dans l'âme de la société¹⁵⁶. [...] Par maladies du cœur, le Coran entend des maladies « idéologiques » qui affectent l'homme dans sa relation avec ses idéaux, le rendant incapable d'accomplir sa tâche sociale dans le corps de la communauté (*ummah*)¹⁵⁷.

Tout cela peut également s'appliquer aux aspirations des musulmans à changer leurs gouvernements. Tant qu'ils insistent sur l'ancienne méthode, celle de la violence, de l'usurpation, du meurtre, du coup d'État, ils n'obtiendront pas le changement auquel ils aspirent :

Je n'aspire pas à ce à quoi aspirent les musulmans, c'est-à-dire changer de gouvernement. Je ne veux pas cela, absolument, tout comme je ne me réjouis pas si les gouvernements changent par ces moyens, que nous considérons comme les seuls instruments de changement. Eh bien oui, je n'aspire pas à cela et je ne serais pas heureux si cela se produisait, car même si c'était le cas, notre situation ne changerait en rien. Mon aspiration est orientée ailleurs, dans un endroit très éloigné, mais dans ma folie je voulais le voir de très près, à tel point que depuis 40 ans maintenant je continue à dire que le changement est possible, mais pas avec les méthodes par lesquelles les musulmans veulent générer le changement, non pas avec le meurtre et l'usurpation, mais avec l'amour et la persuasion, avec la science et la paix ; pas avec la contrainte, puisque l'islam a abrogé la contrainte quand [Dieu] a dit : « Pas de contrainte en religion ! La voie droite se distingue de l'erreur » (Cor. 2:256, *al-Baqarah*), et j'ai pu voir et emprunter le chemin de la justice, et j'ai pu voir le chemin de l'erreur et m'en éloigner, m'en dissocier et ne pas le suivre. [...] Est-il possible que cette façon de penser trouve sa place dans les pays islamiques ? Est-il possible que [les musulmans] comprennent que le changement qui a eu lieu par la contrainte n'est pas un changement légitime (*tağyīr šar'ī*) ?¹⁵⁸.

En résumant, l'homme a donc un pouvoir de contrôle sur la création, et aussi sur lui-même, pourvu qu'il connaisse les lois immuables auxquelles répondent à la fois la création et son âme : la

¹⁵⁴ Sa'īd, *Hattā yuğayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, pp. 19 et 21-22.

¹⁵⁵ Sa'īd, *Hattā yuğayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 21.

¹⁵⁶ Dans le Coran, les versets qui rapportent l'expression « *ft qulūbi-him maraḍ* » sont nombreux (Cor. 2:10, *al-Baqarah* ; 5:52, *al-Mā'idah* ; 9:125, *al-Tawbah* ; 22:53, *al-Ḥağğ* ; etc.). Il est à l'origine d'une riche tradition de réflexion psychologique et spirituelle dans l'islam, qui se retrouve, par exemple, dans l'*Iḥyā' 'ulūm al-dīn* d'Abū Ḥāmid al-Ġazālī (1058-1111).

¹⁵⁷ Sa'īd, *Hattā yuğayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 22. À remarquer qu'ici comme ailleurs, la notion de *ummah* prend, dans la pensée de Sa'īd, un sens œcuménique, dans sa conviction que « Ce que l'islam a apporté de neuf, et d'important, est le fait d'avoir permis à différentes religions de coexister dans l'affection et la miséricorde mutuelles [...] On peut vivre avec l'incroyant sans s'opposer à lui, sans le tuer et sans le combattre, au contraire on se bat, on déteste et on s'oppose à tous ceux qui ne croient pas en "pas de contrainte en religion" » (Sa'īd, *Mafhūm al-tağyīr*, 2001, p. 251).

¹⁵⁸ Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, p. 195.

sunnah est donc la manière habituelle dont fonctionnent toutes les manifestations de la création de Dieu, à partir des phénomènes naturels jusqu'aux phénomènes historiques et aux comportements humains et sociaux ; elle a été établie par Dieu lui-même en toutes choses, elle est fixe et immuable, et, en tant que telle, parfaitement connaissable. En d'autres termes, la *sunnah* est la relation de *cause à effet* qui est le principe auquel répondent tous les phénomènes et auquel rien ne peut échapper : « Les êtres humains sont soumis à des lois immuables (*sunan*) »¹⁵⁹, dit Sa'īd. En ce sens, le Coran exhorte avec insistance les hommes à prendre en compte l'exemple des anciens, mais cette exhortation coranique porte en elle-même un *dynamisme*, non pas un *statisme*, il ne s'agit pas d'un appel à imiter aveuglément les anciens, mais à identifier dans les événements du passé les effets, où les conséquences¹⁶⁰, produites par leur façon d'agir. Le sens de la *sunnah* des anciens, selon la méthode coranique, est alors « d'aider l'humanité à ne pas retomber dans l'erreur »¹⁶¹.

Se tourner vers le passé ne signifie donc pas se leurrer en pensant qu'il est toujours possible d'interpréter la réalité à la lumière des idées produites il y a des siècles par les ancêtres, en ignorant tous les changements qui se sont produits chez les hommes et dans les civilisations à travers l'histoire :

Parmi les plus grands problèmes auxquels les musulmans sont confrontés à ce sujet, il y a l'illusion d'avoir la même empreinte idéologique (*anmāt fikriyyah*) que celle du peuple qui vivait à l'époque des compagnons du prophète. Ainsi, ils s'efforcent de voir le feu dans les cendres et le mouvement dans l'inaction. Ainsi, ils ne peuvent pas distinguer le changement qui s'est produit dans la pensée et dans la manière de considérer les choses, puisqu'ils se comparent à ceux-là sans aucune conscience : c'est un grand malheur et un obstacle insurmontable, qui nous empêche de voir les maladies dont souffrent nos sociétés¹⁶².

C'est là une critique d'une approche anhistorique qui voit chez les anciens un modèle à imiter aveuglément, même dans leur compréhension de Dieu et de la réalité, qui est, au contraire, intrinsèquement relative et changeante : il s'agit d'une forme de *sacralisation* du passé.

3.3. Quitter la *sacralisation des pères (ābā' iyyah)* comme précondition du changement

Les difficultés des musulmans à relier le Livre et la réalité, à comprendre la différence entre *ḡihād* et *hurūḡ*, à percevoir la nécessité d'un changement dans leurs âmes – à savoir dans leurs *formamentis* – et d'une réforme de leurs sociétés, à comprendre les lois immuables qui régissent tous les phénomènes et à identifier les raisons de leur retard, sont autant de problèmes qui remontent à une seule cause, à savoir la *ābā' iyyah*, un néologisme que Sa'īd a inventé à partir de ces versets du Coran qui condamnent, d'une manière ou d'une autre, l'imitation aveugle des pères (*ābā'*). Notre auteur utilise ce terme pour désigner à la fois la sacralisation de la tradition héritée des pieux ancêtres (*al-salaf al-ṣāliḥ*) et la tendance à sacraliser les individus et les idées qu'ils transmettent, même lorsqu'elles sont délétères. La question de la *ābā' iyyah* est abordée plus ou moins largement dans toutes les œuvres de Sa'īd, qui la considère à la fois comme la cause et la manifestation des problèmes

¹⁵⁹ Sa'īd, *Maḏhab*, 1993, p. 224.

¹⁶⁰ Celui de *conséquence* est à son tour un concept coranique souvent évoqué par Sa'īd, qui y voit un appel aux hommes à tenir compte de la prééminence épistémique de l'histoire. Un exemple pour tous : « Mais avant vous déjà ont passé des précédents. Dès lors cheminez sur la terre ; regardez la fin [*āqibah*] de ceux qui démentaient » (Cor. 3:137, *Āl Imrān*).

¹⁶¹ Sa'īd, *Hattā yuḡayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 130.

¹⁶² Sa'īd, *Hattā yuḡayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 117.

des sociétés musulmanes ; c'est l'une de ses pathologies, au point que l'auteur parvient à identifier dans la solution de ce problème la clé d'un progrès dans le discours religieux en islam :

Si nous revenons au vrai sens de la critique ou de la condamnation de ceux qui suivent les pères sans aucune connaissance, nous aurons revitalisé la méthode coranique et la méthode scientifique à chaque époque et en tout temps¹⁶³.

Les versets coraniques qui expriment une critique par rapport à l'imitation des pères sont, en effet, bien plus nombreux que ceux qui l'approuvent. Parmi les plus fréquemment mentionnés par notre auteur à cet effet, on compte notamment : Cor. 2:170, *al-Baqarah* : « Lorsqu'on leur dit : "Conformez-vous à ce que Dieu a révélé", il répondent : "Non !... Nous suivons la coutume de nos pères". Et si leurs pères ne comprenaient rien ? Et s'ils ne se trouvaient pas sur la voie droite ? » ; Cor. 37:69-70, *al-Şaffāt* : « Ils ont trouvé leurs ancêtres égarés, et ils se sont précipités sur leurs traces » ; Cor. 16:35, *al-Nahl* : « Les polythéistes diront : "Si Dieu l'avait voulu, nous n'aurions rien adoré en dehors de lui, - nous et nos pères - nous n'aurions rien interdit en dehors de ses prescriptions". Ceux qui ont vécu avant eux agissaient ainsi. Qu'incombe-t-il aux prophètes, sinon de transmettre le message prophétique en toute clarté ? » ; Cor. 5:104, *al-Mā'idah* : « Lorsqu'on leur dit : "Venez à ce que Dieu a révélé au Prophète", ils répondent : "L'exemple que nous trouvons chez nos pères nous suffit". Et si leurs pères ne savaient rien ? Et s'ils n'étaient pas dirigés ? » ; Cor. 7:28, *al-A'raf* : « Quand ceux-ci commettent un acte abominable, ils disent : "Nous avons trouvé que nos pères en faisaient autant. Dieu nous à l'ordonné". Dis : "Dieu ne vous ordonne pas l'abomination. Direz-vous sur Dieu ce que vous ne savez pas ?" » ; Cor. 10:78, *Yūnus* : « Ils dirent : "Es-tu venu à nous pour nous détourner de ce que nous avons trouvé chez nos pères, et pour que la puissance terrestre appartienne à vous deux ? Nous ne croyons pas en vous !" ».

L'abondance des références coraniques mentionnées par Sa'īd est révélatrice de l'importance que notre auteur attribue à ce problème : l'aspect pathologique du suivisme des pères se produit lorsque ceux-ci et leur héritage prennent la place des lois, des *sunan*, alors que le Coran exhorte à regarder ce qui est arrivé aux peuples du passé afin de profiter de leur expérience, sans pour autant inciter à la sacralisation de leur exemple et de leur héritage :

Si nous allons au-delà du simple fait de bénéficier de la science qu'ils ont acquise, au point de les identifier avec *la science* et *la sunnah*, de les identifier avec *la loi (qānūn)* de Dieu qui ne change pas et ne se substitue pas, voici que ce que les pères ont apporté devient un joug suspendu au cou qui gêne le mouvement, fatigue les cœurs et écrase les corps, se transformant en chaînes et en souches¹⁶⁴.

En effet – estime-t-il – la culture dans les sociétés musulmanes est figée dans l'exaltation d'un corpus considéré comme inattaquable et incontestable, dans une forme dangereuse de sacralisation que Sa'īd représente par le proverbe : « Qui dit à son *şayh* "pourquoi ?", n'aboutira jamais ». La situation est devenue si grave qu'elle touche « le cœur de la liberté et de la démocratie »¹⁶⁵ et se reflète dans l'état culturel des sociétés musulmanes :

Quiconque observe notre production intellectuelle, et le matériel qui circule et qui a le plus de succès, reconnaîtra que nous n'avons pas fait un seul pas depuis deux cents ans. En effet nous pouvons observer un recul des buts et objectifs, et un renforcement des pilastres de l'arriération et de la désagrégation. Ceux qui n'observent pas les lois immuables (*sunan*) de l'histoire et la manière dont la création a commencé, sont affectés par l'incertitude et se résignent à vivre en contradiction, confondant l'impur

¹⁶³ Sa'īd, *Iqra'*, 1993, p. 40.

¹⁶⁴ Sa'īd, *Hattā yugayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 174.

¹⁶⁵ Sa'īd, *Iqra'*, 1993, p. 38.

avec le sacré, la science avec l'ignorance, l'honneur avec la bassesse, et l'honnêteté avec la trahison et l'infidélité¹⁶⁶.

Il est donc évident que l'imitation aveugle des *pères* a pour Sa'īd une partie fondamentale de responsabilité dans l'état d'inaction et d'arriération qu'il impute au monde islamique ; ce dernier, en effet, a attribué à la tradition un caractère sacré et infaillible, vidant ainsi le texte révélé de sa « valeur réformiste », puisque les hommes « ne savent plus comment interagir avec le texte »¹⁶⁷ autre que par le moyen de la tradition. Le problème se manifeste dans la confusion généralisée entre *islam* et *musulmans*¹⁶⁸, dans la prééminence inconditionnelle et acritique attribuée à ceux que l'on considère comme les « autorités » de l'islam, qui de cette manière sont élevées au-dessus de la *sunnah*, la loi immuable de Dieu, indépendamment de l'exactitude ou non de leur enseignement ou de sa validité ou utilité actuelles¹⁶⁹. Reprenant le proverbe du *ṣayḥ*, Sa'īd observe que « pour l'homme ordinaire, ce que le *ṣayḥ* du village dit est l'islam lui-même, de sorte que si l'on affirme que "le *ṣayḥ* avait tort" c'est comme s'il avait dit "l'islam est faux" »¹⁷⁰. C'est l'obstacle que doivent affronter tous les penseurs qui tentent d'aller au-delà de la pensée codifiée et de trouver de nouveaux paradigmes interprétatifs de la donnée révélée, et qui, de cette manière, s'exposent à l'accusation de *bid'ah*, d'être des innovateurs :

Tous les réformistes se heurtent au problème de la coutume des pères et des anciens, qui se confond avec la *sunnah* de Dieu, laquelle ne change pas et ne se modifie pas ; d'autre part, les pères, si grands et élevés soient-ils, sont soumis aux lois de Dieu¹⁷¹.

Par conséquent, ce qu'il faut faire, c'est revenir au Coran pour comprendre ces lois. À travers un exemple qu'il propose souvent dans ses œuvres, Sa'īd compare la naissance biologique à la naissance intellectuelle pour démontrer la nécessité de s'émanciper d'une adhésion excessive à la pensée des *pères* : l'homme passe du stade embryonnaire au stade fœtal, caractérisé par la dépendance totale de la mère, mais la naissance survient, et ce lien doit nécessairement être rompu, car ne pas le faire entraînerait la mort du fœtus et de la mère. Par la suite, l'être humain passe par la phase du sevrage et acquiert progressivement son indépendance et son autonomie par rapport à sa mère. De la même manière, « l'humanité a vécu dans le sein des pères et des mères et s'est nourrie de la chair de leur savoir et du sang de leurs représentations, jusqu'à ce qu'une nouvelle naissance idéologique commence »¹⁷². Pourtant, le monde islamique

[...] n'est pas encore entré dans son nouveau monde, et nous continuons à vivre selon les fantasmes des anciens, nous ne savons toujours pas comment interagir avec la terre, qui avec ses événements nous parle dans un langage qui n'est pas celui des lettres et de mots, de même que nous ne savons pas encore comment interagir avec les sociétés, pour transformer le domaine de l'invisible (*'ālam al-ḡayb*) en domaine du témoignage (*'ālam al-ṣahādah*)¹⁷³.

¹⁶⁶ Sa'īd, *Iqra'*, 1993, p. 38.

¹⁶⁷ Sa'īd, *Ḥattā yuḡayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 180.

¹⁶⁸ Voir plus haut, par. 1.1.

¹⁶⁹ Il nous semble pertinent de proposer un parallèle entre la pensée de Sa'īd autour du problème de l'*ābā' iyyah* et ses vastes implications, et la distinction faite par Mohammed Arkoun entre la *Parole de Dieu*, le *Corpus officiel fermé* et le *corpus interprétatif*. Nous y reviendrons dans le Quatrième chapitre.

¹⁷⁰ Sa'īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, p. 78.

¹⁷¹ Sa'īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, p. 79.

¹⁷² Sa'īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, p. 83.

¹⁷³ Sa'īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, p. 83. Il s'agit ici d'un autre exemple de *lecture sociale*, par notre auteur, d'un concept métaphysique largement attesté dans la littérature classique, comme dans le cas du concept coranique des *maladies du cœur*. Cette fois-ci, la contraposition entre le *domaine de l'invisible* (*'ālam al-ḡayb*), à savoir toute réalité transcendante qui est au-delà de la perception humaine, et le *domaine du témoignage* ou du *visible* (*'ālam al-ṣahādah*), à savoir le monde physique, devient la métaphore de ce dont le musulman n'a pas encore conscience et qui lui permettrait

Il en ressort donc que pour Sa‘īd la sacralisation de l’héritage des *pères* est une orientation dangereuse en raison de son absence totale de vision historique et, en quelque sorte, téléologique : déclarer que la révélation est conclue, que rien ne peut y être ajouté, voire que rien de neuf ne peut plus être dit à son sujet, c’est nier le principe d’évolution exprimé par l’affirmation coranique que Dieu ajoute ce qu’il veut à la création. Enfin, le cycle de la prophétie et des manifestations « surnaturelles » du divin est terminé, mais la révélation continue à travers l’histoire, dont la compréhension nécessite une ouverture à de nouvelles épistémologies : c’est le sens, nous nous en souvenons, du premier mot à être révélé dans le dernier message prophétique, à savoir *Iqra’* (« Lis ! »). Quitter l’*ābā’iyyah* et retrouver l’esprit de l’*iġtihād* auquel le Coran lui-même exhorte, en demandant à l’homme d’aller sur terre et de regarder comment la création a commencé, sont donc les étapes fondamentales à franchir pour que le musulman rétablisse un lien avec son Livre sacré et, à travers le Livre, avec la réalité. C’est là le seul moyen de connaître les lois immuables (*sunan*) établies par Dieu dans la création, des lois auxquelles rien n’échappe, et par lesquelles le musulman pourra changer lui-même et sa société, ou en d’autres termes, évoluer vers la réalisation du dépôt qui lui a été confié par Dieu, c’est-à-dire la capacité de vivre selon les lois de Dieu et d’évoluer vers une forme de plus en plus complète de justice sociale et de paix globale.

C’est donc l’histoire qui doit remplacer les *pères* comme source de connaissance, ou plutôt les *pères* peuvent être utilisés comme source, mais seulement à la lumière du tamis de l’histoire :

Comment pouvons-nous nous assurer que les pères sont la source de la connaissance correcte ? Quand on juge leurs actions sur la balance de l’histoire : [c’est celle-ci] qui fait disparaître l’écume au rebut, de sorte que ce qui est utile aux hommes reste sur terre¹⁷⁴.

Par conséquent, une approche sélective de la tradition – qui vise à identifier ce qui continue d’avoir une utilité et une valeur générale pour les hommes aujourd’hui, et ce qui au contraire n’est plus utile – est indispensable pour Sa‘īd :

Quand le *ṣūfī* dit : « Quiconque n’a pas de *ṣayh*, son *ṣayh* est Satan », ce discours n’est pas entièrement faux, en effet on peut dire qu’il est correct, puisque personne ne peut apprendre l’alphabet sans *ṣayh*, sans professeur, sans père. Le père et le professeur sont en effet nécessaires, sinon il faudrait remonter dans l’histoire, alors que les pères n’avaient pas encore découvert l’alphabet. Cependant, en même temps, nous ne pouvons pas nous arrêter au point où les pères sont arrivés, sinon nous continuerons à verser le sang et à tuer les prophètes, et nous n’entrerons pas dans la communauté d’Abraham qui a annulé le sacrifice humain, ou plutôt qui a ouvert la voie à l’annulation du sacrifice humain. Ce que je veux dire, est : comment pouvons-nous profiter des pères sans les transformer en corde autour du cou et en joug sur nos épaules ?¹⁷⁵.

La réponse doit être recherchée, une fois de plus, dans l’examen de la pensée des *pères* à la lumière de la réalité et de sa force probante.

de mettre en œuvre un processus de changement social et de jouer un rôle efficace et « visible » dans le monde. L’auteur a traité ce thème dans son ouvrage *al-Insān kallān wa-‘adlān* (1969), dont nous avons parlé dans le Deuxième chapitre, par. 6.1.

¹⁷⁴ Sa‘īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, p. 135.

¹⁷⁵ Sa‘īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, p. 135.

3.4. Dans la réalité est déposée la preuve de la vérité de la Révélation

Afin de tirer le maximum de profit de l'héritage des *pères*, il faut donc le passer au crible de la réalité et l'analyser à la lumière des *signes de Dieu dans le monde et dans les âmes*, en gardant ce qui est utile et en laissant de côté ce dont l'homme n'a plus besoin dans ses conditions courantes :

C'est pour ça que le musulman ne doit pas mettre les « pères » musulmans – progressistes ou réactionnaires – à la place des règles et des lois immuables (*sunan*). Quelle que soit la bonne opinion que nous avons d'eux, ce qu'ils ont laissé n'est pas exempté d'un test de notre part basé sur les signes, les lois immuables, la science et les règles (*qawānīn*)¹⁷⁶.

On pourrait dire que cet attachement aux *pères* implique un déplacement de l'objet de sacralisation par les musulmans du *texte révélé* vers les *textes secondaires*, de telle sorte que le statut du premier est quelque peu diminué, dans la mesure où le fidèle n'est plus en mesure de l'interpréter sans l'aide des secondes, comme si le texte révélé n'était plus « capable » de communiquer ses significations par lui-même :

Probablement le raidissement dans l'opinion des pères dont souffrent les musulmans est plus fort que chez tout autre peuple, car les pères ont remplacé les signes, à la fois ceux du Livre, et ceux du monde et des âmes. Les musulmans sont parmi les peuples qui sanctifient le plus leur religion, l'élevant à un haut degré d'exemplarité, et cette sanctification est juste. Pourtant, toute cette sainteté, lorsqu'elle est transférée aux pères, apporte toute sa force et sa profondeur, de sorte que la fidélité à l'héritage des pères, son acceptation avec tous ses défauts, en lui prêtant une nature infaillible deviennent la cause pour laquelle les musulmans sont les plus éloignés de tous de la possibilité d'identifier les erreurs commises par leurs pères¹⁷⁷.

En même temps, ce qui prévaut chez les musulmans n'est pas seulement une culture imprégnée d'une tradition sanctifiée, et donc inattaquable, mais, plus généralement, une tendance au conformisme par rapport à un modèle (*namūdağ*), qu'il s'agisse des *pieux ancêtres (salaf)* ou d'autres modèles contemporains¹⁷⁸. Si donc le Coran se montre si critique à l'égard de ceux qui justifient leur comportement sous prétexte de suivre l'exemple de leurs *pères*, il le fait pour indiquer la nécessité « d'abandonner le modèle, de quitter le monde des gens pour aller vers le monde des idées », et pour ce faire il faut « quitter le monde des images mentales pour aller vers les réalités extérieures et interagir avec elles, plutôt qu'avec des modèles, des images et des personnes »¹⁷⁹. Ce à quoi notre auteur exhorte, c'est donc d'abandonner une attitude de révérence acritique envers les *pères*, qui deviennent l'objet de projections mentales rigides, et d'adopter plutôt une approche basée sur un effort critique qui conduise à comprendre la réalité et à formuler des idées qui soient le produit de l'interaction entre la raison et la réalité. Le moyen de se débarrasser de cette dépendance idéologique est l'étude et l'acquisition de nouvelles connaissances par la lecture, selon l'impératif coranique *Iqra'* (« Lis ! ») qui, cependant, représente une épée à double tranchant, car « la sacralisation des personnes

¹⁷⁶ Sa'īd, *Hattā yuğayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 176. Normalement, le mot *qānūn* est traduit par *loi*, mais ici on a adopté le choix de le rendre par *règles* pour éviter toute source de confusion avec *lois immuables*, qui traduit le mot *sunan*.

¹⁷⁷ Sa'īd, *Hattā yuğayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 179.

¹⁷⁸ À cet égard, Sa'īd cite le philosophe marocain Muḥammad 'Ābid al-Ġābrī (1935-2010), qui dans son livre *al-Ḥiṭāb al-'arabī al-mu'āšir. Dirāsah taḥlīliyyah 'ilmiyyah* (l'édition que nous avons consultée est celle publiée à Beyrouth : Markaz dirāsāt al-waḥdah al-'arabiyyah, 1994) met à nu les limites du discours arabe contemporain dans toutes ses typologies, du libéral au salafiste, en identifiant comme constante le manque d'adhésion à la réalité. On y reviendra dans le Cinquième chapitre.

¹⁷⁹ Sa'īd, *Iqra'*, 1993, p. 40.

et des opinions écrites empêche, imperceptiblement, d'interagir avec les réalités extérieures pour vérifier l'exactitude de ces opinions »¹⁸⁰.

Il est donc essentiel que la lecture, ou en d'autres termes le processus d'acquisition de la science, ne se fige pas sur l'héritage du passé, en l'acceptant aveuglément et servilement. D'autant plus que « tous les livres ne sont rien que des images mentales de leurs auteurs, puisque le livre tourne autour d'un certain sujet qui a une existence externe, que ce soit la nature ou l'homme »¹⁸¹, et ces images mentales peuvent être bonnes ou mauvaises : la réalité extérieure est donc l'*autorité* à laquelle se référer pour émettre ce jugement. Le monde islamique a connu cette étape, c'est-à-dire l'étape de la sacralisation des images mentales des ancêtres, qui a été appelée « interruption (*tawaqquf*) de l'*iğtihād* », et qui a ouvert les « époques de l'*imitation* (*taqlīd*) dans le monde islamique, à savoir le passage du monde des idées au monde des hommes, du monde des réalités extérieures aux images mentales, le passage du sens positif du Livre à son sens négatif »¹⁸².

C'est dans la réalité extérieure, encore une fois, que la vérité inhérente à la création doit être recherchée, et à travers cela, la vérité contenue dans le Coran. Cela signifie que, pour Sa'īd, c'est la réalité qui explique le texte et lui donne un sens, et non l'inverse : « Ceux qui ont compris comment le monde a commencé, n'ont pas commencé leur recherche à partir du verset, mais l'ont commencée précisément à partir de l'observation de l'univers créé »¹⁸³. Et de même que la réalité change constamment, le sens du texte changera également avec le changement de réalité. Cependant, il faut veiller à ce que la recherche du sens du texte ne soit pas conditionnée par le système de pensée de l'exégète lui-même, qui lit le texte écrit sans tenir compte de sa nature symbolique, en lui attribuant les significations qu'il juge les plus appropriées et en lui donnant une valeur normative à sa propre interprétation relative de la réalité :

Les textes sont sujets à interprétation (*ta'wīl*) et l'homme est capable d'accomplir cette tâche, puisque c'est nous qui produisons le sens, c'est nous qui produisons le lien entre le mot et son sens, entre l'expression et son sens, et nous continuons à le produire, parfois sur la base de l'illusion et de l'imagination séparée de la réalité¹⁸⁴.

Pour expliquer comment les illusions peuvent influencer la réalité humaine, Sa'īd cite souvent l'exemple de la façon dont, pendant des siècles, les hommes ont été convaincus que le soleil tournait autour de la terre, avec toutes les conséquences que cela a eu au cours de l'histoire :

Cette ancienne image mentale (*ṣūrah dīhniyyah*) était bien gardée par tous les hommes, qui étaient prêts à mourir pour elle, ou à envoyer d'autres hommes à la mort à cause d'elle. [...] Si les hommes ont pu tomber dans une telle erreur, qu'en est-il d'un certain *tafsīr* dont nous pourrions peut-être affirmer l'infailibilité au point de nous permettre de condamner à mort les autres pour leurs idées, qui sont elles-mêmes des images mentales ?¹⁸⁵.

Voilà pourquoi la réalité, comme d'ailleurs l'histoire – voire précisément comme élément constitutif de l'histoire – doit être prise comme autorité de référence (*marḡa'iyah*) puisqu'elle est objective, et se décrit elle-même mieux que n'importe quel livre :

Par exemple, la pierre est plus représentative d'elle-même que tous les mots que l'on peut en dire, même si ces mots sont les paroles de Dieu, Exalté et Puissant, puisque le Très-Haut a utilisé les paroles des hommes pour parler de la pierre mais quand il l'a créée, il n'avait pas besoin de l'homme : la pierre est

¹⁸⁰ Sa'īd, *Iqra'*, 1993, p. 79.

¹⁸¹ Sa'īd, *Iqra'*, 1993, p. 81.

¹⁸² Sa'īd, *Iqra'*, 1993, p. 82.

¹⁸³ Sa'īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, p. 106.

¹⁸⁴ Sa'īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, p. 101.

¹⁸⁵ Sa'īd, *al-Dīn wa-l-qānūn*, 1998, p. 11.

donc plus révélatrice de sa création par Dieu, qu'aucun discours qui peut être fait à son sujet. En cas de divergence, la source la plus fiable est de rechercher la pierre elle-même, et si une nouvelle connaissance sur cette pierre devait émerger, à savoir une connaissance plus profonde, elle se produira grâce à l'interaction avec cette même pierre¹⁸⁶.

Comme cela a abondamment émergé jusqu'ici, le fait que le point de départ de toute réflexion sur le Coran doit être la réalité est inlassablement réitéré par Sa'īd, ce qui témoigne de l'urgence qu'il ressentait de renouveler et étendre l'horizon épistémologique de la lecture du Coran :

L'étude de la création de Dieu ne contredit pas l'étude du Livre, mais commencer à étudier à partir du Livre de Dieu sans reconnaître la réalité qui, à la fin, rendra témoignage du Livre et de sa véracité, ne résout pas les problèmes, au contraire les complique encore plus¹⁸⁷.

La manière dont le Coran parle du cœur est un exemple clair de ce que Sa'īd veut exprimer : le cœur est décrit comme siège de la conscience et comme organe de compréhension, mais la réalité nous révèle que ce n'est qu'une pompe qui fait circuler le sang dans le corps. Il faut donc en déduire qu'en parlant du cœur, le Coran s'en sert comme d'une métaphore, et non pas pour exprimer une vérité scientifique. Sa'īd se dit convaincu que, finalement, ce sera l'histoire, c'est-à-dire l'ensemble des événements qui se déroulent dans la dimension de la réalité et de leurs effets – et qui peuvent être très différents de ceux que les hommes imaginent ou souhaitent – qui obligera les musulmans à changer leur compréhension du Coran :

Rien n'a de sens en dehors des conséquences. Chacun peut interpréter les choses comme il veut, et donner aux mots le sens qu'il veut, mais la réalité n'obéit pas au sens que nous donnons aux mots. Les mots *Dieu, prophète, livre, dernier jour, mécréant, hypocrite*, ne sont pas la réalité des choses, l'autorité ne réside pas dans les mots et les noms : « Ce ne sont vraiment que des noms que vous et vos pères leur avez attribués. Dieu ne leur a accordé aucun pouvoir » (Cor. 53:23, *al-Nağm*). [...] Ġazālī a dit : « Quiconque cherche les significations dans les mots, est perdu et périt : il est semblable à celui qui cherche l'Occident en lui tournant le dos ; au contraire, ceux qui établissent d'abord les significations et appliquent ensuite les significations aux mots sont sur le bon chemin ». Mais comment les significations sont-elles établies ? À la fin, nous serons obligés de juger sur la base des conséquences et de la loi de l'écume, qui n'a pas de pitié pour nos images mentales ni pour les significations dont nous les ornons : « Ainsi Dieu propose en paraboles le vrai et le faux. L'écume s'en va au rebut, mais ce qui est utile aux hommes reste sur la terre » (Cor. 13:17, *al-Ra'd*)¹⁸⁸.

Comprendre que les conséquences sont la seule chose véritablement « réelle » et le seul critère – pourtant coranique¹⁸⁹ – de juger les actions, aussi bien que reconnaître la relation de cause à effet existant en toutes choses et les lois immuables (*sunan*) qui les règlent, est donc essentiel afin que les musulmans « re-découvrent » le vrai sens de la révélation et puissent en bénéficier, quittant ainsi leur état d'inertie et prenant finalement leur destin en main.

4. L'assomption de la responsabilité

4.1. Restaurer la dignité de l'action humaine

Cette « re-découverte » implique cependant une prise de conscience de leur propre état par les musulmans, qui vivent aujourd'hui un paradoxe existentiel : d'une part, ils se vantent d'être les détenteurs de la vérité, d'autre part ils se retrouvent dans un état d'immobilité, ce que Sa'īd attribue

¹⁸⁶ Sa'īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, p. 107.

¹⁸⁷ Sa'īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, p. 108.

¹⁸⁸ Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, pp. 205-206. La citation de al-Ġazālī est sans référence.

¹⁸⁹ Voir par. 3.2.

à leur incapacité à interpréter correctement cette vérité et à l'exploiter à leur avantage. Cet orgueil est ce qui empêche de surmonter l'inertie qui bloque leur développement et agit comme un obstacle à la compréhension de la *sunnah* de Dieu, qui non seulement est immuable, mais dépasse les frontières confessionnelles, comme le dit Cor. 4:124, *al-Nisā'* : « Tous les croyants, hommes et femmes, qui font le bien : voilà ceux qui entreront au Paradis. Ils ne seront pas lésés d'une pellicule de datte ». En d'autres termes, le musulman ne peut pas comprendre pourquoi le fait d'avoir le Coran et la *sunnah* ne l'aide pas à améliorer son état. Sa'īd identifie un parallèle entre cette situation et l'histoire de Salomon, comme la raconte le Coran :

Quand Salomon mourut, le temple resta debout et les *ġinn* restèrent dans le tourment humiliant, cependant un animal de la terre mangea son bâton sur lequel il se tenait et s'effondra. Le monde islamique a donc perdu son esprit et est resté appuyé sur son bâton, mais l'ère coloniale a joué le rôle de l'animal en faisant tomber ce monde, qui maintenant ne croit presque plus à ce qui lui est arrivé et comment cela s'est passé¹⁹⁰.

Il est important de souligner l'enchaînement des événements indiqué par Sa'īd, qui n'est pas accidentel : le monde islamique a perdu son esprit, *puis* le colonialisme lui a donné le « coup de grâce ». Mais la première et dernière responsabilité de l'état dans lequel se trouvent les sociétés islamiques doit être tracée en leur sein et c'est toujours de l'intérieur que des solutions doivent être recherchées. Si donc d'une part Sa'īd reconnaît que le colonialisme a joué un rôle dans le ralentissement du progrès des sociétés arabo-islamiques et a entravé leur émancipation politique et sociale, alors les musulmans doivent désormais assumer leurs responsabilités et abandonner tous leurs « alibis » : comme dirait Malek Bennabi, dans la pensée duquel notre auteur a certainement trouvé un appui important à ses appels à une prise de responsabilité, les musulmans doivent prendre conscience de leur *colonisabilité*¹⁹¹. De ces nombreux « alibis », le plus sensationnel est, selon Sa'īd, la question israélo-palestinienne :

Israël n'est rien de plus qu'une pierre qui nous a été lancée pour nous tenir occupés, ou c'est un drapeau rouge qui a été placé devant nous et que nous continuons à encorner, tandis que le véritable ennemi nous poignarde par derrière avec la lance¹⁹².

Après tout, observe Sa'īd, le Coran, parmi les textes révélés, est probablement le seul à souligner la nécessité de résoudre les problèmes des sociétés à partir d'une prise de conscience de l'injustice que les opprimés s'infligent par eux-mêmes, avant même d'envisager la responsabilité de ceux qui infligent une injustice aux autres ; à ce sujet, il cite un *ḥadīth* du prophète Muḥammad : « Quiconque trouve le bien, loue Dieu ; quiconque trouve autre chose, ne blâme que soi-même »¹⁹³. C'est l'admission par Adam de l'erreur commise en violant l'interdiction de Dieu de s'approcher de l'arbre : « Notre Seigneur ! Nous nous sommes lésés nous-mêmes... » (Cor. 7:23, *al-A'raf*) et cette capacité d'avouer sa culpabilité est ce que le rend digne d'être le vicaire de Dieu sur terre. Selon le

¹⁹⁰ Sa'īd, *Hattā yuġayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 140.

¹⁹¹ En effet, Sa'īd ne s'approprie jamais de ce néologisme introduit pour la première fois par Malek Bennabi et avec lequel l'intellectuel algérien postule que la colonisation d'un peuple n'est que la conséquence de sa disposition à être colonisée, et qu'elle se manifeste par l'inefficacité et l'inertie « jusque dans les domaines où la pression colonialiste ne peut être incriminée », c'est-à-dire où l'individu lui-même accepte d'être qualifié d'inférieur et de voir sa valeur fondamentale diminuée : « Donc le colonialisme agit à la fois comme réalité, quand il inhibe effectivement l'action, et comme mythe, quand il n'est qu'un alibi ou un masque de la colonisabilité » (Malek Bennabi, *La vocation de l'Islam*, Lyon-Paris : Tawhid, sans date, p. 72). Cependant, il faut reconnaître l'empathie de Sa'īd pour cette idée, pour ne pas dire l'influence qu'elle a jouée sur sa pensée, déjà encline à une telle lecture de la réalité des sociétés islamiques.

¹⁹² Sa'īd, *Maḥūm al-taġyīr*, 2001, p. 143.

¹⁹³ al-Buḥārī, *al-Adab al-Mufrad*, Kitāb al-ẓulm, 490.

récit coranique, en fait, contrairement à l'ange Iblīs, l'homme a su reconnaître son erreur et en demander pardon à Dieu, ou en d'autres termes a su *se repentir* :

Adam et son compagnon [Eve] ont admis, clairement et sans tourner autour, l'erreur qu'ils avaient commise, et ont demandé pardon et miséricorde... Adam et sa femme n'ont pas dit que le diable les avait incités, mais ils ont assumé leur responsabilité sans accuser personne¹⁹⁴.

L'attitude des musulmans d'aujourd'hui est très différente de celle d'Adam, dit Sa'īd, qui décrit ses coreligionnaires comme des musulmans selon la coutume et non selon les principes de l'islam. Ainsi, par exemple, ils sont convaincus que nier l'islam ou déclarer que Dieu n'existe pas est une impiété, alors que ce ne sont que des opinions. Il conclut que « le véritable opposant à l'islam est la manière dont les musulmans conçoivent l'islam »¹⁹⁵ et leur absence de sens critique d'eux-mêmes : d'une part, il leur manque la capacité de reconnaître qui, eux-mêmes, peuvent tomber dans l'impiété, et d'autre part ils ne sont pas capables de se présenter comme de vrais musulmans devant le reste du monde. Leur image de soi, en revanche, est fossilisée par et dans la coutume, qui domine l'opinion publique ainsi que l'imaginaire collectif, imposant une vision unique de ce qui doit être considéré comme bien ou mal, *kufr* ou *islam*.

L'adaptation à la coutume a donc une part de responsabilité consistant dans le blocage de l'action humaine, qui a ainsi fini par perdre sa « dignité ». De son côté, Sa'īd insiste beaucoup sur la nécessité de redonner au travail humain le statut qui lui est propre et qui est sanctionné dans le Coran lui-même, qui fait précéder l'action de Dieu par celle de l'homme (Cor. 13:11, *al-Ra'd* et Cor. 8:53, *al-Anfāl*) : l'homme, en effet, ne peut s'attendre à un changement de sa réalité sociale s'il n'est pas le premier à faire un changement en lui-même. Cependant, comme nous l'avons vu, le changement doit répondre à certaines lois, puisque chaque action est liée à une relation de cause à effet : si nous agissons sans tenir compte des lois en vertu desquelles une certaine action débouche sur un certain effet, nous n'obtiendrons pas le changement souhaité. Cela vaut également pour les aspirations des musulmans à changer de gouvernement : tant qu'ils insisteront sur l'ancienne méthode, celle de la violence, de l'usurpation, du meurtre, ils n'obtiendront pas le changement qu'ils recherchent.

Sa'īd souligne la nouveauté représentée par l'idée de participation humaine à la création de l'histoire, idée qui en un certain sens modifie la conception de l'omnipotence absolue de Dieu, d'une vision selon laquelle Dieu est libre de modifier à tout moment le cours habituel des choses, à une vision qui voit dans les lois immuables diffusées dans la création – y compris celle qui établit que l'homme a le pouvoir d'influencer le cours de l'histoire – l'expression et la manifestation de cette même toute-puissance :

La transformation d'une vision selon laquelle l'histoire n'est produite que par Dieu à une vision selon laquelle l'histoire est produite par Dieu et l'homme, et que la priorité réside dans la production de l'histoire par l'homme, et que l'action de Dieu dans la production de l'histoire est secondaire et postérieure à l'action de l'homme (« Il est ainsi, parce que Dieu ne modifie pas un bienfait dont il a gratifié un peuple avant que ce peuple change ce qui est en lui. Dieu est celui qui entend et qui sait », Cor. 8:53, *al-Anfāl*), cette conception est nouvelle et récente dans l'histoire humaine. Les hommes forgent la culture et la culture forge les hommes, mais dans ce cercle il y a une rupture qui pourrait passer inaperçue dans l'histoire, et qui consiste dans le fait que les gens, même s'ils sont peu nombreux, sont capables d'apporter quelque chose de nouveau, même minime, mais avec l'accumulation au fil du temps, cela génère un changement important. Par cela, l'espace du pouvoir humain devient étendu¹⁹⁶.

¹⁹⁴ Sa'īd, *al-Dīn wa-l-qanūn*, 1998, p. 90. Les références coraniques sont 2:34-36, *al-Baqarah* et 7:11-16.20-23, *al-A'rāf*.

¹⁹⁵ Sa'īd, *Maḍhab*, 1993, p. 148.

¹⁹⁶ Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, p. 202.

Même la position d'Iblīs, qui a désobéi à Dieu en refusant de se prosterner devant l'homme, pour ensuite le tenter et le faire tomber dans l'erreur, est interprétée par Sa'īd comme une condamnation de l'orgueil et une incapacité à faire de l'autocritique : en fait, l'ange est tombé en disgrâce à cause de « sa manière d'interpréter l'existence, c'est-à-dire que la cause de son erreur est imputable à Dieu, qui lui a donné la capacité de tomber dans l'erreur »¹⁹⁷. Cependant, ajoute notre auteur,

[...] une mauvaise interprétation d'une question n'aide pas à résoudre le problème, mais une interprétation correcte aide à découvrir la cause de l'erreur, contribue à son élimination et à trouver la bonne solution. En ce sens, se disculper et accuser l'autre n'est pas la bonne façon de résoudre les problèmes, au contraire la solution réside en soi et en découvrant sa propre erreur. En effet, le Coran s'intéresse à l'injustice que l'homme se cause à lui-même, non à ce que les autres lui causent, quand il dit : « [...] Tout mal qui t'atteint vient de toi-même » (Cor. 4:79, *al-Nisā'*) ; « [...] Dieu ne les a pas lésés ; mais ils se sont fait tort à eux-mêmes » (Cor. 16:33, *al-Nahl*)¹⁹⁸.

Cela implique qu'il n'y a pas d'hommes meilleurs que d'autres aux yeux de Dieu, mais tout dépend des actions : personne n'est au-dessus de la loi devant Dieu et en même temps personne ne peut penser à échapper à cette *sunnah*, qui est basée sur les conséquences des actions, et donc sur la relation de cause à effet intrinsèque à tous les phénomènes, et à cet égard Sa'īd cite Cor. 4:123, *al-Nisā'* : « Cela ne dépend ni de vos souhaits, ni des souhaits des gens du Livre. Quiconque fait le mal sera rétribué en conséquence. Il ne trouvera, en dehors de Dieu, ni protecteur, ni défenseur ».

Le Coran, on l'a vu, affirme que l'âme de l'homme a été façonnée de manière à faire le bien et le mal et à pouvoir passer d'un état à un autre : l'âme, qui est l'instrument de ce que Sa'īd définit le *système nerveux* (*ġihāz 'aṣabī*) de l'homme, est donc capable de changer par l'expérience, qui lui fait acquérir la connaissance du bien et du mal à travers l'observation de la façon dont Dieu a entamé la création (Cor. 29:20, *al-Ankabūt*) et la compréhension des lois qui lui permettent de distinguer ce qui est utile de ce qui est nuisible :

Marcher sur la terre et l'observer fait comprendre à l'homme comment la création a commencé, cela donne à l'homme le pouvoir de l'exploitation (*tashīr*) et de distinguer le bien du mal, l'utile du nuisible, et le fait participer au processus de création et de production, qui est l'un des attributs de Dieu¹⁹⁹.

De cette manière, Sa'īd reconnaît une *fonction créatrice* chez l'homme et lui attribue un rôle dans la création, à condition qu'il sorte de son inertie, participant ainsi activement à forger sa propre destinée. Dès lors, cette participation au processus de création donne à l'homme et à ses actions une dignité intrinsèque.

On pourrait résumer en disant que la prise de responsabilité par l'individu est le point de départ de toute réforme, tant en soi-même que dans la société :

Ce n'est pas une faute si l'homme commet une erreur, la faute est de ne pas savoir comment découvrir son erreur. Si alors on voulait se demander d'où venait l'erreur, Dieu dit, répondant à cette question : « [...] Cela vient de vous... » (Cor. 3:165, *Āl 'Imrān*)²⁰⁰.

Une réforme qui, comme l'explique Sa'īd, est toutefois l'otage de l'état d'inefficacité des musulmans.

¹⁹⁷ Sa'īd, *al-Dīn wa-l-qanūn*, 1998, p. 91.

¹⁹⁸ Sa'īd, *al-Dīn wa-l-qanūn*, 1998, p. 92.

¹⁹⁹ Sa'īd, *al-Dīn wa-l-qanūn*, 1998, p. 101.

²⁰⁰ Sa'īd, *Madhāb*, 1993, p. 149.

4.2. Libérer le potentiel humain à travers l'abandon du fatalisme

En fait, l'efficacité existe chez l'homme dans un état potentiel, et seul un effort continu pour comprendre et appliquer les lois immuables (*sunan*) permet d'actualiser ce potentiel humain pour diriger les événements. Cette vérité, largement confirmée dans le Coran, est pourtant, affirme Sa'īd, quasiment ignorée par les musulmans, qui se livrent pour la plupart à une conception fataliste de l'histoire, sur laquelle ils sont convaincus qu'ils n'ont aucun pouvoir et qu'ils ne peuvent en aucun cas déterminer le cours, une fonction qu'ils attribuent exclusivement à Dieu. Pourtant, le Coran ordonne : « Dis : "Parcourez la terre : voyez quelle a été la fin des calomnieux" » (Cor. 6:11, *al-An'ām*) :

Il serait insensé d'ordonner d'aller sur terre et de regarder comment ont fini ceux qui accusaient les prophètes de mensonges, si les hommes n'avaient pas le pouvoir d'éviter les causes de leur ruine : c'est le sens de l'intervention de l'effort humain dans la forge des événements historiques²⁰¹.

Les expressions coraniques telles que « Peut-être le craignez-vous », « Peut-être en serez-vous reconnaissants ! », « Peut-être comprendrez-vous ! »²⁰² et ainsi de suite, observe Sa'īd, montrent que la révélation met l'accent sur la responsabilité humaine, plutôt que sur l'inévitabilité de la volonté divine, et quand il semble s'exprimer dans ce dernier sens, comme dans Cor. 18:17, *al-Kahf* : « Celui que Dieu dirige est bien dirigé, mais tu ne trouveras pas de maître pour guider celui qu'il égare », il faut comprendre qu'il y a « des causes qui se sont accumulées jusqu'à ce que la ruine vienne », mais la responsabilité des choix qui ont conduit à ce résultat n'est que de l'homme :

C'est le libre arbitre, et non l'inévitabilité, qui façonne les causes, mais les conséquences se vérifient inévitablement. De cette manière, l'homme peut contrôler l'inévitable, tout comme si l'homme ignorait les lois de Dieu, les lois de Dieu n'ignorent pas de devoir suivre leur cours, sans se soucier de l'homme qui les ignore. Dans ce cas, l'homme ne pourra pas voir que l'histoire a des causes, mais ne verra que des événements inévitables, dans lesquels l'effort de l'homme ne peut intervenir : le fatalisme naît de cette vision des choses²⁰³.

Le déni de responsabilité individuelle, du principe de cause à effet, de la récurrence des lois équivaut au déni du dépôt que Dieu a confié à l'homme, qui d'ailleurs – selon le récit coranique – s'en est chargé de sa propre initiative (Cor. 33:72, *al-Aḥzāb*). Pourtant, observe Sa'īd, les musulmans préfèrent attribuer une liberté absolue et arbitraire à Dieu, privant l'univers et Dieu lui-même de toute sagesse, plutôt que d'utiliser la raison pour comprendre les signes de Dieu. En fait, utiliser la raison devient un défi et une menace pour la révélation, que les musulmans ont immobilisée dans le littéralisme et sanctifiée au point de s'approcher du fétichisme, alors que le Coran lui-même déplace l'action de la sphère de Dieu vers celle de l'homme, y retournant sa pleine responsabilité – mais aussi la pleine capacité – du changement et de l'acquisition de la science. Ce n'est donc pas en privant

²⁰¹ Sa'īd, *al-Insān*, 1993, p. 47.

²⁰² Cor. 2:21.52.73, *al-Baqarah*.

²⁰³ Sa'īd, *al-Insān*, 1993, p. 49. Même Sayyid Quṭb, souligne Sa'īd, a mis en évidence ce lien inséparable entre l'homme et la réalité historique et à ce sujet notre auteur cite un passage du livre *Haqā al-dīn* de Quṭb qui explique ce « malentendu » répandu parmi les musulmans (ibid., pp. 50-51). Cependant, il convient d'observer que dans le livre *Ma'ālim fī al-tarīq*, Quṭb lui-même affirme que l'histoire, la philosophie, la psychologie, la morale, les religions comparées et la sociologie, sont des disciplines issues d'une pensée empruntée à la *ḡāhiliyyah* – l'ère d'*ignorance* qui a précédé l'avènement de l'islam – et précise que « la plupart d'entre elles – sinon toutes – contiennent dans leurs fondements méthodologiques une hostilité manifeste ou cachée contre la vision religieuse en général, et contre la vision islamique en particulier » (voir le Premier chapitre, par. 2).

l'homme de ses fonctions que la grandeur de Dieu est confirmée, voire le contraire, « c'est précisément la majesté de Dieu de conférer ces pouvoirs à son serviteur »²⁰⁴.

Pour décrire le degré d'impuissance et de soumission au fatalisme du musulman, Sa'īd parle d'une mentalité répandue qui tend à envelopper les événements d'une aura de magie, dont cet épisode est un exemple particulièrement éloquent :

Un homme vient de sortir de la prière communautaire [du vendredi] et me dit qu'il avait appris du *ḥaṭīb* de la mosquée que l'astronaute américain [Neil] Armstrong aurait entendu l'*adān* alors qu'il était sur la lune, puis il me donne un extrait de journal dans lequel la nouvelle a été rapportée avec la photo de l'astronaute. Je le remercie de cette attention et lui rend la pièce de papier, mais il me dit : « Garde-le avec toi, tu es plus capable que moi d'en profiter ». Et il s'en va. Qu'est-ce que cette histoire indique ? En l'analysant, c'est une expression de la tragédie du monde islamique, mais aussi de ses rêves. Cette histoire ne sort pas du néant, mais jaillit de désirs insatisfaits, de rêves perdus, d'un sentiment aigu d'impuissance, d'échec, d'envie et de jouissance du mal des autres. La tâche du récit est de fusionner tout cela et de le simplifier expressivement. En l'analysant, nous voyons que la réalité concrète parle à travers cette histoire et ses implications, indiquant clairement le sentiment d'infériorité, d'envie et d'impuissance face aux ennemis et rivaux historiques du monde islamique qui ont réussi à débarquer sur la lune. Cet atterrissage sur la lune était le couronnement de leur brillante supériorité, de sorte que l'histoire, au moyen du langage du symbole et de la substitution, signifie : « Il est vrai que vous étiez supérieurs en cela, mais n'oubliez pas que nous sommes encore au-dessus et meilleurs que vous, car c'est notre *adān* qui a été entendu sur la lune »²⁰⁵.

Cela signifie que comprendre avoir un pouvoir créateur et agir selon les lois immuables, comme le souligne Sa'īd avec insistance, sont deux conditions essentielles de l'efficacité humaine, mais il y en a une troisième, qui est absolument nécessaire, à savoir la perception d'avoir quelque chose à offrir aux autres. En fait, lorsqu'un individu se sent inutile, il tombe dans la dépression, et cela abouti parfois au suicide, explique notre auteur, confirmant ainsi sa perspective psychologique marquée dans ses observations sur l'homme :

Le musulman aujourd'hui ne comprend pas qu'il a quelque chose à offrir au monde, ou que le monde a besoin de lui, mais cette perception ne se produira pas chez le musulman tant qu'il n'aura pas pleinement compris les problèmes du monde, ce dont il souffre, et la vérité que l'islam peut offrir à ce monde²⁰⁶.

Au lieu de cela, le musulman s'efforce de faire l'éloge de l'islam, sans réussir ensuite à résoudre ses problèmes *par* l'islam, et ceci « est la preuve du fait que l'éloge qu'il reverse sur l'islam est une sorte de mauvaise compensation pour son incapacité à transformer les principes de l'islam en vérités concrètes »²⁰⁷.

Nous avons déjà observé que, pour Sa'īd, l'âme de l'homme a été créée par Dieu avec une double disposition, à la pureté et à la corruption, pour être de la « la forme la plus parfaite » mais aussi pour être réduit « au plus bas des degrés » (Cor. 95:4-5, *al-Tīn*), et cette double disposition est ce qui existe *en puissance* dans l'homme, mais au moment où elle se transforme en quelque chose de concret, elle devient une *réalité de fait*. Alors l'homme, avant d'apprendre à lire et à écrire, est un lecteur ou un écrivain *potentiel* : ce sont les *outils pédagogiques* qui font de lui un vrai lecteur ou un véritable écrivain. Cependant, on compte encore peu de musulmans qui ont compris cette vérité :

²⁰⁴ Sa'īd, *Ḥattā yuḡayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 185. Comme nous l'avons souligné plus haut, selon Sa'īd la capacité créatrice de l'homme est un signe de la toute-puissance de Dieu, et ne la diminue en rien.

²⁰⁵ Sa'īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, p. 61.

²⁰⁶ Sa'īd, *al-Insān*, 1993, p. 54.

²⁰⁷ Sa'īd, *al-Insān*, 1993, p. 54.

La plupart des musulmans font remonter l'origine de l'efficacité au destin, dans lequel l'effort humain n'intervient pas, tout en voyant que c'est l'effort humain qui intervient pour rendre l'individu – ou la société – lecteur ou écrivain²⁰⁸.

Cela se produit parce que les lois qui rendent l'homme incapable ou, au contraire, un promoteur de la justice²⁰⁹ sont encore obscures, dit Sa'īd, et dans cette obscurité le destin et le fatalisme se font place, pour combler le vide de connaissance de l'homme. L'auteur se plaint donc d'un excès à attribuer au destin la raison non seulement des situations dont les lois sont inconnues de l'homme, mais aussi de celles dont l'homme gouverne les lois : la différence est que dans le premier cas le rôle qu'on attribue au destin est plus marqué. À cet égard, Sa'īd cite un *ḥadīṭ*, rapporté par al-Buḥārī dans le *Kitāb al-Ṭibb*, dans lequel 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb compare le choix de se confronter ou non à la peste en Syrie avec celui d'un pâturage herbeux ou sec, où « personne – dit Sa'īd – ne doute de pâturer sur un terrain fertile, mais l'intervention de la volonté humaine pour éviter l'épidémie n'est pas aussi claire que le choix du côté fertile [du pâturage], surtout dans ce moment-là »²¹⁰, quand 'Umar était en train d'aller à la conquête de la Syrie. Le choix de 'Umar de ne pas faire face à la peste en Syrie, malgré les critiques de nombreux compagnons et l'accusation d'Abū 'Ubaydah de fuir ce que Dieu avait établi pour eux, est donc une indication de la capacité du deuxième calife de l'islam d'agir selon les lois.

4.3. Rétablir le rapport entre *volonté* et *capacité*

Cet excès de fatalisme, qui confie au destin un rôle si écrasant qu'il annule la valeur de l'action humaine, est le résultat d'un déséquilibre entre la foi dans le *monde invisible* (*ālam al-ġayb*) et l'observation du *monde visible* (*ālam al-ṣahādah*), c'est-à-dire la dimension dans laquelle se manifestent les *signes de Dieu dans le monde et dans les âmes*. L'incapacité de trouver une synthèse entre ces deux dimensions génère le déséquilibre entre les principes et la réalité concrète. Pour Sa'īd, « la foi transcendante en Dieu et dans le Livre doit être soutenue par les signes dans le monde et dans les âmes, afin que la foi prenne sa forme positive à deux niveaux, psychologique et social »²¹¹. Selon notre auteur, il est évident que l'on ne peut pas se replier dans la foi dans le monde invisible, car ce type de foi « n'aspire pas à changer la réalité, ni à acquérir le contrôle des signes de Dieu dans le monde et dans les âmes, ni à mettre à la disposition des gens ce dont ils ont besoin »²¹². L'équilibre dont l'individu a besoin est le résultat de la « transition de la phase de la foi exclusive dans le monde invisible, à la phase de la foi dans le monde invisible basée sur le soutien du monde visible »²¹³.

²⁰⁸ Sa'īd, *al-Insān*, 1993, p. 36.

²⁰⁹ Sa'īd cite ici Cor. 16:76, *al-Nahl* : « Dieu propose en parabole deux hommes » l'un est muet, il ne peut rien faire, il est à la charge à son maître. Quelque lieu où celui-ci l'envoie, cet homme ne lui rapporte rien de bon. Est-il l'égal de celui qui ordonne l'équité et qui suit une voie droite ? ». En ce sens, Sa'īd établit que l'*inefficacité* ne se résout pas simplement avec l'*efficacité*, mais avec la *justice* « parce que l'efficacité ne suppose pas toujours qu'elle s'applique à quelque chose d'utile, puisque l'homme peut être efficace dans quelque chose de nuisible. Au lieu de cela, l'efficacité du mot *justice* s'applique toujours à la vérité » (Sa'īd, *al-Insān*, 1993, p. 14).

²¹⁰ Sa'īd, *al-Insān*, 1993, p. 37. Sa'īd ne mentionne pas en entier ce long *ḥadīṭ*, où 'Umar répond à Abū 'Ubaydah, qui lui reproche de vouloir échapper au destin établi par Dieu, en refusant de marcher vers la Syrie à cause de la peste : « Oui, nous fuirons ce que Dieu a destiné pour aller vers ce que Dieu a destiné. Qu'est-ce que tu penses ? Si vous aviez des chameaux descendants entre les deux versants d'une vallée, l'un herbeux et l'autre sec, ne serait-ce pas qu'ils brouaient l'herbe par décret de Dieu, ou qu'ils paissaient sur le sec par décret de Dieu ? ». Ainsi, c'est la conclusion de notre auteur : agir selon les lois signifie accomplir ce à quoi l'homme a été destiné par Dieu à travers ses lois.

²¹¹ Sa'īd, *Faqdān al-tawāzun*, 1993, p. 48.

²¹² Sa'īd, *Faqdān al-tawāzun*, 1993, p. 48.

²¹³ Sa'īd, *Faqdān al-tawāzun*, 1993, pp. 51-52.

Ce présupposé est indispensable pour que le musulman retrouve la conscience d'avoir une tâche à accomplir et quelque chose à offrir aux autres, et cela est source de dignité et d'équilibre, un état qui manque à la société islamique, à qui Sa'īd reproche d'être « absente », de « ne pas contribuer à la construction du monde, ni à la solution de ses problèmes » ni d'avoir « la capacité d'empêcher le monde de conspirer contre elle », au contraire elle facilite la mission de ceux qui conspirent contre elle profitant de sa faiblesse²¹⁴, de sorte qu'ayant perdu son identité, elle ne peut plus être présente dans le monde en tant que société porteuse de valeurs islamiques. Mais quelle est la cause de cette situation ? Pour Sa'īd elle réside « dans l'analphabétisme des idées dans lesquelles vit le monde islamique : c'est cet état idéologique qui paralyse toutes ses forces et détruit ses énergies, les exposant à l'exploitation des autres »²¹⁵.

Par conséquent, la foi seule ne suffit pas pour qu'une action donnée soit efficace, mais il est nécessaire que la foi soit orientée de manière sensée et rationnelle : en d'autres termes, la *volonté* (*irādah*) seule ne garantit pas le succès de l'action humaine, si elle n'est pas accompagnée de la *capacité* (*qudrah*), ce qui signifie savoir *comment* mener à bien une certaine action. Pour mieux clarifier son point de vue, Sa'īd propose l'exemple suivant :

La position d'une mère envers un enfant malade et son souci de prendre soin de lui peuvent être définis comme une forme de *dévotion*, ou *volonté*²¹⁶, puisque dans son attitude envers l'enfant malade aucune forme de mensonge ou de tromperie ne s'insinue, au contraire, c'est une parfaite dévotion à la volonté de le guérir. [...] Cependant, cette position de la mère vis-à-vis de l'enfant malade peut être dissociée, à des degrés divers, d'une connaissance précise de la cure qui pourrait guérir le fils : la connaissance spécialisée et approfondie des remèdes à administrer au fils malade peut être définie comme *la juste chose à faire*, ou *capacité*²¹⁷.

Voici donc que « la volonté, à savoir la *dévotion*, est l'amour pour obtenir quelque chose », alors que « la capacité, à savoir *la bonne chose à faire*, est connaître la façon d'obtenir la chose désirée »²¹⁸. En d'autres termes, on pourrait dire que le problème vient de la distance entre le principe et son application :

Le bon principe, s'il est appliqué par des personnes non préparées, n'aura d'autre issue que la faillite. Ceux qui nient le principe croient que l'échec dépend de la nature du principe et disent que si l'islam était vrai, il élèverait le statut de son peuple ; tandis que les tenants du principe estiment que leur échec dépend d'un destin plus élevé : les deux théories sont fausses²¹⁹.

En réalité, la relation entre le principe et son application se manifeste sous quatre formes : un principe juste et une application correcte ; un faux idéal et une application correcte ; un véritable idéal et une incapacité à l'appliquer ; un faux idéal et une mauvaise application. De ces quatre formes, la troisième est celle qui convient le mieux à l'état des musulmans, où il est possible de trouver à la fois des critiques du principe fondées sur l'agir des musulmans, ainsi que

[...] de mauvaises positions de défense, quand nous essayons de rendre compatibles certaines actions erronées des musulmans avec le Coran, ou lorsque nous essayons de faire de ces mauvaises actions un moyen de comprendre le Coran. Cela signifie que les actions et les idées des musulmans ne peuvent pas

²¹⁴ Sa'īd, *Faqdān al-tawāzun*, 1993, p. 62.

²¹⁵ Sa'īd, *Faqdān al-tawāzun*, 1993, p. 64. Il s'agit de ce que nous avons défini plus haut, reprenant le néologisme de Malek Bennabi, la *colonisabilité* des musulmans.

²¹⁶ Les deux mots en arabe sont respectivement *ihlāṣ* et *irādah*.

²¹⁷ C'est-à-dire, en arabe, *ṣawāb* et *qudrah*. Voir Sa'īd, *al-'Amal*, 1993, pp. 17-18.

²¹⁸ Sa'īd, *al-'Amal*, p. 18.

²¹⁹ Sa'īd, *al-'Amal*, pp. 173-174.

faire l'objet de critiques et de réexamen à l'époque actuelle, provoquant un état de trouble idéologique chez de nombreux jeunes²²⁰.

On est donc confronté à un problème d'*exégèse*, autant qu'elle peut être orientée à la solution des problèmes concrets des hommes, mais elle peut aussi être éloignée de ces problèmes, ou pire les aggraver : lorsque le musulman n'est plus capable de percevoir le lien entre le Livre et la réalité – une situation qui l'empêche de prendre conscience des lois constantes (*sunan*) qui sont à la base de tous les phénomènes et d'observer la relation de cause à effet à laquelle ils répondent – alors il devient inefficace et impuissant, et perd la capacité de jouer un rôle significatif dans l'histoire, comme l'explique ce verset que Sa'īd mentionne très souvent : « Combien de signes dans les cieux et sur la terre devant lesquels ils passent en se détournant ! » (Cor. 12:105, *Yūsuf* [B]).

Nous constatons alors l'importance attribuée par Sa'īd au lien étroit entre l'efficacité et la capacité de l'homme à comprendre les lois par lesquelles l'homme est capable d'asservir la création (*tashīr*) et d'en tirer profit maximum, mais cette compréhension peut varier dans le temps et dans l'espace, et en ce sens une société peut ne pas toujours avoir le même degré d'efficacité, qui dépendra du niveau de connaissance de ces lois par les individus. Dans le cas des musulmans, on l'a vu, l'état d'inefficacité dans lequel ils se trouvent dépend du fait d'avoir oublié la relation dialectique existant entre le Livre et la science, entre la révélation et la réalité, au point qu'ils ne peuvent plus relier les versets du Livre à la réalité :

L'homme efficace placera le verset à la bonne place, comme s'il était descendu à ce moment, tandis que selon l'homme impuissant, le verset coranique qu'il prononce n'aura aucun lien avec sa vie concrète, et ainsi il le situera dans les mauvais contextes²²¹.

L'impuissance à atteindre certains objectifs est donc le résultat du décalage existant entre la volonté et la capacité, entre la dévotion et la juste façon de la diriger, entre le but et les moyens, entre l'inconscience et la conscience, entre le poids de la tradition et l'émancipation de l'héritage des *pères* : il y a de nombreuses définitions qui peuvent être attribuées à ce problème, qui est essentiellement celui de l'abandon de la science dans l'agir de l'homme, et d'une action qui se veut islamique mais qui en fait n'est pas informée par la révélation. Celle-ci enseigne à l'homme que tout répond à des lois bien précises, qu'il faut connaître si l'on veut que l'action accomplisse sa *fonction rédemptrice* :

Si nous devons regarder de quoi nous avons été créés (« Que l'homme considère donc ce avec quoi il a été créé », Cor. 86:5, *al-Tāriq*), alors nous devons regarder ce qui détermine notre destin – à savoir le bien agir – et qui nous sauve de la damnation, nous conduisant au salut (*nağāt*) : « Bénédiction plénière sur Celui qui tient dans Sa main la royauté, l'Omnipotent, Lui qui a créé la mort et la vie afin de vous mettre à l'épreuve : qui d'entre vous serait mieux-agissant ? » (Cor. 67:1-2, *al-Mulk* [B])²²².

La question est décisive pour Sa'īd, qui lance son appel à « changer les méthodes de l'action islamique de telle manière qu'elles se conforment aux lois d'exploitation (*tashīr*) ou qu'elles se rapprochent le plus possible à ces lois, plutôt que de les ignorer ou de s'y opposer »²²³. Il s'agit ainsi de conformer les méthodes à l'éthique inhérente aux lois de Dieu :

Tout comme la gravité a sa loi, l'éthique a aussi ses propres lois et la foi a ses propres lois. De même que ceux qui violent les lois de la gravité sont punis, ceux qui violent les lois de l'éthique et de la foi sont punis de la même manière et avec la même fermeté. Si quelqu'un est pris par une forme de doute, marcher

²²⁰ Sa'īd, *al-'Amal*, p. 175. Il s'agit ici, une fois de plus, d'une critique à une adhésion aveugle à la pensée « codifiée », qu'il soit la tradition ou les idées courantes dont on attribue une valeur sacrée : selon Sa'īd, le cas de la doctrine du *ğihād* est l'un des exemples le plus éloquent.

²²¹ Sa'īd, *al-Insān*, 1993, p. 20.

²²² Sa'īd, *al-'Amal*, 1993, p. 86.

²²³ Sa'īd, *al-Insān*, 1993, p. 13.

sur terre et considérer les effets supprime ce doute, et si nous ne sommes pas parmi ceux qui marchent sur terre, lisons donc ce qui est arrivé à ceux qui ont marché et regardé : « Dis : “Allez par la terre et regardez quelle fut la fin des criminels” » (Cor. 27:69, *al-Naml* [B])²²⁴.

Parmi les méthodes proposées, il y a celle « d’agir sur la base [du respect] des devoirs plutôt que sur la base [de la revendication] des droits », alors que « aspirer à obtenir le pouvoir par la violence représente un des modèles contraires aux lois »²²⁵. Cette idée d’une antériorité de l’accomplissement des devoirs sur la revendication des droits a été développée par Sa‘īd sans un chapitre de son œuvre *Lā ikrāha fī al-dīn* (1997, pp. 141-164) où il décrit ce qu’il définit comme une « conception islamique » des droits de l’homme. Deux aspects méritent d’être soulignés à cet égard : tout d’abord, le fait que l’auteur, en discontinuité avec les différentes déclarations « islamiques » sur les droits de l’homme, qui font dériver ces droits de Dieu, souligne que celle des « droits de l’homme » est une notion éminemment « humaniste », c’est-à-dire dépourvu de connotation religieuse et libre de toute dérivation divine. En même temps, cependant, et c’est le deuxième aspect, il est possible d’identifier une différence substantielle de « méthode » entre la conception « islamique » et « occidentale » des droits de l’homme : dans l’islam, dit Sa‘īd, obtenir un droit ne peut être séparée de l’accomplissement du devoir d’exercer ce même droit, en effet ce dernier aspect précède le premier. Selon Sa‘īd, la différence substantielle entre les deux méthodes est que la méthode « occidentale » ouvre la voie à l’obtention de droits également par leur revendication, même violente, tandis que la méthode « islamique », basée sur l’expérience des prophètes, évite ce risque²²⁶. Dit encore Sa‘īd :

[...] tout le monde s’efforce de revendiquer les droits, non d’accomplir les devoirs ; se préoccupe d’organiser l’État, non de fonder la société ; se base sur la méthode de la violence et de la contrainte, non sur celle de la persuasion et de la conviction scientifiques²²⁷.

L’outil qui permet de déduire ces lois est donc, tout d’abord, l’*observation*, et non pas la foi seule. Ceci est la condition de la capacité à exploiter, ou asservir (*tashīr*), la création : l’univers est au service de l’homme, mais seulement à condition de comprendre les lois (*sunan*). L’exploitation « augmente donc en augmentant la science »²²⁸, et donc plus l’homme sait exploiter la création à son avantage, plus la création se prêtera à être exploitée par l’homme : en d’autres termes, plus la *capacité* de l’homme augmente, plus il pourra diriger avec succès sa *volonté*. Le concept d’asservissement ne concerne pas seulement les aspects matériels de la création, mais aussi ceux qui appartiennent à la sphère des dynamiques individuelles et sociales ou historiques, et l’expérience humaine devient ainsi un critère fondamental pour comprendre l’univers, s’élevant même *au-dessus du Livre* : Sa‘īd manifeste une fois de plus son *anthropocentrisme* marqué en affirmant que « Dieu a fait [de l’homme] la *qiblah* des anges, quand il leur a ordonné de se prosterner devant cet homme »²²⁹, mais exprimant aussi un fort *optimisme eschatologique* à l’égard de l’avenir de l’humanité, qui va enfin « réaliser ce

²²⁴ Sa‘īd, *al-‘Amal*, 1993, p. 74.

²²⁵ Sa‘īd, *al-‘Amal*, 1993, pp. 13-14.

²²⁶ Sa‘īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, pp. 141-164. Malek Bennabi souligne également l’idée du droit comme fruit de l’exercice des devoirs, lorsqu’il dit que « le droit est un simple corollaire du devoir » et que « un peuple crée sa propre charte, son nouveau statut social et politique en modifiant “le comportement de son âme”, Loi sublime ! » (Bennabi, *Le problème des idées*, 2006, p. 111). Là encore, on peut parler d’une forte convergence d’idées entre les deux intellectuels, sinon d’une réelle influence directe de ce dernier sur Sa‘īd.

²²⁷ Sa‘īd, *al-‘Amal*, 1993, pp. 14-15. Nous trouvons particulièrement intéressant ici que Sa‘īd se réfère à la pensée d’Ibn Taymiyyah, dont il cite des extraits de ses *Fatāwā*, pour donner autorité à son point de vue, en expliquant comment le juriste hanbalite, une des sources principales des mouvements islamistes violents, « ... a établi qu’une volonté ferme et une pleine capacité entraînent nécessairement une action. Si l’action tarde, il faut en rechercher la cause » (ibid., p. 24). Nous y reviendrons dans le Quatrième chapitre.

²²⁸ Sa‘īd, *al-‘Amal*, 1993, p. 71.

²²⁹ Sa‘īd, *al-‘Amal*, 1993, p. 76.

que Dieu sait et que les anges ignorent »²³⁰. À sauver l'homme de la prédiction des anges sera donc l'*histoire*, qui contient les lois universelles par lesquelles il pourra réaliser le projet eschatologique de Dieu :

[Les hommes] ne comprendront que « ce que Dieu sait » peut se réaliser à propos de l'homme, que s'ils connaissent l'histoire et prennent en compte ses exemples, de manière qu'ils sortent d'une situation aberrante et soient conduit à un état d'équilibre²³¹.

Ici est réitérée l'idée de l'évolution de l'homme vers « Je sais ce que vous ne savez pas » (Cor. 2:30, *al-Baqarah*). Sa'īd la relie progressivement à la nécessité d'une assumption de responsabilité par le musulman, qui doit reprendre conscience de sa valeur, de sa puissance et de ses fonctions et surmonter l'état d'inefficacité qui le saisit et l'empêche d'être présent sur la scène des événements, et cela par l'acquisition de ces compétences conceptuelles (*qudrāt fahmiyyah*) grâce auxquelles il pourra diriger efficacement sa volonté et exploiter à son avantage les ressources dont il dispose. Ainsi, entre *savoir* et *pouvoir*, notre auteur identifie un lien intrinsèque, qui fait décroître la méthode de la force au profit de la méthode de la connaissance, qui a été inaugurée avec la création de l'homme et qui a été proclamée par les prophètes. Cor. 2:30, *al-Baqarah* est donc l'annonce de ce passage et en même temps indique l'outil qui permettra à l'homme de l'accomplir, c'est-à-dire la capacité d'attribuer des noms aux choses, ou en d'autres termes d'acquérir et de transmettre la science.

4.4. Redécouvrir le lien entre *science* et *révélation*

Le problème de la *compatibilité* entre révélation et science, et l'interaction de l'homme avec l'une et l'autre, est cruciale dans le cadre théorique de Ğawdat Sa'īd, qui lui attribue une priorité absolue²³², parce que de cela dépend le renouvellement de toute la pensée religieuse islamique. Ce n'est pas un hasard s'il s'agit d'un des thèmes qui revient le plus dans ses ouvrages, dont un – à savoir *Iqra' wa-Rabbu-ka al-Akram* (1993), que nous avons déjà rencontrée à plusieurs reprises – est dédié précisément à l'analyse du concept de science (*ilm*) selon l'islam, à partir de l'observation d'une situation paradoxale : d'une part, il y a la centralité attribuée par le Coran à la science et à sa poursuite, d'autre part le fait que « la science n'a pas de définition précise dans nos sociétés »²³³, signalant ainsi ce qu'il considère comme une absence généralisée d'esprit scientifique dans son milieu. Il faut donc tout d'abord essayer de clarifier le sens de la science, et notre auteur le fait avec une référence à ce qui, dans l'islam, est considéré comme la science par excellence, à savoir le *tawhīd* :

Si le *tawhīd* est une science, alors la science est aussi un *tawhīd* qui n'accepte pas d'associés (*širk*), en ce sens qu'elle n'accepte pas d'être comparée à ce qui est faux. Pour cela, il est nécessaire de libérer la science et de la purifier des mensonges et des superstitions, afin que l'homme puisse jouir des fruits d'une science pure et authentique. Et tout comme la religion authentique de Dieu doit être protégée des innovations, la science doit être protégée de la tromperie en attribuant les effets à des causes sans rapport avec elles²³⁴.

Comment alors définir la science ? Tout d'abord, Sa'īd explique qu'il n'y a pas de relation « objective » entre cause et effet, au sens où « la raison est incapable de lier les causes aux effets, ou

²³⁰ Sa'īd, *al-'Amal*, 1993, p. 78.

²³¹ Sa'īd, *al-'Amal*, 1993, p. 78.

²³² Il s'agit d'un élément de continuité avec le mouvement réformiste, et en particulier avec Muhammad Iqbal.

²³³ Sa'īd, *Iqra'*, 1993, p. 107.

²³⁴ Sa'īd, *Iqra'*, 1993, p. 107.

le contraire, avant d'observer ce lien dans la réalité extérieure »²³⁵. Il est vrai que la raison a « l'habitude » de relier les phénomènes qu'elle observe dans la création aux causes, cependant

[...] l'identification des causes et leur mise en relation avec leurs effets ne se fait que par l'observation et l'expérimentation, qu'il s'agisse de choses matérielles – telles que des composés chimiques ou de la matière organique – ou de problèmes sociaux. Dans les deux cas, seuls ceux qui regardent et observent peuvent identifier les causes²³⁶.

Dans le même temps, cependant, il est plus facile d'identifier la relation de cause à effet dans les phénomènes naturels plutôt que dans les phénomènes sociaux. Sans surprise, note Sa'īd, Cor. 41:53, *Fuṣṣilat* mentionne d'abord les signes *dans le monde* et seulement après ceux *dans les âmes*. Dans les sociétés musulmanes, le principal obstacle à la prise en compte des phénomènes sociaux d'un point de vue scientifique est le manque d'interaction avec la réalité extérieure, et ceci à son tour est dû à la sacralisation des personnes et de leur héritage écrit, qui crée, pour ainsi dire, une déconnexion entre l'individu et sa réalité. L'utilisation d'outils et d'interprétations anachroniques pour décoder la réalité conduit à un état d'aliénation, de sorte que les sociétés ne sont plus en mesure de résoudre leurs problèmes contingents. Encore une fois, Sa'īd fait appel à la foi, le *tawḥīd*, qui consiste à « lier l'homme aux réalités extérieures et à le libérer du monde des personnes et des images mentales »²³⁷.

En ce sens, la foi peut être considérée comme une science, dit Sa'īd, surtout si elle produit des effets positifs dans la réalité, et ces effets sont observables de la même manière que ceux produits par des causes naturelles²³⁸ :

Si une certaine combinaison d'éléments mène à la vie, comme l'eau et la nourriture, et une autre combinaison mène à la mort, comme l'oxyde de cuivre et tous les poisons, alors la foi en certaines valeurs mène à une vie noble, à la purification de l'âme et à une vie sociale, tandis que la foi en d'autres valeurs conduit à la destruction, à la corruption de l'âme et à la détérioration de la société²³⁹.

Lorsque la foi fait partie des phénomènes dont les effets concrets sont scientifiquement vérifiables, il est possible de distinguer ce qui est scientifique et ce qui n'est pas dans l'héritage d'une foi donnée : c'est un « coup d'estoc » vers toute approche basée sur l'exaltation des personnes, la *ābā'iyah*, qui est donc un concept plus large que celui de *salafiyyah*, car c'est une attitude que l'on retrouve à tous les niveaux, pas seulement chez ceux qui sacralisent la tradition des *pieux ancêtres*²⁴⁰. Pour Sa'īd, le suivisme idéologique qui comporte l'*ābā'iyah* est une forme de *širk* :

La science est la voie de l'unité (*tawḥīd*) du monde, tout comme elle est la voie de l'unité (*tawḥīd*) de Dieu, tandis que la voie du monde des personnes est la voie de l'associationnisme (*širk*), et aussi de la fragmentation du monde et de la dispersion des sociétés : en effet, les conflits et les fanatismes qui fragmentent les sociétés sont le signal de l'éloignement de la vérité scientifique de ces sociétés, et du fait

²³⁵ Sa'īd, *Iqra'*, 1993, p. 108.

²³⁶ Sa'īd, *Iqra'*, 1993, p. 110.

²³⁷ Sa'īd, *Iqra'*, 1993, p. 116.

²³⁸ L'auteur s'appuie sur Cor. 51:20-23, *al-Dāriyāt* [B] : « Il y a sur la terre des signes pour l'être de certitude, il en est dans votre âme : ne distinguez-vous pas ? Dans le ciel résident votre attribution et la promesse qui vous est faite. Alors, par le Seigneur du ciel et de la terre, tout cela est Vérité, aussi vrai que vous parlez ».

²³⁹ Sa'īd, *Iqra'*, 1993, p. 114.

²⁴⁰ Ce que dit Sa'īd à propos de l'*ābā'iyah* et de ses répercussions dans le monde islamique nous semble trouver une réponse éloquent dans ce que raconte Naṣr Ḥāmid Abū Zayd : après l'accusation d'apostasie prononcée par le *šayḥ* 'Abd al-Ṣabūr Ṣāhīn en 1993, l'imām de son village, qui avait étudiée avec lui au *kuttāb*, le diffamait dans la mosquée lors de la prière du vendredi, en l'appelant « questo apostata dell'Università del Cairo ». Lorsque le frère d'Abū Zayd lui a demandé des explications, il a répondu qu'il n'avait jamais lu ses livres, mais que son accusateur, le *šayḥ* Ṣāhīn, « era un uomo molto stimato » (Abū Zayd, *Una vita con l'Islam*, 2004, p. 41).

que les illusions, les superstitions, les pères, les gens, les pieux ancêtres (*salaf*), les partis, les parlements, etc. ont remplacé la vérité scientifique²⁴¹.

Par conséquent, la science est *tawhīd*, ou plutôt elle précède le *tawhīd* : elle est, pour ainsi dire, son présupposé : le manque de science est ce qui empêche l'homme de s'en tenir au *tawhīd*. La science est donc le fondement sur lequel repose le *tawhīd*, et il n'y a pas de *tawhīd* sans science. Sa'īd exprime cette relation avec un syllogisme : s'il n'y a pas de salut sans *tawhīd*, et s'il n'y a pas de *tawhīd* sans science, alors il n'y a pas de salut sans science²⁴². Ainsi, « la déviation de la science conduit à tomber dans l'associationnisme (*širk*) »²⁴³. À ce stade, l'auteur apporte une clarification : l'enfant a besoin d'avoir des modèles pédagogiques et éducatifs, puisqu'il ne peut pas devenir un homme adulte par instinct, il a donc besoin de ceux qui lui apprennent une langue et une culture, de même les hommes ont besoin des autres sur la voie de la recherche scientifique dans le sens le plus large du terme, c'est-à-dire qu'en tant qu'approche à la réalité extérieure, ils ont besoin de l'héritage scientifique de ceux qui les ont précédés, mais cela ne doit pas remplacer les lois (*sunan*) :

Bref, le monde des gens a un rôle positif et négatif : il est positif lorsqu'il considère les gens comme une étape sur la longue échelle de la connaissance, et négatif lorsqu'il considère les gens comme la fin de l'échelle, et que la contribution de Dieu à la création s'est arrêtée avec eux²⁴⁴.

Le critère pour déterminer si une certaine idée est scientifique est donc sa conformité aux lois : d'une part, elle doit être utilisée pour faire des prédictions (*tanabbu'*), ce qui signifie qu'elle ne doit pas contredire la loi de cause à effet, et d'autre part être utile à l'homme, c'est-à-dire qu'elle doit avoir des conséquences positives pour tous ou, en d'autres termes, qu'elle doit avoir un *but éthique*. De cette manière, la scientificité d'une idée religieuse peut aussi être évaluée, dans la mesure où elle est orientée à produire de bons fruits dans cette vie, et par conséquent dans l'Au-delà, à travers l'observation de la réalité et donc des *lois scientifiques* sur lesquelles se fonde toute création : on pourrait dire que pour Sa'īd l'éthique est quelque chose de scientifique puisqu'elle se fonde sur l'analyse des conséquences des phénomènes, comme le suggère l'observation de la réalité, et la science n'est que telle si elle est éthique, puisque l'observation de la réalité montre que la violation des lois scientifiques de l'univers ne peut conduire qu'à la ruine et à l'autodestruction²⁴⁵ :

La foi doit devenir une nécessité scientifique dont l'homme ne peut se passer, et ceci au moment où la foi se manifeste en portant comme preuve les événements de l'histoire, les conséquences des événements passés et présents et une vision du futur : « [...] vous en aurez sûrement des nouvelles dans quelques temps » (Cor. 38:88, *Šād*)²⁴⁶.

Le manque d'une position véritablement scientifique dans le monde islamique se manifeste, entre autres, dans l'interprétation littérale des écritures, au détriment de l'observation de la réalité, qui a engendré, par exemple, une hostilité envers la théorie de l'évolution, à l'encontre de l'ordre exprimé en Cor. 29:20, *al-Ankabūt* : « Dis-leur: Parcourez la terre et considérez comment Dieu a initié la création... », qui en fait « définit la méthode de la recherche [scientifique] »²⁴⁷ basée sur l'histoire et les lois immuables (*sunan*). Le manque de méthode empêche une analyse précise et

²⁴¹ Sa'īd, *Iqra'*, 1993, pp. 120-121.

²⁴² On y retournera dans le Cinquième chapitre, par. 4.

²⁴³ Sa'īd, *Iqra'*, 1993, p. 126.

²⁴⁴ Il ajoute ensuite : « De nos jours, on entend parler beaucoup de tradition, de renouveau, de fondements et de contemporanéité par des intellectuels qui ressentent le besoin d'indiquer la juste position. Peut-être que ce que nous avons dit va jeter une lumière, si faible soit-elle, sur le sujet » (Sa'īd, *Iqra'*, 1993, pp. 130-131), montrant ainsi à quel point le débat épistémologique entre intellectuels musulmans de l'époque – la fin des années 1980 du siècle dernier – était animé.

²⁴⁵ Les références textuelles sont Cor. 28:83 ; *al-Qaṣaṣ* ; Cor. 20:132, *Ṭa-ha* ; Cor. 16:36, *al-Naḥl*.

²⁴⁶ Sa'īd, *Iqra'*, 1993, p. 218.

²⁴⁷ Sa'īd, *Iqra'*, 1993, p. 154.

efficace des problèmes et, en les rendant chroniques, non seulement entrave leur solution, mais exacerbe leurs conséquences :

Quiconque manque d'une position scientifique est fermé dans une position de clôture, pessimiste et dépourvu d'espoir, de miséricorde et de tolérance ; c'est la position du failli, pour qui les perspectives de résolution des problèmes sont fermées. Ce sont des porteurs de haine, assoiffés de vengeance et adeptes de la méthode « ce qu'ils m'ont fait, je le fais à mes ennemis »²⁴⁸ ; ce sont ceux qui résolvent les problèmes en coupant les têtes, plutôt que de les diriger vers la droiture et la bonne voie²⁴⁹.

C'est la situation des jeunes dans le monde islamique qui inquiète particulièrement Sa'īd, car si d'une part ils sont les plus vulnérables et les plus perméables vis-à-vis de ce type de culture, d'autre part il les considère comme l'avant-garde du changement nécessaire pour résoudre le retard des sociétés musulmanes. C'est en ce sens que notre auteur appelle les jeunes à se consacrer à l'étude, en particulier à celle des sciences humaines, qui leur permettrait de comprendre les lois par lesquelles il est possible de faire fonctionner la société (*tashīr*), les libérant de l'état d'inertie et d'indolence psychologique qui les empêche de tout progrès scientifique :

Parmi les jeunes du monde islamique, certains sont prêts à sacrifier leur vie et leurs biens sur le chemin de l'islam, mais rares sont ceux qui sont prêts à sacrifier des années de leur vie pour étudier sérieusement jusqu'à approfondir un sujet ou le clarifier, par exemple le problème de la séparation que vit le musulman entre son comportement et sa foi. [...] La raison de la lenteur avec laquelle ce genre d'étude progresse est que dans le monde islamique, la valeur de l'étude n'a pas encore été comprise : l'épée parle plus clairement que les livres. [...] De même, les conditions de la foi n'ont pas encore été étudiées dans le monde islamique : cela ne signifie pas que les musulmans ne connaissent pas les piliers de la foi et de l'islam. Lorsque nous parlons de conditions de la foi, nous entendons les conditions psychologiques, c'est-à-dire ce qui doit être changé en nous, puisque c'est ce changement qui produit les fruits de la foi ; en d'autres termes, les conditions d'une correspondance entre l'action et la foi, et ce qui empêche la foi de porter ses fruits. À ce jour, sacrifier ses biens et sa vie est considéré en soi comme la voie la plus élevée, sans tenir compte de ce pour quoi vaut la peine de sacrifier les biens et la vie. En fait, il ne s'agit pas seulement de sacrifice, puisque le sacrifice ne porte ses fruits que si les conditions techniques sont respectées. Cette vision signifie que le jeune musulman est capable de sacrifier ses biens et sa vie, alors qu'il lui est difficile de consacrer un effort constant à l'étude et à la réflexion. De plus, le sacrifice des biens et de la vie peut avoir lieu dans un moment d'ardeur et de tension, tandis que la recherche du savoir ne se fait pas dans un instant d'ardeur, mais implique un effort constant alimenté par un certain degré de conscience qui rend possible la persévérance. Il est donc nécessaire d'étudier ces positions invalidantes, de découvrir les causes du désintérêt pour l'étude, ou de son abandon, puisque cela se produit dans des conditions très spécifiques, qui échappent à première vue²⁵⁰.

Les sciences humaines sont donc l'outil qui permettra au monde islamique de sortir de l'*impasse épistémologique* dans laquelle il se trouve et dont son état est la manifestation :

Le monde islamique, en ce qui concerne le problème de sa santé sociale, se satisfait des outils traditionnels, et il ne lui vient pas à l'esprit qu'il existe des faits scientifiques et techniques nouveaux et précis dans la vie qui doivent être acquis pour éviter de tâtonner²⁵¹.

On retrouve ici, une fois encore, la condamnation de l'*ābā'iyah*, indiquée comme l'une des causes principales du retard (*taḥalluf*) des sociétés musulmanes et de l'absence d'une vision scientifique par rapport à la révélation, dans la mesure où, en sacralisant la tradition, elle exclut a priori ces sciences dont le monde islamique, qui est réglé par les mêmes lois établies pour toute la création, sans rabais ni privilèges, ne peut plus s'en passer. Elle fait preuve d'hostilité, surtout parce

²⁴⁸ Voir par. 1.4.

²⁴⁹ Sa'īd, *Iqra'*, 1993, pp. 155-156.

²⁵⁰ Sa'īd, *Ḥattā yuḡayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, pp. 12-13.

²⁵¹ Sa'īd, *al-'Amal*, 1993, p. 241.

que ces sciences sont identifiées comme des produits de la culture occidentale, et comme telles opposées a priori à l'islam. La tradition ne suffit donc pas, mais il est nécessaire d'acquérir ces nouvelles disciplines scientifiques qui sont le résultat de l'évolution continue à laquelle la création est soumise : parmi celles-ci, on l'a vu, se distinguent la psychologie, la sociologie, la sémiotique et la linguistique, mais surtout *l'histoire*.

5. Le point d'arrivée : « Sois comme le fils d'Adam »

5.1. Le sens de la révélation évolue avec l'histoire

La nécessité de s'adapter au progrès scientifique, qui, comme nous l'avons vu, est aussi un progrès *éthique*, trouve un large soutien dans le Coran, qui en de nombreux endroits souligne à quel point la création est un processus continu et incessant : il s'agit de l'un des concepts centraux du système conceptuel de Sa'īd, pour lequel c'est donc à partir de ce principe que l'on peut imaginer un renouveau épistémologique de la pensée islamique, et le dépassement des modèles exégétiques qui entravent la production de nouvelles significations du texte, et imaginer ainsi la solution des problèmes des sociétés islamiques. De son côté, l'homme est appelé à suivre ce processus d'évolution et à s'y adapter à travers ses efforts de changement :

Qui ne sait pas bien comment la création a commencé, par quelles étapes l'homme est passé et comment il a grandi, s'est développé et amélioré, qui ne sait pas tout cela, ne connaît pas le sens de « Il crée ce que vous ne savez pas », ni de « Je sais ce que vous ne savez pas », ni de « Il ajoute à la création ce qu'il veut », ni de « Puis Nous en avons fait naître une autre création »²⁵². Au contraire, ceux qui ont fait leur cette façon de voir, marchant sur terre et observant comment la création a commencé, liront toujours les paroles du Très-Haut : « Dis-leur : "Parcourez la terre et considérez comment Dieu a initié la création..." » avec un nouveau regard, d'autant plus que la lecture de ce verset continue : « Dieu la fera ensuite renaître de la dernière naissance. Dieu est puissant sur toute chose ! »²⁵³. Concernant cette *naissance dernière*, même si notre culture imparfaite et limitée la réduit et la fixe à la dernière naissance le jour de la résurrection, il est possible que le sens soit général et qu'il englobe ce monde et l'Au-delà, surtout si l'on se souvient que les versets mentionnés se réfèrent au développement et à l'amélioration de la création, et à l'exploitation (*tashīr*) de cette terre. En résumé, ce verset déplace la question de la recherche de la connaissance de la manière dont la création a commencé, à partir des versets du Livre vers les signes dans le monde et les âmes et la marche sur terre en regardant comment la création a commencé. Aux générations futures et à ceux qui regarderont les signes de Dieu dans le monde et dans les âmes nous confions le sort de ces recherches, avec l'espoir qu'elles réaliseront les paroles du Très-Haut : « Je sais ce que vous ne savez pas »²⁵⁴.

Et c'est précisément dans la perspective d'un renouveau épistémologique qu'il faut comprendre l'interprétation de Cor 41:53, *Fuṣṣilat*, un verset qui, pour Sa'īd, mériterait un livre à part – comme il l'a fait lui-même pour d'autres versets, y compris Cor. 13:11, *al-Ra'd* – et dont il se dit sûr qu'à l'avenir il recevra toute l'attention qu'il mérite en vertu de ses implications :

Ce verset déplace les preuves de l'objet de la pensée religieuse fixé par les versets du Livre, et la source des preuves des versets du Livre vers les signes dans le monde et dans les âmes. Dans le passé, l'humanité n'était pas prête pour ce changement de grande envergure, en fait elle n'est pas encore prête aujourd'hui. Cet échec, ou l'incapacité de s'y adapter, a signifié que, de l'avis des contemporains, les preuves de la

²⁵² Il s'agit, dans l'ordre, de Cor. 16:8, *al-Nahl* ; Cor. 2:30, *al-Baqarah* ; Cor. 35:1, *Fāṭir* ; Cor. 23:14, *al-Mu'minūn* [P].

²⁵³ Cor. 29:20, *al-'Ankabūt* [P].

²⁵⁴ Sa'īd, *Iqra'*, 1993, pp. 214-215.

science et celles de la foi ont deux sources différentes, établissant que la religion est autre chose que la science et que la source de la science c'est la réalité concrète, tandis que celle de la religion est la réalité transcendante. Le verset en question, avec ce passage historique que l'humanité n'est pas encore capable de comprendre, fusionne complètement la religion avec la science concrète dans la dimension humaine, pour qu'elle puisse être un objet de réflexion pour les gens²⁵⁵.

Une preuve de la prééminence de la réalité extérieure sur les versets du Livre est le fait que les disputes astronomiques n'ont pas été résolues en regardant dans le Livre, mais en observant la création. La tradition indique d'ailleurs que le prophète Muḥammad lui-même a fait référence à sa réalité environnante lorsqu'il avait besoin de résoudre un problème : on l'a déjà vu avec le *ḥadīth* qui reporte le dialogue entre le compagnon Ibn Labīd et le prophète sur la perte de la science, dans lequel celui-ci tire une certaine conclusion à partir d'un fait concret et historique. Il s'ensuit que l'histoire doit être reconnue comme une source de connaissance, voire comme une véritable *autorité normative*. C'est dans l'histoire, en effet, que se produisent les conséquences des événements, et en ce sens elle est aussi la source des preuves de la vérité du Livre et de son interprétation :

Les conséquences se manifestent dans l'histoire, et le Coran fait référence à l'histoire, et selon le Coran, l'autorité repose sur l'histoire et les conséquences des choses. Ce que vous avez en tête n'est pas nécessairement une science, cela peut aussi être une illusion. C'est pourquoi votre esprit n'est pas le critère pour distinguer ce qui ne va pas de ce qui est bien dans les choses qui sont dans votre esprit ou votre âme, car l'esprit rassemble à la fois des vérités et des illusions, et confond le vrai avec le faux. Ce qui distingue le vrai du faux et tamise les illusions des vérités, c'est le tamis de l'histoire, et sa loi est que la mousse disparaît comme des débris inutiles et que ce qui est utile aux gens reste sur terre. Rien d'autre que l'histoire ne peut discerner le vrai du faux, c'est pourquoi Dieu dans son livre a fait de l'histoire une source. Cependant, certaines personnes pensent que l'histoire est ce que les gens écrivent en fonction de ce qu'ils ont en tête, mais l'histoire ce n'est pas ça. L'histoire n'est pas ce qu'on trouve dans les livres, car les livres peuvent aussi être remplis de légendes (*ḥurāfāt*) : l'histoire renvoie les légendes au rebut, tandis que ce qui reste sur terre est ce qui profite aux gens. Combien de fois devons-nous répéter que la source de l'autorité du Coran est l'histoire, ainsi que les conséquences et l'issue des conflits ?²⁵⁶.

Le reconnaissant comme la source du Coran, Sa'īd élève ainsi l'histoire au statut d'*épistème par excellence*, complétant ainsi le cercle de sa méthode herméneutique : à partir du diagnostic du problème des musulmans, situé dans l'arriération générale et l'usage généralisé de la violence comme moyen de produire un changement, notre auteur identifie ses causes dans la perte de la science et, par conséquent, dans le gel de la pensée, puis trace un chemin de réforme partant de la prise en charge des responsabilités individuelles et sociales, en adoptant une méthode d'action scientifique basée sur l'observation de la réalité et des conséquences des actions des hommes dans l'histoire, plutôt que sur l'imitation aveugle de ce qu'ont fait les ancêtres. Tout ceci présuppose alors un développement de la démarche épistémologique du musulman dans son rapport au Coran, condition *sine qua non* pour que le texte sacré « communique » aux fidèles des significations toujours nouvelles et capables de répondre à ses besoins changeants, lui offrant ainsi une clé pour résoudre ses problèmes.

5.2. L'alternative coranique au *ḡihād* : revivifier la méthode des prophètes

Le fait que la vérité du Coran doive être cherchée *en dehors* du Livre ne signifie pas que le Livre n'a plus rien à dire : au contraire, c'est dans l'interaction entre la réalité et le Livre que ce dernier renouvelle continuellement ses significations, qui sont donc inépuisables, tant que ce rapport dialectique à la réalité demeure. De la même manière, la réalité indiquera aux hommes des solutions

²⁵⁵ Sa'īd, *Iqra'*, 1993, pp. 217-218.

²⁵⁶ Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, p. 130.

alternatives à leurs problèmes à la lumière des significations que le texte a révélées de lui-même dans son interaction avec la réalité. Il nous semble que c'est ce que Sa'īd veut dire quand il explique que « les signes dans le monde et dans les âmes servent à comprendre et à définir les buts (*ahdāf*) des textes... et ils servent aussi à identifier des outils alternatifs avec lesquels l'homme atteindra ses buts »²⁵⁷. Il s'agit donc d'un processus de renouvellement sémantique qui n'efface pas le texte, mais révèle son potentiel, à condition que l'on s'éloigne d'une approche exégétique traditionnelle et de son horizon épistémologique étroit. C'est sur cette base que notre auteur élabore sa solution à ce qu'il considère, comme nous l'avons vu au début de ce chapitre, comme la « source des problèmes » (*umm al-muškilāt*) des musulmans, c'est-à-dire l'escalade de l'emploi de la violence dans l'action islamique, qui résulte de la rupture de la relation entre le musulman et son livre sacré, dont il ne peut plus comprendre le sens.

À cause de cette rupture, le musulman a perdu le vrai sens du *ġihād*, lui attribuant des fonctions qui ne lui appartiennent pas : Sa'īd avait très tôt compris la direction qui aurait pris l'action islamique dans les décennies suivantes, et n'a jamais cessé de mettre en garde des conséquences d'une application abusive de cet outil :

Ce qui m'inquiète le plus et me fait insister sur la question, c'est ce que se produira, d'après mes prévisions, dans les prochaines décennies, c'est-à-dire la possibilité que le conflit s'intensifie, que la bataille s'amplifie, que les musulmans seront de plus en plus impuissants et qu'ils multiplieront leurs difficultés et incapacité à y faire face. C'est pourquoi les prédicateurs doivent réfléchir pour les musulmans, car les jours à venir seront plus violents que les précédents, à moins que nous ne renouvelions la prédication sur la base de la loi immuable (*sunnah*) avec laquelle les prophètes sont descendus dans l'arène du conflit où leur force était : « Notre Seigneur est Dieu ! » (Cor. 46:13, *al-Aḥqāf*) ; « Seule nous incombe une claire transmission du message » (Cor. 36:17, *Yā-sīn* [P])²⁵⁸.

La solution consiste alors en une redécouverte du sens du *ġihād*, de ses fonctions et conditions selon le Coran, et une revivification de la méthode du premier fils d'Adam, qui est aussi la méthode des prophètes, lesquels avec leur *ġihād* basé sur l'annonce patiente, la persuasion et la persévérance au mal subi, ont montré aux hommes une manière « économique » de résoudre les problèmes :

Nous vivons toujours menottés dans des chaînes et des souches, mais les prophètes sont venus enlever les souches et les chaînes qui liaient les hommes : « Il ôte les liens et les carcans qui pesaient sur eux » (Cor. 7:157, *al-A'rāf*). Et Jésus, que la paix soit sur lui, dit dans l'Évangile : « Car mon joug est doux, et mon fardeau léger » (Matthieu 11:30), [c'est-à-dire] je vous montre un chemin léger, au lieu de votre méthode lourde et pénible pour résoudre les problèmes. Ce que je comprends des paroles du Très-Haut : « Si vous êtes patients et si vous craignez Dieu, leur ruse ne vous nuira en rien » (Cor. 3:120, *Āl 'Imrān*) est que nous pouvons obtenir des choses sans rien perdre, ou avec une perte minimale, puisque la plupart des malheurs qui nous affectent dépendent de notre mauvaise compréhension : « Lorsqu'un malheur vous a atteints, – mais vous en aviez infligé le double à vos ennemis – n'avez-vous pas dit : “D'où vient cela ?”. Réponds : “Cela vient de vous”. – Dieu est puissant sur toute chose » (Cor. 3:165, *Āl 'Imrān*). Sachez qu'avec la simple manifestation de la vérité, ce qui est faux mourra automatiquement : « Dis : “La Vérité est venue, l'erreur a disparu” » (Cor. 17:81, *al-Isrā'*)²⁵⁹.

Pourtant, cet appel lancé par Sa'īd dans les années 1960 en faveur de l'adoption d'une méthode alternative à celle de la violence, une méthode dans laquelle personne ne perd et tout le monde gagne, n'a pas été entendu :

²⁵⁷ Sa'īd, *Maḍhab*, 1993, p. 230.

²⁵⁸ Sa'īd, *Maḍhab*, 1993, p. 210.

²⁵⁹ Sa'īd, *Maḥmūd al-taġyīr*, 2001, pp. 111-112.

J'ai proposé cette méthode une fois et elle a été rejetée : la méthode pacifique, dans laquelle aucune partie ne perd rien, ni argent, ni honneur, ni terre, ni rien d'autre matériel ou moral qui peut être compté et enregistré, a été refusée ; la méthode qui permet à chacun de gagner a été refusée²⁶⁰.

Le fait est que, observe Sa'īd, cette voie soulève toute une série de « soupçons » parmi les musulmans, tels que la croyance, largement répandue, que les principes éthiques ne servent pas face à ceux qui ne les respectent pas, mais cette position « découle d'un préjugé et d'une vision pessimiste de l'homme, de l'abaissement de la valeur de la vérité et des principes éthiques comme arme de la bataille de l'humanité »²⁶¹. Par conséquent, les musulmans croient maintenant que la vérité doit être proclamée par la force, sinon elle n'a aucune chance d'être acceptée, mais cela dépend « de l'habitude d'observer des modèles déformés de prédication »²⁶², de sorte que s'est enracinée l'idée que la prédication et l'annonce sont incapables de secouer la société et de changer le *statu quo*. La peur des musulmans face à une méthode qui exclut l'usage de la force et qui les exposerait inévitablement à la prison, à la torture et à la mort est également étroitement liée à ce manque de confiance dans l'efficacité de l'annonce, c'est-à-dire de la *da'wah* : cette suspicion naît, comme les autres, d'un climat idéologique malade et pollué, de sorte que même ceux qui croient qu'il est juste de proclamer un certain message, craignent d'être condamnés et persécutés.

Il s'ensuit que pour les musulmans cette méthode, qui exclut le recours à la force, est effrayante, mais cette peur ne fait que renforcer « l'apathie idéologique »²⁶³ dans laquelle vit le musulman, alimentée également par ses prédicateurs incapables de mobiliser la *ummah* et de la guider vers l'affirmation de soi. Pour Sa'īd, les musulmans n'ont pas « d'ennemi plus dangereux que cette apathie idéologique et cette culture qui génère ce dysfonctionnement chez les membres de la *ummah* »²⁶⁴. De plus, ceux qui accomplissent des actions violentes ne sont pas justifiés du fait d'être animés par la dévotion, car cela ne peut être dissocié de l'agir selon la *sunnah* de Dieu :

On ne peut pas dire « nous sommes dévoués à Dieu et donc ne nous soucions de rien, cette dévotion dans notre agir nous suffit ». La dévotion dans l'agir, et agir selon la loi immuable (*sunnah*) de Dieu pour obtenir le succès, ne sont pas en contradiction les unes avec les autres, en effet la dévotion dans l'agir doit être conforme à la loi immuable de Dieu : cela est la démarche qui porte le plus de fruits²⁶⁵.

En résumé, et c'est un autre soupçon, il y a une croyance répandue que cette méthode est inutile, mais quiconque le pense « prive la force morale de tout mérite », puisque le prophète lui-même « le considère comme le plus grand *ġihād* »²⁶⁶, comme le dit le *ḥadīth*, souvent cité par Sa'īd : « Le meilleur *ġihād* est une parole de vérité devant un dirigeant injuste »²⁶⁷. Le Coran même

[...] mentionne toujours les mérites et la récompense des martyrs tués sur le chemin de Dieu... tandis que la même louange ne s'adresse pas à ceux qui ont beaucoup tué, car qui est ému par le désir de trouver le

²⁶⁰ Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, p. 221. Dans ces mots, qui ont été écrits une trentaine d'années après la publication de *Maḍhab*, nous trouvons une référence biographique et historique importante : d'une part, nous pouvons lire la perception de l'auteur selon laquelle la situation s'est aggravée encore plus, comme il l'avait prédit des décennies plus tôt, mais elle peut aussi être comprise comme une indication du faible accueil de son appel à la non-violence dans son milieu, signe de la difficulté à reconnaître, dans le monde islamique lui-même, le fondement doctrinal d'une telle théorie.

²⁶¹ Sa'īd, *Maḍhab*, 1993, p. 161.

²⁶² Sa'īd, *Maḍhab*, 1993, p. 164.

²⁶³ Sa'īd, *Maḍhab*, 1993, p. 176.

²⁶⁴ Sa'īd, *Maḍhab*, 1993, p. 176.

²⁶⁵ Sa'īd, *Maḍhab*, 1993, p. 176.

²⁶⁶ Sa'īd, *Maḍhab*, 1993, p. 178.

²⁶⁷ al-Nasā'ī, *Sunan*, 4209 ; Ibn Māḡah, *Sunan*, 4012 ; *Miškāt al-Maṣābīḥ*, 3705, 3706. Avec la variante « justice » (*adl*) au lieu de « vérité (*ḥaqq*) : Ibn Māḡah, *Sunan*, 4011 ; al-Tirmidī, *Ġāmi'*, 2174 ; Abū Dāwūd, *Sunan*, 4344.

martyre est celui qui obtient la vraie victoire, plus que qui est ému par le désir de tuer ses ennemis et de rester indemne²⁶⁸.

Ensuite, il y a d'autres soupçons, qui « tous découlent de la prééminence de la contrainte sur la persuasion » et de « l'exaltation des manifestations de force, qui sont considérées prioritaires pour changer l'homme ». Mais le risque qui découle de cette culture est de tomber dans deux erreurs à la fois, à savoir « l'erreur d'essayer de contraindre les autres à accepter certaines idées par la force et l'erreur de se soumettre à la force si on ne possède pas une force pareille »²⁶⁹. À tous ces soupçons, Sa'īd oppose les nombreux avantages de l'application de la méthode des prophètes, qui se distingue par sa supériorité éthico-stratégique, puisqu'elle permet de « désamorcer les armes [de l'adversaire], auquel nous demandons de descendre dans l'arène de la confrontation d'idées, et c'est dans la nature de cette confrontation que ce n'est pas celui qui a le plus d'armes qui gagne »²⁷⁰, mais celui qui a les meilleures idées :

[Les prophètes] ont libéré l'homme et établi une séparation entre le conflit des idées et le conflit des corps, ils ont fait entrer les gens dans un nouveau monde, ils ont créé un monde différent basé sur le dialogue et le changement de soi. Ils les ont fait sortir du monde du défi des muscles pour les mener à une autre forme de défi : le meilleur fils d'Adam a été le premier à défier les muscles et à passer à une autre forme de défi. Tous les prophètes ont appelé à faire cette transition du monde animal gouverné par des griffes, des crocs et des muscles à un autre monde, et à un autre niveau : « Pas de contrainte en religion ! La voie droite se distingue de l'erreur » (Cor. 2:256, *al-Baqarah*)²⁷¹.

Par ailleurs, en annonçant la liberté d'expression, ils ont éveillé l'esprit de l'*iğtihād* chez les hommes, leur apprenant à penser à des choses impensées :

C'est ce que les prophètes ont apporté : ils sont venus pour établir la liberté de pensée et pour lever les obstacles qui se trouvent devant elle, ils ont apporté le principe « pas de contrainte en religion ». [...] Ce sont eux qui ont annoncé des choses jamais entendues auparavant, et donc ils sont un exemple d'innovation et de rupture avec la coutume, et leur plus grande innovation est qu'ils n'ont pas demandé la permission de penser, parler, dire et dialoguer, mais ils ont pratiqué [la liberté de] pensée concrètement, ils la considéraient parmi les devoirs les plus sacrés²⁷².

En réveillant l'esprit de l'*iğtihād*, cette méthode éloigne l'homme de l'imitation aveugle des pères, l'*ābā'iyah*, transférant ainsi la source de l'autorité des pères à l'histoire et à ses enseignements, c'est-à-dire aux conséquences des événements. C'est le prophète Abraham, dit Sa'īd, qui a indiqué la loi de l'histoire quand, s'adressant à son peuple qui adorait les idoles, il leur a demandé : « Vous sont-elles utiles ou nuisibles ? » (Cor. 26:73, *al-Šu'arā*) :

C'est la loi (*qānūn*) de l'histoire, mais pas seulement : c'est la loi du licite et de l'interdit (*al-ḥarām wa-l-ḥalāl*) : « Ils t'interrogent au sujet du vin et du jeu de hasard ; dis : "Ils comportent tous deux, pour les hommes, un grand péché et un avantage, mais le péché qui s'y trouve est plus grand que leur utilité" » (Cor. 2:219, *al-Baqarah*), et comme leur péché est plus grand que l'avantage, ils se sont transformés en quelque chose d'impur : « Ô vous qui croyez ! Le vin, le jeu de hasard, les pierres dressées et les flèches divinatoires sont une abomination et une œuvre du Démon. Évitez-les... - Peut-être serez-vous heureux » (Cor. 5:90, *al-Mā'idah*). Quant au licite, c'est ce qui est bon et utile : « Il déclare licites, pour eux, les excellentes nourritures ; il déclare illicite, pour eux, ce qui est détestable » (Cor. 7:157, *al-A'rāf*), et donc

²⁶⁸ Sa'īd, *Maḍhab*, 1993, p. 178. L'argument de Sa'īd semble ici justifier le martyr, à condition qu'il ne soit pas accompagné par le désir de tuer les ennemis : on peut saisir ici la préoccupation d'éloigner les soupçons qui pèsent sur lui de vouloir abolir le *ğihād*, insistant avant tout sur la nécessité pour les musulmans de « re-découvrir » son vrai sens et ses conditions.

²⁶⁹ Sa'īd, *Maḍhab*, 1993, p. 181.

²⁷⁰ Sa'īd, *Maḍhab*, 1993, p. 189, note 1.

²⁷¹ Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, p. 45.

²⁷² Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, pp. 49-50.

la règle juridique générale : « Ce qui est toujours utile ou dans la plupart des cas est un devoir, ce qui est nuisible toujours ou dans la plupart des cas est interdit »²⁷³. [...] L'autorité ne réside pas dans les pères, sinon notre façon de penser est la même que celle du peuple d'Abraham : au contraire, l'autorité réside dans les conséquences des événements vécus par les pères tout au long de l'histoire²⁷⁴.

Cependant, observe Sa'īd, « l'ère de l'appel des prophètes n'est pas encore arrivée : leur appel est toujours dans le ventre de l'histoire »²⁷⁵.

C'est donc le fait de considérer l'histoire comme une source de connaissance qui permettra à l'homme de faire la transition d'une méthode basée sur ce que Sa'īd nomme la *loi de la jungle* (*šarī'at al-ġāb*), à la méthode alternative des prophètes, qui vient donc d'être revivifiée à la lumière de l'histoire. Sa'īd, on l'a vu, ne niera jamais la doctrine, cependant avec le temps, sa conception du *ġihād* informée d'un principe fortement restrictif, telle qu'il la décrivait dans les années soixante, évoluera jusqu'à l'affirmation de l'inutilité de la violence, un concept qu'il exprimera en parlant de la *mort de la guerre*, et jusqu'à l'adhésion à une forme de non-violence radicale.

5.3. La guerre est morte : le temps abrogé et la non-violence radicale

À ce stade, on pourrait penser que l'on est confronté à une aporie : comment concilier la doctrine – qui, bien que réduisant drastiquement le champ d'application du *ġihād*, prévoit encore son utilisation dans des limites très précises – avec la réalité concrète et les développements qu'on observe dans la réalité, c'est-à-dire les *signes de Dieu dans le monde et dans les âmes*, qui montrent clairement que la violence n'a jamais rien résolu ? À cet égard, on peut avancer une hypothèse, à savoir que la clé pour comprendre la position de Ġawdat Sa'īd vis-à-vis du *ġihād* réside dans le fait d'avoir identifié dans la méthode des prophètes et du fils d'Adam une *alternative coranique* au combat armé et à la violence en général, une alternative qui n'abroge pas la doctrine : l'identification de cette alternative maintient la doctrine en vigueur, mais revitalise une option oubliée, que l'histoire – c'est-à-dire la source première à travers laquelle l'homme est appelé à interpréter la révélation – a confirmé comme étant la voie à suivre, et reléguant ainsi la violence à l'état de *méthode incompatible* avec ce temps²⁷⁶.

C'est aussi la raison pour laquelle Sa'īd insiste sur le fait qu'il ne veut pas effacer la légitimité doctrinale du *ġihād* et de cette manière l'aporie est résolue : le *ġihād* reste en vigueur, mais dans les conditions strictes qui régissent son application, et que les musulmans ont oublié, et c'est la première étape. La deuxième étape est la reconnaissance de l'autorité parénétiq ue de l'histoire, où se réalise une téléologie précise, à la lumière de laquelle l'alternative coranique est relancée, c'est-à-dire la voie des prophètes et du fils d'Adam, une voie qui – contrairement au *ġihād* – ne laisse aucune place à l'ambiguïté ou aux doutes sur la façon dont elle devrait être parcourue, et c'est aussi la voie qui réalise « Je sais ce que vous ne savez pas » (Cor. 2:50, *al-Baqarah*) et « Il crée ce que vous ne savez pas » (Cor. 16:8, *al-Nahl*) :

Les deux versets sont très similaires en déclinaison et en indiquant que la création augmente, et que son augmentation va dans le sens de l'amélioration et du progrès. [...] Même en ce qui concerne la corruption

²⁷³ Il s'agit d'une citation des *Fatāwā* d'Ibn Taymiyyah à laquelle Sa'īd se réfère souvent et que nous avons déjà vu plus haut.

²⁷⁴ Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, p. 53.

²⁷⁵ Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997 p. 57.

²⁷⁶ On parlera des convergences entre la pensée de Sa'īd et celle du théologien et réformiste soudanais Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā (m. 1985) avec son idée de l'avènement du temps du *deuxième message de l'islam* dans le Cinquième chapitre.

sur terre et l'effusion de sang, Dieu créera une situation concrète [...] créera un comportement qui réduira la corruption et l'effusion de sang, voire les annulera²⁷⁷.

Ainsi, l'idée de la création continue et du progrès éthique de l'homme, que Sa'īd considère comme une certitude, implique un *rôle abrogeant* de l'histoire qui est confirmé par Cor. 13:17, *al-Ra'd* et la « loi de l'écume » ici énoncée et par les autres lieux du Coran où les hommes sont exhortés à rechercher des preuves de sa vérité dans la réalité extérieure, ou en d'autres termes dans l'histoire. Comme il le souligne Sa'īd, « l'histoire ne remplace pas le Coran, elle est plutôt la source (*maṣḍar*) du Coran, son support pour montrer sa vérité », et contrairement au Coran, qui a été révélé par un médium humain, c'est-à-dire le langage, « l'histoire est le livre qui s'adresse à l'homme sans intermédiaire, de manière directe »²⁷⁸.

Dans cette perspective, c'est l'histoire – dans son statut d'*épistémè par excellence* – qui indique aux hommes que la guerre et la violence ne sont plus des outils légitimes pour résoudre les problèmes : l'histoire a démontré l'inutilité de la violence, et paradoxalement le potentiel hautement destructeur de l'industrie militaire a annulé toute légitimité résiduelle à la guerre, causant sa propre mort « par implosion »²⁷⁹. En d'autres termes, la guerre et la violence ont été *abrogées*, une fois pour toujours, par l'histoire :

Aujourd'hui, la guerre n'est plus un outil pour résoudre les conflits. [...] La guerre est morte avec l'invention de la bombe atomique. Aujourd'hui, la guerre n'est menée que par des insensés et des méchants qui exploitent l'ignorance de ceux qui sont dépourvus de connaissances. Ceux qui utilisent la raison résolvent les problèmes au moyen de la science, de l'intelligence, de la justice et de la bonté. Bien que la guerre continue dans de nombreux endroits, nous déclarons que la guerre est morte, ce qui signifie qu'elle n'a plus aucun rôle dans les solutions aux crises et aux problèmes que les hommes tentent de résoudre de cette manière. Nous voulons dire qu'elle a été abrogée, tout comme les chevaux et les ânes ont été abrogés, tout comme la chasse et l'épée ont été abrogés, et elle ne fait plus partie des options et des outils possibles pour atteindre un objectif²⁸⁰.

Pour faire place à cette *alternative coranique*, il faut cependant postuler la réouverture de la porte de l'*iğtihād* et résoudre ainsi la « paralysie de la pensée »²⁸¹ qui caractérise l'état culturel des sociétés arabo-islamiques, en reconnaissant le droit à l'exégèse, qui pour Sa'īd coïncide avec le devoir de la prédication (*wāğib al-da'wah*), et la légitimité de toute nouvelle approche interprétative des textes fondateurs : il faut donc se distancer de l'héritage des *pères*, que selon Sa'īd – comme nous l'avons vu abondamment – les musulmans ont sacralisé pour finir par le substituer au Livre. Sans cette liberté exégétique, il n'est pas possible d'arriver à une interprétation aussi progressive et évolutive du message coranique, qui est à la base de l'idée de la *mort de la guerre*, qui peut être considérée comme le moment culminant de la pensée de Ğawdat Sa'īd concernant le *ğihād* et, en général, le problème du recours à la violence par tout le genre humain.

Ainsi, le point d'arrivée du système de pensée de Sa'īd se manifeste comme le fruit d'un effort herméneutique progressif basé sur le présupposé que l'histoire est la source première de la connaissance. Ce qu'il a écrit en 1990 – sur l'onde de la dissolution de l'Union soviétique et de la fin

²⁷⁷ Sa'īd, *Iqra'*, 1993, p. 214.

²⁷⁸ Sa'īd, « al-Tafsīr al-sunanī », 1998, pp. 83-84.

²⁷⁹ On retrouve la même idée exprimée par Malek Bennabi, selon lequel l'arme nucléaire « est devenue l'argument le plus convaincant pour les thèses de la paix » (Malek Bennabi, *L'Afro-Asiatisme. Conclusions sur la Conférence de Bandoeng*, série « Etudes Sélectionnées » 2, Le Caire : Imprimerie Misr, 1956, p. 215). Nous y reviendrons dans le chapitre sur les sources de Sa'īd.

²⁸⁰ Saïd, *Vie islamique*, 2017, pp. 53-54.

²⁸¹ Sa'īd, *Hattā yuğayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 165.

de la guerre froide – dans la préface de la quatrième édition de *Maḏhab*, est particulièrement significatif en ce sens :

Il m'est impossible de conclure cette préface sans signaler que ce que Dieu sait à propos de son vicaire sur terre commence à se manifester devant la conscience humaine, et les guerres ont commencé à perdre leurs dieux, alors que leurs adorateurs ne sont plus aussi passionnés. Il devient clair pour l'humanité que la guerre n'est plus un moyen nécessaire à la vie de l'humanité, en fait elle ne convient pas à la vie humaine. Cette vision n'est devenue claire qu'au cours de ce siècle, lorsque la machine de guerre destructrice s'est arrêtée pour dire clairement à l'homme : si vous n'arrêtez pas de pratiquer ce terrible culte, je vais vous détruire. C'est maintenant clair pour ceux qui ont un cœur ou qui ont écouté. L'année 1988, s'il y avait eu ceux qui observaient en profondeur, elle aurait été déclarée fête de l'humanité : tout comme les musulmans célèbrent, avec la fête du sacrifice, le souvenir du remplacement du sacrifice humain par le père des prophètes, Abraham, que la paix soit sur lui, de la même façon en 1988 a commencé la destruction des armes nucléaires. En cela, il y a l'annonce de la fin des guerres dans le monde, et si des guerres se produisent encore ici et là, ce n'est que le râle de ceux qui prennent leur dernier souffle. Sans aucun doute, le chemin du premier fils d'Adam verra bientôt le jour et son aube a commencé à germer : son bienfait s'étendra au monde et les gens atteindront le point où un homme dira à l'autre, « Si tu vas déclencher une guerre, et si tu tends la main pour me tuer, je n'étendrai pas la main pour te tuer parce que j'ai peur de Dieu, le Seigneur des mondes ». Tout comme il a annulé le sacrifice humain aux mains d'Abraham, le Coran a coupé les ailes de la guerre alors qu'il n'en faisait qu'une protection de la liberté d'opinion, et quand il a annoncé « Pas de contrainte en religion ! », annonçant l'ère de la paix²⁸².

Quelques années plus tard, en 1998, on le voit clarifier davantage sa position non violente dans l'action sociale qui ne semble pas se limiter au contexte arabe et islamique, mais s'étend comme un principe général d'interaction entre tous les êtres humains :

Si la société ne pratique pas la justice entre les gens et les divise en parties, appliquant la loi aux plus faibles mais pas aux nobles, le comportement correct ne consiste pas à me défendre contre ceux qui m'attaquent, mais à exhorter la société [à appliquer] le *mot égalité* (*kalimat al-sawā'*)²⁸³ et la justice envers ses membres. Et il en va de même pour l'interaction avec les autres sociétés : [il faut] se tenir aux mots égalité et justice de manière unilatérale. Ce que je m'interdis vous est également interdit, même si vous enfreignez la loi de la justice. Je respecterai unilatéralement la loi de la justice, et je ne vous sanctionnerai pas pour ce que je vous ai interdit de faire, je respecterai la loi de la justice et le *mot égalité* et si vous refusez, vous témoignerez que nous respectons le *mot égalité* et la justice, et nous gagnerons. Dieu nous a promis la victoire et je ne me comporterai pas comme vous vous comportez : si vous faites une erreur, je ne ferai pas d'erreur, je ne corrigerai pas l'erreur par une erreur égale, mais je corrigerai l'erreur par une chose juste²⁸⁴.

Le concept de *temps abrogé* ouvre une réflexion parallèle, mais il est important de le mentionner, sur la doctrine classique du *nash*, c'est-à-dire de l'abrogation de certains versets coraniques par d'autres, puisque c'est sur cette doctrine que s'appuie une idée très répandue parmi les courants de l'islamisme radical, selon lesquels Cor. 2:256, *al-Baqarah* : « Pas de contrainte en religion ! », et avec lui de nombreux autres passages coraniques qui appellent à la paix et à la tolérance, auraient été abrogés par le soi-disant *verset de l'épée*²⁸⁵, à savoir Cor. 9:5, *al-Tawbah* : « Après que les mois sacrés se seront écoulés, tuez les polythéistes, partout où vous les trouverez ; capturez-les, assiégez-les, dressez-leur des embuscades. Mais s'ils se repentent, s'ils s'acquittent de

²⁸² Sa'īd, *Maḏhab*, 1993, pp. 61-62.

²⁸³ C'est une référence à Cor. 3:64, *Āl 'Imrān* : « Dis : "O gens du Livre ! Venez à une parole commune (*kalimat^m sawā'^m*) entre nous et vous : nous n'adorons que Dieu ; nous ne lui associons rien ; nul parmi nous ne se donne de Seigneur, en dehors de Dieu" ». Nous analyserons ce verset dans le Cinquième chapitre.

²⁸⁴ Voir la postface de Sa'īd à l'œuvre de Saḥar Abū Ḥarb, *Lā takun ka-ibnay Ādam : lā qātil^m wa-lā maqtūl^m*, Dimašq : Dār al-Fikr, 1998, p. 150.

²⁸⁵ Il faut remarquer que, dans le Coran, le mot *sayf* n'apparaît jamais.

la prière, s'ils font l'aumône, laissez-les libres. – Dieu est celui qui pardonne, il est miséricordieux ». Sans entrer dans les détails juridiques et historiques de ce problème, voilà la position de Sa'īd à cet égard :

Ce verset [i.e. Cor. 2:256, *al-Baqarah*] a été vidé de ses buts et de sa profondeur, et l'idée s'est répandue chez beaucoup de musulmans qu'il a été abrogé par le verset de l'épée, mais autant que ces abrogeurs peuvent parler, et quiconque soient-ils, leurs paroles et leurs interprétations n'ont pas la force et l'efficacité pour influencer sérieusement le cours et les événements de l'histoire²⁸⁶.

Cette approche critique de la doctrine du *nash*, ou plutôt de son objet dans le texte coranique, qui appartient aussi à certains juristes de l'époque contemporaine²⁸⁷, se reflète dans la manière dont Sa'īd applique au texte, à son tour, le principe de cette même doctrine, comme dans l'exemple suivant :

Dans cette réponse [de Dieu aux anges] « Je sais ce que vous ne savez pas », je vois la mort de la guerre, ou le temps indiqué par « jusqu'à ce que la guerre dépose sa charge » (Cor. 47:4, *Muhammad* [B]). Après avoir rappelé les règles de la captivité et de l'esclavage, Dieu dit dans le Coran : « [...] jusqu'à ce que la guerre dépose sa charge » : à partir de là je comprends que ces règles restent en vigueur jusqu'à ce que la guerre se termine et meurt²⁸⁸.

Une fois de plus, comme on l'a vu pour le *ghīhād*, il ne s'agit pas de rejeter la doctrine de l'abrogeant et de l'abrogé (*al-nāsiḥ wa-l-mansūḥ*), mais de la soumettre à une science supérieure, c'est-à-dire l'histoire, qui préserve le texte révélé des répercussions de toute lecture littérale ou idéologique : en ce sens, l'abrogation ne peut être que quelque chose de relatif et de contextuel, et peut donc être comprise comme une métaphore de la loi du changement à laquelle tout est soumis.

5.4. La réalisation du projet eschatologique de Dieu : l'avènement d'une ère de justice, d'égalité et de paix

La guerre est donc morte parce que le temps de la guerre a été *abrogé* par l'histoire, et cependant « nous vivons toujours dans le temps abrogé »²⁸⁹, dit Sa'īd. En fait, l'homme est entré dans la phase « Il crée ce que vous ne savez pas » (Cor. 16:8, *al-Nahl*) sans avoir réellement surmonté le choc de la phase précédente, ce que notre auteur définit comme la phase de l'*arbre interdit* dont parlent la Bible et le Coran, et qu'il interprète comme une métaphore de la phase de sédentarisation des groupes humains : il s'agit de la phase du contrôle du cycle de la nature par le travail agricole et la naissance des sociétés et des civilisations, et avec elles des interdictions et des lois, mais aussi de leur violation. C'est le péché originel, que Sa'īd identifie avec la difficulté de l'homme à s'adapter aux interdictions et à la loi, et qui, dans l'histoire, se manifeste dans l'effort de maîtriser les passions. Cependant, l'homme est poussé en vertu de la création continue de Dieu vers une nouvelle ère dans laquelle la violence n'a plus aucune légitimité, « vers le besoin de l'unité du monde, de l'unité de la civilisation et du destin commun qui rend impossible le salut individuel sur cette terre », un âge qui

²⁸⁶ Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, p. 106.

²⁸⁷ On a mentionné auparavant, dans le Premier chapitre, les positions à cet égard de Wahbah al-Zuhaylī (3.1) *Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī* (par. 3.2), mais aussi – bien que pour aboutir à des conclusions complètement différentes de ceux-ci – du wahhābite *Muhammad al-Luḥaydān* (par. 2.3).

²⁸⁸ Saïd, *Vie islamique*, 2017, p. 52. Le verset entier lit : « Aussi, quand vous aurez une rencontre avec les dénégateurs, un bon coup sur la nuque ! Une fois inanimés, serrez-leur bien l'entrave ; après quoi, faire grâce ou rançonner, jusqu'à ce que la guerre dépose sa charge. Si Dieu voulait, Il aurait d'eux triomphé. Mais (c'était) pour vous éprouver les uns par les autres. – Ceux qui auront combattu sur le chemin de Dieu, Il ne laissera pas se perdre leurs actions ».

²⁸⁹ Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, p. 46.

[...] nécessite des adaptations auxquelles l'homme n'était pas habitué et qu'il n'a jamais expérimenté dans le passé, et de cette manière il entre dans la phase du respect de la personne humaine, non pas parce que dans le passé le respect ne lui était pas dû, mais parce que l'homme n'a jamais été menacé d'extinction s'il ne pratique pas le respect, comme il l'est aujourd'hui²⁹⁰.

La continuité de l'action créatrice de Dieu implique donc une *progression ascendante* de la pensée, de l'homme et de toute création dans le sens de la réalisation du projet eschatologique divin, c'est-à-dire l'établissement, déjà sur cette terre, d'une ère de paix et de justice mondiales, où les hommes vont enfin « entrer » dans l'ère des prophètes, qui ont indiqué la seule voie viable, à savoir celle de la non-violence, jusqu'à atteindre le but éthique suprême de l'homme. C'est le destin final de l'homme, annoncé dans Cor. 2:30, *al-Baqarah* : « "Vas-tu y établir quelqu'un qui fera le mal et qui répandra le sang, tandis que nous célébrons tes louanges en te glorifiant et que nous proclamons ta sainteté ?". Le Seigneur dit : "Je sais ce que vous ne savez pas" ». Sa'īd observe que « Dieu, Exalté et Très-Haut, n'a pas nié cette accusation adressée à l'homme, mais a informé [les anges] qu'il y a quelque chose d'autre sur l'homme qu'ils ne savent pas ».

De la même façon il faut interpréter Cor. 16:8, *al-Nahl*, alors que

[...] l'avenir [de la création] sera meilleur que son passé. Dieu l'Exalté continue d'augmenter la création, et la loi sous-jacente est que la mousse s'en va et disparaît, tandis que ce qui est utile reste et se consolide²⁹¹.

L'accroissement de la création est « dans le sens de l'amélioration et du progrès »²⁹² : dans sa vision téléologique de l'histoire, Sa'īd est ainsi convaincu que « l'avenir que la plupart des hommes désespèrent d'atteindre et que les anges n'ont pas été capables d'imaginer et de croire possible, c'est la paix mondiale »²⁹³.

La justice, l'égalité et la paix sont donc les fruits de la réalisation du projet eschatologique divin, lorsque l'homme aura finalement démenti, grâce à la science, l'accusation des anges et dépassé la phase de la corruption et de l'effusion de sang. En cela consiste la réalisation de la *ṣarī'ah* de Dieu, que Sa'īd, comme nous l'avons vu, identifie avec les buts immuables de la révélation, plutôt qu'avec un système codifié de normes, qui au contraire doit être l'objet de *iğtihād* :

La *ṣarī'ah* de Dieu est la justice, et non les lois partielles, car les êtres humains peuvent établir ce qu'est la justice à chaque époque. La *ṣarī'ah* de Dieu est la justice entre les gens et le concept de justice évolue vers le meilleur : cela signifie que ce qui est utile abrogera ce qui est moins utile, de sorte que les personnes faisant autorité et les spécialistes jugeront sur ce qu'ils croient être plus proches de la justice, jusqu'à ce qu'ils trouvent quelque chose de mieux et encore plus proche de la justice²⁹⁴.

Quant à la loi codifiée (*taṣrī'*), elle consiste à établir des devoirs et des interdictions et à mettre un terme à la violation de ces dernières, et c'est ici qu'intervient la conscience civile, dont le rôle est celui de la sauvegarde mutuelle entre les individus, dont découle automatiquement le rejet de la violence par les membres d'une société donnée :

Le sens de la loi est de protéger les individus qui en font partie : ils ont confié à la loi la tâche de les défendre et ont renoncé à recourir à l'autodéfense. Tel est le sens de la vie de l'homme en société, c'est-

²⁹⁰ Sa'īd, *Iqra'*, 1993, p. 245.

²⁹¹ Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, p. 90.

²⁹² Sa'īd, *Iqra'*, 1993, p. 214.

²⁹³ Sa'īd, *Iqra'*, 1993, p. 217.

²⁹⁴ Said, *Vie islamique*, 2017, p. 42.

à-dire que la société défend les individus qui en font partie et s'occupe les uns des autres avec justice [...] La loi consiste à mettre fin à la violence pour résoudre les problèmes de manière pacifique²⁹⁵.

Celle-ci est pour Sa'īd la différence entre une société violente et une société non-violente, où tout le monde s'appuie sur la loi, et où elle est appliquée de manière juste, c'est-à-dire refusant le moyen de la force physique et adoptant le moyen de la connaissance et de la compréhension, la violence échoue automatiquement, puisqu'une telle société est basée sur la démocratie et la résolution de problèmes de manière pacifique. En effet, notre auteur se dit convaincu que « la loi et la violence se nient mutuellement : il n'y a pas de loi là où il y a violence et il n'y a pas de violence là où il y a la loi »²⁹⁶, et identifie dans la démocratie le système qui incarne cette souveraineté de la loi. En ce sens, l'avènement de la démocratie, bien que lent, représente « l'incarnation de l'appel des prophètes au *tawhīd* et un élargissement du sens de la loi »²⁹⁷.

S'il est vrai que la démocratie, contrairement à la méthode des prophètes, admet la violence comme moyen de s'affirmer, et représente donc un instrument encore imparfait, il s'agit en tout cas de la forme de gouvernement la plus compatible avec le concept de justice et d'égalité selon l'islam. En d'autres termes, la démocratie

[...] c'est le produit de l'orientation de l'histoire vers le meilleur, c'est le produit de la lutte humaine en tant que semence qui peut jeter une lumière, qu'elle soit claire ou sombre, sur le chemin de l'histoire orienté vers la droiture, malgré tous ceux qui voudraient arrêter l'histoire ou l'empêcher de progresser vers le mieux²⁹⁸.

En ce sens, Sa'īd est très critique à l'égard de l'*autoréférentialisme* du musulman – qui va de pair avec la dépendance à la tradition et avec une approche littérale au texte – lequel « dans la civilisation occidentale ne voit rien d'autre qu'une civilisation matérielle, dépourvue de spiritualité, inhumaine et immorale »²⁹⁹, alors que la situation dans laquelle se trouvent les sociétés arabo-islamiques devrait le conduire à réfléchir :

Où dans le monde les gens sont-ils plus égaux devant la loi qu'ailleurs ? Est-ce peut-être dans cette civilisation que nous définissons matérielle et dénuée de spiritualité, ou dans les pays où on dit « Oui, Dieu ordonne l'équité, la bienfaisance » (Cor. 16:90, *al-Nahl*) ? Où sont les pays où des personnes qui diffèrent sur le plan idéologique et doctrinal se sentent plus en sécurité, dans le sud ou dans le nord ? L'égalité devant la loi n'est pas une culture matérialiste, puisque la justice parmi le peuple est parmi les choses les plus sacrées qui soient descendues du ciel³⁰⁰.

Sa'īd est donc conscient que la démocratie est quelque chose d'imparfait, et cela est démontré par le modèle mondial actuel, qui souffre de l'absence d'une partie tierce qui puisse arbitrer les contentieux selon la justice : au contraire, le monde repose encore principalement sur l'opposition entre les puissants et les dépossédés, avec les derniers s'efforçant de remplacer les premiers. En d'autres termes, le modèle mondial actuel ne s'est pas encore conformé aux principes de justice et d'égalité qui façonneront la future société humaine et la preuve de cette difformité est le *droit de veto*, que Sa'īd compare à la « religion de Pharaon »³⁰¹ et à sa loi, quand il dit, dans Cor. 79:24, *al-Nāzi'āt* : « Je suis votre Seigneur, le Très-Haut ». Il est révélateur, selon Sa'īd, que l'Union européenne n'a

²⁹⁵ Sa'īd, *al-Dīn wa-l-qanūn*, 1998, p. 128.

²⁹⁶ Sa'īd, *al-Dīn wa-l-qanūn*, 1998, p. 129.

²⁹⁷ Sa'īd, *al-Dīn wa-l-qanūn*, 1998, p. 138.

²⁹⁸ Sa'īd, *Kun ka-ibn Adam*, 1997, p. 294.

²⁹⁹ Sa'īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, p. 74.

³⁰⁰ Sa'īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, p. 75.

³⁰¹ Sa'īd, *al-Dīn wa-l-qanūn*, 1998, p. 133.

pas de *droit de veto*, ce qui en fait un modèle potentiel d'unité mondiale, contrairement aux Nations Unies. Dit-il encore à ce propos :

L'Union européenne n'est pas le résultat d'un acte de force, mais au contraire, elle est le résultat de l'abolition de l'idée que la force matérielle doit être source de privilèges : « [...] pour gonfler une communauté au détriment de l'autre... » (Cor. 16:92, *al-Nahl* [B]). L'Europe n'a pas été unie par Hitler, ni par Napoléon, bien que le premier ait atteint la Russie, et le second est arrivé jusqu'aux pays arabes au sud de la Méditerranée. Pourtant, le premier s'est suicidé, le second est mort en exil. Aujourd'hui, l'Europe n'est pas unifiée sur le principe « l'Allemagne avant tout » ou « la France avant tout » : au contraire, l'Allemagne est comme tout le monde [...] ³⁰².

De même, Ġawdat Sa'īd avait salué avec beaucoup de faveur et d'enthousiasme la révolution iranienne en 1979, un événement qu'il décrit encore dans les années 1990 comme

[...] un fait inédit dans le monde islamique et sans précédent depuis l'époque des Bien guidés jusqu'à aujourd'hui, puisque dans l'histoire du monde islamique, la fin des États et des familles au pouvoir s'est faite au moyen de coups d'État au sein des familles elles-mêmes [...] tandis que la révolution iranienne est une révolution populaire, la révolution des femmes avant même celle des hommes, et c'est un fait énorme et un changement radical de vision et d'action [...] ³⁰³

On a déjà mentionné la déception de Sa'īd face à l'action de l'ayatollah Khomeiny, mais les modalités avec lesquelles la révolution contre le régime du shah de Perse a eu lieu restent pour notre auteur un exemple unique dans l'histoire du monde islamique et un modèle à suivre pour sa conformité à la *méthode des prophètes* : ce qui est le plus important pour lui, c'est de mettre en lumière l'existence, dans l'histoire, d'exemples de réalisation de ce qu'il considère comme le *paradigme coranique du changement*, ou du moins de quelque chose qui lui est très proche.

Cependant, tant que cette forme d'« injustice mondiale » qui est le *droit de veto* existera, il ne sera pas possible d'imaginer un monde juste et équitable, car en établissant la suprématie des uns sur les autres, le droit de veto ne permet pas de garantir la vraie justice : ici ce cache, selon Sa'īd, le vrai sens de la mécréance (*kufr*) et de l'associationisme (*širk*), concepts auxquels notre auteur attribue donc une valeur essentiellement *sociale* ³⁰⁴. De même, le concept de justice (*'adl*, ou *qist*, « équité », terme coranique beaucoup utilisé par Sa'īd) est étroitement lié à celui d'égalité et tous deux sont l'essence du *tawhīd*, c'est-à-dire du monothéisme, qui à son tour est mise en œuvre dans la société par la démocratie, un concept étroitement lié, mais non superposé, à celui de *šūrā*, consultation : selon Sa'īd, l'un dépend de l'autre, et plus il y a consensus démocratique entre les individus d'une société dans les différents domaines dans lesquels l'exercice d'un acte législatif est requis – système de gouvernement, économie, code pénal, etc. – et plus cette société sera proche de la justice.

Mais la démocratie, en tant qu'outil imparfait, ne pourra pas résoudre tous les problèmes des sociétés arabo-musulmanes tant que ces sociétés continueront à vivre dans le manque de *science*, puisque c'est la connaissance qui élève le niveau d'une société, et « quand le Coran ordonne de marcher sur la terre en observant ce qui est arrivé aux nations passées et ce qui arrive aux nations contemporaines, il ordonne en fait ce qui est la source de connaissance la plus importante et l'une des méthodes pédagogiques les plus importantes dans la vie de l'humanité » ³⁰⁵, dit Sa'īd, qui exhorte les

³⁰² Sa'īd, « al-Tafsīr al-sunanī », 1998, p. 72.

³⁰³ Sa'īd, « al-Tafsīr al-sunanī », 1998, pp. 73-74.

³⁰⁴ Dit Sa'īd à ce propos : « La mécréance (*kufr*) et l'associationisme (*širk*) signifient l'inégalité entre les hommes » (Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, p. 163). La traduction par Sa'īd des concepts dogmatiques et doctrinaux en termes sociaux est l'un des aspects les plus intéressants de sa méthode herméneutique : nous y consacrerons une analyse spécifique dans le Cinquième chapitre.

³⁰⁵ Sa'īd, *Madhab*, 1993, p. 60.

jeunes des pays arabo-islamiques à se joindre à cette révolution épistémologique dans leurs sociétés en se dédiant à l'étude des sciences humaines avec le même zèle que les autres sciences dures. C'est l'héritage laissé par le prophète Muḥammad, qui a transmis le dernier message révélé aux hommes, un message qui commence par un ordre très précis : « *Lis !* » (« *Iqra !* », Cor. 96:3, *al- 'Alaq*). À partir de ce moment, la réalisation du plan eschatologique de Dieu n'aura besoin que de cet impératif.

Conclusions

Au cours de ce chapitre, nous avons pu constater que le système conceptuel de Ğawdat Sa'īd est constitué d'une série d'idées qui retournent de manière *circulaire* dans la plupart de ces ouvrages, mais qui s'enrichissent au fil du temps de nouveaux arguments démonstratifs. En ce sens, il est possible de suivre le développement même de ce système, notamment en ce qui concerne sa manière de concevoir la doctrine du *ġihād*. En effet, si d'une part on peut avoir l'impression d'une répétitivité de ces idées, d'autre part, en adoptant une perspective générale sur son travail, ce qui se dégage est que l'évolution de ses positions correspond à une prise de distances de plus en plus marquée des paradigmes méthodologiques traditionnels, tel que le juridique, et à un élargissement progressif de son horizon épistémologique : le passage de la théorie de *ġihād conditionné* à celle de la *mort de la guerre*, avec tout ce qui en découle en termes de réexamen de la doctrine, en est l'exemple le plus évident. Ce qui émerge encore, c'est que tout le cadre théorique de notre auteur est le résultat de l'individuation de parcours interprétatifs particulières à l'intérieur des textes fondateurs, Coran et *aḥādīṭ*, et cela sur la base de ses *priorités*. Le risque de cette démarche est celui de considérer son exégèse « arbitraire », ou de conduire le texte à dire *ce qu'il veut*. Cependant, il ne s'agit pas d'une méthode qui sort du néant : c'est ce qu'on verra dans le Cinquième chapitre. Avant cela, il faut faire le point sur ces sources.

Quatrième chapitre : Les sources de Ğawdat Sa‘īd

1. Introduction

Avant de procéder à une analyse plus spécifique de la méthodologie et de l'épistémologie de Ğawdat Sa‘īd, sur la base de ce qui a émergé dans le chapitre précédent, il faut aborder la question de ses sources et identifier dans quelle mesure celles-ci ont influencé sa pensée, mais aussi de considérer la manière dont il les cite, les interprète et les réélabore. Nonobstant, comme déjà dit dans le Deuxième chapitre, Sa‘īd ne connaît que l'arabe et le circassien, sa langue maternelle, et par conséquent son contact avec les sources non arabes s'est toujours fait exclusivement par le moyen des traductions, il ne se limite pas à puiser dans l'héritage arabe et islamique : au contraire, les sources occidentales, surtout modernes et contemporaines, sont nombreuses dans ses ouvrages, et cela témoigne de l'ampleur et de la variété de sa « bibliothèque ».

1.1. Une formation lacunaire ?

Cependant, selon l'islamologue Abdessamad Belhaj, une analyse de ces sources montrerait une approche « lacunaire », ce qu'il considère comme l'une des causes du peu de considération dont Sa‘īd jouit parmi les milieux intellectuels non islamistes. Voyons plus précisément ce que dit Belhaj :

Another serious weakness with Sa‘id's project is its minimalist theoretical and conceptual apparatus. He acknowledges this problem and calls for a more theoretical work to deepen the ideas he defends. When we examine the philosophers he quotes or relies on, we are struck by the absence of Kant, for example. The European thinker he engages with often is A. Toynbee, on his philosophy of history. More strikingly, one notices the absence of Sufis and Muslim philosophers from his references. In general, Sa‘id pays no attention to the ethics of Mu‘tazilis, Sufis or Muslim philosophers. He is not interested in the Western philosophy of ethics either. This could explain to a certain extent his limited reputation among non Islamist thinkers¹.

Cependant, à notre avis, il s'agit d'un jugement qui ne prend pas suffisamment en compte le parcours biographique et intellectuel de Sa‘īd et qui révèle une connaissance partielle de ses travaux. Tout d'abord, il n'est pas correct de parler d'« absence » tout-court de sources *ṣūfī* ou d'un manque de références aux philosophes musulmans : il suffit de penser à l'influence absolument décisive jouée par la pensée de Muhammad Iqbal, auteur omniprésent dans les œuvres de Sa‘īd². Même en supposant que Belhaj se réfère à des sources « classiques », son observation n'est pas exacte, puisque notre auteur cite fréquemment Ğalāl al-dīn Rūmī, par exemple, ou encore Ibn ‘Arabī et ‘Abd al-Qādir al-Ĝīlānī, ainsi que, parmi les philosophes d'époque classique, Abū Ḥāmid al-Ĝazālī, et Muḥammad ‘Ābid al-Ĝabrī parmi les contemporaines : ces sources peuvent être considérées parfois « mineures », mais elles sont néanmoins présentes. On ne saisit donc quels sont les *ṣūfī* que Sa‘īd aurait dû mentionner pour Belhaj. La confusion augmente si on pense que, comme on l'a vu dans l'Introduction, dans cet ouvrage sur l'éthique islamique de la paix, le profil de Ğawdat Sa‘īd est inclus dans un chapitre consacré à la tendance *ṣūfī* – distincte des celles sunnite et chiite. Et du moment qu'il

¹ Belhaj, « Jawdat Sa‘īd », 2017, p. 244.

² Par ailleurs, il ne faut pas oublier que Ḥasan al-Bannā, fondateur de l'organisation des Frères musulmans et auteur cité par Sa‘īd, comme on le dira bientôt, s'était formé dans un milieu *ṣūfī*.

est le seul auteur identifié comme tel, on se demande quels sont les éléments qui ont conduit à son classement sous cette catégorie.

1.2. Ğawdat Sa‘īd auteur « demi-coraniste » ?

En même temps, il convient de noter que, à la lumière du projet de Sa‘īd, l’absence, parmi ses sources, de tel ou tel philosophe occidental n’est pas si décisive afin d’une évaluation de l’équipement théorique de Sa‘īd, surtout si l’on prend en compte les objectifs généraux de son projet tel que nous avons essayé de l’illustrer jusqu’ici, et dont découle la centralité absolue des *textes fondateurs*, et donc du Coran et de la *sunnah*. Il faut dire que, de son côté, Belhaj reconnaît cette centralité, cependant sa définition de Sa‘īd comme un demi-coraniste n’est pas complètement convaincante :

Sa‘id is a semi-Qur’anist; he does not reject *sunna*’s authority, but his arguments are mostly based on the Qur’an. He repeatedly criticizes the ways Muslims read the Qur’an and the tools they use in their readings³.

Deux observations émergent ici : tout d’abord, l’intérêt premier de Sa‘īd pour le Coran reflète la hiérarchie « interne » parmi les textes fondateurs de l’islam, et cela même en reconnaissant que l’accent mis sur l’autorité de la *sunnah* peut varier selon les auteurs⁴. Deuxièmement, Sa‘īd mentionne de nombreux *ahādīth* dans ses ouvrages, dont certains sont proposés comme des « paraboles » dans un sens presque évangélique : c’est le cas du *hadīth* du dialogue entre le compagnon du prophète Ziyād Ibn Labīd et Muḥammad, où celui-ci annonce la perte progressive de la connaissance du Coran, un récit qui est absolument centrale dans la réflexion herméneutique de notre auteur. Ainsi, affirmer que pour Sa‘īd la *sunnah* est secondaire puisqu’il base ses arguments essentiellement sur le Coran est une conclusion qui ne prend pas pleinement en compte la valence que Sa‘īd lui-même attribue à ces sources, indépendamment d’un critère quantitatif. Il est vrai, et indéniable, que l’approche aux sources de Sa‘īd est fortement sélective, mais tout cela – nous le répétons – doit être examiné en tenant compte de l’économie générale de son projet herméneutique. Plutôt, la question fondamentale à se poser est de savoir pourquoi Ğawdat Sa‘īd réserve un espace si large et privilégié à certaines sources que, probablement, on ne s’attendrait pas à trouver dans les travaux d’un théoricien de la non-violence, telles que Ibn Taymiyyah, Abū al-A‘lā al-Mawdūdī, Ḥasan al-Bannā, Sayyid Quṭb et Malek Bennabi même.

1.3. Les sources de Sa‘īd entre présence et absence

Si l’on acceptait la présence ou l’absence d’une certaine source comme le seul critère pour juger de la structure théorique d’un certain auteur, on serait en effet tenté de penser que Ğawdat Sa‘īd s’inscrit, à tout le moins, dans le courant *islamiste* et *salafiste*. Cependant, c’est essentiel de considérer au moins deux éléments, que d’ailleurs nous avons déjà mis en lumière tout au long de ce travail : d’une part, le contexte historique dans lequel il opère, caractérisé par l’importance attribuée, dans certains milieux avec lesquels il était en contact, à certaines sources ; d’autre part, ce qu’il choisit de mentionner de ces sources, la manière dont il le fait et surtout le but visé. Ainsi, le choix de ces sources par Sa‘īd a tout d’abord un lien avec le parcours intellectuel particulier de Sa‘īd : sans jamais « répudier » ses sources, il en propose une lecture alternative, que nous avons définie plus haut

³ Belhaj, « Ğawdat Sa‘īd », 2017, p. 244.

⁴ Dans la pensée du juriste al-Šāfi‘ī (767-820), par exemple, on saisit la préoccupation de fonder la *sunnah* sur le Coran, « al punto di considerarla come parte integrante del Testo sacro, del cui senso essa partecipa » (Naṣr Abu Zayd, *Islam e storia. Critica del discorso religioso*, Torino : Bollati Boringhieri, 2016, p. 88).

comme une lecture *dé-instrumentalisée*. Tout cela répond à l'une des questions fondamentales posées par Sa'īd, à savoir la nécessité, en vue d'une réforme de la pensée islamique, et par conséquent des sociétés islamiques, d'abandonner la sacralisation des *pères*, anciens ou actuels qu'ils soient, et d'adopter une approche critique par rapport à n'importe quelle source. Dans ce processus de relecture des sources, répétons-le, Sa'īd applique une méthode certes sélective, mais celle-ci doit être évaluée dans une perspective plus large, celle de sa vision téléologique particulière de la réalité et de l'histoire humaines.

Bien entendu, comme on l'a vu jusqu'ici, les sources de Ğawdat Sa'īd ne se limitent pas à ces auteurs, au contraire sa biographie nous parle d'un intellectuel curieux, qui « traque » les références bibliographiques qu'il trouve dans les ouvrages consultés : il ne s'agit donc pas d'un lecteur « discipliné », mais certainement ouvert à tout savoir. Si d'un côté il reconnaît avant tout d'avoir une dette intellectuelle envers les pionniers et les principaux représentants de la *Nahḍah* et du courant réformiste (*Iṣlāh*), de l'autre côté l'intégration progressive de nouvelles sources dans ses écrits témoigne d'une recherche continue. En même temps, on peut s'étonner par le silence « bruyant » de Sa'īd par rapport à certains auteurs en milieu islamique, arabe et non arabe, ayant adopté des positions non-violentes, et que nous avons déjà mentionnés dans l'Introduction. Comme on l'a observé, cela s'explique par le *background* même de Sa'īd, un intellectuel enraciné en profondeur dans son milieu d'origine et dans la société où il vit, dont il analyse les problèmes, s'efforçant de proposer des solutions, mais aussi par cette « indiscipline » : il suffit de rappeler qu'il connaîtra Abdul Ghaffar Khan, pour ne faire qu'un exemple, seulement à la fin des années 1980, et par hasard.

1.4. Quelques remarques méthodologiques

Regardons maintenant de plus près les sources de Ğawdat Sa'īd, et dans quelle mesure sa pensée est influencée par celles-ci, mais aussi en quoi il s'en éloigne, ou dans quelle direction il développe les idées qui l'ont inspiré. Nous avons choisi de procéder à une analyse qui prend en compte non seulement l'importance attribuée par Sa'īd à tel ou tel auteur et la nature de son lien avec lui, mais aussi, et notamment, le domaine spécifique, ou le sujet, où on peut situer l'influence d'une certaine source. C'est pour cette raison que parfois on a inclus, dans une même section, des sources classiques et des sources modernes ou contemporaines, par exemple dans le paragraphe 2, où l'on retrouve Ibn Ḥaldūn à côté d'Iqbal. En même temps, il faut remarquer que l'influence de certains auteurs est en fait transversale, et se manifeste dans plus d'un domaine : c'est le cas d'un auteur tel que Malek Bennabi, dont l'impact sur la pensée de Sa'īd mériterait une étude à part. Il convient également de préciser qu'on n'examinera pas *toutes* les sources de Sa'īd, mais seulement celles qu'on peut considérer comme les plus significatives, soit du point de vue d'un passage d'idées, soit des stratégies mises en œuvre par Sa'īd lorsqu'il les mentionne, telle que la sélectivité ou la *dé-instrumentalisation*, soit de la fréquence de leur récurrence.

Une dernière mise en garde concerne le fait que Sa'īd mentionne souvent des phrases par cœur, voire il paraphrase certaines idées, les attribuant à un certain auteur mais sans en préciser exactement la source. Pareillement, parfois on trouve des citations d'*aḥādīṭ* sans l'indication précise du lieu d'où ils sont tirés : c'est un phénomène assez fréquent dans la méthodologie de Sa'īd, qui n'est pas toujours et systématiquement scrupuleux dans la mention des textes qu'il consulte. Cela dépend, à notre avis, de sa vocation d'orateur, plutôt que d'écrivain avec une approche rigoureusement académique, et cela se reflète également pleinement dans le style familier de sa

langue écrite⁵. Enfin, une dernière remarque porte sur le fait que nous ne nous attarderons pas trop longuement sur les biographies des auteurs considérés, dont certains ont été déjà présentés dans le Deuxième chapitre. Ici on se limitera à donner d'éventuels éléments intégratifs qui peuvent éclairer certains aspects remarquables de leurs profils. Quant aux autres, en particulier les auteurs d'époque classique, pour ce qui est le but de notre thèse, nous considérons suffisantes les quelques références générales puisées de l'*Encyclopédie de l'Islam* que nous avons rapportées jusqu'ici.

2. La dialectique entre révélation et histoire

Dans cette première section, nous regroupons les sources auxquelles Ğawdat Sa'īd puise en particulier sa conception de l'histoire et de son statut vis-à-vis la révélation. Nous montrerons dans quelle mesure certains auteurs ont influencé sa pensée et les éléments de continuité et de discontinuité qu'on peut retracer. Ce qui ressort de cette interaction entre éléments acquis et éléments originaux est une vision de l'histoire qui dépasse sa fonction de *discipline* et de *méthode de recherche* pour devenir la véritable source qui permet de dégager toute connaissance physique et métaphysique, et dont le rôle est de guider les hommes vers la réalisation du but final de leur existence.

2.1. Muhammad Iqbal

Philosophe, poète et politicien pakistanais⁶, originaire de Sialkot en Pundjab, Muhammad Iqbal (1877-1938) est considéré le *père spirituel* du Pakistan⁷, et cela à la lumière de ses positions politiques en faveur d'un État islamique séparé pour les musulmans indiens⁸. Sa formation se déroule entre Lahore et l'Occident, notamment l'Angleterre et l'Allemagne. Sa conception de l'islam est celle d'une réalité dynamique et capable de s'adapter aux découvertes scientifiques modernes⁹. L'influence de sa pensée sur le système théorique de Ğawdat Sa'īd ne peut guère être sous-estimée, ne serait-ce que parce que lui-même admet cette influence à plusieurs reprises dans ses travaux, dans lesquels les références aux ouvrages et aux idées d'Iqbal sont extrêmement fréquentes.

2.1.1. L'« héritage » d'Iqbal selon Sa'īd

La première fois que nous rencontrons Iqbal dans une œuvre de Sa'īd, c'est pour souligner la différence entre l'islam *révélé* et un islam *inventé*, comme nous l'avons déjà évoqué dans le Troisième chapitre, par. 1. Le fait que cette idée soit exprimée précisément dans la première édition du premier travail de Sa'īd, à savoir *Maḍhab* (1966), est révélateur de l'importance que notre auteur accorde à cette distinction, sur laquelle il base ses appels à « re-découvrir » l'islam. Toujours dans *Maḍhab*,

⁵ Où, d'ailleurs, il est facile de trouver l'influence du dialecte syrien : un exemple pour tous, l'usage très fréquent du verbe *šāra / yašīru* au lieu du plus classique *ašbaḥa / yušbiḥu*, et par rapport auquel il a un spectre d'utilisations beaucoup plus large.

⁶ Comme l'a fait remarquer l'islamologue Alessandro Bausani, « [...] as the state of Pakistan was created only in 1947, to call I. a "Pakistani" may seem rather anachronistic. But he is now considered the National Poet of Pakistan and he was one of its advocates: so I don't find illogical to maintain this attribution, generally used in Pakistan » (Alessandro Bausani, « The concept of time in the religious philosophy of Muḥammad Iqbāl », *Die Welt des Islams*, New Series, vol. 3, Issue 3/4, 1954, pp. 158-186, ici p. 159).

⁷ John L. Esposito, « Muhammad Iqbal and the Islamic State », in John L. Esposito (éd.), *Voices of Resurgent Islam*, New York – Oxford : Oxford University Press, 1983, p. 175.

⁸ Esposito, « Muhammad Iqbal and the Islamic State », 1983, p. 184.

⁹ Pour un profil d'Iqbal, voir Annemarie Schimmel, *Muḥammad Iqbāl*, EI² 3, 1083b-1086a.

Sa'īd nous fournit bien d'autres éléments dont on saisit à quel point il considère l'héritage d'Iqbal comme central, par exemple lorsqu'il déclare, dans la quatrième édition en 1993 :

Nous [musulmans] avons beaucoup, beaucoup de problèmes. À mon avis, le plus gros problème est celui du gel du dynamisme de la vie, de l'impossibilité d'imaginer que Dieu crée autre chose que ce que nous connaissons déjà : c'est une question qui doit être étudiée de manière très sérieuse et approfondie. Muhammad Iqbal avait déjà mis en garde contre ce problème : Muhammad Iqbal est parmi les rares à avoir souffert une naissance idéologique¹⁰, et à avoir enfin joui d'espaces plus larges [grâce à cette naissance], après avoir abandonné une vie idéologique sacrifiée dans un utérus fermé. Pour cela, il a pu nous offrir une vision claire du principe du dynamisme et de la manière dont l'édifice idéologique de l'islam s'est figé, et comment les musulmans ont reconnu la nécessité de l'*iğtihād* en théorie, mais en pratique ils ont échoué dans son application ; et [une vision] du rôle des écoles théologiques (*madāhib*) et juridiques (*madāris al-fiqh al-islāmī*), les systèmes de gouvernement qui se sont succédés [dans l'histoire], les défaites destructrices subies par la *ummah* islamique, par exemple l'invasion des Mongols et la destruction de Bagdad, et les tendances mystiques¹¹.

Autrement dit, ce que Sa'īd attribue à Iqbal, c'est le mérite d'une lecture globale de l'histoire de l'islam et de la manière dont s'est produit ce « gel » du dynamisme de la vie, qui est en fait un gel de la pensée, un état d'impasse qu'il faut désormais surmonter. Mais plus tôt encore, dans l'édition de 1966, où il énumère une série d'auteurs qui se sont donné la peine d'analyser ce qu'il définit comme « le problème du monde islamique »¹², comme nous l'avons décrit plus haut, Sa'īd attribue à Muhammad Iqbal le mérite

[...] d'avoir jeté un regard plus approfondi encore sur le problème humain et sur l'importance des musulmans et le rôle qu'ils doivent jouer, consacrant sa vie et son talent intellectuel et démonstratif à l'analyse du problème des musulmans. Il a déposé ses vues et ses idées dans ses recueils de poésies (*dawāwīn*), puis a écrit le livre *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*¹³ pour tenter de résoudre le problème à partir de ses racines psychologiques¹⁴.

En fait, c'est le texte auquel Sa'īd s'appuie probablement le plus, et pour cette raison c'est à celui-ci que nous ferons référence pour tenter de retracer l'influence exercée par Iqbal sur la pensée de notre auteur. Mais d'abord, il est utile de recourir au long entretien accordé par Sa'īd à la revue *Qadāyā Islāmiyyah Mu'āṣirah* (1998), où il parle longuement de sa relation avec ses sources, en particulier Iqbal, Bennabi et Arkoun. Il vaut sans doute la peine de rapporter dans son intégralité le passage dans lequel Sa'īd parle de sa « dette intellectuelle » envers Iqbal, et où se dégage un sentiment de grande gratitude pour le service rendu par celui-ci et par les deux autres auteurs à un changement fondamental d'accent, dans le cadre du discours religieux, d'une conception dogmatique de la doctrine à l'*homme* :

C'est [Iqbal] qui nous a appris que ce sont l'islam et le Coran, malgré leur apparition à l'ère préscientifique, qui ont annoncé l'âge de la science ; c'est lui qui nous a enseigné la valeur des signes dans le monde et dans les âmes, lorsqu'il a dit que le Coran considère le monde et les âmes comme une source de connaissance de la vérité ; c'est lui qui a jeté sur les mots du Très-Haut « Nous leur montrerons bientôt nos Signes, dans l'univers et en eux-mêmes, jusqu'à ce qu'ils voient clairement que ceci est la Vérité. Ne suffit-il pas que ton Seigneur soit témoin de toute chose ? » [Cor. 41:53, *Fuṣṣilat*] une lumière qui augmente avec le temps. Iqbal admet que c'est Ġalāl al-dīn al-Rūmī qui l'a transformé : « al-Rūmī a transformé ma matière en substance / de ma poussière il a érigé une nouvelle créature ». De même, Iqbal

¹⁰ Sa'īd utilise souvent la métaphore de la naissance pour expliquer le processus par lequel l'homme se rend autonome par rapport à ces liens avec « l'utérus » de la tradition. On y reviendra dans le Cinquième chapitre, par. 1.

¹¹ Sa'īd, *Madhab*, 1993, p. 24.

¹² Sa'īd, *Madhab*, 1993, p. 67.

¹³ En arabe dans le texte, *Tağdīd al-tafkīr al-dīnī al-islāmī*.

¹⁴ Sa'īd, *Madhab*, 1993, p. 68.

m'a conduit sur le chemin de la connaissance, comme l'a dit al-Rūmī à propos de Šams al-dīn al-Tabrīzī lorsqu'il l'avait perdu, et a continué à le chercher inlassablement, jusqu'à ce qu'un jour il réalise : « Je ne cherchais pas Šams al-dīn, je cherchais mon âme, et je l'ai trouvée », alors il est retourné et a cessé de chercher le Soleil de Tabriz¹⁵. Iqbal est celui qui a compris le sens du sceau de la prophétie, et il n'y a pas d'idée plus importante que celle-ci : ce sera l'histoire qui révélera l'importance de cette idée à l'avenir. Nous disons que Muḥammad – la prière et la paix sur lui et sa famille¹⁶ – est le sceau des prophètes, mais à y regarder de plus près, le cycle des prophéties de Noé à Muḥammad, de son début à sa fin, dure moins de 5.000 ans, mais qui sait à quoi ressemblera l'homme dans un million d'années ! Iqbal dit qu'il est juste que le cycle de la prophétie se soit terminé, car les signes dans le monde et dans les âmes sont devenus une source de connaissance de la vérité. C'est Iqbal qui m'a aidé à distinguer ce qui est bien et ce qui ne l'est pas entre la doctrine ḥanafite et la doctrine šāfi'ite, lorsqu'il a dit que pour savoir ce qui est vrai dans les écoles juridiques, les philosophies, les religions, les cultures et les civilisations, il faut regarder le type d'homme qu'elles ont produit. [...] Iqbal m'a permis de résoudre le problème de la *šarī'ah* grâce à ses immenses idées : la *šarī'ah* de Dieu est la justice, et tout ce qui est le plus proche de la justice est *šarī'ah* de Dieu ; le pivot autour duquel tourne la *šarī'ah* est la justice. Quant aux détails réglementaires, ils varient selon les âges, mais le but est de se rapprocher de la justice et de l'*iḥsān* [...]. Je ne dis pas qu'il n'y ait pas d'intellectuels de haut niveau, mais que ceux que j'ai cités sont les plus grands que j'ai connus, et ils ont tous un dénominateur commun, à savoir le fait *d'avoir mis l'homme au premier plan et d'avoir reconnu sa valeur*¹⁷.

On voit donc qu'un grand nombre d'éléments qu'on retrouve dans le cadre théorique de Sa'īd sont rattachés à la pensée d'Iqbal : l'islam en tant que science fondée sur les *signes de Dieu* diffusés dans l'univers et dans le monde intérieur de l'être humain, lesquels sont la nouvelle source que le Coran indique aux hommes pour reconnaître la vérité de la révélation ; par conséquent, celle-ci n'est donc pas autosuffisante, puisqu'elle a besoin de tels signes pour être comprise et interprétée, de sorte qu'avec l'augmentation de ces signes au cours de l'histoire, l'interprétation de la révélation change aussi, bien que son but reste inchangé, à savoir l'établissement de la justice ; il en va de même pour la définition de *šarī'ah*, laquelle ne doit pas être identifiée à un *corpus* normatif figé, mais plutôt aux finalités de la religion elle-même et aux valeurs dont elle est porteuse. C'est précisément en ce sens qu'il faut interpréter l'extrême parcimonie avec laquelle notre auteur utilise ce terme dans ses écrits lorsqu'il se réfère au concept de *loi*, lui préférant de loin le terme *qānūn* : on dirait que Sa'īd veut protéger le concept de *šarī'ah* de tout abus qui pourrait dériver de son application à un système de règles fermé et définitif, au point de devenir dogmatique – et le dogme, comme cela a déjà émergé et comme on le verra dans le chapitre suivant, est quelque chose à propos duquel Sa'īd s'exprime de manière très critique.

Au cours du même entretien, Sa'īd revient à nouveau sur le rôle joué par Iqbal dans sa vie intellectuelle, et plus généralement sur l'impact du philosophe pakistanais sur la pensée islamique contemporaine, répondant à une question posée à cet égard par l'éditeur de la revue, 'Abd al-Ġabbār al-Rifā'ī : ici Sa'īd souligne en particulier « la grande foi » d'Iqbal, foi qu'il a su conjuguer avec « une profonde connaissance et conscience du monde contemporain »¹⁸, dans une synthèse, celle entre foi et science, dont le monde islamique a urgent besoin pour résoudre ses problèmes. Dit Sa'īd :

[Iqbal] avait une connaissance vaste et solide de la tradition (*turāṭ*), mais il était aussi présent dans la modernité, il savait ce qui se passait dans le monde et parlait plusieurs langues : un type d'homme qu'on ne rencontre pas facilement chez les musulmans, parmi lesquels il y en a qui connaissent la tradition mais

¹⁵ Il s'agit clairement d'un jeu de mot avec le prénom Šams al-dīn, à savoir « le Soleil de la religion », et la *kunyah* al-Tabrīzī.

¹⁶ On observe qu'ici l'auteur a adapté à la formule classique en y ajoutant la famille du prophète, probablement en signe de respect pour son interlocuteur chiite.

¹⁷ Sa'īd, « al-Tafsīr al-sunanī », 1998, pp. 64-65. C'est nous qui soulignons.

¹⁸ Sa'īd, « al-Tafsīr al-sunanī », 1998, p. 102.

pas la modernité, ou l'inverse, qui vivent dans la modernité mais ne connaissent pas la tradition, et celle-ci est actuellement notre faiblesse. Au lieu de cela, Muḥammad Iqbal a compris l'importance des deux. Pour cela, il a renouvelé la compréhension du *tawḥīd*, la nouvelle théologie sur laquelle Moḥammed Arkoun a toujours insisté ; il a renouvelé le soufisme, dont il tamisa ce qui fallait retenir de ce qui devait être abandonné ; il a renouvelé le droit des *mu'āmalāt*, et à ce jour personne n'a pu développer ses intuitions ou consolider les bases dont il est parti, et il était conscient de la nouveauté de ses idées, il était conscient que les gens ne le comprenaient pas, qu'en société, il était comme une bougie qui brûlait d'elle-même¹⁹.

Pour Sa'īd, donc, l'héritage d'Iqbal n'a pas encore été suffisamment reçu, du moins dans le monde arabe, et beaucoup reste à faire pour bien comprendre la nouveauté et la portée de ses idées. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si parmi les critiques adressées à Ğawdat Sa'īd il y a précisément celle d'un matérialisme excessif, et cela à la lumière de l'accent mis sur la réalité comme critère interprétatif de la révélation et sur l'histoire comme *source du Coran*, mais aussi celui d'affirmer un principe de changement et de dynamisme à la fois dans l'univers et dans la manière de comprendre la religion. Pour Sa'īd, celle-ci est toujours une *représentation humaine*, et comme telle sa compréhension varie au cours de l'histoire. L'apport original de Sa'īd à ce « substrat iqbalien » consiste essentiellement dans la manière dont il l'a appliqué à son projet herméneutique coranique particulier, où l'idée d'histoire comme épistème par excellence joue un rôle décisif et conduit notre auteur à une véritable reformulation de certains concepts doctrinaux centraux dans l'islam, tels que le *tawḥīd*, le *kufr*, le *širk*, le *nash*, et bien sûr, le *ġihād*. Sur cette idée d'histoire, Sa'īd construit sa vision téléologique, dans la mesure où il identifie l'essence même du projet eschatologique divin dans le dépassement de ce que le Coran décrit comme le *problème primordial* de l'homme, à savoir la violence, et dans l'établissement d'une ère de paix et de justice globales. Et c'est précisément dans la téléologie que se manifeste, à notre avis, l'originalité de la pensée de Sa'īd par rapport à son « substrat iqbalien », et sur cet aspect nous nous attarderons particulièrement.

2.1.2. Le rapport entre histoire sacré et histoire humaine

Partant de la reconnaissance, par Iqbal, des trois sources de connaissance selon le Coran, à savoir l'histoire, l'expérience intérieure et la nature²⁰, Sa'īd élabore l'un de ses postulats les plus intéressants, c'est-à-dire celui de l'histoire comme *source du Coran*. En effet, pour Sa'īd, l'histoire est la dimension qui contient tout ce qui existe, qui a existé et qui existera, dans la sphère de la création et dans celle de l'homme : il s'agit des *signes de Dieu dans le monde et dans les âmes* dont parle Cor. 41:53, *Fuṣṣilat*, dont nous avons longuement parlé dans le Troisième chapitre. De surcroît, c'est le Coran lui-même qui indique que l'histoire est sa source première, et qui suggère aux hommes comment la révélation doit être interprétée : cela est démontré par les versets qui exhortent à parcourir la terre et observer comment Dieu a initié la création, tels que Cor. 29:20, *al-'Ankabūt*²¹. D'ailleurs, dit encore Sa'īd, le Coran est plein de récits où il est possible d'identifier des *archétypes métahistoriques*. Parmi ces récits, celui de la création d'Adam en particulier, nous l'avons vu, peut être considéré comme une véritable synthèse de l'histoire humaine : chez Sa'īd, « Je sais ce que vous ne savez pas » (Cor. 2:30, *al-Baqarah*) devient l'annonce de la réalisation du projet eschatologique divin déjà sur terre, mais cela implique l'idée que le processus de création n'est pas terminé, mais se poursuit sans cesse dans le déroulement de l'histoire avec tous les changements qu'elle entraîne.

¹⁹ Sa'īd, « al-Tafsīr al-sunanī », 1998, pp. 102-103.

²⁰ Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought*, 2018, p. 109.

²¹ Selon la traduction d'AbdAllah Penot : « Dis-leur : Parcourez la terre et considérez comment Dieu a initié la création. Puis Dieu suscitera la création ultime car Il est Omnipotent » (Cor. 29:20, *al-'Ankabūt*).

Un corollaire décisif émerge de l'idée de création continue par Dieu, à savoir que, selon Sa'īd, la révélation n'est pas achevée avec la venue de l'islam. Comme on l'a observé plus haut, dans le Troisième chapitre, par. 3.3, ce sont les manifestations « surnaturelles » de la prophétie qui ont terminées, tandis que la révélation se poursuit dans l'histoire : c'est le début de l'ère du savoir scientifique. Et c'est encore une fois chez Iqbal qu'il faut chercher l'origine de cette idée, et Sa'īd l'admet ouvertement. Pour le philosophe et poète mystique, tout cela se reflète dans le rôle joué par le prophète de l'islam en tant que point de raccord entre monde ancien (préscientifique) et monde moderne (scientifique) :

In so far as the source of his revelation is concerned he belongs to the ancient world; in so far as the spirit of his revelation is concerned he belongs to the modern world. In him life discovers other sources of knowledge suitable to its new direction. The birth of Islam [...] is the birth of inductive intellect. In Islam prophecy reaches its perfection in discovering the need of its own abolition. This involves the keen perception that life cannot ever be kept in leading strings; that, in order to achieve full self-consciousness, man must finally be thrown back on his own resources. The abolition of priesthood and hereditary kingship in Islam, the constant appeal to reason and experience in the Qur'an, and the emphasis that it lays on Nature and History as sources of human knowledge, are all different aspects of the same idea of finality. The idea, however, does not mean that mystic experience, which qualitatively does not differ from the experience of the prophet, has now ceased to exist as a vital fact. Indeed, the Qur'an regards both *Anfus* (self) and *Afaq* (world) as sources of knowledge. God reveals His signs in inner as well as outer experience, and it is the duty of man to judge the knowledge-yielding capacity of all aspects of experience²².

La réflexion d'Iqbal repose sur une comparaison entre l'expérience du mystique et celle du prophète lors de son ascension au ciel, et observe que, contrairement au mystique, Muḥammad revient de son expérience avec la Réalité Ultime avec le désir de transformer cette expérience en un projet, une force vitale capable de modifier les paradigmes existants. En ce sens, l'avènement de l'islam marque la naissance de l'*intellect inductif*, en mettant ainsi fin au besoin de prophétie. À partir de ce moment, l'expérience mystique aussi devra être considérée selon des critères scientifiques : elle n'est pas abolie, puisque le Coran appelle à considérer les signes de Dieu dans le monde et *dans les âmes* comme des sources de connaissance. C'est-à-dire que Dieu manifeste ses signes à la fois dans l'expérience extérieure et dans l'expérience *intérieure*, ou *psychique*, mais ces signes vont maintenant être analysés à travers une démarche critique et empirique, indépendante de toute source surnaturelle. On voit donc à quel point la perspective philosophique d'Iqbal inspire la réflexion herméneutique de Sa'īd, qui se situe en complète rupture avec une certaine exégèse repliée sur le texte et éloigné de la réalité. Ce qui en découle, pour notre auteur, est que le Coran ne suffit pas à lui seul pour apporter des réponses à l'homme : celle inauguré par l'islam est l'ère de « *Iqra' / Lis* » (Cor. 96:3, *al-'Alaq*), et l'histoire, en tant que source de toute connaissance, acquiert une prééminence épistémique à la fois *dans* le Coran et *sur* le Coran.

Voilà qu'une relation *dialectique*, sinon une véritable *interdépendance*, entre révélation et histoire, et *a fortiori* entre Dieu et l'homme, est postulé ici par Sa'īd : c'est Dieu qui crée les signes, c'est-à-dire les lois de cause à effet qui informent la création dans toutes ses manifestations, et qui sont déposées dans l'histoire – d'où l'exhortation coranique à observer comment la création a commencée – mais c'est l'homme qui doit étudier et comprendre ces lois, et qui *agit* conformément ou non à ces lois, forgeant la réalité en conséquence. Pour Sa'īd, tout cela est confirmé dans le Coran lui-même, où l'on lit : « Dieu ne modifie rien en un peuple, avant que celui-ci ne change ce qui est en lui » (Cor. 13:11, *al-Ra'd*), un verset qui établit, selon lui, l'impératif catégorique pour que l'action de l'homme précède celle de Dieu afin qu'un changement se produise. Et encore une fois, il est

²² Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought*, 2018, pp. 108-109.

possible de remonter à Iqbal comme source à partir de laquelle Sa‘īd tire ses arguments. Dans son commentaire à ce verset, Iqbal déclare en effet :

It is the lot of man to share in the deeper aspirations of the universe around him and to shape his own destiny as well as that of the universe, now by adjusting himself to its forces, now by putting the whole of his energy to mould its forces to his own ends and purposes. And in this process of progressive change God becomes a co-worker with him, provided man takes the initiative: « Verily God will not change the condition of men, till they change what is in themselves » (13:11). If he does not take the initiative, if he does not evolve the inner richness of his being, if he ceases to feel the inward push of advancing life, then the spirit within him hardens into stone and he is reduced to the level of dead matter. But his life and the onward march of his spirit depend on the establishment of connexions with the reality that confronts him. It is the knowledge that establishes these connexions, and knowledge is sense-perception elaborated by understanding²³.

Dans la réception sa‘īdienne de cette idée, il s’agit moins de nier la toute-puissance divine, qu’une mentalité fataliste qui ignore la fonction et la responsabilité de l’homme dans le processus créateur de sa propre réalité : la reconnaissance de la place que Dieu lui a réservé comme son lieutenant sur terre et comme *autre création* (« *ḥalq āḥar* », Cor. 23:14, *al-Mu‘minūn*) est donc le soutien scripturaire à l’*anthropocentrisme* qui caractérise l’approche herméneutique de Sa‘īd. Selon cette vision, il n’y a pas de place pour une conception fataliste du devenir de l’homme : tout répond à des lois, que l’homme peut connaître faisant référence à l’histoire. La prééminence épistémique de l’histoire est donc étroitement liée à son *autorité normative* : l’histoire est la source de la connaissance parce qu’en elle se manifestent les lois universelles de Dieu, que Sa‘īd – dans son souci de relier tout aspect de sa pensée au Coran – identifie avec la *sunnah* de Dieu : « Car à la loi immuable (*sunnah*) de Dieu, tu ne saurais trouver de substitution ; à la loi immuable de Dieu, tu ne saurais trouver de modification » (Cor. 35:43, *Fāṭir*)²⁴. Comme on l’a vu plus haut, pour Sa‘īd relier le texte à l’histoire obligera les musulmans non seulement à modifier leur compréhension du Coran, mais surtout – et par conséquent – à agir conformément aux lois des Dieu, leur permettant de dépasser l’état d’immobilité, de gel de la pensée et d’arriération générale dont ils souffrent – et qui se manifeste, pense-t-il, dans l’usage généralisé de la violence comme moyen de produire le changement social – et, en perspective téléologique, d’*abroger* finalement la violence humaine.

2.1.3. D’Iqbal à une vision téléologique de l’histoire

Et c’est précisément à ce point que Sa‘īd prend son chemin : sa téléologie est en effet l’un des aspects où la pensée de notre auteur manifeste son originalité par rapport à Iqbal, qui est au contraire prudent dans l’attribution d’un but téléologique à l’action créatrice de Dieu. C’est ce que montre ce passage, dans lequel le philosophe, en réponse à la conception du temps élaborée par Henri Bergson, qui nie le caractère téléologique de la Réalité, propose sa propre définition de téléologie dans les termes suivants :

The world regarded as a process realizing a preordained goal is not a world of free, responsible moral agents; it is only a stage on which puppets are made to move by a kind of pull from behind. There is, however, another sense of teleology. From our conscious experience we have seen that to live is to shape and change ends and purposes and to be governed by them. Mental life is teleological in the sense that, while there is no far-off distant goal towards which we are moving, there is a progressive formation of fresh ends, purposes, and ideal scales of value as the process of life grows and expands. We become by ceasing to be what we are. Life is a passage through a series of deaths. But there is a system in the continuity of this passage. Its various stages, in spite of the apparently abrupt changes in our evaluation

²³ Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought*, 2018, p. 16.

²⁴ Nous nous sommes appuyée sur la traduction de Régis Blachère, en substituant « la loi immuable de Dieu » à « la règle de Dieu », et ceci chaque fois que le verset est cité.

of things, are organically related to one another. The life-history of the individual is, on the whole, a unity and not a mere series of mutually ill-adapted events. The world-process, or the movement of the universe in time, is certainly devoid of purpose, if by purpose we mean a foreseen end – a far-off fixed destination to which the whole creation moves. [...] A time-process cannot be conceived as a line already drawn. It is a line in the drawing – and actualization of open possibilities²⁵.

Tout cela se relie étroitement à la conception d'un univers en *croissance continue*, laquelle présuppose que le temps est un élément essentiel de la réalité divine, « the Ultimate Ego ». Ceci est donc lui-même sujet au changement, bien qu'il s'agisse d'un changement qui a lieu dans le temps divin, possédant toutes les possibilités avant qu'elles se concrétisent, et non dans le temps humain *sériel*, qui est expression de l'autorévélation de cet Ego suprême et infini dans des « unités d'ego » finies :

If then we accept the guidance of our conscious experience, and conceive the life of the all-inclusive Ego on the analogy of the finite ego, the time of the Ultimate Ego is revealed as change without succession, i.e. an organic whole which appears atomic because of the creative movement of the ego. [...] On the one hand, therefore, the ego lives in eternity, by which term I mean non-successional change; on the other, it lives in serial time, which I conceive as organically related to eternity in the sense that it is a measure of non-successional change²⁶.

Pourtant, le temps *sériel*, c'est-à-dire le temps de l'homme, qui se manifeste dans le déroulement d'événements « atomiques », est création à partir du temps divin, lequel est durée pure sans succession, de sorte que la connaissance de Dieu passe par l'extériorité dans laquelle le divin se manifeste et où il est possible d'entrevoir le seul moment *stable* de son essence, c'est-à-dire sa nature, ce qu'Iqbal exprime en termes coraniques avec le concept de *sunnat Allāh*, largement repris par Sa'īd. D'où l'idée d'histoire – à savoir « les jours de Dieu » dont parle Cor. 5:14, *al-Mā'idah*, observe Iqbal²⁷ - comme manifestation dans la dimension humaine de la créativité inhérente à l'essence divine. Selon les mots de l'orientaliste Alessandro Bausani, pour Iqbal l'histoire est faite de « new creations that come out from Man once he is centered in Divine Time »²⁸. En ce sens, l'histoire est le déroulement du temps divin à travers l'homme, qui participe ainsi à la puissance créatrice divine. Cependant, la destination finale de cette actualisation du temps divin dans le temps de l'homme n'est pas fixée *a priori* : il est vrai que, pour Iqbal, le Coran « [...] believes in the possibility of improvement in the behaviour of man and his control over natural forces », et définit cela comme un « meliorism, which recognizes a growing universe and is animated by the hope of man's eventual victory over evil »²⁹, mais cela reste, en fait, *une* des possibilités.

Au cours de notre analyse, nous avons vu comment Sa'īd s'approprie de cette conception du temps et de l'histoire, l'adaptant, néanmoins, à son projet herméneutique particulier, projet qui, diversement d'Iqbal, attribue une orientation téléologique très précise au déroulement du temps divin et de l'histoire en tant que manifestation de ce temps au moyen de l'homme, à savoir le dépassement de la violence comme comportement humain. Pour Sa'īd l'action créatrice de Dieu interagit avec l'action créatrice humaine dans une relation dialectique, de sorte que l'homme participe à la création de son propre destin, lequel pourtant suit toujours une direction donnée. C'est l'histoire qui guide l'homme dans cette tâche : à travers une lecture archétypale des récits contenus dans le Coran, qui appartiennent au *temps divin*, et son application à l'histoire humaine, Sa'īd s'efforce de montrer cette interaction entre l'histoire sacrée et l'histoire humaine. Cette idée se manifeste de manière claire dans

²⁵ Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought*, 2018, p. 50.

²⁶ Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought*, 2018, p. 68.

²⁷ Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, 2018, p. 118.

²⁸ Alessandro Bausani, « The concept of time », 1954, p. 165.

²⁹ Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought*, 2018, pp. 71-72.

un passage que nous avons déjà cité, mais qui vaut la peine de reprendre maintenant puisqu'il montre un schéma très récurrent dans la façon dont Sa'īd argumente ses idées : « Même en ce qui concerne la corruption sur terre et l'effusion de sang [événement archétypal/métahistorique], Dieu créera une situation concrète [événement historique] / [...] créera un comportement qui réduira la corruption et l'effusion de sang, voire les annulera [événement téléologique] »³⁰.

De surcroît, c'est l'histoire qui montre à l'homme ce qui est stable dans la création, ses lois immuables (*sunnah*). Ce n'est qu'à travers la connaissance et l'application de ces lois que l'homme réalisera le projet eschatologique divin dans une dimension à la fois *historique* et *métahistorique* : historique parce qu'il se déroulera inévitablement déjà sur terre, comme le répète souvent Sa'īd, et métahistorique parce que cela soustraira enfin l'homme à ce qu'Iqbal définit le temps *sériel*, en le faisant participer au temps divin. À partir de tout cela, Sa'īd trace donc les contours d'une *philosophie islamique de l'histoire*, alors que celle-ci est moins conçue comme une méthode à l'aide d'une exégèse compatible avec les exigences de la contemporanéité, que comme la concrétisation de l'acte créateur continu de Dieu, comme le point de rencontre entre la dimension de Dieu et celle de l'homme, et comme source et *summa* de tout savoir religieux et humain. Cette interprétation du rapport entre *révélation* et *histoire* se reflète dans la manière dont il traite ses autres sources, dans lesquelles il tend à mettre en évidence en particulier les éléments qui soutiennent et enrichissent le tableau de sa conception philosophico-religieuse de l'histoire. Parmi ces sources, il faut surtout citer l'historien et philosophe Ibn Ḥaldūn.

2.2. Ibn Ḥaldūn

Parmi les auteurs d'époque classique, Ibn Ḥaldūn (1332 - 1406) est sans doute parmi les plus mentionnés dans les travaux de Ğawdat Sa'īd, qui lui attribue notamment le mérite d'être le premier, parmi les musulmans et pas seulement, à avoir mis en évidence le fait que l'histoire répond à des *lois*. L'ouvrage auquel Sa'īd se réfère presque exclusivement, du moins dans les textes que nous avons examinés, est la *Muqaddimah*, composé en 1377, c'est-à-dire l'introduction à son histoire universelle, mais bientôt considéré comme un travail indépendant. Ce qui intéresse le plus Sa'īd dans l'œuvre d'Ibn Ḥaldūn, c'est sa contribution à une lecture de l'histoire fondée sur l'observation empirique de ses mécanismes. En ce sens, Sa'īd le définit comme « unique en son genre », un intellectuel « sans précédent mais aussi sans successeur dans le monde islamique », observant que sa méthode d'enquête révolutionnaire « n'avait aucune suite après lui »³¹. Les références à la pensée d'Ibn Ḥaldūn sont éparpillées un peu partout dans les travaux de Sa'īd, mais on en trouve en particulier dans *Ḥattā yuġayyirū mā bi-anfusi-him*, composé en 1972, et ce n'est pas par hasard : ce travail est en effet celui où la question des *lois immuables* qui informent toute la création, les *sunan*, est traité de manière la plus large et la plus systématique. Rappelons brièvement ici que l'ouvrage analyse le verset coranique qui lui donne le titre, à savoir Cor. 13:11, *al-Ra'd*, et que notre auteur interprète selon une perspective herméneutique qui vise à mettre en évidence la centralité attribuée par la révélation coranique à l'idée de *changement* et à la nécessité que l'homme comprenne et applique les lois qui rendent ce changement non seulement possible, mais aussi efficace.

Ici Sa'īd parle de « l'énorme portée des conclusions auxquelles est parvenu Ibn Ḥaldūn », en partageant ainsi l'opinion de celui que notre auteur considère comme le plus grand historien de son temps, à savoir Arnold J. Toynbee, qui a défini la *Muqaddimah* « la plus extraordinaire œuvre de ce

³⁰ Sa'īd, *Iqra'*, 1993, p. 214. Voir Troisième chapitre, par. 3.

³¹ Sa'īd, *Ḥattā yuġayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, pp. 51-52.

genre qu'un esprit a pu concevoir en tout temps et en tout lieu sur terre », comme le rapporte Sa'īd, citant l'introduction d'une édition de la *Muqaddimah* de Toynbee, dont il ne donne cependant pas plus de détails³². Même Muhammad Iqbal, Sa'īd observe, a souligné l'apport décisif d'Ibn Ḥaldūn, lorsqu'il a formulé l'idée de l'existence comme un mouvement continu dans le temps. Pour Iqbal, en effet, cette idée est l'une des conditions d'une approche scientifique de l'histoire, à côté de celle de l'unité de l'*origine humaine* :

It is this conception of life and time which is the main point of interest in Ibn Khaldun's view of history [...]. The point of interest in this view of history is the way in which Ibn Khaldun conceives the process of change. His conception is of infinite importance because of the implication that history, as a continuous movement in time, is a genuinely creative movement and not a movement whose path is already determined³³.

En général, la fonction que Sa'īd attribue à Ibn Ḥaldūn est de soutenir ses postulats théoriques par rapport à la nécessité d'une réforme du monde islamique tant au niveau des individus, et donc une réforme *intérieure*, qu'au niveau de la *société*. Ce type de réforme n'est possible que si l'on comprend que pour mettre en œuvre un changement, il faut d'abord connaître la manière dont celui-ci se produit, qui n'est pas accidentelle, mais répond à des lois bien précises. Ces lois sont déposées dans la réalité, à la fois dans son expression matérielle et immatérielle, et donc dans l'histoire, qui est la dimension dans laquelle la réalité se manifeste sous toutes ses formes, ce qu'Ibn Ḥaldūn avait bien compris, comme l'observe Sa'īd :

La question du changement comprend les aspects suivants : 1. Le changement, est-il possible ? Et si oui, a-t-il des lois ? ; 2. Comment puis-je changer ? Et comment se passe le changement ? ; 3. Que dois-je changer ? [...] Si l'homme est capable de percevoir le changement qui se produit dans la réalité, mais ne connaît pas les lois de ce changement, ni comment il se produit, cela peut conduire au déterminisme et au fatalisme, lesquels excluent tout pouvoir humain sur ce changement. [...] Pour répondre à la première question, il suffit de jeter un coup d'œil sur la réalité humaine pour observer le changement. Il est courant d'entendre les gens parler des changements qui s'opèrent dans leur vie économiquement ou professionnellement, ou de la façon dont les valeurs morales changent d'une génération à l'autre, car ce genre de changements est observable. Au contraire, découvrir que ces changements sont soumis à des lois, et que l'homme a un pouvoir sur tout cela, demande beaucoup d'efforts. La particularité d'Ibn Ḥaldūn est d'avoir remarqué que le changement a des lois, lorsqu'il a parlé des quatre générations entre la naissance des nations et leur déclin. Cependant, Ibn Ḥaldūn n'a pas remarqué que ces lois pouvaient être contrôlées. La découverte scientifique que ces lois subissent en quelque sorte le pouvoir de l'homme doit plutôt être attribuée dans les temps modernes à l'homme de l'axe Washington-Moscou, avant tout les autres³⁴.

Par cette dernière référence, Sa'īd veut indiquer simplement l'homme « occidental », qui a précédé tous les autres, à son avis, dans l'acquisition d'une approche scientifique de la réalité et de l'histoire en époque moderne, et surtout a précédé les musulmans, en dépit du fait que ces derniers peuvent compter parmi leurs « ancêtres » une personnalité telle qu'Ibn Ḥaldūn. Dans le même temps, Sa'īd met aussi en évidence ici ce qu'il considère comme la limite de la pensée de l'historien maghrébin, à savoir le fait d'avoir décrit les lois de l'histoire comme quelque chose d'incontrôlable et d'inéluctable. Il n'en reste pas moins vrai que prendre conscience de l'existence de ces lois, comme

³² Sa'īd, *Ḥattā yuḡayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 52. De son côté, l'historien Robert Irwin précise que Toynbee n'avait lu la *Muqaddimah* qu'en traduction et que sa connaissance d'Ibn Ḥaldūn reposait principalement sur des sources secondaires, ce qui rend souvent inexactes ses observations sur l'historien maghrébin, malgré la haute estime qu'il lui porte. Voir Robert Irwin, « Toynbee and Ibn Khaldun », *Middle Eastern Studies* 33/3 (1997), pp. 461-479.

³³ Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought*, 2018, p. 121.

³⁴ Sa'īd, *Ḥattā yuḡayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, pp. 5-7.

Ibn Ḥaldūn l'a fait, est la première étape pour que l'homme exerce un contrôle sur les événements. Dit Sa'īd encore :

Ibn Ḥaldūn s'efforce de rechercher les causes des événements, que ces événements concernent des dynasties (*duwal*) ou des sectes (*milal*), [qu'ils concernent] le fort ou le soumis, la majorité ou la minorité. Ibn Ḥaldūn mentionne ces choses, qui se manifestent chez les peuples : la richesse et la pauvreté, la santé et la maladie, le pouvoir et la soumission. Ces choses font partie des changements mentionnés dans le verset [Cor. 13:11, *al-Ra'd*], et Ibn Ḥaldūn a essayé d'examiner les raisons et les causes de ces faveurs et de ces malheurs qui affectent les peuples, les dynasties et les sectes, ce qui l'a mené à élaborer cette idée, en parvenant à une conclusion bien précise qu'il exprime en ces termes : « À l'extérieur (*fī zāhiri-hi*), l'histoire n'est rien de plus qu'une série d'événements concernant le temps et les dynasties... mais à l'intérieur (*fī bāṭini-hi*) elle consiste à observer et à enquêter, à expliquer en manière précise la réalité existante et les principes sur lesquels elle se fonde, à partir d'une connaissance profonde des circonstances et des causes des événements, et en ce sens elle plonge ses racines profondément dans la sagesse (*ḥikmah*), et est digne d'être considérée comme l'une de ses sciences »³⁵.

Dans ce que l'historien maghrébin définit le *bāṭin* de l'histoire, c'est-à-dire ce qui est intrinsèque et caché en elle (et donc son essence), Sa'īd identifie les causes agies par les hommes et sans lesquelles aucun changement peut arriver, comme le dit Cor. 13:17, *al-Ra'd*, qui parle de deux changements, où le premier – celui de l'homme – est la condition pour que le second – celui de Dieu – se produise. Sa'īd observe que, bien qu'ayant mise en relation le premier changement avec le second, Ibn Ḥaldūn « n'a pas insisté davantage sur la manière dont les hommes remplissent ce devoir [d'agir en premier] »³⁶ ; cependant il suffirait que le monde islamique comprenne la nature de son problème en termes de cause à effet, pour pouvoir trouver une solution. Il est révélateur qu'Ibn Ḥaldūn lui-même ait dénoncé cette carence chez certains historiens musulmans, comme en témoigne ce passage de la *Muqaddimah* rapporté par Sa'īd, démontrant ainsi l'importance qu'il attribue à cet aspect en particulier :

[...] Ils nous ont transmis [les chroniques] comme ils les ont entendues, sans remarquer les causes et les circonstances des événements et sans y faire attention : en effet, [on observe] une carence d'investigation, tandis que l'imitation parmi les hommes est enracinée et généralisée, et l'incompétence dans les diverses disciplines scientifiques est répandue et étendue. Une civilisation prend des caractéristiques différentes selon ses circonstances, auxquelles remontent les chroniques et font référence les récits et les traditions... et puis, lorsqu'ils s'engagent à évoquer une dynastie, ils adaptent leurs chroniques... sans remonter à son origine et sans rapporter la cause par laquelle elle s'est établie et a laissé son signe, ni la raison de son déclin, de sorte que l'observateur continue impatientement à suivre les circonstances qui ont donné naissance aux dynasties et leurs étapes, à la recherche de quelque chose de convaincant qui explique leurs différences et leurs concordances³⁷.

Sa'īd est conscient que c'est l'étude des dynasties qui occupe l'intérêt d'Ibn Ḥaldūn, mais sa méthode peut aussi s'appliquer à une civilisation ou une culture spécifique, puisque les dynasties ne sont que le produit d'une civilisation donnée, mais surtout il n'y a pas de différence ontologique entre elles, puisque tout dépend de la culture acquise. C'est celle-ci, selon notre auteur, qui détermine la prospérité ou la décadence d'une civilisation donnée. Ce qui manque au monde islamique, c'est la conscience que ces changements répondent à des mécanismes bien précis, et sur ce point Sa'īd rappelle encore une fois ce qu'il considère comme la principale limite de l'analyse d'Ibn Ḥaldūn, à savoir le fait qu'il a attribué un caractère inéluctable à ces mécanismes en vertu du conditionnement exercé par les *habitudes* (*'awā'id*), à savoir les « idées sédimentées dans la psyché (*al-afkār al-*

³⁵ Sa'īd, *Ḥattā yuḡayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, pp. 53-54.

³⁶ Sa'īd, *Ḥattā yuḡayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 54.

³⁷ Sa'īd, *Ḥattā yuḡayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, pp. 54-55.

mutarassibah fī al-a‘māq) »³⁸, dit-il. Les comportements et les idées les plus ancrés dans la psyché des hommes sont ceux appris dans l’enfance, s’étant déposés si profondément que l’individu est désormais inconscient de l’influence que tout cela continue à exercer sur ses actions. Même Ibn Ḥaldūn l’avait expliqué, dit Sa‘īd, par l’exemple du fils qui est naturellement enclin à imiter la famille dans l’habillement et le comportement, et s’il ne le faisait pas, il deviendrait fou. Il suffit de penser aux prophètes : que leur serait-il arrivé si, en défiant les habitudes des hommes, ils n’avaient pas eu de soutien divin, se demande Ibn Ḥaldūn ? Cela, observe Sa‘īd, s’applique aux conditionnements tant positifs que négatifs : une fois qu’ils sont enracinés au fond, ils déterminent les réactions des hommes aux stimuli externes. Cependant, Sa‘īd dit,

[...] déterrer ces concepts sédimentés et les ramener au niveau de la conscience, et intervenir sur eux avec le changement nécessaire, n’est pas une opération hors de la portée de l’homme, puisque c’est la tâche que Dieu lui a confiée non pas en tant qu’individu, mais en tant que peuple et en tant que société. [...] Plus l’homme découvre les lois par lesquelles il peut interagir avec l’âme, plus il est capable de générer le changement. Et ainsi se confirme la nécessité de connaître les lois pour changer ce qui est dans l’âme³⁹.

En d’autres termes, le fait que les *habitudes* soient douées d’une nature propre, qui détermine leur reproduction automatique dans l’inconscience de l’homme, comme Ibn Ḥaldūn le prétend – en partie à juste titre, soutient Sa‘īd – ne signifie pas qu’elles ne peuvent pas être changées. Au contraire, c’est précisément en observant les changements survenus dans les nations au cours de l’histoire, que l’homme peut connaître les lois qui lui permettraient de changer ces habitudes, et cela s’applique aussi bien aux mécanismes sociaux. Or, cette capacité d’observation, qui implique l’adoption d’outils épistémologiques tels que l’analyse historique, sociologique et psychologique, n’est pas encore acquise dans le monde islamique : il en résulte un détachement général de la réalité et une approche anhistorique, avec la tendance conséquente des musulmans à se réfugier dans un passé idéalisé, convaincus que ce voyage en arrière est la solution à leurs problèmes. Ibn Ḥaldūn, poursuit Sa‘īd, met également en garde contre la conviction répandue parmi les musulmans d’aujourd’hui qu’il y ait une continuité de mentalité entre eux et l’époque du prophète et de ses compagnons, niant ainsi tout changement dans les idées, les perspectives et les problèmes. Ce manque de mentalité historique est exprimé ainsi par l’historien maghrébin :

L’une des erreurs cachées par rapport à l’histoire est l’inattention au changement qui affecte les conditions des nations et des générations en rapport avec le changement des époques et l’écoulement des jours. C’est un mal (*dā‘*) très répandu mais profondément latent qui ne se déclare qu’au bout de très longues périodes de temps et que seuls quelques rares individus de la race humaine sont capables de déceler. En effet, les circonstances des gens, leurs coutumes et leurs croyances ne demeurent pas toujours de la même sorte, et ne suivent pas toujours une méthode constante, au contraire cela change selon les jours, les temps et le passage d’une condition à l’autre. Comme cela vaut aussi bien pour les personnes, les temps et les grandes villes, que pour les endroits les plus éloignés, les différentes régions, les ères et les dynasties : « C’est là, depuis longtemps, la façon d’agir de Dieu envers ses serviteurs » (Cor. 40:85, *Ġāfir*)⁴⁰.

En dépit du fait qu’Ibn Ḥaldūn identifie le changement avec le *mal*, ce qui « semblerait ramener pleinement Ibn Khaldūn à la mentalité de son milieu culturel, celui de l’Islam du Moyen Âge, qui a toujours regardé les changements et ce qui en est le produit, la nouveauté, comme

³⁸ Sa‘īd, *Ḥattā yuġayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 108.

³⁹ Sa‘īd, *Ḥattā yuġayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 108.

⁴⁰ Sa‘īd, *Ḥattā yuġayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 117-118.

foncièrement suspects »⁴¹, comme l'observe l'islamologue Giovanna Calasso, ce penseur médiéval représente pour Sa'īd non seulement une source à partir de laquelle puiser des éléments utiles pour étayer son cadre théorique, mais c'est aussi l'exemple d'un penseur musulman qui a su interpréter les mécanismes de l'histoire, quoiqu'avec la limite d'avoir considéré les habitudes qui régissent ces mécanismes comme incontrôlables par l'homme. De surcroît, il est vrai, dit Sa'īd, qu'Ibn Ḥaldūn a décrit le cycle des dynasties, et les lois qui déterminent leur naissance, leur développement et leur déclin, tout comme Arnold J. Toynbee a décrit les cycles des civilisations, cependant ni l'un ni l'autre ont saisi un autre type de « mouvement historique », ce que notre auteur définit comme « le mouvement de la prophétie, qui accompagne l'humanité depuis Adam » et qui « a continué son cours et s'est consolidé, au point de devenir une loi (*qānūn*) que les hommes peuvent facilement suivre »⁴². Dans son pénultième ouvrage monographique, *Kun-ka ibn Ādam* (1997), il décrit ce mouvement à l'instar d'un *cycle métahistorique*, dans lequel toute civilisation humaine, passée, présente et future, est impliquée :

Le cycle sur lequel je veux attirer l'attention n'est pas comme celui d'Ibn Ḥaldūn, il ne mesure pas quatre générations, soit environ 120-150 ans ; et ce n'est pas comme le cycle de la civilisation dont parle Toynbee, qui ne peut vivre que quelques milliers d'années, voire geler avant d'atteindre son accomplissement (« [...] tel d'entre vous meurt ; un autre parvient à l'âge de la décrépitude... », Cor. 22:5, *al-Ḥaġġ*)⁴³, au point de disparaître, comme la civilisation pharaonique, la civilisation de la vallée du Nil et les civilisations mésopotamiennes. La civilisation sur laquelle je veux attirer l'attention a besoin d'un nouveau nom. On pourrait la définir [la civilisation] du dur travail humain (*kadh al-insān*), ou de l'effort laborieux (*al-sa'iy al-kādiḥ*). Les civilisations du passé, en effet, étaient définies par un nom précis, la civilisation telle ou telle, mais il faut donner au travail humain et à son effort continu un autre nom, qui n'a aucune connotation ethnique ou nationale, un nom qui inclut toute l'humanité, à savoir le mouvement laborieux de l'homme vers Dieu : « Homme, tu avances laborieusement vers ton Seigneur pour Le rencontrer enfin » (Cor. 84:6, *al-Inṣiqāq* [P]). Ce travail ardu a commencé par les paroles du Très-Haut : « Je vais établir un lieutenant sur la terre » (Cor. 2:30, *al-Baqarah*) et se terminera par la réalisation de ce que Dieu sait : « Je sais ce que vous ne savez pas » (Cor. 2:30, *al-Baqarah*). Et de même que le Coran répète « le retour final se fera vers Lui »⁴⁴ et « vous serez ramenés à Lui »⁴⁵, de même ce que Dieu sait que, par rapport à cet homme, se réalisera : « Dieu est souverain en son commandement, mais la plupart des hommes ne savent rien » (Cor. 12:21, *Yūsuf*). C'est à ce travail humain fatigant que je regarde, ce que je vois à la lumière des prophéties qui se sont succédées à partir d'Adam et ses deux fils, jusqu'à Noé et Abraham, et jusqu'à Muḥammad – sur lui prière et paix. Toutes les prophéties de cette série ont fait appel à un nouveau type d'effort humain, se confirmant et s'annonçant les unes les autres, jusqu'à ce qu'elle se terminent par le Coran, qui ordonne à l'homme de regarder l'histoire et de découvrir sa loi (*qānūn*), avertissant que s'il n'est pas capable de comprendre cette loi, des avertissements lui parviendront qui contiennent des menaces⁴⁶. Ce mouvement prophétique est destiné à avancer dans un avenir proche, et ainsi Dieu accomplira sa promesse, les hommes entreront nécessairement dans la phase annoncée par les prophètes et pourront se rapprocher de la voie de Dieu, ils progresseront vers le meilleur jusqu'à ce qu'ils acceptent le mot « égalité » (*kalimat al-sawā*)⁴⁷, afin que personne ne subisse plus l'hégémonie d'un autre, personne ne soit plus serviteur d'un autre : [alors] on s'écartera des chemins trompeurs qui inspirent l'idée de pouvoir éliminer la contrainte par la contrainte⁴⁸.

⁴¹ Giovanna Calasso, « Penser le changement : Ibn Khaldūn et ses contemporains. Analyse historique et mentalités », *al-Qantara*, XXXII, 1, 2011, pp. 109-128, ici p. 115.

⁴² Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, p. 268.

⁴³ Dans le texte, il est indiqué comme le verset 6.

⁴⁴ Cor. 5:18, *al-Mā'idah* ; Cor. 40:3, *Ġāfir* ; Cor. 42:15, *al-Šūrā* ; Cor. 64:3, *al-Taġābun* ; etc.

⁴⁵ Cor. 2:28 et 245, *al-Baqarah* ; Cor. 10:56, *Yūnus* ; Cor. 28:70, *al-Qaṣaṣ*) ; etc.

⁴⁶ Il s'agit d'une référence à Cor. 54:4, *al-Qamar* : « Cependant, plusieurs prophéties qui leur sont parvenues contiennent des menaces ».

⁴⁷ Cor. 3:64, *Āl 'Imrān*. Voir Troisième chapitre, par. 5.3 et le chapitre suivant.

⁴⁸ Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, pp. 269-270.

Ce long passage offre une synthèse de ce qui a été illustré jusqu'ici sur la manière dont notre auteur conçoit la dialectique entre la dimension historique de l'homme et la dimension métahistorique de la révélation divine. Par cette interaction, l'humanité est projetée au centre d'un projet eschatologique bien précis qui se réalisera inévitablement : la tâche de l'homme est donc de travailler à son propre avancement scientifique et éthique par l'acquisition progressive des lois qui régissent la création dans toutes ses manifestations, jusqu'au point où les deux dimensions convergeront, et l'homme atteindra le but suprême de son existence terrestre – la seule qui, en fait, semble vraiment intéresser Sa'īd.

3. Le diagnostic de la crise civilisationnelle et ses solutions

3.1. Les pionniers de la *Nahḍah* et leur analyse des problèmes des musulmans : contribution et limites

Comme on l'a vu, le parcours intellectuel de Ğawdat Sa'īd commence par la lecture des maîtres à penser de la *Nahḍah*. Dans l'introduction à la première édition de *Maḍhab* (1966) il mentionne en particulier Ğamāl al-dīn al-Afġānī et ses *Mémoires* (*Hāḍīrāt*) et 'Abd al-Raḥmān al-Kawākibī avec son ouvrage *Umm al-Qurā*, les désignant comme des « pionniers (*ruwwād*) » pour leur contribution à une solution du « retard » du monde islamique. Curieusement, dans cette première édition on ne trouve pas mention de Muḥammad 'Abduh, qui a pourtant eu une grande influence sur lui, comme il l'explique dans son entretien avec la revue *Qaḍāyā Islāmiyyah Mu'āṣirah* (1998) :

Muḥammad 'Abduh a eu un impact décisif sur ma formation. Sa phrase : « Pourquoi ceux qui fondent la résurrection sur la religion ne la fondent-ils pas plutôt sur leur amour pour ce monde ? » il a déchiré un tabou interdit, il a déchiré une barrière. Alors je me suis dit : « Mais alors, il est possible de comprendre les choses différemment ! »⁴⁹.

Cette « invitation » d' 'Abduh à se préoccuper avant tout des choses de ce monde, à privilégier une « lecture terrestre » même de ce qu'il y a de plus dogmatique en religion, se reflète dans la lecture des sources par Sa'īd et caractérise toute sa méthode herméneutique. Cependant, il faut dire que les références à 'Abduh, du moins dans les ouvrages que nous avons consultés, sont très rares, de même que les citations attribuées à son disciple Rašīd Riḍā – nous n'en avons trouvé que deux, dont l'une est un commentaire tiré du *Tafsīr al-Manār* – mais Sa'īd fait également remonter les origines de sa pensée à ces auteurs. En fait, même en ce qui concerne al-Afġānī, auteur célébré parmi ceux qui « n'ont rien épargné de leurs possibilités » pour analyser « le problème du monde islamique »⁵⁰, il y a très peu de références. Le seul ouvrage cité est celui mentionné ci-dessus, à savoir les *Mémoires*, et en particulier un épisode impliquant al-Afġānī et Muḥammad al-Maḥzūmī, le collecteur de ses souvenirs, qui lui « conteste » l'utilité de rapporter l'histoire du siège de Khartoum par les Mahdistes soudanais entre 1884 et 1885, ainsi que son jugement à propos de l'ordre donné aux usines, à ce moment-là, d'entamer la construction d'une extension de la ligne de chemin de fer de Suakin à Berber dans le but déclaré de faciliter l'évacuation éventuelle du général Charles George Gordon : « En supposant qu'il soit vaincu, comme il est très probable, ou qu'il soit sauvé – avait commenté al-Afġānī – l'Angleterre détruira-t-elle la ligne de chemin de fer, ou en fera-t-elle généreusement don à l'Égypte ? Par Dieu, ni l'un ni l'autre, puisque cette route lui servira à s'emparer du Soudan ! »⁵¹.

⁴⁹ Sa'īd, *Maḍhab*, 1993, p. 67. Comme c'est le cas très souvent, Sa'īd ne nous dit pas où se trouve cette citation.

⁵⁰ Sa'īd, *Maḍhab*, 1993, p. 67.

⁵¹ Sa'īd, *Ḥattā yuġayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 191. L'auteur utilise l'édition des *Hāḍīrāt* publié à Damas par Dār al-Fikr en 1965.

Pour al-Maḥzūmī, il était inutile de transcrire dans les mémoires un fait qui était déjà passé et que les gens étaient sur le point d'oublier, mais al-Afġānī répondit :

Aujourd'hui, vous considérez qu'il est importun de vous souvenir des événements passés, et des actions menées par les Britanniques en Egypte et en Inde, même si les protagonistes de ces actions sont déjà morts, mais des événements du même genre se produiront à l'avenir. La Grande-Bretagne ne cessera de créer des brèches dans le pays et y entrera par la partie la plus étroite puis l'élargira, attendra le plus petit épisode puis l'agrandira, fera en sorte de plier le peuple et de le diviser en partis, et puis se présentera comme le sauveur des parties adverses. C'est une habitude (*sunnah*) pratiquée par la Grande-Bretagne et ses hommes et ils n'y renonceront pas⁵².

À ce stade de notre travail, il n'est pas difficile de saisir la raison du choix de cette pièce par Ğawdat Sa'īd :

Le souci d'al-Afġānī n'était pas de se souvenir des événements, mais d'attirer l'attention sur l'habitude (*sunnah*) suivie par la Grande-Bretagne envers les autres peuples. Al-Afġānī ne cache pas sa souffrance de voir qu'al-Maḥzūmī n'a pas compris son intention : al-Afġānī sait que même si les protagonistes de ces événements sont morts, d'autres de même nature viendront. Et en effet, vingt ans après cet épisode, l'Angleterre a sorti au bon moment un autre charmeur de serpents de sa poche⁵³.

La référence est à Thomas Edward Lawrence, mais ce que Sa'īd veut souligner, c'est l'importance de reconnaître les *lois immuables* selon lesquelles les événements se produisent et la nécessité d'observer l'histoire afin que les musulmans puissent identifier ces lois et les exploiter à leur avantage, comme l'ont fait les Britanniques. Il ne s'agit pas de condamner les actions des Britanniques, même s'il y a peut-être une accusation implicite de cette puissance colonialiste, mais plutôt de critiquer l'incapacité des musulmans à analyser la réalité, ce qui leur permettrait d'agir plus efficacement, comme al-Afġānī, selon Sa'īd, avait bien compris. Dans le même temps, Sa'īd est également critique envers ce *réformiste*, notamment en ce qui concerne l'ouvrage *al-Radd 'alā al-dahriyyīn* (« Réfutation des matérialistes »), dans lequel al-Afġānī réfute les idées du réformateur indien Sayyid Aḥmad Ḥān (1817-1898) sur la primauté de la science sur la religion dans le développement des civilisations. À propos de ce travail, Sa'īd commente :

Pour démontrer l'extrême lenteur de la mobilisation islamique, il y a le fait que jusqu'à présent je n'ai trouvé personne qui ait traité ou évoqué le verset « Parcourez la terre et considérez comment Dieu a initié la création »⁵⁴, bien que le problème du début de la création soit parmi les premières idées qui ont frappé la pensée religieuse, et même le livre que Ğamāl al-dīn al-Afġānī a écrit sur le sujet, *al-Radd 'alā al-dahriyyīn*, est orienté vers le passé plutôt que vers l'avenir, mais pour sa défense il faut dire qu'il l'a écrit dans sa jeunesse⁵⁵. Depuis lors jusqu'à aujourd'hui, personne n'a pris ce verset comme point de départ d'une analyse de ce problème qui tourmente étudiants et professeurs du monde islamique, en dépit du fait qu'il s'agisse d'un problème urgent, et que ce verset coranique n'est certainement pas inconnu. Cependant, l'idée dominante nous empêche de voir que les choses sont claires comme le soleil : « Que des signes contiennent les cieux et la terre ! Les hommes passent auprès d'eux et s'en détournent » (Cor. 12:105, *Yūsuf*)⁵⁶.

Le jugement global de Sa'īd à l'égard des représentants de l'*Iṣlāḥ* est que les résultats étaient limités par leur même approche. Et en ce sens, notre auteur rejoint Muhammad Iqbal – lorsqu'il observe que les efforts des réformistes se sont concentrés excessivement sur la sauvegarde de la

⁵² Sa'īd, *Ḥattā yuġayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, pp. 191-192.

⁵³ Sa'īd, *Ḥattā yuġayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 192.

⁵⁴ Cor. 29:20, *al-'Ankabūt*.

⁵⁵ Le livre a été traduit en arabe par Muḥammad 'Abduh quelques années après sa première parution, en persan, en 1881, et donc pas vraiment dans la jeunesse d'al-Afġānī, qui est mort en 1897.

⁵⁶ Sa'īd, *Iqra'*, 1993, pp. 215-216.

stabilité sociale comme remède à la décadence, sans avoir provoqué un réel renouveau là où il le fallait⁵⁷ - mais aussi Malek Bennabi. Il est vrai, dit l'intellectuel algérien, qu'al-Afgāni a inauguré « l'ère de l'*homo sapiens* dans le monde musulman moderne »⁵⁸ et qu'avec son activisme il s'est efforcé de recomposer politiquement le monde musulman au niveau des masses et par le moyen d'une réforme institutionnelle, cependant il n'a pas su transformer l'*homme*. Cette tâche, continue-t-il, a été assumée par son élève, Muḥammad 'Abduh, dont l'action réformatrice était orientée sur le plan théologique, plutôt que politique et social :

'Abduh savait que pour réaliser la réforme, il faut tout d'abord réformer l'individu. Il trouvait d'ailleurs à cette conception une haute référence dans le Coran : « *Dieu ne change rien à l'état d'un peuple que celui-ci n'ait auparavant changé ce qu'il y a dans son âme* » [Coran 13/11]. Dans ce verset qui devint le mot d'ordre de l'école, notamment dans l'islamisme nord-africain, il y a un énoncé rigoureux de tout le problème social dont la donnée essentielle est dans l'âme de l'individu. Comment transformer cette âme ? C'est ici que l'esprit dogmatique du shaykh 'Abduh intervient⁵⁹.

Sa *Risālat al-Tawhīd*, dit encore Bennabi, contribua à ébranler l'état de léthargie intellectuelle dans lequel se trouvait le monde musulman, puisqu'elle a fait son apparition « dans un domaine où il ne s'était rien passé depuis Ibn Khaldūn »⁶⁰. Cependant, même dans ce cas, le problème de savoir comment changer l'âme – c'est-à-dire la *dimension psycho-sociale* de l'homme – n'a pas été réellement abordé, sauf du point de vue dogmatique. Le fait est que, selon Bennabi, les efforts d'al-Afgāni et de 'Abduh se sont heurtés à un substrat épais caractérisé à la fois par les lacunes accumulées au fil du temps, et par les méthodes d'approche de la pensée religieuse, telles que la *muḡāḍalah*⁶¹, le littéralisme, l'attachement à la tradition, le dogmatisme, la tendance apologétique, etc. Le caractère statique de la pensée religieuse est une des conséquences de la perpétuation de ces méthodes, et bien que l'*Islāh* ait le mérite d'avoir secoué le monde musulman de son caractère statique, il « n'a pas su transformer l'âme musulmane, ni traduire dans la réalité la "fonction sociale" de la religion »⁶², dit Bennabi. Ce n'est pas le lieu de discuter de la validité historique de cette vision d'un monde musulman où rien s'est produit pendant plus de quatre siècles : ce qui importe ici, c'est que Ḡawdat Sa'īd adoptera pleinement l'idée d'un « échec » du processus de réforme.

3.2. Malek Bennabi : redonner efficacité aux idées pour sortir de la colonisabilité

Les idées de Bennabi ont joué un rôle déterminant dans le dépassement – et non pas le reniement – de la pensée de la première génération de l'*Islāh* par Sa'īd. La figure du penseur algérien nous est désormais bien connue : nous avons eu l'occasion d'en parler aussi longuement dans le Deuxième chapitre, où nous avons décrit la première rencontre entre Sa'īd et celui qui deviendra pour lui non seulement une référence et une source d'inspiration fondamentale, mais aussi un ami, et probablement un confident intellectuel, étant donné la correspondance que les deux entretenaient,

⁵⁷ Sa'īd, *Madhab*, 1993, pp. 24-25.

⁵⁸ Bennabi, *La vocation*, sans date, p. 28.

⁵⁹ Bennabi, *La vocation*, sans date, p. 32.

⁶⁰ Bennabi, *La vocation*, sans date, p. 35.

⁶¹ C'est-à-dire la *dispute dialectique*, à travers laquelle, Bennabi dit, « on ne cherche pas des vérités, mais des arguments, on n'écoute pas son interlocuteur, on l'inonde d'un déluge verbal » (Bennabi, *La vocation*, sans date, pp. 37-38). De la même manière, l'auteur condamne le littéralisme, lequel exploite l'« attraction irrésistible » que la langue arabe et ses mots exercent sur le musulman : « Il en résulte que la langue arabe, divinisée, ne peut plus évoluer », explique Bennabi, accusant « le despotisme des mots et des formes » qui « imprime un caractère superficiel à toute traduction de la renaissance », ainsi que « il ne faut donc pas s'étonner de ce que la pensée arabe moderne n'ait pas encore acquis le sens de l'efficacité » (ibid., pp. 38-39).

⁶² Bennabi, *La vocation*, sans date, p. 41.

comme nous l'a révélé Bišr Sa'īd au cours de nos entretiens. Comme pour Muhammad Iqbal, son influence sur la pensée de Sa'īd ne risque pas d'être sous-estimée. Dans un écrit qui date de 1991, mais qui ne sera publié qu'en 1997 dans l'ouvrage *Lā ikrāha fī al-dīn*, Sa'īd décrit la découverte de Bennabi comme un point culminant dans sa vie :

En 1956, j'étudiais à al-Azhar, et je venais d'obtenir mon diplôme lorsque je suis tombé sur le livre *Les conditions de la renaissance (Šurūṭ al-naḥḍah)* : j'avais vécu avec la culture azharite, et j'avais vécu les idées salafistes d'Ibn Taymiyyah et d'Ibn Qayyim [al-Ġawziyyah] jusqu'à al-Afġānī, Muḥammad 'Abduh et Rašīd Riḍā et jusqu'à al-Mawḍūdī, al-Bannā et Quṭb. Lorsque le livre *Les conditions de la renaissance* est arrivé entre mes mains, j'ai trouvé un nouveau modèle de recherche, différent de celui que je connaissais. Au départ, je ne pouvais pas comprendre la question dans son intégralité, mais j'ai perçu quelques éclairs, cependant cet homme s'est rapidement révélé en harmonie avec ce que je cherchais, et en lui j'ai trouvé mon idéal. Il m'est arrivé ce qui est arrivé à Ġalāl al-dīn Rūmī lorsqu'il a rencontré Šams al-dīn al-Tabrīzī et lui a dit : « Ce feu, quelle est son histoire – il a brûlé ce qui était en nous, sa flamme »⁶³.

À quel point le « choc intellectuel » généré en lui par la lecture de Bennabi a dû être profond, peut être perçu très clairement dans le passage suivant, tiré de l'entretien avec la revue *Qaḍāyā Islāmiyyah Mu'āširah* (1998), où Sa'īd nous parle d'un intérêt pour l'auteur algérien qu'on serait tenté de définir comme « obsessif », si on ne savait pas à quel point Sa'īd considérait grave la situation des sociétés islamiques, et urgente la nécessité d'y trouver des solutions :

Chaque livre [de Bennabi] qui venait d'être publié, je le lisais et méditais lettre par lettre, ligne par ligne, je rassemblais les analogies éparpillées dans ses livres et je les rapprochais pour les observer comme ça, puis je les séparais pour les méditer une par une. J'ai lu le livre *L'Afro-asiatisme* peut-être plus de 30 fois [...] ⁶⁴

En effet, dans *Lā ikrāha fī al-dīn*, Sa'īd s'était déjà exprimé à l'égard de ce texte en le définissant comme « un nouveau *tafsīr* du Coran à l'époque contemporaine »⁶⁵, dans la mesure où interpréter le Coran ne signifie pas « citer à profusion des versets du Livre : l'important est de soumettre la réalité à un examen minutieux »⁶⁶. Bennabi a donc le mérite, selon Sa'īd, d'avoir soumis la réalité à ce genre d'analyse.

3.2.1. *L'approche de Bennabi au Coran selon Sa'īd*

Cependant, dans ses œuvres le lien entre ses idées et la langue coranique n'est pas toujours évident, et c'est précisément à cet égard qu'un des aspects de la contribution originale de Sa'īd à la pensée de l'intellectuel algérien se manifeste. Dans son entretien avec *Qaḍāyā Islāmiyyah Mu'āširah*, en réponse à une question sur le lien entre son projet intellectuel et éditorial, « *Sunan taġyīr al-naḥs wa-l-muġtama'* » (« Les lois du changement de l'âme et de la société »), et celui de Bennabi, « *Les problèmes de la civilisation* », Sa'īd précise en effet que son projet porte notamment sur une « revivification des termes coraniques » avec le but de « redonner de la vitalité aux expressions coraniques islamiques »⁶⁷. Des mots telles que *sunan*, les *lois immuables* de Dieu, ou *taġyīr*, le *changement* et donc la *réforme* intérieure et/ou sociale, ou encore *naḥs*, l'*âme* ou la dimension psychosociale de l'homme, ne sont que quelques exemples. Pour Sa'īd, il s'agit essentiellement de

⁶³ Sa'īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, pp. 65-66.

⁶⁴ Sa'īd, « al-Tafsīr al-sunanī », 1998, p. 63.

⁶⁵ Sa'īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, p. 66.

⁶⁶ Sa'īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, p. 66.

⁶⁷ Sa'īd, « al-Tafsīr al-sunanī », 1998, p. 79.

reconnecter ces concepts à la réalité actuelle, de les « traduire » dans un langage actuel et compatible avec les développements épistémologiques apportés par la modernité. Puis il commente :

Le projet de Malek Bennabi est une approche nomothétique (*sunanī*) et réaliste (*wāqī'ī*) fondée sur le droit et est beaucoup plus adapté à des esprits scientifiques modernes que ma propre approche. Cependant, les mots « civilisation » et « culture » ne sont pas des expressions coraniques, ni n'ont jamais été prononcés par le prophète, ni ne sont des expressions islamiques : les mots « civilisation » et « culture », bien que présents dans la langue arabe, n'ont aucune connotation islamique. Par contre, lorsque je m'occupe des lois de Dieu et de ses signes dans l'univers et dans les âmes, je tiens particulièrement à ce que tout cela soit lié au Coran et aux termes présents dans le Coran : c'est d'une importance fondamentale pour moi. Après avoir lu Bennabi, j'ai dû m'efforcer de choisir les mots [coraniques] à faire revivre au lieu de « civilisation » et « culture ». Nous avons travaillé dur pour cela, mais pour ceux qui viendront après nous, il sera plus facile de trouver le lien entre les concepts et les mots. Al-Ġazālī a dit : « Celui qui cherche des concepts à partir des mots se perd et échoue, c'est comme celui qui, cherchant l'Occident, lui tourne le dos ; celui qui, au contraire, identifie d'abord les concepts et subordonne ensuite les mots aux concepts, lui, est bien guidé »⁶⁸. Ce que nous devons faire, c'est identifier d'abord les concepts, puis les relier aux mots du Coran. C'est l'obsession qui m'a accompagné à partir du moment où j'ai essayé de m'intéresser à changer les musulmans et ce qui est dans leurs âmes, et mon lien intellectuel fort avec Malek Bennabi m'a aidé beaucoup dans cette tâche. J'ai essayé d'approcher la conscience du musulman au moyen d'expressions et de concepts [coraniques]⁶⁹.

Du reste, « Malek Bennabi n'a jamais pris le texte comme une arme dans le processus de construction et de réforme qu'il espérait, puisque son arme était la réalité vécue et la méditation dessus », observe Sa'īd dans son article de 1991, soulignant cependant que l'intellectuel algérien n'a pas réussi, à son avis, « à libérer la pensée islamique de ses contraintes et de ses entraves paralysantes »⁷⁰. En d'autres termes, la limite de Bennabi est dans son propre langage, qui a peu d'adhésion avec le Coran, alors que pour Sa'īd il faut, comme déjà dit, traduire la réalité en termes et catégories que l'on peut retracer dans le texte sacré. Bennabi, en effet, « part du monde réel dans son effort de réforme, en ignorant l'aspect textuel », mais c'est d'ailleurs là que réside « son génie », c'est-à-dire le fait « d'être parti du réel, alors qu'à nous, il nous revient d'élargir sa contribution et de compléter son travail, en lui donnant également le soutien des textes et rendant ainsi ses idées plus efficaces et plus fortes »⁷¹.

3.2.2. La colonisabilité des musulmans

Parmi les idées formulées par Bennabi, c'est probablement le concept de *colonisabilité* qui a le plus frappé Sa'īd, comme il l'explique lui-même :

Il s'agit d'un concept vital, et notre responsabilité est de développer cette idée et de l'amener là où Bennabi l'a laissée. Cette idée fait écho au concept coranique selon lequel « tout mal qui t'atteint vient de toi-même » [Cor. 4:79, *al-Nisā'*], et ainsi Malek s'écarta de la symphonie que nous avons l'habitude d'entendre avec al-Afġānī et 'Abduh, et même avec Iqbal : quel fut mon choc de voir que son regard s'éloignait du blâme des ennemis, du colonialisme, de l'impérialisme, des croisés, du sionisme, de la franc-maçonnerie et de tous les autres ennemis, lorsque tous, qu'ils soient religieux ou laïcs, ne font que lancer des accusations contre les ennemis, les accusant de la situation de subordination dans laquelle nous nous trouvons [...]. Ce changement de direction dans l'attribution des responsabilités est une idée gigantesque. Et quelle a été la surprise quand il a dit que le monde islamique, lorsqu'il se réunit dans ses

⁶⁸ Notre auteur mentionne par cœur ce passage, qui d'ailleurs paraît d'autres fois dans ses ouvrages, et qui est tiré, on le verra plus loin, du livre *al-Mustasfā min 'ilm al-uṣūl*.

⁶⁹ Sa'īd, « al-Tafsīr al-sunanī », 1998, p. 80.

⁷⁰ Sa'īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, p. 67.

⁷¹ Sa'īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, pp. 72-73.

conférences, considère le problème palestinien comme le premier de ses problèmes, et que cela est faux, puisque notre vraie maladie est la colonisabilité et le retard dans lequel nous vivons !⁷².

Pour les deux, donc, la conviction de la persistance de cet état « pathologique » des sociétés musulmanes depuis longtemps est un point nodal. Et en effet, en regardant les contextes dans lesquels Sa'īd mentionne Bennabi, c'est surtout en traitant de ce qu'il définit l'*inefficacité* dont souffrent les musulmans, et les causes qui les ont conduits à l'état dans lequel ils se trouvent, ainsi que l'échec dans la prise de conscience de leurs responsabilités vis-à-vis de leur condition, que les idées de l'intellectuel algérien sont reprises par notre auteur et adaptées à son projet de réforme. En ce sens, ce n'est pas par hasard si l'ouvrage dans lequel figure le plus grand nombre de références explicites de Bennabi est probablement *al- 'Amal qudrah wa-irādah* (1980), dont nous avons déjà parlé dans le Deuxième chapitre, par. 8. Ici, mais cela est vrai en général, les textes les plus fréquemment cités sont *L'Afro-asiatisme. Conclusions sur la Conférence de Bandæng* (1956) et *Le problème des idées dans le monde musulman* (1971). Si celui-ci figure parmi les derniers travaux publiés par Bennabi, il faut en conclure que les ouvrages dont Sa'īd s'est inspiré dans la première phase de sa vie, et qu'il s'efforça de diffuser dans les milieux islamistes de Syrie au début des années 1960, à son retour d'Arabie saoudite, sont ceux publiés avant 1971. Pourtant, le focus que nous trouvons ici sur le « fonctionnement » des idées, leur impact sur l'homme et leur valeur archétypale, inspirera profondément notre auteur.

3.2.3. *Le problème des idées chez les musulmans*

La réflexion de Malek Bennabi part du postulat que les idées jouent un rôle central dans la détermination du comportement des hommes et par conséquent dans la construction des sociétés. Elles représentent les différentes réponses que les êtres humains ont élaborées au fil du temps pour faire face à leur angoisse existentielle, et ce sont elles qui donnent naissance aux civilisations :

Une civilisation est le produit d'une idée fondamentale qui imprime à une société pré civilisée la poussée qui la fait entrer dans l'histoire. Cette société construit son système d'idées conformément à cet archétype. Elle s'enracine ainsi dans un plasma culturel originel qui déterminera tous ses caractères distinctifs par rapport à d'autres cultures, d'autres civilisations. [...] Durant la période d'insertion d'une société dans l'histoire, le rôle des idées est fonctionnel, car la civilisation est la possibilité de remplir une fonction. Elle peut être définie, en effet, comme l'ensemble des conditions morales et matérielles qui permettent à une société donnée d'assurer à chacun de ses membres toutes les garanties sociales nécessaires à son développement⁷³.

Cependant, leur efficacité en ce sens n'est pas toujours constante dans le temps, mais suit une tendance parabolique, qui est le mouvement qui caractérise les civilisations. Celles-ci naissent d'une idée originale qui s'imprime dans la dimension psychique des hommes, créant les *archétypes* d'une nouvelle civilisation, ce que Bennabi définit comme les *idées imprimées* sur le disque des *univers-idées*, de même que les notes sont enregistrées sur le support d'un vinyle. Ils atteignent alors un apogée où la vibration fondamentale des *idées imprimées* génère ses *harmoniques* – art, littérature, science, etc. – pour ensuite commencer la phase du déclin, et devenir des *idées mortes*, c'est-à-dire des idées qui ne produisent plus aucun son, qui n'ont plus aucune efficacité. Cela se produit lorsque les hommes perdent contact avec les archétypes de leur univers culturel d'origine, ceux qui ont donné naissance à une civilisation spécifique. Les musulmans, selon Bennabi, ont vécu la même parabole :

Après avoir vécu le moment exaltant à la naissance de sa civilisation, le moment d'Archimède de ses idées imprimées à l'époque Muhammadienne et Khalifale, et de ses idées exprimées aux brillantes

⁷² Sa'īd, « al-Tafsīr al-sunanī », 1998, pp. 63-64.

⁷³ Bennabi, *Le problème des idées*, 2006, pp. 57-58.

périodes de Damas et de Bagdad, la société musulmane vit en ce moment la période silencieuse des idées mortes⁷⁴.

Pour Bennabi, le moment où se termine la courbe parabolique de la civilisation islamique coïncide avec la chute de la dynastie des Almohades dans la seconde moitié du 13^{ème} siècle, et à partir de ce moment, dans ce que l'intellectuel algérien définit l'*ère post-almohadienne*, nous assistons à une accumulation d'*idées mortes* dans l'islam, parallèlement à l'introduction d'*idées mortelles*, c'est-à-dire d'idées venues de l'Occident, qui n'ont pas de substrat dans la structure archétypale des sociétés musulmanes, et qui donc, à leur tour, ne peuvent jouer un rôle efficace, à moins qu'elles ne soient correctement intégrées et adaptées :

Une idée morte est une idée dont on a trahi les origines, qui a dévié par rapport à son archétype et n'a plus de ce fait de racines dans son plasma culturel originel. Une idée mortelle est une idée qui a perdu son identité et sa valeur culturelles après avoir perdu ses racines demeurées sur place dans son univers culturel d'origine. De part et d'autre, il s'agit d'une trahison des idées qui les rend passives ou mauvaises⁷⁵.

La « société musulmane », poursuit Bennabi, se trouve exactement dans cette situation à son époque :

Elle subit la Némésis des archétypes de son propre univers culturel, et la vengeance terrible des idées qu'elle emprunte à l'Europe, sans observer à leur égard les conditions qui préservent leur valeur sociale. Il s'ensuit une dévalorisation des idées héritées et des idées acquises qui porte le plus grave préjudice au développement moral et matériel du monde musulman. Ce sont les conséquences sociales de cette dévalorisation que nous constatons quotidiennement sous forme d'inefficacité, de déficiences diverses dans nos activités sociales. D'une part, les idées qui ont montré leur efficacité dans l'édification de la civilisation musulmane il y a mille ans, s'avèrent aujourd'hui inefficaces comme si elles n'avaient plus leur adhérence à la réalité. D'autre part, les idées de l'Europe qui ont édifié l'ordre que nous nommons civilisation européenne perdent à leur tour leur efficacité dans le monde musulman actuel. Notre comportement actuel est entaché d'une double infidélité. Les musulmans ont perdu le contact avec les archétypes de leur univers culturel originel. Et ils n'ont pas encore établi, comme le Japon l'a fait, de véritable contact avec l'univers culturel de l'Europe. Nous subissons les effets de cette double dévalorisation. Et les idées trahies de part et d'autre se vengent terriblement. Nous subissons en ce moment les effets de leur implacable némésis⁷⁶.

3.2.4. *Le despotisme de la personne (où l'ābā'īyyah)*

Outre le risque de devenir des *idées mortes*, en perdant leur adhésion aux archétypes, les idées risquent d'être soumises au *despotisme de la chose et de la personne*, c'est-à-dire d'être dévalorisées et mises de côté au profit des biens et des affaires matérielles, ou finir par être identifiées avec – ou incarnées par – une personne précise, ce contre quoi le Coran met en garde : « Muḥammad n'est qu'un prophète ; des prophètes ont vécu avant lui. Retourneriez-vous sur vos pas, s'il mourait, ou s'il était tué ? » (Cor. 3:144, *Āl 'Imrān*). Le déséquilibre qui se crée dans la dialectique interne parmi les paramètres de l'univers culturel d'une société, c'est-à-dire les *choses*, les *personnes* et les *idées*, engendre inévitablement un excès, dont ce despotisme de la personne est une des formes. Il se manifeste dans le « culte de "l'homme providentiel" »⁷⁷, comme l'appelle Bennabi, ou dans celui du *mahdī*, l'*attendu*, comme l'appelle souvent Ġawdat Sa'īd : c'est l'attribution d'un rôle salvifique à un individu, qui prend ainsi la place des idées, lesquelles ne peuvent plus évoluer ni jouer un rôle efficace dans la vie des personnes et des sociétés. Bennabi observe que « [...] notre esprit est soumis

⁷⁴ Bennabi, *Le problème des idées*, 2006, p. 84.

⁷⁵ Bennabi, *Le problème des idées*, 2006, p. 159.

⁷⁶ Bennabi, *Le problème des idées*, 2006, p. 165.

⁷⁷ Bennabi, *Le problème des idées*, 2006, p. 93.

au despotisme de la chose et de la personne. Cette cause cessera lorsque la souveraineté des idées sera restaurée dans notre univers culturel »⁷⁸.

Tout cela nous intéresse d'une manière particulière, dans la mesure où il est possible de reconnaître un lien avec la formulation du concept d'*ābā'īyyah* qui, comme on a dit précédemment, représente une idée absolument centrale dans le système théorique de Sa'īd, qui met constamment en garde contre les risques liés à la sacralisation des individus en tant que porteurs de certaines idées, ou à l'identification d'une certaine idée à une personne : dans les deux cas, il y a gel d'idées, qui deviennent ainsi inefficaces. D'une certaine manière, on pourrait dire que la *ābā'īyyah* de Sa'īd est la condition dans laquelle se trouvent les sociétés musulmanes dans l'ère *post-almohadienne* bennabienne, caractérisée par l'attachement aux superstitions, aux préjugés et aux coutumes comme s'il s'agissait de traditions authentiques, mais aussi par une idée confuse par rapport aux archétypes – ce qui implique le sacrifice des vraies valeurs de la société pour de fausses valeurs. Pour que les idées retrouvent leur souveraineté et réorientent la société, il faut que les musulmans renouent le contact avec leurs propres *archétypes*, comme le dit Bennabi, ou reprennent contact avec le Coran, redécouvrant ainsi le *dépôt (amānah)* que Dieu leur a confié, comme le dit Sa'īd. Celle-ci est une responsabilité que les musulmans doivent s'assumer, s'ils veulent changer leurs sociétés et revenir jouer un rôle efficace dans le contexte global.

3.2.5. La nécessité d'une nouvelle approche épistémologique pour sortir du déclin

Et en même temps qu'ils redécouvrent leurs archétypes, les musulmans doivent aussi s'efforcer de trouver des solutions originales à leur problèmes, à partir du constat qu'il s'agit de problèmes d'ordre *sociologique* et *psychologique*. Tout cela implique l'intégration dans leur propre univers culturel d'outils scientifiques nouveaux, fruit des contributions humaines qui caractérisent l'époque actuelle :

On ne fait pas l'histoire en emboîtant le pas aux autres dans tous les sentiers battus, mais en ouvrant de nouveaux sentiers. Ceci n'est possible qu'avec des idées authentiques qui répondent à tous les problèmes de la croissance d'une société qui doit se reconstruire⁷⁹.

Du reste, c'est ce que Bennabi avait déjà exprimé dans son ouvrage *Les conditions de la renaissance*, où il parle de la nécessité, en vue de sortir du déclin,

[...] d'éliminer, dans les usages, les habitudes, le cadre moral et social traditionnel, ce qui est mort ou mortel afin de faire place à ce qui est vivant et vital. En particulier, il faut un esprit nouveau, une métanoïa pour rompre l'équilibre traditionnel, l'équilibre de la décadence d'une société qui cherche un équilibre nouveau, celui de la renaissance. Il y a donc lieu de donner aux choses de cette renaissance une double définition : l'une disruptive, négative, et l'autre constructive, positive, l'une pour opérer des ruptures nécessaires, l'autre pour établir des contacts opportuns⁸⁰.

Il faut donc sortir de l'ère *post-almohadienne* afin de redonner de la vitalité aux idées et de retrouver les archétypes originaires :

Le monde musulman émerge de l'ère post-almohadien [sic !] depuis le siècle dernier, sans toutefois retrouver encore son assiette. Comme un cavalier qui a perdu l'étrier et ne parvient pas encore à la reprendre, il cherche son nouvel équilibre. Sa décadence séculaire, qui l'avait condamné à l'inertie, à l'apathie, à l'impuissance, à la colonisabilité, a conservé néanmoins ses valeurs plus au moins fossilisées. [...] Aujourd'hui, il est emporté par des idées contradictoires, celles qui le mettent face à face avec les

⁷⁸ Bennabi, *Le problème des idées*, 2006, p. 136.

⁷⁹ Bennabi, *Le problème des idées*, 2006, p. 168.

⁸⁰ Malek Bennabi, *Les conditions de la renaissance. Problème d'une civilisation*, Lion-Paris : Tawhid, 2005, 1^{ère} édition 1949, p. 90.

problèmes de la civilisation technologique, sans le mettre en contact avec ses racines, et celles qui le relie à son propre univers culturel, sans le mettre tout à fait en contact avec ses archétypes, malgré les efforts méritoires de ses réformateurs⁸¹.

Pour Bennabi, il s'agit avant tout de redécouvrir et de valoriser le projet *social* contenu dans le Coran, plutôt que de donner vie à de nouveaux débats théologiques : dans son ouvrage *L'Afro-asiatisme*, celui que Sa'īd a lu « peut-être plus de 30 fois » et qu'il considère comme une sorte de *tafsīr* contemporain, comme on l'a vu plus haut, l'intellectuel algérien s'attarde longuement sur ce qu'il définit comme « les embryons sociologiques » de la doctrine coranique, ou la « logique pragmatique » de l'islam⁸². Si ce projet social n'a pas encore été mis en œuvre, la faute n'est pas à imputer à l'islam, « comme le font d'ordinaire certains islamologues », précise Bennabi, sans toutefois préciser l'identité de ces islamologues, mais plutôt « à son adaptation historique »⁸³, il continue. Selon l'intellectuel, la tendance à l'apologie du passé représente un des symptômes de cette inefficacité sociale, où l'analyse du présent et la recherche de solutions à ses problèmes sont substituées par l'imposition de l'image d'un passé prestigieux dans lequel on trouve refuge, avec le risque de créer un état psychologique qui rend impossible la résolution de tels problèmes :

Ce n'est pas l'outil, en fait, qui est à refaire mais l'artisan qui s'en sert. Et il est plus efficace, de faire la critique des faiblesses de celui-ci que de faire l'éloge de celui-là. L'Islam a gardé incontestablement le tranchant avec lequel la magnifique civilisation musulmane avait été taillée comme un joyau dans l'histoire : c'est le musulman qui en a perdu l'usage social⁸⁴.

Il semble donc de pouvoir identifier ces « embryons » avec les « archétypes » que les musulmans doivent redécouvrir : Bennabi mentionne l'efficacité sociale, mais aussi la vocation de la communauté musulmane à ordonner la justice et à empêcher l'injustice (Cor. 3:110, *Āl 'Imrān*), à limiter la « *volonté de puissance* » et d'hégémonie sur les autres (Cor. 28:83, *al-Qaṣaṣ*)⁸⁵, l'inviolabilité de la conscience humaine (Cor. 2:256, *al-Baqarah*) et la centralité de l'homme, qui trouve dans le récit de la création d'Adam son fondement métaphysique. Ce qui en découle, c'est que le projet sociologique contenu dans le Coran, et duquel, au fil du temps, l'action historique des musulmans s'est éloignée, est clairement orienté vers « l'édification d'un humanisme œcuménique »⁸⁶ qui permettra de surmonter le colonialisme – et la colonisabilité – et d'établir la paix globale.

3.2.6. *L'abandon des outils violents comme exigence historique*

Du reste, selon Bennabi c'est l'histoire même qui donne raison au Coran, en montrant que, devant le danger atomique qui menace l'existence même de l'humanité, le salut *collectif* est devenu une véritable nécessité. L'émergence du mouvement de l'Afro-Asiatisme à partir de la conférence de Bandung en 1955, dont l'esprit est celui de la non-violence⁸⁷, est considéré par Bennabi comme le

⁸¹ Bennabi, *Le problème des idées*, 2006, p. 167.

⁸² Bennabi, *L'Afro-asiatisme*, 1956, p. 286.

⁸³ Bennabi, *L'Afro-asiatisme*, 1956, p. 286.

⁸⁴ Bennabi, *L'Afro-asiatisme*, 1956, p. 289.

⁸⁵ Bennabi, *L'Afro-asiatisme*, 1956, p. 290.

⁸⁶ Bennabi, *L'Afro-asiatisme*, 1956, p. 294.

⁸⁷ Bennabi, *L'Afro-asiatisme*, 1956, p. 149 : « L'Afro-Asiatisme est *nécessaire* pour donner à la paix quelques chances en mettant dans la balance les ressources spirituelles des peuples afro-asiatiques. L'esprit de Non-violence est nécessaire pour le dénouement du drame du XXe siècle. Et cette nécessité logique crée une possibilité naturelle ». Dans les pages de ce travail, Bennabi mentionne souvent Gandhi, qui a su transformer la non-violence en « une force politique mondiale » (p. 53), et qu'il définit comme le « héros légendaire » de l'Afro-Asiatisme (p. 172). Au contraire, comme nous avons déjà eu l'occasion de le souligner, dans les textes de Sa'īd la figure de Gandhi n'est pas aussi fréquemment évoquée, bien qu'elle soit présente et certainement appréciée. Dans ce cas également, il semble possible d'identifier le souci de notre auteur d'enraciner sa théorisation de la non-violence dans le Coran et dans la *sunnaḥ*.

signe précurseur d'un changement en acte dans les rapports de force entre les Grands Puissances et les pays sous-développés, mais aussi d'un changement de paradigme dans les relations internationales en général, en vertu d'une perspective morale qui aidera l'Occident à se libérer de sa « psychose de domination »⁸⁸, ouvrant la voie à l'avènement d'une « ère œcuménique »⁸⁹. Tout dépend de l'orientation de la politique selon cette « ligne d'évolution "mondialiste" »⁹⁰, qui fait déjà partie de la psychologie des hommes – comme le démontre la figure, par exemple, du Mahatma Gandhi – et de « la logique de l'histoire »⁹¹, dit Bennabi. Exprimant la certitude que l'histoire suivra son cours, même s'il peut y avoir un « retard de la conscience sur l'histoire »⁹², il observe :

Il semble que notre époque – d'après ses grands augures et ses grands témoins – soit celle d'une grande mutation humaine. C'est, semble-t-il, l'époque où l'humanité, qui avait franchi avec le néolithique le premier palier de son histoire en s'élevant au niveau *des* civilisations, doit franchir maintenant le second palier qui l'élèvera au niveau de *la* civilisation de l'homme œcuménique. Bien entendu, en se plaçant dans cette perspective, on ne voit pas le chemin à parcourir pour atteindre le but, ni toutes les difficultés du chemin. Ceux qui auront à guider les peuples vers ces objectifs auront à résoudre pratiquement des problèmes difficiles certainement. Mais l'histoire les aidera à les résoudre... tant que leur politique concordera avec la logique historique⁹³.

La pensée de Bennabi et celle de Sa'īd convergent ici dans une téléologie aux traits très similaires, comme dans l'idée d'une dialectique et une communication entre la dimension divine et celle humaine, ou comme l'explique Bennabi, d'une « symétrie de l'humain et du divin »⁹⁴. De telle manière, la vision des problèmes historiques des hommes se pose aussi en termes métahistoriques. Dans son souci de décrypter l'origine et les causes du « problème musulman » et de rechercher des solutions, Sa'īd reconnaît ainsi une contribution sans précédent à Bennabi :

Combien significatif est l'itinéraire qu'il trace du cheminement de l'idée islamique dans son livre *Les conditions de la renaissance*, dans lequel il indique la grotte de Ḥirā' comme point de départ, puis il y a eu la bataille de Şifḥīn, pour arriver à Ibn Ḥaldūn, et puis il y a eu le déclin, jusqu'à la colonisation et le retard. Combien sincère et surprenant était-il en affirmant que la colonisabilité ne s'est pas produite à Paris, Londres, Washington ou Moscou, mais s'est produite et formée sous les coupes des mosquées et des lieux de culte du monde islamique, à commencer par Boukhara, Samarkand, Téhéran, Bagdad, Damas, Le Caire et Kairouan, sur l'axe Tanger-Jakarta. Et quelle profondeur d'analyse des problèmes a-t-il montrée lorsqu'il a dit qu'un homme qui ignore les contributions du 20^{ème} siècle à la connaissance humaine ne peut être que l'objet de dérision et de ridicule⁹⁵.

De la théorie du cycle de la civilisation islamique, en passant par l'idée de la nécessité que les musulmans prennent acte de leur propre *colonisabilité*, jusqu'à la réflexion sur le rôle fondamental des idées face à ce que l'intellectuel algérien définit comme « l'énergie vitale » qui doit être « conditionnée » par des idées efficaces pour qu'elle ne se transforme pas en une force destructrice, tout comme Sa'īd l'affirme lorsqu'il parle du rapport entre la « dévotion » et la « capacité »⁹⁶, et

⁸⁸ Bennabi, *L'Afro-asiatisme*, 1956, p. 275.

⁸⁹ Bennabi, *L'Afro-asiatisme*, 1956, p. 277.

⁹⁰ Bennabi, *L'Afro-asiatisme*, 1956, p. 262.

⁹¹ Bennabi, *L'Afro-asiatisme*, 1956, p. 249.

⁹² Bennabi, *L'Afro-asiatisme*, 1956, p. 246.

⁹³ Bennabi, *L'Afro-asiatisme*, 1956, p. 278.

⁹⁴ Bennabi, *L'Afro-asiatisme*, 1956, p. 246, commentant ici la pensée du philosophe français Emmanuel Mounier, pour lequel, dit-il encore dans le même lieu, « le problème du "salut collectif", à l'échelle humaine, doit se résoudre par "l'achèvement du règne" de l'humanité. La solution temporelle est dans la fatalité de l'histoire parce qu'il n'y a pas d'alternative sinon dans le néant ».

⁹⁵ Sa'īd, « al-Tafsīr al-sunanī », 1998, p. 64. Cette dernière idée en particulier se trouve exprimée dans Bennabi, *L'Afro-asiatisme*, 1956, p. 310 : « [...] il y a des ignorances qui ne sont pas tolérables au XX^{ème} siècle. Il y a des apports propres à ce siècle, des valeurs qui lui sont particulières et qu'une élite musulmane ne saurait ignorer sans se déshonorer ».

⁹⁶ Voir le Troisième chapitre, par. 4.3 et 5.2.

encore la prééminence attribuée à une réflexion métahistorique marquée par des considérations sociologiques et psychologiques, jusqu'à une vision téléologique de la réalité et de l'histoire, telle qu'elle s'exprime notamment dans *L'Afro-asiatisme* : voilà certains des éléments de la pensée de Bennabi qui ont, d'une manière ou d'une autre, pénétré le cadre théorique de Ġawdat Sa'īd, lequel de son côté s'est efforcé d'y imprimer sa marque, en parvenant, pour ainsi dire, à les « comptabiliser » en faveur de son projet herméneutique particulier.

De même, l'idée de la *mort de la guerre* et de la *fonction abrogeant* de l'histoire, avec sa conséquence décisive, à savoir l'*abrogation du temps du ġihād*, peuvent être considérés comme la traduction en termes doctrinaux du constat bennabien de la nécessité de la paix et de la coexistence à la lumière de la menace représentée, pour toute l'humanité, par l'ère atomique, où

[...] tous les peuples se sentent embarqués dans le même destin. Ils se rendent compte, de plus en plus, qu'ils doivent franchir ensemble certaines étapes décisives et traiter en commun certains problèmes essentiels. L'âge de la désintégration de la matière coïncide avec l'âge de l'intégration humaine : il n'y a plus l'île merveilleuse ou l'on pourrait être en retrait sur le cours des événements. La civilisation occidentale a ainsi façonné un monde où pour le meilleur et le pire les hommes sont solidaires⁹⁷.

Le développement de la technologie atomique a donc généré un contre-effet par lequel « elle [l'arme atomique, ndr] est devenue l'argument le plus convaincant pour les thèses de la paix »⁹⁸. Selon Bennabi, cela implique la conviction, qu'il considère maintenant ancrée dans la psychologie de toute une époque, qu'une troisième guerre mondiale issue de la guerre froide est en fait *impossible* :

L'unité du monde trouve ainsi sa plateforme idéologique dans cette « impossibilité » qui ne laisse aucun choix à l'humanité, il impose l'idée nouvelle de « coexistence » : une *coexistence nécessaire* parce qu'il n'y a plus d'autre issue à la crise⁹⁹.

Ainsi, la non-violence est le résultat inévitable des développements historiques, et la tenue même de la conférence de Bandœng le confirme, continue Bennabi :

Les voies de l'histoire passent par l'esprit des hommes. La coexistence passera nécessairement par ces voies pour devenir réalité historique. Elle doit nécessairement traverser toutes les zones où l'intelligence humaine est à pied d'œuvre pour élaborer la réponse au défi de la puissance. Elle a, au demeurant, le vent de l'histoire en poupe¹⁰⁰.

Dans la pensée de Sa'īd, la réflexion sociale et psychologique de Bennabi sur la nécessité de la paix trouve son appui théologique dans l'*archétypisation* des récits coraniques, en particulier celui de la création d'Adam et celui de ses deux fils, comme on l'a vu dans le Troisième chapitre. L'idée de l'existence d'un rapport dialectique entre dimension historique et métahistorique, telle qui lui a été inspiré par la philosophie d'Iqbal, trouve alors un ultérieur appui dans celle de Bennabi, ce qui conduit notre auteur à élever l'histoire comme le fondement épistémique du Coran. De telle manière, le dépassement du *temps du ġihād* devient un fait historique irréversible ; et le renouveau doctrinal qui en découle, une exigence incontournable.

⁹⁷ Bennabi, *L'Afro-asiatisme*, 1956, p. 209.

⁹⁸ Bennabi, *L'Afro-asiatisme*, 1956, p. 215.

⁹⁹ Bennabi, *L'Afro-asiatisme*, 1956, p. 215.

¹⁰⁰ Bennabi, *L'Afro-asiatisme*, 1956, p. 224.

4. Redécouvrir l'(-e vrai) islam

4.1. Ibn Taymiyyah : la scientificité de la loi de Dieu (*sunnah*)

Comme nous avons vu plus haut, la personnalité et la pensée d'Ibn Taymiyyah se situent au point de départ du parcours intellectuel de Ġawdat Sa'īd : le juriste et théologien médiéval figure comme le premier des auteurs que Sa'īd cite dans le cadre du courant salafiste dont il prétend avoir « vécu les idées ». Notre auteur rappelle souvent son adhésion initiale à la *salafiyyah*, dont Ibn Taymiyyah peut être considéré comme l'une des sources principales, mais nous savons aussi qu'il s'en est progressivement éloigné au fur et à mesure que ses lectures s'enrichissent, et dans ce processus de détachement, Bennabi a joué un rôle essentiel. Cependant, en reconstituant le profil biographique de Sa'īd, nous avons également formulé l'hypothèse que cet éloignement était la conséquence de la cristallisation du courant salafiste en une doctrine puritaine et conservatrice dans son idéal de société, littéraliste et utopique dans son approche des sources. À cet égard, Sa'īd partage encore une fois l'opinion de Bennabi, lorsque celui-ci critique la tendance à l'*apologie du passé* par le courant réformiste, à l'ombre de laquelle

[...] la culture prend un caractère d'archéologie où l'effort intellectuel n'est pas dirigé vers l'avant mais vers l'arrière. En raison de cette tendance rétrograde immodérée, elle imprime à tout l'enseignement un caractère rétrospectif incompatible avec les exigences du présent et de l'avenir : il en résulte, dans les idées, une sorte de phénomène d'"*hystérésis*", de rémanence du passé¹⁰¹.

La lecture de Bennabi d'une sclérose du salafisme, non plus entendue comme « retour à la pensée originelle (*salaf*) de l'islam »¹⁰², mais comme un *lieu mythique* où se réfugier, générant ainsi un rapport au moins conflictuel avec la réalité, semble donc refléter la position de Sa'īd. À une tendance salafiste qui fait appel à un retour vers le passé *pour y rester*, Sa'īd reproche donc d'avoir trahi sa mission, à savoir celle d'appliquer à ce passé un regard empirique afin de saisir les *lois* qui ont permis à l'idée islamique de s'affirmer et qui, en tant que telles, sont donc observables, vérifiables et reproductibles dans tout contexte. En effet, l'idée islamique a été trahie par les musulmans eux-mêmes lorsqu'ils ont oublié l'importance des lois, dont il faut aujourd'hui redécouvrir le fonctionnement « scientifique », s'ils veulent revivifier cette idée.

4.1.1. L'approche « nomothétique » d'Ibn Taymiyyah selon Sa'īd

Le rôle que Sa'īd reconnaît à Ibn Taymiyyah dans ce domaine est absolument central : le mérite du juriste médiéval, dont l'œuvre se caractérise par un effort de concilier tradition, raison et volonté dans une doctrine qu'on pourrait définir, selon Henri Laoust, un « réformisme conservateur »¹⁰³, est précisément celui d'avoir souligné l'importance de prendre en compte le caractère « scientifique » de la loi révélée. C'est ce qui découle par exemple de ce passage tiré de *Madhab* (1966), dans lequel notre auteur cite pour la première fois le *ḥadīth* sur la perte de la connaissance du Coran, qui voit le compagnon Ibn Labīd impliqué dans un échange avec le prophète Muḥammad¹⁰⁴ :

Le modèle de science présenté dans le *ḥadīth* d'Ibn Labīd consiste à considérer un événement historique concernant un peuple tenant un livre révélé, dont il ne profite pourtant en aucune façon, et c'est une situation qui peut aussi s'appliquer aux musulmans. Les vertus du Coran par rapport aux [autres] livres

¹⁰¹ Bennabi, *La vocation*, sans date, p. 40.

¹⁰² Bennabi, *La vocation*, sans date, p. 32.

¹⁰³ Henri Laoust, *Ibn Taymiyya*, EI² 3, 976a-979b.

¹⁰⁴ Voir Troisième chapitre, par. 1.3.

révélés n’effacent pas [le besoin] de se laisser guider par les précédents historiques, comme le Coran lui-même exhorte fréquemment à le faire lorsqu’il mentionne les faits qui se sont produits aux nations du passé, puisque les hommes sont soumis à des lois constantes (*sunan tābitah*). Dieu nous commande donc de considérer [ces nations] : nous ne pouvons considérer que quelque chose qui nous ressemble ! Comme le dit Ibn Taymiyyah, la loi immuable de Dieu (*sunnat Allāh*) est reconnue lorsque « le même effet est produit une première et une deuxième fois ». Ceux qui nous ont précédés ont été troublés par le problème de l’usage exclusif des textes dans l’interaction avec les autres : l’imām ‘Alī ibn abī Ṭālib a recommandé à Ibn ‘Abbās, que Dieu soit satisfait d’eux, d’éviter de discuter avec les *ḥawāriğ* utilisant le texte, et plutôt de discuter avec eux sur la base d’une habitude concrète (*sunnah ‘amaliyyah*), car les textes se prêtent à de larges interprétations. C’est cet effort qui a poussé Ibn Taymiyyah à déclarer que le simple recours au Livre et à la *sunnah* ne résout rien, puisque chaque faction interprète le Livre et la *sunnah* selon sa propre façon de penser. On sait que, dans l’histoire, ceux qui faisaient appel au jugement selon le Livre de Dieu en cas de divergence entre musulmans ne représentaient pas la partie la plus intègre entre les deux prétendants, ni la plus innocente¹⁰⁵. Ibn Taymiyyah rappelle une règle générale : « C’est interdit (*ḥarām*) selon la loi (*šar‘*) ce qui est nuisible toujours ou dans la plupart des cas ; c’est devoir (*wāğib*) ce qui est toujours avantageux ou dans la plupart des cas ». [...] En résumé, ce qui fait que les textes prennent la bonne direction quant à leur orientation, leur sens, leur contexte et leur finalité, et met fin à tout débat, vient des signes de Dieu dans le monde et dans les âmes¹⁰⁶.

Ce long passage nous paraît significatif dans la mesure où il révèle quelques éléments essentiels de la manière dont Sa‘īd fait usage de ses sources : il faut tout d’abord noter une tendance générale à une approche sélective, qui consiste à extrapoler seulement des extraits des travaux d’un auteur donné qui peuvent servir de support théorique à une certaine position doctrinale. De cette façon, cependant, tout ce qui est au contraire « inconfortable », ou pas adapté pour soutenir une telle position, est omis. Concernant Ibn Taymiyyah en particulier, notre hypothèse est que la préoccupation de Ğawdat Sa‘īd est double : d’une part, il entend démontrer la compatibilité de ses idées avec celles d’un juriste considéré comme une autorité de référence, surtout par les islamistes et les salafistes¹⁰⁷ ; d’autre part, il propose une lecture alternative à celle de ces derniers, mettant ainsi en évidence la complexité de ce penseur, comme en témoigne sa réception large – et loin d’être homogène – à l’époque contemporaine¹⁰⁸.

Il est vrai, comme nous l’avons expliqué dans le Deuxième chapitre, par. 4.1.1, qu’en fait nous sommes confrontés à une utilisation sélective et fonctionnelle à ces buts autant que celle faite par les islamistes et les salafistes, cependant Sa‘īd vise à une maximalisation du sens de l’œuvre et de la pensée d’Ibn Taymiyyah, plutôt qu’à une contraction et une réduction de ce sens. Autrement dit, Sa‘īd ne renie pas Ibn Taymiyyah à cause de son éloignement de la *salafīyyah*, mais il propose sa propre lecture de sa contribution. On en trouve encore un exemple dans *Madḥab*, mais cette fois dans l’édition de 1993, où Sa‘īd fait appel à l’autorité d’Ibn Taymiyyah pour démontrer deux idées essentielles. En premier lieu, que l’usage de la violence dans l’islam est soumis à des conditions bien précises : parlant de l’échec de ceux qui résolvent un différend idéologique en tuant l’autre, Sa‘īd cite tout d’abord Cor. 13:17, *al-Ra‘d* : « L’écume s’en va au rebut, mais ce qui est utile aux hommes reste sur la terre », puis il rappelle qu’« Ibn Taymiyyah a prononcé des paroles belles et concises à ce sujet,

¹⁰⁵ Il s’agit, évidemment, d’une référence à la bataille de Şiffin.

¹⁰⁶ C’est-à-dire, nous le répétons, la réalité concrète et l’histoire. Sa‘īd, *Madḥab*, 1993, pp. 224-225.

¹⁰⁷ Comme l’observe l’islamologue Jon Hoover, « Salafis are among the most avid readers of Ibn Taymiyya today. They adopt Ibn Taymiyya’s theological framework over against Asha‘rism, but they are not always comfortable with his views on more controversial questions like the duration of Hell-Fire and the Prophet’s protection from sin and error » (Jon Hoover, *Ibn Taymiyya*, série « Makers of the Muslim World », London : Oneworld Publications, 2019, pp. 144-145).

¹⁰⁸ C’est justement ce qui dit encore Hoover, remarquant que l’ouvrage d’Ibn Taymiyyah a inspiré soit les salafistes, soit les modernistes et les revivalistes, lesquels « [...] have drawn on Ibn Taymiyya to present visions of Islam open to the contemporary world » (Hoover, *Ibn Taymiyya*, 2019, p. 145).

lorsqu'il a dit : "Si le Livre est sur l'épée, alors c'est l'islam ; si l'épée est sur le Livre, alors c'est le mal". Il s'agit d'une déclaration exacte et elle est le résultat d'une recherche attentive »¹⁰⁹. La deuxième idée est que l'incrédulité n'est pas une raison légitime pour engager le *ḡihād*, comme Ibn Taymiyyah lui-même le déclare, lorsqu'il a dit :

« Le combat dans l'islam n'est pas à cause de l'incrédulité, mais à cause de l'injustice », car la mécréance (*kufr*) restera, et a le droit de rester, après avoir été vaincue. Nous luttons donc non pour éradiquer la mécréance elle-même, mais pour éradiquer l'injustice [inhérente à elle], et le maximum de l'injustice consiste à opprimer les opinions et à pratiquer la contrainte en religion¹¹⁰.

4.1.2. *Le rapport organique entre volonté et action*

L'œuvre de Sa'īd où l'usage d'Ibn Taymiyyah comme source est plus abondant est, encore une fois, *al-'Amal qudrah wa-irādah* (1980). Dans ses 299 pages, le nom d'Ibn Taymiyyah apparaît 44 fois, et presque toujours il s'agit de citations de l'ouvrage *Maḡmū' Fatāwā Ibn Taymiyyah*, la plus large collection contemporaine d'écrits du juriste médiéval, que notre auteur a consultée dans l'édition en 37 volumes de Riyāḍ (1961-1967). Si d'une part la fréquence avec laquelle notre auteur cite Ibn Taymiyyah est le reflet du fait que la pensée et l'œuvre de ce dernier représentent l'un des piliers de sa formation intellectuelle, au moins dans une première phase de sa vie, d'autre part un regard sur ce travail est utile pour mieux comprendre ce que Sa'īd veut transmettre à ses interlocuteurs à travers Ibn Taymiyyah. Comme on l'a vu dans le Deuxième chapitre, par. 8, objet d'analyse de *al-'Amal qudrah wa-irādah* sont les méthodes d'action islamique, que Sa'īd juge inefficaces pour résoudre les problèmes des sociétés arabo-islamiques, et cela en raison du fait que ces méthodes sont incompatibles avec les lois immuables, les *sunan*, auxquelles toute la création répond et en exploitant lesquelles l'homme peut profiter pleinement de la création elle-même. Pour Sa'īd, le fait d'agir selon la science inhérente aux *sunan*, qui à son tour est corroborée par les faits historiques et métahistoriques, garantit le succès de la réforme d'une société.

Dès les toutes premières pages du livre, Sa'īd débute par une série de citations des *Fatāwā* d'Ibn Taymiyyah sur la relation entre la *volonté* et l'*action*, suivies d'un long commentaire. Il peut être utile de rapporter les passages sélectionnés par notre auteur, dans la mesure où il les considère comme les arguments qui démontrent la validité juridique, théologique et doctrinale de ses positions :

La volonté ferme est celle en présence de laquelle l'acte se produit nécessairement, s'il y a la capacité ; lorsque la volonté ferme se trouve avec la capacité pleine, l'acte se produit nécessairement du fait de la parfaite présence d'un agent nécessitant par rapport à un agent d'opposition ou de résistance. Lorsque la volonté et la pleine capacité sont présentes, mais que l'acte ne se produit pas, alors la volonté n'est pas ferme : c'est la volonté des hommes lorsqu'ils sont capables d'agir mais ils n'agissent pas. Il est vrai que ces volontés diffèrent considérablement les unes des autres en force et en faiblesse, mais lorsque l'acte souhaité ne se produit pas en dépit de la pleine capacité de l'accomplir, cela signifie que la volonté ferme n'est pas entièrement déterminée. Cette question a soulevé beaucoup de conflits, puisque les hommes calculent pour agir avec une volonté ferme sans l'accompagner de l'action, et ainsi l'acte ne se produit pas. Cela se passe lorsqu'il y a une intention ferme d'accomplir un acte, mais alors celui qui a la ferme intention d'accomplir un acte pourrait également ne rien faire. La ferme intention d'agir dans le futur ne suffit pas pour faire exister l'acte, il faut au contraire, lorsque celle-ci existe, que se produise la pleine volonté qui rend l'acte inévitable : c'est la volonté ferme. Si l'homme agit selon ses capacités avec une volonté ferme, il se place selon la loi (*ṣar'*) comme un agent parfait, et il aura la récompense de l'agent parfait et la punition de l'agent parfait. [...] Cela est évident dans le fait que Dieu, gloire à Lui le Très-Haut, dans le Coran, a disposé la récompense et le châtement sur la base de la seule volonté : « Les

¹⁰⁹ Sa'īd, *Madhab*, 1993, pp. 45-46.

¹¹⁰ Sa'īd, *Madhab*, 1993, p. 47.

croyants qui désirent la vie future » (Cor. 17:17, *al-Isrā'*)¹¹¹ ; « Nous accroissons le champ de celui qui désire le champ de la vie future. Nous accordons quelques profits à celui qui désire le champ de la vie de ce monde ; mais il n'aura aucune part dans la vie future » (Cor. 42:20, *al-Šūrā*). Là où aucun acte ne se produit, alors il y a une perturbation, et ce qui concerne l'âme n'a rien à voir avec la ferme volonté ; pour cette raison, rien de plus ne se lit dans les textes sur le sens de la volonté, l'amour, la haine, l'envie, l'orgueil, l'étonnement et d'autres actions du cœur. [...] Sachant que l'acte combiné avec la capacité manque d'une volonté ferme seulement s'il y a une incapacité, alors celui qui possède cette volonté encourt la récompense et la punition qui appartiennent à l'agent parfait. Si quelqu'un en manque alors qu'il en a la capacité, c'est qu'il n'a pas une volonté ferme, voire qu'une perturbation s'est produite, et là-dessus les textes et les sources s'accordent¹¹².

Dans le commentaire qui suit, Sa'īd met d'emblée en évidence ce qui est selon lui l'aspect essentiel de ce long passage, ce qu'il veut que ses interlocuteurs y saisissent :

Bien que le *šayḥ al-islām* Ibn Taymiyyah ait établi déjà dans les temps anciens cette loi constante (*qānūn ṭābit*) concernant la manière dont l'action est produite, l'idée circule parmi les jeunes musulmans à l'époque contemporaine selon laquelle « une bonne planification n'implique pas nécessairement la réalisation du but... ». Mais on trouve aussi ceux qui affirment : « Les causes reconnues par les hommes peuvent être suivies ou non de leurs effets, et les prémisses que les hommes considèrent comme essentielles peuvent être suivies ou non de leurs conséquences, et cela parce que ce ne sont pas les causes et les prémisses qui produisent les effets et les résultats, mais c'est la volonté absolue qui produit les effets et les conséquences et qui engendre les causes et les prémisses ». Ibn Taymiyyah analyse cette question du point de vue de la récompense et du châtement surnaturels, et non du point de vue [de cette vie] terrestre, c'est-à-dire de ces conséquences sociales dans la vie, et déclare que si la volonté est ferme, alors on ne doit pas s'en prendre à l'homme pour ce qu'il n'a pas pu faire, comme dans le cas des pleurnichards : « Il n'y a rien à reprocher aux faibles, aux malades, à ceux qui n'ont pas de moyens, s'ils sont sincères envers Dieu et son Prophète. Il n'y a pas non plus de raison de s'en prendre à ceux qui font le bien, – Dieu est celui qui pardonne, il est miséricordieux – ni à ceux qui, venus à toi pour que tu leur fournisses une monture, et auxquels tu as dit : “Je ne trouve aucune monture à vous donner”, sont repartis, les yeux débordants de larmes, tristes de ne pouvoir en faire la dépense » (Cor. 9:91-92, *al-Tawbah*). Mais l'aspect que nous analysons est la réussite [dans la vie] terrestre, afin que ceux qui font ce qu'ils sont capables de faire aujourd'hui, puissent faire demain ce qu'ils ne peuvent pas faire aujourd'hui : s'ils ne font pas aujourd'hui ce qu'ils sont capables de faire, ils resteront incapables. L'important est qu'Ibn Taymiyyah ait établi qu'une volonté ferme et une pleine capacité font nécessairement naître l'action. Si l'action fait défaut, il faut en découvrir la cause. C'est un présupposé important à partir duquel commencer la recherche, et c'est ce que je voulais dire¹¹³.

Le diagnostic suivant sur la relation des musulmans avec la *volonté* et la *capacité* – une combinaison qui peut également s'exprimer de bien d'autres « couples », par exemple la *dévotion* (*iḥlāṣ*) et la *bonne voie* (*ṣawāb*), ou le *but* (*ḡāyah*) et le *moyen* (*wasīlah*) – repose donc sur l'autorité de la pensée d'Ibn Taymiyya, qui a mis en évidence comment le mécanisme de l'action est informé par un principe scientifique connaissable et reproductible, incarné dans – et par – la loi immuable de Dieu. De son point de vue, Sa'īd estime que « les musulmans ne manquent pas de volonté, mais de capacité. Or – ajoute-t-il – leur façon de voir sur ce point subit des interférences qui annulent la valeur de leurs volontés »¹¹⁴.

¹¹¹ Il s'agit d'une erreur, parce que le verset correct est le 19. Nous avons reporté la citation comme telle, ne pouvant pas vérifier si l'erreur est dans l'édition des *Fatāwā* ou dans Sa'īd.

¹¹² Sa'īd, *al-'Amal*, 1993, pp. 21-22.

¹¹³ Sa'īd, *al-'Amal*, 1993, pp. 23-24.

¹¹⁴ Sa'īd, *al-'Amal*, 1993, p. 24.

4.1.3. La reconnaissance et l'application des lois immuables est le vrai culte de Dieu

Dans son effort de rechercher le fondement coranique du principe de *volonté* et de celui de *capacité*, notre auteur recourt à une analyse du cinquième verset de la *Fātiḥah* (« *Iyyā-ka na 'budu wa-ıyyā-ka nasta 'ın*) et de la *šahādah*. Dans le premier cas, l'argument de Sa'īd est le suivant :

Parmi les expressions de volonté (ou de dévotion) et de capacité (ou de bonne voie), il y a le culte de Dieu (*'ibādah*), qui signifie vouer l'action à Dieu : « On leur avait seulement ordonné d'adorer Dieu comme des vrais croyants qui lui rendent un culte pur ; de s'acquitter de la prière ; de faire l'aumône. – Telle est la religion vraie ! » (Cor. 98:5, *al-Bayyinah*), et l'appel à l'aide (*isti'ānah*), qui signifie exploiter les lois et les causes sur la base desquelles Dieu a créé l'univers. En effet, la vraie religion consiste à ne servir que Dieu, et à ne Le servir que par ce que Dieu a établi ; la bonne demande d'aide est lorsque l'homme (*'abd*) connaît les lois de Dieu et les utilise pour accomplir le commandement de Dieu¹¹⁵.

Quant à la *šahādah*, la première partie (*Lā ilāha illā Allāh*) indique la dévotion (*iḥlās*), tandis que la seconde partie (*wa-Muḥammad^{am} rasūl Allāh*) indique la bonne voie (*šawāb*) à suivre, c'est-à-dire « la *sunnah* apportée par le prophète de Dieu »¹¹⁶, explique Sa'īd. Il s'ensuit qu'observer le culte de Dieu signifie agir selon les lois établies par Lui à la base du fonctionnement de la création, et qui doivent être recherchées dans la *réalité concrète*. Le verset « Nous leur montrerons bientôt nos Signes, dans l'univers et en eux-mêmes, jusqu'à ce qu'ils voient clairement que ceci est la Vérité » (Cor. 41:53, *Fuṣṣilat*) signifie que « la *šarī'ah* nous commande de comprendre comment exploiter l'univers [mais] *non pas* par le moyen du Livre, et cela est vrai aussi bien au niveau matériel qu'au niveau de la société »¹¹⁷. Encore une fois, l'auteur appuie son raisonnement sur une citation des *Fatāwā* d'Ibn Taymiyyah, mais en réalité tout l'argument qui précède semble faire écho à la pensée et à la démarche du juriste et théologien de Damas.

En effet, observe l'islamologue Jon Hoover, au centre de l'intérêt d'Ibn Taymiyyah, ou plutôt de ce qu'on pourrait définir comme le véritable *leitmotiv* de sa pensée, on trouve le *culte de Dieu*, qui s'exprime dans la *šahādah*, que le juriste entend en tant qu'énoncé *éthique*, et non pas *métaphysique* ou *ontologique* – à la différence des théologiens aša'rites ou des *šūfī* – et à ce titre présuppose un rôle actif de l'homme, et qu'il soit vécu dans la sphère humaine : l'homme doit être orienté vers le culte de Dieu, et ce culte doit être pratiqué selon la loi révélée. Comme l'explique Hoover, « For Ibn Taymiyya, God is the only beneficial object of worship, and Islam is the correct method to express it. These are Ibn Taymiyya's two principles of religion: worship of God alone and worship by means of God's law »¹¹⁸. C'est à la fois la raison pour laquelle Dieu a créé l'homme, et la *fiṭrah* de l'homme, qui est doté d'une aspiration éthique innée qui le conduit naturellement à rechercher le bien et à échapper au mal. En ce sens, observe à nouveau Hoover, « Ibn Taymiyya is obviously very optimistic about the positive inclinations of the human natural constitution. [...] He speaks with similar optimism about the powers of reason. Reason knows that God exists and that worship should be devoted to God alone »¹¹⁹ : cela semble en fait refléter l'*optimisme eschatologique* de Sa'īd, qui repose sur l'idée que l'histoire « entraîne » l'homme sur une voie de progrès éthique et scientifique qui le conduira à réaliser le projet de Dieu. Les présupposés sont d'ailleurs les mêmes qu'Ibn Taymiyyah, à savoir le fait que la volonté de Dieu est orientée par des desseins de sagesse, mais aussi que l'activité créatrice divine est continue. Comme l'explique Hoover, « Ibn Taymiyya's view of God

¹¹⁵ Sa'īd, *al-'Amal*, 1993, p. 25.

¹¹⁶ Sa'īd, *al-'Amal*, 1993, p. 28.

¹¹⁷ Sa'īd, *al-'Amal*, 1993, p. 29. C'est nous qui soulignons.

¹¹⁸ Hoover, *Ibn Taymiyya*, 2019, p. 44.

¹¹⁹ Hoover, *Ibn Taymiyya*, 2019, p. 45.

is dynamic. He maintains that God wills on account of causes or wise purposes that subsist in God's essence. Moreover, God creates perpetually by His will and power from eternity »¹²⁰.

Cependant, cet « immense optimism in the goodness of God and the human inclination to worship God », comme le définit Hoover¹²¹, n'empêche pas Ibn Taymiyyah de reconnaître que l'homme peut se tromper et agir contrairement à sa propre *fiṭrah*. En d'autres termes, il ne nie pas l'existence du mal, et pour l'expliquer il recourt à divers arguments, dont celui selon lequel la source du mal réside « in human ignorance and the failure of humans to do that for which they were created. [...] God is not responsible for that original failure because He did not create it. It is a nonexistent for which human beings alone bear responsibility », observe encore Hoover, précisant qu'il s'agit d'un argument d'inspiration avicennienne¹²². Il s'ensuit donc que l'ignorance et l'échec sont des « non-actes », et ne sont donc pas créés par Dieu, et cela semble converger avec l'idée exprimée avec insistance par Sa'īd selon laquelle Dieu ne change rien à la réalité de l'homme jusqu'à ce qu'il agisse en premier pour la changer d'abord, de sorte que si l'homme n'agit pas, l'échec est le sien, et ne peut être attribué en aucun cas à Dieu : celle-ci est la loi que Lui-même a établie, et le mal, pour Sa'īd, est donc le résultat de la non-adaptation de l'homme à cette loi.

Mais comme mentionné ci-dessus, la priorité attribuée par Ibn Taymiyyah au culte et à l'éthique sur l'ontologie trouve également une application dans sa lecture de la *Fātiḥah*, et en particulier du verset 5. Hoover explique à cet égard :

The fifth verse, « You alone we worship; you alone we ask for help » is the pivot between the two halves: « You alone we worship » brings the first half to an end, and « You alone we ask for help » begins the second half. The order is of utmost significance for Ibn Taymiyya. Worship is prior and all-embracing. Asking for help is part of worship in a certain way, but it has to do with what God does for humans, what God creates and provides¹²³.

Pour Ibn Taymiyyah, la première partie du verset fait référence au culte de la *divinité* de Dieu, Son *ilāhiyyah*, en vertu du fait que Dieu est le seul objet digne d'être adoré et aimé, tandis que la seconde partie se réfère au culte de Sa seigneurie, c'est-à-dire *rubūbiyyah*, en vertu du fait que Dieu est le seul créateur de toutes choses. De son côté, Sa'īd reprend également ces deux concepts, mais les redéfinit à la lumière de leur rapport avec les lois de Dieu : voilà donc que la *rubūbiyyah* se manifeste « dans les lois universelles (*sunan kawniyyah*) connaturelles », c'est-à-dire celles qui peuvent être identifiées en observant la réalité, puisqu'elles sont contenues dans *les signes de Dieu dans le monde et dans les âmes* ; tandis que l'*ilāhiyyah* se manifeste « dans les lois religieuses (*sunan šar'īyyah*) connaturelles », à savoir celles que « Dieu nous enseigne dans le Livre révélé ». Et c'est en particulier aux premières que Sa'īd s'intéresse :

[Dieu] nous enseigne les lois naturelles universelles (*al-sunan al-ṭabī'īyyah al-kawniyyah*) à travers Ses signes dans le monde et dans les âmes, et dans Son Livre Il nous commande de les apprendre là où elles sont, c'est-à-dire dans le monde et dans les âmes. C'est pourquoi Dieu, en plus de nous ordonner [de suivre] la méthode de la loi religieuse (*minhağ šar'ī*), c'est-à-dire l'ordre et l'interdiction, nous ordonne d'aller observer les habitudes (*sunan*) de ceux qui nous ont précédés, et celle-ci est Son méthode universelle : les deux choses sont l'objet de l'ordre [de Dieu]¹²⁴.

Par conséquent, si pour Ibn Taymiyyah le vrai culte de Dieu présuppose que l'homme fasse le maximum d'efforts pour mettre en œuvre la loi révélée, pour Sa'īd celle-ci s'identifie à la *sunnah*,

¹²⁰ Hoover, *Ibn Taymiyya*, 2019, p. 118.

¹²¹ Hoover, *Ibn Taymiyya*, 2019, p. 125.

¹²² Hoover, *Ibn Taymiyya*, 2019, p. 128.

¹²³ Hoover, *Ibn Taymiyya*, 2019, p. 48.

¹²⁴ Sa'īd, *al-'Amal*, 1993, pp. 31-32.

c'est-à-dire à la loi qui informe de manière stable et observable, et donc « scientifique », le fonctionnement de l'ensemble créé, à la fois dans ses manifestations naturelles et dans les processus sociaux. Comme l'explique Sa'īd, « Il existe des lois générales universelles et connaturelles auxquelles sont soumises les sociétés dans leur processus de changement, et dont nous prenons conscience en observant comment ont agi ceux qui nous ont précédés »¹²⁵ : ce sont celles-ci qu'il faut privilégier dans le cadre d'un culte orienté vers la réalisation du plan eschatologique divin déjà sur terre. Nous assistons donc ici à une lecture *extensive* d'Ibn Taymiyyah par Sa'īd, qui lui attribue soit d'avoir remarqué comment la réalité est informée par des lois scientifiques, soit – et par conséquent – d'avoir privilégié le raisonnement autonome (*iğtihād*) par rapport à la réalité afin de découvrir ces lois, d'où la nécessité de se distancer de l'imitation aveugle des *pères*, comme le démontre ce passage que Sa'īd tire d'un recueil d'écrits du juriste médiéval¹²⁶ :

[...] il peut arriver qu'un homme de grande science et foi, qu'il soit l'un des Compagnons, des Successeurs ou ceux qui viendront après eux jusqu'au jour de la résurrection, encourt un effort personnel (*iğtihād*) mêlé à la conjecture et à une certaine dose de désir caché, et que pour cette raison il ne doit pas être suivi dans son effort, même s'il est l'un des amis craignant Dieu. Alors un conflit survient entre deux factions : l'une l'exalte et veut approuver et suivre ce qu'il a fait ; l'autre le désapprouve, et croit que ce qu'il a fait sape sa proximité avec Dieu et sa crainte de Dieu, sinon même sa piété et son appartenance aux gens du paradis, voire sa propre foi, jusqu'à l'expulser de la foi. Les deux côtés sont corrompus. Quiconque suit le chemin de la modération exalte qui mérite d'être exalté, l'aime et est son ami, lui donne du crédit quand c'est dû. Il exalte la vérité et il fait preuve de clémence envers les créatures, car il sait que dans le même homme il y a des bonnes et des mauvaises choses pour lesquelles il est loué et blâmé, récompensé et puni, aimé d'un côté et haï de l'autre. C'est la voie de ceux qui suivent la *sunnah* et le consensus, contrairement à ceux qui suivent l'innovation¹²⁷.

Dans son commentaire sur ce passage, Sa'īd se montre conscient et « reconnaissant » de la contribution des *salaf*, les *pieux ancêtres*, mais en même temps indique la manière dont il faut concevoir cette contribution :

Si l'on regarde l'histoire, on en trouve beaucoup comme Ibn Taymiyyah, persécutés par les adeptes des pères, même à travers leurs écrits, qu'ils soient les adeptes des pères fondateurs (*al-ābā' al-awwalīn*) ou ceux de la politique et du pouvoir. Ibn Taymiyyah est mort dans la prison de la citadelle de Damas, privé de ses instruments d'écriture. En même temps, cela ne veut pas dire que ces rares individus sont infaillibles et ne commettent pas d'erreurs, ni qu'ils encourtent des incompréhensions sur certaines questions, mais ce qui compte, c'est qu'ils ont été des balises sur le chemin de la réflexion. Ce sont des étoiles qui ont guidé le cours de l'histoire, même si la science a dépassé ce qu'ils ont réalisé : au contraire, leur lumière augmente avec le temps. Peu importe ce que pensent ou ne pensent pas ceux qui les critiquent, peut-être même au point de les accuser de leurs propres intentions : lorsqu'ils essaient de comprendre quelque chose en appliquant la raison, ils s'appuient sur l'un des jalons qu'ils ont érigés. Quiconque veut lire les signes de Dieu dans le monde et dans les âmes aujourd'hui, se retrouvera face à ces pionniers, et s'appuiera sur eux comme sur des béquilles pour faire face à la clique des fidèles des pères (*ābā' iyyīn*). Et s'il pense pouvoir s'en passer, qu'il sache que cet espace libre dans lequel il peut respirer, a été créé par eux, c'est le produit de leurs efforts¹²⁸.

Bien des années plus tard, Sa'īd déclarera qu'« il faut connaître les forces et les faiblesses de nos ancêtres (*aslāf*) », rappelant le passage des deux factions que nous avons évoqué plus haut et l'appliquant à Ibn Taymiyyah lui-même en tant que penseur qui fait aujourd'hui l'objet de condamnation d'une part, alors que de l'autre « il y a ceux qui défient la mort pour le défendre »¹²⁹,

¹²⁵ Sa'īd, *al-'Amal*, 1993, pp. 30-31.

¹²⁶ Édité en Égypte par 'Abd al-Raḥmān ibn Nāṣir al-Nağdī, sans indication de date.

¹²⁷ Sa'īd, *Ḥattā yuğayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, pp. 152-153.

¹²⁸ Sa'īd, *Ḥattā yuğayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 156.

¹²⁹ Sa'īd, *Mafhūm al-tagayr*, 2001, p. 55.

et cela en dépit de ses positions douteuses, comme l’approbation posthume de l’exécution, en 724 après JC, du théologien al-Ġa’d Ibn Dirham qui s’était exprimé en faveur d’une interprétation allégorique des attributs divins. Comme l’observe Sa’īd, « celui-ci n’est certainement pas un mérite »¹³⁰, mais le problème est que, dans le monde culturel des musulmans, les gens ont la prééminence sur les idées, une affirmation qui nous rappelle le *despotisme de la personne* dont parle Bennabi et qui est l’un des traits distinctifs de l’ère de la décadence. Pour Sa’īd, le principe qui doit inspirer la relation avec les *pères* est celui exprimé dans Cor. 46:16, *al-Aḥqāf*: « Voilà ceux dont nous acceptons les meilleures actions, sans tenir compte de leurs méfaits ». Sa’īd a donc conscience du rôle joué par les idées d’Ibn Taymiyyah dans la justification d’une idéologie violente, et lance un appel à « fermer la porte de la violence qu’Ibn Taymiyyah a ouverte, et à cause de laquelle il a tué »¹³¹. Des considérations analogues valent pour les références de Sa’īd à d’autres intellectuels tels que Abū al-A’lā al-Mawdūdī, Ḥasan al-Bannā et Sayyid Quṭb, dont l’influence parmi les courants de l’islamisme radical soulève de manière encore plus fort la question sur le « rôle » que notre auteur leur attribue dans le cadre de son projet.

4.2. Abū al-A’lā al-Mawdūdī : la prééminence de la *da’wah* non-violente

Un élément utile en ce sens est ce que dit Sa’īd de la contribution d’Abū al-A’lā al-Mawdūdī, Sayyid Quṭb et Muhammad Iqbal en particulier au renouveau épistémologique par rapport à la vision de l’islam. Ceux-ci, à son avis, partagent le fait d’avoir donné la priorité à un effort individuel (*iğtihād*) dans leur quête visant à la réaffirmation – chacun à sa manière – de la centralité du fait religieux dans la vie sociale, intellectuelle et politique. Le prétexte de sa réflexion est le constat de la faible valeur attribuée par les jeunes musulmans à l’étude des sciences humaines comme outil pour comprendre et changer la réalité contemporaine, sans se rendre compte que c’est juste dans le dépassement des paradigmes traditionnels que se cache la nouveauté représentée par ces intellectuels :

Ce qui a permis à la production [de ces auteurs] d’obtenir une telle estimation, c’est que derrière cette production il y a un type d’étude et d’analyse qui a dépassé les sources que les éducateurs traditionnels emploient habituellement, en plus du fait que ce type d’étude s’accompagne d’une attention à ce qui se passe sur terre et à l’observation de ce monde contemporain dans lequel nous vivons et qui nous influence. Ce qui a permis à la production de ces auteurs d’obtenir un tel statut, ce n’est pas le fait qu’ils aient écrit un commentaire dans la marge (*ḥāshiyah*), un rapport ou un texte de droit traditionnel, mais le fait qu’ils aient traité de quelque chose de nouveau, non seulement par rapport au style, mais aussi par rapport à la réalité en perpétuel renouvellement : en effet, ils ont vu dans les signes du monde et dans les âmes le témoignage des signes du Livre, ce que d’autres n’ont pu faire. Le problème est donc que nous ne parvenons pas à comprendre précisément pourquoi leurs livres représentent quelque chose d’original et de nouveau, à savoir le niveau d’analyse et d’étude qu’ils ont atteint. Si l’on veut continuer dans cette direction, il faut comprendre d’où vient ce en quoi ils ont excellé, et ne pas s’arrêter à ce qu’ils ont écrit¹³².

C’est donc en raison de la contribution apportée par ces auteurs à une compréhension de la réalité dans une perspective islamique, mais sur la base de présupposés méthodologiques et épistémologiques nouveaux, que Sa’īd puise dans ces sources. C’est le cas du journaliste, intellectuel et homme politique pakistanais Abū al-A’lā al-Mawdūdī (1903-1979), l’un des auteurs les plus lus dans le monde islamique jusqu’à présent¹³³, que nous avons déjà évoqué à plusieurs reprises, rappelant notamment le rôle que lui attribue Sa’īd en tant que prédicateur dont l’activisme était orienté

¹³⁰ Sa’īd, *Maḥmūd al-tağyīr*, 2001, p. 55.

¹³¹ Sa’īd, *Maḥmūd al-tağyīr*, 2001, p. 147.

¹³² Sa’īd, *Ḥattā yuğayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 13.

¹³³ Charles J. Adams, « Mawdūdī and the Islamic State », in John L. Esposito (éd.), *Voices of Resurgent Islam*, New York-Oxford : Oxford University Press, 1983, pp. 99-133, ici p. 99.

vers l'établissement d'une société authentiquement islamique par l'éducation, la persuasion et, notre auteur en est convaincu, le rejet de la violence. Le mouvement qu'il a fondé en 1941 avec un groupe d'adeptes, la *Jamaat-i-Islami*, et dont il a été chef (*amīr*) jusqu'en 1972, avait pour but celui de préparer le terrain pour l'épanouissement d'un système de vie islamique dans tout le sous-continent indien : bien que al-Mawdūdī rejetait en principe tout nationalisme en tant que conception séculaire et inadaptée à satisfaire les besoins des musulmans, il en va de même que, après la partition en 1947 et la naissance du Pakistan, l'action de la *Jamaat-i-Islami* et de son chef a été fondamentale dans la promotion d'un État fondé sur les principes de l'islam tels que al-Mawdūdī et son groupe les comprenaient¹³⁴. La vision de société islamique promue par al-Mawdūdī se basait sur l'observance de la *ṣarī'ah*, conçue comme un système qui englobe tous les aspects de la vie individuelle, sociale et politique. Comme l'a observé l'islamologue américain Charles Joseph Adams (m. 2011),

One of the implications of the organic understanding of the *shariah* that is repeated over and over again in Mawdudi's writings, almost like a refrain, is that the Islamic *shariah* does not recognize a division between religion and other aspects of life, and most specifically between religion and the state. There is, he insists, no area of man's activity and concern to which the *shariah* does not address itself with specific divine guidance. [...] True Islamic faith must issue into social actions and attitudes, must strive for the creation of an Islamic society as well as for personal righteousness¹³⁵.

Il est plausible d'imaginer que Sa'īd ait été fasciné par cette conception large et englobante de la *ṣarī'ah* par un auteur si influent dans les milieux islamistes desquels, à une certaine étape de sa vie, il se sentait proche du point de vue idéologique, bien que – comme dit plus haut – il s'est toujours placé à leur égard en tant qu'« indépendant » et observateur. Et surtout, on peut facilement deviner qu'il était particulièrement fasciné par les applications sociales, plutôt que politiques, de la pensée d'al-Mawdūdī, comme l'a observé Adams.

4.2.1. al-Mawdūdī promoteur d'un refus de la violence dans le processus de création d'une société véritablement islamique

En effet, la plupart des références à cet auteur se retrouvent dans son premier ouvrage, *Maḍhab* (1966), où il réfute les modes d'action des mouvements islamistes de son temps, auxquels il attribue trop d'ambiguïté à propos du rôle attribué à la violence comme instrument de réforme de la société, ce qui lui fait déclarer, de son côté, son opposition totale à ces méthodes. Sans surprise, al-Mawdūdī est évoqué par Sa'īd précisément pour souligner le rejet par l'homme politique pakistanais des méthodes violentes sur la voie de la création d'une société authentiquement islamique, et à cet effet il rapporte les paroles qu'il avait prononcées à la suite de l'assassinat, en 1951, de Liaquat Ali Khan, premier chef de gouvernement du nouvel état, dans un attentat à Rawalpindi¹³⁶ :

Il n'y a rien de plus nuisible que le fait que, dans un pays donné, les prérogatives du pouvoir judiciaire et de la justice soient arrachées à la raison, à la science, à la légalité et à l'opinion publique. L'*ummah* qui n'est pas ennemie d'elle-même, qui n'est pas folle et dont la perception n'est pas déformée, ne peut pas être assez dissolue et insensée pour confier le jugement au juge à l'épée nue, qui est aveugle au vrai sens du terme. Si nous ne voulons pas que notre avenir soit sombre et obscur, alors nous devons empêcher de toutes nos forces que le pays soit entraîné dans cette direction dangereuse, qui menace l'existence du pays...¹³⁷

¹³⁴ Adams, « Mawdudi and the Islamic State », pp. 105 et 107.

¹³⁵ Adams, « Mawdudi and the Islamic State », p. 113.

¹³⁶ Sa'īd précise d'avoir tiré ce passage d'un ouvrage en arabe intitulé *Miḥnat al-Ġamā'ah al-Islāmiyyah fī Bākistān*, dont il ne mentionne pas ni l'éditeur, ni la date de publication. Il peut s'agir d'une des traductions d'al-Mawdūdī en arabe, mais on n'est pas parvenu à l'identifier.

¹³⁷ Sa'īd, *Maḍhab*, 1993, pp. 122-123.

Cette condamnation de la violence et la reconnaissance de sa nuisibilité dans le processus de construction d'une société impliquent que celle-ci doit être construite par d'autres moyens, et al-Mawdūdī, selon Sa'īd, figure parmi les auteurs qui ont affirmé la prééminence et la puissance de la *da'wah* pacifique par rapport au langage de la force et par rapport à l'idée, qu'il considère répandue parmi les musulmans, selon laquelle « la *da'wah* est incapable de secouer la société ou de changer les situations »¹³⁸. Pour le démontrer, notre auteur cite ce passage du penseur pakistanais :

Les *mu'addinūn* d'aujourd'hui lancent l'appel à la prière depuis leurs minarets cinq fois pendant le jour et la nuit, et crient de toutes leurs voix : « Je témoigne qu'il n'y a de dieu que Dieu », tandis que les gens, quelles que soient leurs origines et leur statut social, écoutent cet appel, sans que leur sommeil soit perturbé en aucune façon. C'est parce que celui qui lance l'appel ne sait pas à quoi appeler les gens, et les gens de leur côté ne comprennent pas la hauteur de cet appel et l'ampleur du but contenu entre les deux extrêmes de cette phrase. Mais si le monde prenait conscience de la finalité à long terme de cet appel, de la détermination et de l'insistance de celui qui le prononce, la terre serait complètement transformée, les visages deviendraient méconnaissables. Comment pensez-vous qu'il accueillerait cet appel, un monde qui s'est nourri du lait de la *ḡāhiliyyah* et a grandi dans son berceau, s'il savait que celui qui lance l'appel est en train de dire : « Il n'y a d'autre souverain que Dieu, ni d'autre gouverneur que Dieu ; je ne me soumetts à aucun gouvernement, je ne reconnais aucune constitution, je ne suis aucune loi ; les tribunaux terrestres n'ont aucune autorité sur moi, je n'obéis à aucun ordre, je ne respecte aucune des coutumes et traditions héritées de la *ḡāhiliyyah*, je n'accepte aucun privilège personnel ; je ne suis aucun seigneur et aucun saint, je ne cède à aucune des puissances orgueilleuses de la terre qui se rebellent contre la vérité. Oui, je crois en Dieu, je Lui suis soumis, je renie le *ṭawāḡūt* et les faux dieux ! » ? Que pensez-vous, que le monde et ses habitants écouterait cet appel et resteraient sans voix ? Pas du tout ! En vérité, ils deviendraient vos ennemis, ils se détourneraient et vous déclareraient la guerre pour le simple fait d'avoir entendu cette phrase ! Que vous vouliez vous battre ou non, ils iront sans aucun doute vous faire la guerre, ils vous traqueront ! Dès que l'appel de vérité du *mu'addin* serait entendu, la terre se transformerait totalement, et les hommes autour de vous deviendraient des scorpions et des serpents prêts à vous mordre, ou des bêtes prêtes à enfoncer leurs griffes dans votre corps pour vous dévorer¹³⁹.

Apparemment, comme on l'a déjà remarqué, Sa'īd ne se soucie pas particulièrement du contexte dans lequel, ou des finalités pour lesquelles, une œuvre donnée a été écrite : cela ne veut pas dire qu'il n'ait pas connaissance et conscience de ce contexte, mais plutôt que sa manière de sélectionner les textes, qui est mise au service de sa lecture sélective et extensive, prévaut sur des considérations plus ponctuelles à propos du cadre théorique d'un auteur donné. De plus, il est improbable que Sa'īd puisse partager, même dans cette phase spécifique de sa vie, la manière dont al-Mawdūdī se réfère à des concepts tels que celui de la « souveraineté de Dieu » avec ses implications politiques, ainsi qu'il semble tout aussi difficile de penser qu'il pourrait adhérer à l'idée d'un État islamique comme celui théorisé par le politicien pakistanais. La preuve principale et essentielle est que dans les écrits de notre auteur il n'y a aucune trace non seulement de ses concepts, mais plus en général d'un tel projet : il lui aurait été très simple de puiser, dans ses sources préférentielles, les arguments et les catégories conceptuelles aptes à le soutenir ; en même temps, il passe complètement sous silence l'hostilité d'al-Mawdūdī à l'égard de la démocratie, qu'il considérait comme « the tyranny of the majority », comme l'observe Adams¹⁴⁰. Comme dans le cas d'Ibn Taymiyyah, et peut-être encore plus, le recours à al-Mawdūdī et à ses écrits sert à montrer comment est-il possible d'apporter une lecture alternative, voire opposée, par rapport à celle que Sa'īd percevait comme dominante dans les cercles qui l'entouraient, et qu'il considérait comme un obstacle réel à l'identification des moyens et des objectifs d'une réforme de la société selon les principes islamiques, notamment de la part des jeunes, et cela dans le silence total de ceux qui devraient être chargés de

¹³⁸ Sa'īd, *Maḏhab*, 1993, p. 165.

¹³⁹ Sa'īd, *Maḏhab*, 1993, pp. 165-167.

¹⁴⁰ Adams, « Mawdudi and the Islamic State », p. 103.

« clarifier les choses », pour ainsi dire. À ce propos, il rappelle que « se distancier des actes de violence ne veut pas dire se distancier des musulmans »¹⁴¹, puis ajoute :

Ce que nous trouvons répréhensible, c'est le fait de laisser une question d'une telle importance, une cause d'une telle ampleur, dans l'ambiguïté et comme suspendue. À tout le moins, les leaders d'opinion devraient annoncer un avis explicite, un appel sincère d'un point de vue théorique et pratique, à tous, mais surtout aux plus jeunes, pour qui la question n'est pas du tout claire. Et en fait, ce sont eux qui adhèrent plus que quiconque à l'idée de violence. Une clarification à ce sujet par ces leaders servirait à guérir cette maladie chez les jeunes fidèles, tout comme al-Mawdūdī l'a fait à plusieurs reprises. On rappelle ici la recommandation qu'il a faite aux militants islamistes lors d'un discours prononcé à la Mecque : « Chers frères, à la fin de mon discours, je veux vous donner quelques conseils : ne suivez pas la voie des groupes secrets pour réaliser vos objectifs, et n'ayez pas recours à la violence, à la force et aux armes pour changer les choses, car c'est aussi une forme d'impatience et une tentative d'atteindre l'objectif par le chemin le plus court. Les conséquences et les dommages de cette attitude sont plus graves qu'autre chose. Le vrai et correct renversement s'est produit dans le passé, et aura lieu dans le futur, au moyen de groupes déclarés agissant au grand jour et à un moment où tous les hommes peuvent les voir. Ce que vous devez faire est de répandre votre prédication (*da'wah*) publiquement et de réformer le cœur et l'esprit des gens aussi largement que possible, en veillant à tirer le meilleur parti des gens pour atteindre vos objectifs, en utilisant une attitude généreuse et la bonté. Vous devez affronter les épreuves et les difficultés que vous rencontrerez avec l'attitude des héros : c'est le chemin qui nous permettra de réaliser un renversement avec des racines profondes, des fondations solides, des piliers robustes et de grands avantages en faveur de cette pauvre *ummah*, et aucune force ennemie ne peut empêcher [ce renversement]. Je vous le dis : ce qui a profité à la *ummah* au début c'est exactement ce qui lui profitera à la fin. Si, par contre, vous êtes impatient et que vous accomplissez le renversement par des moyens violents, et que vous réussissez d'une manière ou d'une autre, [ce succès] sera comme l'air, qui entre par la porte pour sortir par la fenêtre. Ce sont les conseils que j'adresse à tous ceux qui sont engagés dans la prédication »¹⁴².

Avec cette dernière citation, qui souligne encore une fois et plus explicitement la prééminence que Sa'īd attribue, par la voix d'Abū al-A'ālā al-Mawdūdī, à la *da'wah* pacifique, celle pratiquée par la première communauté musulmane de la Mecque, le politicien pakistanais quitte la scène dans les écrits de notre auteur¹⁴³. Le fait que les références soient concentrées dans son premier ouvrage reflète probablement le contexte intellectuel spécifique auquel notre auteur était proche à cette étape de sa vie. Pourtant, dans ce même ouvrage aucune mention n'est faite de Ḥasan al-Bannā, qui en fait n'apparaît que marginalement dans l'ensemble de ces ouvrages, ni à Sayyid Quṭb, qui au contraire y occupe une place importante. Ceci est d'autant plus intéressant si l'on considère que nombre de chercheurs pensent que *Maḍhab* répond aux thèses formulées par Quṭb en 1966 dans son *Ma'ālim fi al-tarīq*, comme nous l'avons déjà évoqué dans l'Introduction, par. 2.2 et dans le Deuxième chapitre, par. 4.1.1. À ce stade, on peut se demander : Sa'īd avait-il lu cet ouvrage à l'époque où il publiait *Maḍhab* ? À la lumière de tout ce qui a émergé jusqu'à présent, on pourrait dire que, même s'il l'avait lu, il n'avait pas l'intention de le cibler de manière spécifique, bien que *Maḍhab* « semble » effectivement vouloir réfuter ces thèses. Plutôt, il faut peut-être conclure que les positions exprimées par Quṭb avaient suscité un large écho dans les milieux islamistes que Sa'īd fréquentait, au point de le pousser à écrire un livre pour les rectifier, d'autant plus que la voix des « quiétistes », tels que Ḥasan al-Huḍaybī, guide général des Frères musulmans à l'époque, n'a pas su faire taire cette tendance. En effet, Quṭb n'apparaît dans les écrits de Sa'īd qu'en 1969 dans le petit ouvrage *al-Insān*

¹⁴¹ Sa'īd, *Maḍhab*, 1993, p. 207.

¹⁴² Sa'īd, *Maḍhab*, 1993, pp. 208-210.

¹⁴³ Une très brève mention se trouve dans *Iqra'* (1988), qui n'ajoute cependant rien à notre compréhension de son rôle en tant que source de Sa'īd.

kall^{an} wa- 'adl^{an}, mais c'est dans *Ḥattā yuġayyirū mā bi-anfusi-him* qu'il faut chercher, si l'on veut comprendre la fonction que Sa'īd lui attribue par rapport à son cadre théorique général.

4.3. Sayyid Quṭb : il n'y a pas de déterminisme dans l'islam

Parmi les œuvres de Sayyid Quṭb, la plus citée par Ġawdat Sa'īd est *Ḥaḍā al-dīn* (« Cette religion »), composée dans les années 1950, suivie, dans une moindre mesure, de son *tafsīr*, *Fī Zilāl al-Qur'ān* (1951-1965), d'un article publié en 1952 et de l'ouvrage *al- 'Adālah al-iġtimā' iyyah fī al-islām* (1949). Dans les travaux de Sa'īd que nous avons consultés, il n'y a donc pas de références explicites à l'ouvrage *Ma' ālim fī al-ṭarīq*. La première fois que notre auteur mentionne l'intellectuel égyptien, membre de proue des Frères musulmans, il le fait en extrapolant un passage de *Ḥaḍā al-dīn* qui, d'ailleurs, reviendra maintes fois dans ses travaux¹⁴⁴, et qu'il faut donc interpréter comme particulièrement fonctionnel à ce que Sa'īd entend démontrer, à savoir que l'homme joue aussi un rôle dans la production des événements, de sorte qu'il n'y a plus de place pour une vision déterministe de l'histoire :

Le Coran affirme l'intervention de l'effort humain dans la production des événements de l'histoire. Bien que cette vérité soit claire dans les versets du Coran, elle reste incompréhensible pour les musulmans. Et c'est précisément cette incompréhensibilité qui a poussé Sayyid Quṭb, qui a fait un effort énorme pour analyser les problèmes des musulmans, à consacrer un ouvrage à cette question, à savoir le livre *Ḥaḍā al-dīn*, dans lequel il précise le lien entre l'homme et la réalité historique¹⁴⁵.

Le passage en question est tiré des toutes premières pages du livre, dans un chapitre intitulé *Une méthode pour les hommes (Minhaġ li-l-bašar)* :

Il y a une vérité première concernant la nature de cette religion et sa manière d'opérer dans la vie des hommes ; une vérité primaire simple, mais en dépit de sa simplicité, elle est souvent oubliée ou reste incomprise. De son oubli, ou de son incompréhension, naît une énorme erreur à considérer cette religion, sa vérité intrinsèque et sa réalité historique, présente et future à la fois. En effet, il y a ceux qui attendent de cette religion, puisqu'elle a été révélée par Dieu, qu'elle agisse dans la vie des êtres humains d'une manière magique, extraordinaire et sur la base de causes impénétrables, sans tenir compte de la nature des êtres humains et de leurs énergies innées, ni de leur réalité matérielle à un certain stade ou contexte de leur développement. Lorsqu'ils se rendent compte qu'elle ne fonctionne pas ainsi, lorsqu'ils réalisent que l'énergie humaine limitée et la réalité matérielle de la vie humaine interagissent avec elle et en sont influencés – parfois – de manière claire, lorsqu'ils s'en rendent compte, ils sont pris par une déception inattendue, ou leur confiance dans le sérieux et le concret de la méthode religieuse vacille, ou ils sont saisis de doutes sur la religion tout-court. Cette série d'erreurs provient d'une seule erreur fondamentale, à savoir le fait de ne pas avoir compris cette religion et sa méthode, ou d'avoir oublié cette simple vérité première. [...] Connaître cette vérité extrêmement importante donne à l'humanité un grand espoir... C'est une image qui augmente la confiance de l'humanité en elle-même... en atteignant le même niveau d'humanité si élevé qu'elle avait déjà atteint dans son histoire non pas par moyen d'un miracle extraordinaire et irremplaçable, mais grâce à une méthode qui, par sa nature même, est réalisée au moyen de l'effort humain et dans les limites de l'énergie humaine¹⁴⁶.

Ce passage est donc interprété par Sa'īd comme l'affirmation de la nécessité pour l'homme de prendre acte de sa fonction « créatrice », et par conséquent de s'assumer sa responsabilité dans le processus de changement de la société, et plus généralement dans la détermination de son histoire.

¹⁴⁴ Par exemple dans *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1993, pp. 57-58, *Ḥattā yuġayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, pp. 209-210 et *al- 'Amal*, 1993, p. 245.

¹⁴⁵ Sa'īd, *al-Insān*, 1993, p. 49.

¹⁴⁶ Sayyid Quṭb, *Ḥaḍā al-dīn*, al-Qāhirah : Dār al-Šurūq, 2001, pp. 5-6, repris par Sa'īd, *al-Insān*, 1993, pp. 49-

Surtout, il affirme que le principe selon lequel « l'effort humain intervient dans la production de l'histoire »¹⁴⁷ est inscrit dans la méthode religieuse elle-même. On se demande si celle-ci est en fait le seul sens que Quṭb voulait donner à ce passage. En réalité, en procédant à la lecture, ce qui frappe, c'est que la méthode argumentative de Quṭb, ici comme dans *Ma 'ālim fī al-ṭarīq* par exemple, repose essentiellement sur l'opposition et sur l'exclusion de toute option qui n'est pas parfaitement conforme à celle qu'il dessine. La méthode (*minhağ*) telle qu'il l'entend implique la soumission à son interprétation particulière de la souveraineté de Dieu, qui prend valeur de vérité absolue, et *a fortiori* à l'autorité humaine qui l'a formulée et qui en est l'interprète et le garant. Un autre aspect frappant concerne la langue de Quṭb, où il y a une abondance de termes qui font partie de champs sémantiques tels que l'*obligation*, l'*imposition*, l'*interdiction*, l'*hégémonie*, la *domination*, outre un style qui favorise le contraste continu entre ce qu'est l'islam dans sa vision particulière et tout le reste, au point qu'il en vient à l'idée de la nécessité de créer un *milieu particulier* (*wasat ḥāṣṣ*) afin que le musulman puisse vivre selon cette vision islamique : une affirmation qui configure l'idée d'un État de nature islamique, sur l'étendue globale duquel il s'exprime de manière claire dans *Ma 'ālim fī al-ṭarīq*. Dit Quṭb :

En absence de ce milieu, la vie de cet individu devient impossible – ou du moins très dure – et pour cette raison celui qui veut être musulman doit savoir qu'il ne peut pratiquer son islam que dans un milieu musulman, dans lequel l'islam est hégémonique. Sinon, il se fait des illusions s'il pense pouvoir réaliser son islam, alors qu'il n'est rien de plus qu'un individu perdu ou traqué dans les sociétés *ğāhilites*¹⁴⁸.

La clé de ce passage est l'*incompatibilité* fondamentale entre la méthode de vie islamique et toutes les autres méthodes : cette incompatibilité conduit Quṭb à affirmer que la méthode islamique « présuppose que ce milieu doit nécessairement exister »¹⁴⁹.

4.3.1. Le « silence » de Sa'īd sur la méthode islamique « totalitaire » postulée par Quṭb

Il est difficile d'imaginer comment tout cela peut se concilier avec l'idée sa'īdienne d'une *ummah* universelle unifiée par le principe de non-contrainte en matière de religion exprimé dans Cor. 2:256, *al-Baqarah*¹⁵⁰, ainsi qu'on se peut demander comment Sa'īd puisse partager l'idée d'une hégémonie de la méthode islamique qui se traduit, en fait, par l'hégémonie des interprètes de la méthode elle-même. Dans ce cas également, nous sommes confrontés à une lecture sélective et extensive : le principe affirmé par Quṭb à ce stade est tellement révolutionnaire pour Sa'īd – surtout parce qu'il a été formulé par Quṭb même ? – qu'il prend une valeur paradigmatique, indépendamment de ce que l'intellectuel égyptien peut avoir dit d'incompatible avec sa pensée. D'ailleurs, et cela vaut en général pour toutes ses sources, ces derniers aspects sont presque totalement passés sous silence par Sa'īd, sauf dans de rares cas, comme dans son commentaire d'un article de Quṭb intitulé *Quwwat al-kalimah* (« Le pouvoir de la parole »), où celui-ci évoque la frustration qu'il a vécue à certains moments de sa vie et qui l'a fait douter de l'utilité de son rôle d'intellectuel :

À certains moments, les moments de la lutte acharnée que la *ummah* a menée dans la dernière période, une idée désespérée me hantait, et à ces moments-là je me suis demandé, avec une violente insistance : à quoi bon écrire ? Quelle valeur peuvent avoir ces articles dont les journaux sont pleins ? Ne vaudrait-il pas mieux que tu te procures une arme à feu et des balles et que tu ailles régler tes comptes avec ces individus tyranniques et iniques ? À quoi bon t'asseoir à ton bureau pour assouvir toute ton indignation envers ces individus qu'il faut éliminer ? Je ne nie pas que ces moments m'ont tourmenté et m'ont rempli

¹⁴⁷ Sa'īd, *al-Insān*, 1993, p. 51.

¹⁴⁸ Quṭb, *Haḍā al-dīn*, 2001, p. 36.

¹⁴⁹ Quṭb, *Haḍā al-dīn*, 2001, p. 36.

¹⁵⁰ Voir Troisième chapitre, par. 3.2 et Deuxième chapitre, par. 9.5.

de tristesse et de désespoir, ils m'ont mis mal à l'aise avec moi-même pour ne pas pouvoir faire quelque chose de valeur, mais heureusement ces moments n'ont pas duré longtemps...¹⁵¹

Ce sont les retours de ses lecteurs, poursuit Quṭb, qui l'ont sauvé de ces moments et lui ont redonné confiance dans le pouvoir de la parole. Pourtant, en dépit de cela, le désespoir réapparaissait parfois, lui instillant le doute que « cette foi dans le pouvoir de la parole n'était rien de plus qu'un prétexte pour justifier l'incapacité d'agir autrement » :

N'était-ce pas une façon de se tromper et de se convaincre qu'on fait quelque chose, d'échapper à la responsabilité de l'insuffisance et de la lâcheté ? J'ai donc vécu toute la période de lutte qui vient de se terminer, jusqu'à ce que Dieu veuille qu'une nouvelle aube se lève, que la sombre tristesse se dissipe et que les gens respirent l'air pur apporté par la révolution, et que cette bataille devienne un souvenir fermé dans les replis de l'histoire...¹⁵²

De cet article, Sa'īd ne se réfère qu'à un extrait sans citer la date de composition, à savoir 1952, d'où la référence à la révolution des Officiers Libres, qui fut initialement accueillie favorablement par les Frères musulmans¹⁵³. Si d'une part notre auteur reconnaît l'importance de ce qu'affirme Quṭb concernant son expérience de l'écriture, et donc du partage d'idées, d'autre part il critique la « nouvelle aube » dont parle l'idéologue des Frères musulmans en tant que « le résultat de la puissance du pistolet », et non de la parole, de sorte que « nous avons encore l'aptitude à être trompés par une fausse aube, et à contribuer à sa réalisation avec le pistolet, tout en pensant avoir créé un vraie aube »¹⁵⁴. Ce qui précède, pour autant que nous le sachions, est tout ce que Sa'īd affirme sur le potentiel de violence contenu dans les écrits de Quṭb.

4.3.2. La reconnaissance du rôle créateur de l'homme est la vraie « révolution » de Quṭb

Revenant sur le caractère révolutionnaire de l'incipit de *Haḍā al-dīn*, Sa'īd s'exprime clairement à cet égard dans l'ouvrage qui contient le plus grand nombre de références à Quṭb, y compris le passage ci-dessus, à savoir *Ḥattā yuḡayyirū mā bi-anfusi-him* (1972), où il est dit que « la première page du livre *Haḍā al-dīn* est parmi les plus impressionnantes que Sayyid [Quṭb] nous ait laissées »¹⁵⁵. On retrouve donc ici confirmée la fonction particulière que Sa'īd veut attribuer à Quṭb dans son cadre théorique, mais aussi ce en quoi consiste, à son avis, l'apport essentiel de l'activiste égyptien à un renouveau de la pensée religieuse, à savoir l'accent mis sur le rôle de l'homme dans la construction de son propre destin, et le fait que pour le musulman spécifiquement cela implique la redécouverte des fondements de sa propre religion. Sa'īd dit :

L'homme qui doit faire face à un problème et qui croit pouvoir le résoudre est un homme qui croit au changement. Changer, c'est passer d'un état insatisfaisant à un autre meilleur. Ce passage répond à une loi fondée sur trois piliers, à savoir la finalité, les moyens et l'énergie de l'homme. Il y a un équilibre entre ces piliers. Il vaut la peine d'appliquer cette règle à la société islamique, en se rappelant que le but de l'homme dans cette société est de rétablir une vie islamique¹⁵⁶, et ses moyens sont représentés par tout ce que son esprit et sa main produisent. La relation entre ces piliers dépend de considérations de diverses

¹⁵¹ Sa'īd, *al-'Amal*, 1993, p. 124. L'article est disponible à l'adresse <<https://al-maktaba.org/book/31854/65153>> (dernier accès 1 avril 2022).

¹⁵² Sa'īd, *al-'Amal*, 1993, p. 125.

¹⁵³ Comme l'explique l'historien égyptien Rif'at Sayyid Aḥmad, il y avait une convergence d'intérêts entre les Officiers Libres et les Frères musulmans, avant que les rapports entre les deux parties n'arrivent à la rupture. Voir Aḥmad, *al-Dīn wa-l-dawlah wa-l-tawrah*, 1989, surtout le troisième chapitre.

¹⁵⁴ Sa'īd, *al-'Amal*, 1993, p. 126.

¹⁵⁵ Sa'īd, *Ḥattā yuḡayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 211.

¹⁵⁶ Il s'agit d'une expression, « rétablir une vie islamique », qu'il reprend du *tafsīr* de Quṭb dans un passage qui sera cité plus tard où l'activiste égyptien fait le commentaire des versets se référant à la bataille de Uḥud dans Cor. 3, *Āl 'Imrān*.

natures qui peuvent être plus ou moins pertinentes à la réalité. [...] Parmi les considérations qui corrompent cette relation, il y a l'idée que le succès dans le monde répond à des lois « qui agissent dans la vie des hommes d'une manière magique, extraordinaire et sur la base de causes impénétrables », comme l'affirme Sayyid Quṭb dans son livre *Ḥaḍā al-dīn*. Une telle vision corrompt la relation entre les piliers susmentionnés. C'est une considération invalidante qui a à voir avec la vision négative que l'homme a de lui-même, mais aussi des moyens qui lui permettraient de passer de l'état existant à celui désiré : en effet, le musulman...ne voit pas le lien entre l'état existant et l'état désiré, et ne comprend pas que c'est l'état existant qui mène à l'état désiré¹⁵⁷.

Autrement dit, c'est l'acceptation de la réalité et la compréhension de ses mécanismes qui permettent à l'homme de la modifier : l'action de l'homme est à la base du changement, comme le confirme Sayyid Quṭb, un homme qui jouit « d'un tel prestige chez les jeunes musulmans que peu parmi les autres écrivains peuvent revendiquer »¹⁵⁸ ; et ce sont justement les jeunes qui risquent de ne pas comprendre que ce sont précisément celles-ci les meilleures idées de l'activiste égyptien, observe Sa'īd de manière allusive, mais avec une référence probable à l'activisme militant et potentiellement violent auquel adhèrent de nombreux jeunes musulmans – comme il le dénonce souvent dans ses écrits – et qui s'inspirent, entre autres, des écrits de Quṭb.

4.3.3. La différence entre le principe et son application

Le fait que Sa'īd se réfère aux premiers ouvrages de Quṭb, et non au dernier qui lui a d'ailleurs valu la peine de mort, confirme une fois de plus l'approche sélective de notre auteur et une certaine tendance à ne pas prendre en compte les aspects, dans la pensée d'un certain auteur, qui pourraient être « problématiques » par rapport à ses positions. Du reste, il revendique souvent de ne considérer que ce qu'il y a de « bon » et d'utile, de son point de vue, au prix de courir le risque d'adopter une attitude peu critique. Et pourtant, notre auteur trouve un appui à cette approche dans le volumineux *tafsīr* de Quṭb, où celui-ci parle de la nécessité de faire une distinction entre l'*islam* en tant qu'ensemble de principes infaillibles et les *musulmans* en tant qu'agents faillibles de ces principes à travers l'histoire, et par conséquent – c'est encore une fois la conclusion de Sa'īd – il faut déplacer l'attention des personnes vers les idées. En effet, dit Quṭb dans ce passage de son *Fī Zilāl al-Qur'ān*, cité par Sa'īd :

La méthode de Dieu est stable, tout comme ses valeurs et ses critères sont stables, et les hommes peuvent s'éloigner ou s'approcher de cette méthode, ils peuvent se tromper ou appliquer correctement la manière de représenter, d'appliquer ou d'agir [selon cette méthode], mais en aucun cas leurs erreurs ne peuvent être attribuées à la méthode, ni ses valeurs constantes et critères ne peuvent être modifiés. Lorsque les hommes se trompent en représentant ou en agissant [cette méthode], cela doit être considéré comme une erreur, et lorsqu'ils s'en écartent, cela doit être appelé une déviation : on ne peut pas prétendre ne pas voir leur erreur – quelque prestigieuse que soit leur statut et leur valeur – ou dévier à notre tour pour nous adapter à leur déviation. [...] La méthode est plus grande et plus durable que les gens [...]. L'histoire de l'islam n'est pas l'histoire des musulmans, même s'ils prétendent qu'elle le soit ; l'histoire de l'islam est celle de la véritable application de l'islam dans les représentations et les comportements des personnes, dans les circonstances de leur vie et dans le système de leurs sociétés. L'islam est donc un pivot solide autour duquel s'articule la vie des gens dans un cadre stable [...]. Les musulmans sont musulmans parce qu'ils appliquent cette méthode dans leur vie, non pas parce que leurs noms sont musulmans, ou parce qu'ils disent qu'ils le sont¹⁵⁹.

Cet extrait, dont nous n'avons cité que quelques passages, est suivi d'un long commentaire de Sa'īd qui conclut le livre et dans lequel se dégage le souci d'expliquer les « véritables intentions » de

¹⁵⁷ Sa'īd, *Ḥattā yuḡayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, pp. 27-28.

¹⁵⁸ Sa'īd, *Ḥattā yuḡayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 198.

¹⁵⁹ Sa'īd, *Ḥattā yuḡayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, pp. 199-200.

Quṭb, lesquelles risquent selon lui d'être mal comprises par les lecteurs, qui pourraient y lire une invitation à exalter et sanctifier l'expression historique de l'islam d'une manière non critique. Mais ce n'est pas ce que Sayyid voulait dire, met en garde Sa'īd :

[...] son intention est que le musulman fasse une distinction, lorsqu'il considère l'histoire des musulmans, entre le principe islamique et son application, et qu'il ne suive pas le chemin déjà emprunté par les musulmans en opprimant le principe islamique et en identifiant cette histoire avec l'islam lui-même : c'est la position de ceux pour qui révéler une erreur dans l'application [du principe] équivaut à révéler une erreur dans l'islam. Sans cette différenciation, ces erreurs deviennent une religion que nous sommes obligés de respecter, et leur sanctification nous empêche de révéler le vrai principe islamique. Que Dieu ait miséricorde de Sayyid... avec son travail, il a ouvert une voie vers la solution du problème, a facilité notre recherche et a fait de cette indication un point de référence sur le chemin (*ma'ālim fī al-ṭarīq*)¹⁶⁰.

Le risque est cependant de prétendre connaître les intentions de Quṭb mieux que Quṭb lui-même, en venant à affirmer que le véritable « jalon sur la route » est en réalité celui qui vient d'être évoqué : une référence aussi implicite que claire, celle-ci, à l'œuvre presque homonyme qui a coûté la vie de l'activiste égyptien. Cependant, dans la perspective de Sa'īd, cette procédure est légitime dans la mesure où chaque auteur est porteur d'une multiplicité d'idées, et chaque texte peut être lu selon une multiplicité de sens. Ce qui compte, c'est d'éviter toute forme de *sanctification*, y compris celle de l'histoire de l'islam, puisque cette attitude « enlève toute place à la raison »¹⁶¹ :

Il ne sera pas facile de se débarrasser de cette confusion entre la loi immuable (*sunnah*) et l'histoire, à moins de savourer l'importance de la loi immuable, et la nature du lien entre elle et les hommes. Puisque l'homme n'est pas la loi immuable, il lui est au contraire soumis et il s'efforce de la découvrir et de l'appliquer¹⁶².

Il faut donc que les musulmans modifient leur propre vision de l'histoire, qui est la somme des bonnes et des mauvaises applications de la *sunnah* par les hommes, mais elle n'est pas identifiable à la *sunnah* elle-même, c'est plutôt le *locus* où il faut la chercher :

Une fois que nous aurons acquis une vision correcte de l'histoire et lui aurons donné la place qu'elle mérite¹⁶³, nous ne serons plus dérangés si un homme se trompe, quel que soit son statut, car nous saurons éviter de mettre un homme à la place des lois immuables (*sunan*). Cette façon de penser nous empêchera non seulement de tomber dans ses erreurs, mais aussi de profiter de ce qu'il a bien fait, quel que soit cet avantage [...] Cette position nous permettra de profiter de ce qui est juste dans Sayyid et les autres. Ce n'est pas mal si Sayyid s'est trompé dans certaines choses qu'il a écrites, ou si cela s'est avéré insuffisant, c'est plutôt mal si nous ne sommes pas en mesure de tirer parti de ce qui est juste en lui et de le réaliser jusqu'au point où il voulait l'emmener¹⁶⁴.

Sa'īd conclut son commentaire par une nouvelle citation de l'incipit de *Ḥaḍā al-dīn*, en résumant les points essentiels et en livrant une lecture de Sayyid Quṭb qui probablement n'était guère alignée avec celle qui prévalait à son époque, comme il le suggère lui-même. En même temps, il ne s'agit pas non plus d'une lecture complètement isolée : on pense notamment au philosophe égyptien Ḥasan Ḥanafī (1935-2021), considéré comme le « fondateur » du courant de la *gauche islamique*, qui se définissait un « élève de Sayyid Quṭb, mais le Sayyid de [l'ouvrage] *al-ʿAdālah al-iḡtimāʿiyyah*, non celui de [l'ouvrage] *Ma'ālim fī al-ṭarīq*, qui a été écrit sous l'influence de la prison, de la torture

¹⁶⁰ Sa'īd, *Ḥattā yuḡayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 201.

¹⁶¹ Sa'īd, *Ḥattā yuḡayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 203.

¹⁶² Sa'īd, *Ḥattā yuḡayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 204.

¹⁶³ C'est-à-dire en reconnaissant son rôle épistémique fondamental dans le Coran.

¹⁶⁴ Sa'īd, *Ḥattā yuḡayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 204.

et de la répression »¹⁶⁵, ce qui nous semble correspondre bien à la position de Saʿīd, bien que ce dernier ne se réfère jamais, au moins dans le matériel analysé, aux écrits de Ḥanafī¹⁶⁶. Ce qui paraît évident, c'est que ce besoin de clarifier la portée de la contribution majeure de Quṭb disparaît chez notre auteur après 1980, année de la première édition d'*al-ʿAmal qudrah wa-irādah*, qui sera suivi, mais seulement huit ans plus tard, par *Iqra' wa-Rabbu-ka al-Akram*, où l'on ne trouve qu'une brève référence à al-Mawdūdī, et aucune mention d'al-Bannā et de Quṭb, les trois auteurs que Saʿīd identifie comme les principales références contemporaines de la phase « salafiste » de sa vie. Comme nous l'avions supposé, l'impact quantitatif de ces sources diminue au fil du temps, à mesure que l'appareil théorique de notre auteur s'oriente de plus en plus vers un profond réexamen théologico-doctrinal des données révélées et que se définit sa philosophie de l'histoire et le rôle de celle-ci dans le dépassement potentiel de toute forme de violence. Progressivement, notre auteur introduit de nouvelles sources, à la fois anciennes et modernes, dans lesquelles il trouvera à la fois une inspiration et une confirmation de son parcours particulier vers un renouveau du discours religieux. Certaines de ces sources, en réalité, l'accompagneront tout au long de ce parcours, et nous les avons déjà examinées dans les pages précédentes, d'autres seront analysées dans les paragraphes suivants.

5. La nécessité d'une évolution épistémologique dans l'islam

Presque 900 ans d'histoire séparent les deux personnalités objet d'analyse ici, mais le rôle que Ḡawdat Saʿīd leur attribue parmi ses sources est très similaire, et précisément celui d'avoir promu un renouveau épistémologique dans la pensée religieuse. Par conséquent, en tenant compte des finalités de notre auteur, on peut les considérer dans la même rubrique.

5.1. Abū Ḥāmid al-Ġazālī : les étapes progressives de la connaissance scientifique

À la lumière de l'importance de sa contribution au sein de la pensée islamique et de l'ampleur de son œuvre, la mention du grand savant religieux médiéval Abū Ḥāmid al-Ġazālī (m. 1111) ne pouvait pas manquer dans les travaux de notre auteur. Néanmoins, il faut constater qu'il ne représente pas une figure centrale dans l'économie générale du projet de Saʿīd : dans le matériel sur lequel nous avons travaillé, un seul ouvrage est mentionné, à savoir *al-Mustasfā min ʿilm al-uṣūl*, un ouvrage juridique qui remonte à la fin de la vie d'al-Ġazālī¹⁶⁷, auquel pourtant il ne puise que quelques brefs passages, et cela conformément à son approche sélective des textes, que ce soit des textes fondateurs ou d'autres références, que nous avons déjà mis abondamment en évidence. C'est notamment dans son livre *Iqra' wa-Rabbu-ka al-Akram* (1988) que Saʿīd consacre son attention à la pensée d'al-Ġazālī. Ici, il mentionne la subdivision de l'existence en quatre stades « par Ibn Taymiyyah, al-Ġazālī

¹⁶⁵ Voir l'article publié sur <<https://www.mominoun.com/events/%D8%AD%D8%B3%D9%86-%D8%AD%D9%86%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D9%8A%D9%88%D8%B9%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%AE%D9%88%D8%A7%D9%86%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B5%D9%8A-%D8%B9%D9%84%D9%89-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B5%D9%86%D9%8A%D9%81-162>> (dernier accès 4 avril 2022).

¹⁶⁶ Une recherche sur son riche site web www.jawdatsaid.net n'a pas donné de meilleurs résultats. On verra dans le Cinquième chapitre que les convergences entre ces deux penseurs ne se limitent pas à ce qu'on a mentionné ici, ce qui ouvre une piste intéressante pour une analyse de la méthode exégétique de Saʿīd et, par extension, de son appartenance idéologique au sens large.

¹⁶⁷ Comme l'explique William Montgomery Watt, la manière dont al-Ġazālī traite les sources du *fiqh* dans ce travail « shows the influence of his earlier philosophical studies », tout en étant « entirely within the juristic tradition » (William Montgomery Watt, *al-Ġazālī*, in *Encyclopedia of Islam*, New edition, London: E. J. Brill, Luzac and Co., vol. 2, 1965, 1038b-1041b).

avant lui, et d'autres »¹⁶⁸. En fait, c'est en particulier à al-Ġazālī qu'il se réfère pour expliquer cette théorie, en puisant notamment à l'introduction à *al-Mustasfā*, que le théologien de Ṭūs avait conçu, dit Sa'īd, comme « une introduction à toutes les sciences, et non seulement à la théorie juridique (*'ilm al-uṣūl*) »¹⁶⁹. Voilà le passage sélectionné :

Sache que celui qui cherche des significations à partir des mots se perd et échoue, c'est comme celui qui, cherchant l'Occident, lui tourne le dos. Celui qui, au contraire, précise d'abord les significations dans sa raison et subordonne ensuite les mots aux significations, lui, il est bien guidé. Précisons donc les significations tout d'abord, et disons : ce qui existe a quatre stades : 1. Sa propre réalité ; 2. La fixation d'un équivalent de sa réalité dans l'esprit, et qu'on exprime en tant que science (*'ilm*) ; 3. La formation d'un son à travers des lettres qui indique [la chose existante], à savoir l'expression indiquant l'exemple qui se trouve dans l'esprit ; 4. La formation de symboles percevables par la vue et indiquant la parole prononcée, à savoir l'écriture. L'écriture, donc, est subordonnée à la parole prononcée puisqu'elle l'indique, la parole prononcée est subordonnée à la connaissance puisqu'elle l'indique, et les connaissances sont subordonnées à la chose connue puisqu'elles correspondent et sont conformes à celle-ci. Ces quatre [stades] coïncident entre eux, sauf que les deux premiers sont des existences réelles qui ne diffèrent pas selon les époques et les nations, tandis que les deux autres, la parole et l'écriture, diffèrent puisqu'elles dépendent d'un choix...¹⁷⁰

Sa'īd résume ces quatre stades dans la manière suivante : « 1. l'existence concrète (*'aynī*) ou extérieure (*ḥārīġī*) ; 2. l'existence mentale (*dīhnī*) ou l'image mentale de l'existence extérieure ; 3. l'existence verbale (*lafẓī*) ; 4. et l'existence « tracée » (*rasmī*) ou écrite (*kitābī*) »¹⁷¹. Entremêlant les mots d'al-Ġazālī et sa propre lecture de celles-ci, Sa'īd explique que l'existence extérieure, qui renvoie aux choses réelles et observables, y compris « les habitudes des sociétés »¹⁷², se caractérise par son indépendance par rapport à l'image mentale, c'est-à-dire l'idée que l'homme se fait des choses concrètes, ou en d'autres termes son « interprétation » de ces choses. On peut aussi dire que l'existence extérieure est exempte d'erreurs, tandis que l'image mentale, qui est le deuxième stade de l'existence, peut être vraie ou fautive selon « l'arrière-plan idéologique [de l'homme] »¹⁷³. Pour corriger une interprétation erronée d'un phénomène, il faudra donc revenir à son existence concrète, qui est soumise, ajoutons-nous et comme le dirait Sa'īd, à des lois immuables. À cet égard, Sa'īd considère qu'al-Ġazālī a tort lorsqu'il dit que « les deux premières existences – c'est-à-dire l'existence extérieure et l'existence mentale – ne diffèrent pas selon les époques et les nations ». À son avis,

[...] cela serait vrai si l'homme était simplement un appareil pour enregistrer ou reproduire une image, mais l'homme n'est pas comme ça. Les hommes ont toujours vu le soleil se lever chaque matin, mais la compréhension de sa nature et de la façon dont il se lève a fait l'objet de positions différentes et contradictoires. Cet exemple est révélateur du fait qu'il peut aussi y avoir une erreur dans l'interprétation des images mentales qui se produisent dans l'homme à partir des réalités extérieures. [...] La réalité extérieure est donc l'élément stable auquel se référer chaque fois que nous l'interprétons de manière contrastée ; c'est la réalité extérieure que nous devons observer et étudier avec plus de précision, et avec laquelle nous devons interagir, si nous voulons corriger nos images mentales¹⁷⁴.

¹⁶⁸ Sa'īd, *Iqra'*, 1988, p. 47.

¹⁶⁹ Sa'īd, *Iqra'*, 1988, p. 48.

¹⁷⁰ Sa'īd, *Iqra'*, 1988, pp. 48-49. Sa'īd ne donne pas de référence exacte de ses citations d'*al-Mustasfā*, donc il nous reste le doute qu'il cite par cœur (peut-être en paraphrasant quelque peu), même si parfois les passages sont en effet relativement longs.

¹⁷¹ Sa'īd, *Iqra'*, 1988, p. 47.

¹⁷² Sa'īd, *Iqra'*, 1988, p. 54.

¹⁷³ Sa'īd, *Iqra'*, 1988, p. 55.

¹⁷⁴ Sa'īd, *Iqra'*, 1988, pp. 54-55.

Quant au troisième stade, celui de l'existence verbale, il consiste dans l'attribution des noms à ce qui existe tant de physique que d'immatériel dans la réalité, y compris ce que Sa'īd définit « les existants sociaux (*al-mawğūdāt al-iğtimā'iyah*) »¹⁷⁵, parmi lesquels il compte l'amour, la haine, l'amitié, etc. Comme on a vu, selon l'interprétation que Sa'īd donne de Cor. 2:30-33, *al-Baqarah*, la capacité d'attribuer des noms aux choses est ce qui distingue Adam des anges et ce qui lui permettra de se racheter de leurs accusations. L'attribution d'un nom aux choses est donc, avant tout, une prise de conscience de l'existence d'un phénomène donné, que ce soit matériel ou immatériel ; par la suite, au fur et à mesure qu'il interagit avec ce phénomène, l'homme en perfectionnera la définition verbale. Sa'īd identifie la description de ce procédé dans la séquence coranique suivante : « [...] il ajoute à la création ce qu'il veut » (Cor. 35:1, *Fāṭir*) ; « Mon Seigneur ! Augmente ma science ! » (Cor. 20:114, *Ta-ha*) ; « L'écume s'en va au rebut, mais ce qui est utile aux hommes reste sur la terre » (Cor. 13:17, *al-Ra'd*). Voici donc que « mettre des noms, ou la capacité de l'homme à interagir avec le symbole verbal (le nom), c'est la capacité nouvelle et importante qui permet à l'homme d'être un vicaire sur terre » ; autrement dit c'est « la capacité principale de cette *autre création* », dit Sa'īd¹⁷⁶.

5.1.2. *al-Ġazālī* « sémiologue » avant la lettre

Pourtant, la langue, en tant qu'instrument de la transmission des connaissances, doit suivre à son tour cette évolution. À ce propos, Sa'īd cite le passage d'al-Ġazālī qu'on a déjà vu plus haut, et qu'il reprend souvent dans ses ouvrages : « Celui qui cherche des concepts à partir des mots se perd et échoue, c'est comme celui qui, cherchant l'Occident, lui tourne le dos [Celui qui, au contraire, identifie d'abord les concepts et subordonne ensuite les mots aux concepts, lui, il est bien guidé] »¹⁷⁷. Selon al-Ġazālī, observe Sa'īd, le mot doit donc servir le sens, et non l'inverse : si cette relation entre le mot et son sens est inversée, de sorte que c'est le sens qui est déterminé par le mot – et l'art de l'éloquence en est une manifestation¹⁷⁸ – alors nous sommes face à une culture dans laquelle le retard prend la place de la civilisation. La langue, et les mots dont elle est constituée, n'est donc pas sacrée, puisqu'elle est l'expression de la compréhension imparfaite des choses et des phénomènes de la part de l'homme, qui ne saisit qu'une partie de la vérité inhérente aux choses et aux phénomènes. D'ailleurs, cette compréhension s'acquiert de manière graduelle, aussi bien qu'elle peut régresser au stade des illusions et des images mentales. Il est intéressant de voir comment Sa'īd applique également ce principe à l'acte législatif et aux lois qu'il produit, et il le fait citant l'Évangile de Matthieu et de Luc :

Dans l'Évangile, Jésus – paix sur lui – voit l'excès des Juifs dans l'exaltation du shabbat, et leur explique la règle qui remet les choses à leur place : « L'homme est ainsi maître du shabbat »¹⁷⁹ (Matthieu 12, Luc 6), c'est-à-dire que l'homme n'est pas pour le shabbat, mais c'est le shabbat qui est pour l'homme. Cette inversion est donc valable aussi pour la loi (*qānūn*) qui a été établie essentiellement pour les êtres humains, mais certains de ceux qui ignorent cette vérité font que l'homme est pour la loi, en compliquant ainsi les choses et en négligeant les intérêts de l'homme, alors que la loi était établie pour multiplier [les intérêts] et en faciliter [la réalisation]¹⁸⁰.

¹⁷⁵ Sa'īd, *Iqra'*, 1988, p. 56.

¹⁷⁶ Sa'īd, *Iqra'*, 1988, p. 59. Il s'agit, nous le rappelons, d'une référence à Cor. 23:14, *al-Mu'minūn* : « Puis, de cette goutte, nous avons fait un caillot de sang, puis, de cette masse nous avons créé des os ; nous avons revêtu les os de chair, produisant ainsi une autre création. – Béni soit Dieu, le meilleur des créatures ! ».

¹⁷⁷ Sa'īd, *Iqra'*, 1988, p. 62. Le passage continue avec la phrase entre parenthèse, laquelle pourtant n'est pas citée ici.

¹⁷⁸ Sa'īd, *Iqra'*, 1988, p. 62.

¹⁷⁹ La Bible arabe publiée par la « Dār al-Kitāb al-Muqaddas fī al-Šarq al-Awsaṭ » (1994) traduit « Le Fils de l'homme... ». Il n'est pas exclu que l'Évangile soit cité par cœur, ici et ailleurs, par Sa'īd.

¹⁸⁰ Sa'īd, *Iqra'*, 1988, p. 64.

On peut en conclure que, selon Sa'īd, la capacité de l'homme à augmenter et développer non seulement sa science, mais aussi les *méthodes* pour obtenir une connaissance scientifique des choses, est à la fois la raison et la condition de la *ḥilāfah*. Cette évolution épistémologique doit s'appliquer aussi à l'activité législative et, par conséquent, à la nature des lois. Le troisième stade, celui de l'existence verbale, trouve son perfectionnement dans le quatrième stade, celui de l'existence écrite, celle qui, en attribuant un symbole graphique aux mots prononcés par l'homme, permet aux connaissances d'être transmises : il s'agit du stade annoncé par le Coran avec l'impératif « *Iqra'* ». Le recours à cette subdivision quadripartite des stades de l'existence, telle qu'elle a été formulé par al-Ġazālī, mais aussi par Ibn Taymiyyah « et d'autres » que pourtant il ne mentionne pas, sert donc à Sa'īd à enraciner dans les grands noms du *turāt* sa théorie du lien indissoluble entre le progrès éthique et le progrès scientifique de l'homme à travers et par l'histoire, ainsi que de la nécessité et inévitabilité de ce progrès, indépendamment d'éventuels retards ou régressions sur le chemin. De plus, on comprend encore mieux l'importance accordée par notre auteur au concept coranique de *tashīr*, lequel semble finalement traduire l'exhortation divine à cette évolution épistémologique.

5.2. Mohammed Arkoun : s'ouvrir à la modernité scientifique

Mohammed Arkoun (1928-2010), islamologue et philosophe d'origine algérienne, est l'une des sources de Ġawdat Sa'īd, qui puisera surtout à sa critique de la tradition et à sa théorie du *pensable, impensable* et *impensé* qui caractérise la façon de concevoir les idées dans le monde islamique¹⁸¹. Comme on l'a vu, le chemin intellectuel de Sa'īd commence avec la *salafiyyah*, puis les réformistes, il continue avec la « triade islamiste » al-Mawdūdī – al-Bannā – Quṭb et se poursuit avec Iqbal et Bennabi. Enfin, il aboutit avec le philosophe algérien Mohammed Arkoun, celui qui l'a « traîné » vers la modernité, comme on l'a vu dans le Deuxième chapitre. Cette « chronologie », le répétons, ne correspond pas toujours à l'ordre d'apparition de ces auteurs dans les œuvres de Sa'īd : si Bennabi ou Iqbal sont présents dès le début dans la production écrite de Sa'īd, il est aussi vrai, comme on a dit plus haut, que l'incidence des citations tirées des auteurs de la « triade » susmentionnée est également liée à un facteur diachronique. Quant à Arkoun, on le trouve explicitement mentionné pour la première fois dans *al-'Amal* (1980), mais sa découverte remonte à 1972, lorsque Sa'īd lit un article intitulé *L'Islam face au développement* publié dans la revue de l'Unesco « Diogène »¹⁸², où il dit avoir « trouvé quelque chose qui m'a poussé à réfléchir »¹⁸³, comme l'explique dans son entretien avec la revue *Qadāyā Islāmiyyah Mu'āṣirah* (1998).

5.2.1. Arkoun intellectuel « occidental » ?

Ici, l'éditeur de la revue 'Abd al-Ġabbār al-Rifā'ī demande l'opinion de notre auteur sur la contribution d'Arkoun à un renouveau de la pensée islamique. Avant tout, il faut noter que Sa'īd assimile Arkoun à la modernité, et celle-ci est assimilée à l'Occident : il s'ensuit qu'Arkoun est porteur d'une « vision occidentale » non dénuée de « pièges ». C'est le principe du « crible » - exprimé dans Cor. 46:16, *al-Aḥqāf*: « Voilà ceux dont nous acceptons les meilleures actions sans tenir compte de leurs méfaits [...] » - qui permet à Sa'īd de sortir de l'impasse, et d'interagir de manière non conflictuelle avec le monde occidental :

¹⁸¹ Ursula Günther, *Arkoun, Mohammed*, in EI³, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_27338, dernier accès le 14 Janvier 2021

¹⁸² Qu'il recevait régulièrement dans la version arabe publiée au Caire.

¹⁸³ Sa'īd, « al-Tafsīr al-sunanī », 1998, p. 116.

Ce serait bien si nous pouvions accueillir le meilleur que les Occidentaux ont inventé et avancer face à leurs mauvaises actions ! La modernité nous est offerte sous ses aspects les meilleurs et les plus amers, mais notre problème est que certains d'entre nous ne voient que perte et corruption, certains d'entre nous sont incapables de reconnaître le génie des Occidentaux et leur contribution au progrès de l'humanité¹⁸⁴.

Sa'īd se dit d'ailleurs surpris par le fait que al-Rifā'ī l'interroge précisément sur Arkoun, du moment que « dans mes livres – dit notre auteur – je ne parle pas beaucoup de Mohammed Arkoun, et je ne l'ai jamais mis parmi mes priorités, même si je l'ai lu attentivement et que je voulais connaître la manière dont il pense »¹⁸⁵. C'est certainement un auteur très différent de Bennabi, à qui Arkoun n'épargne pas ses critiques, observe Sa'īd, précisant que cela ne diminue en rien à ses yeux la contribution de Bennabi. En même temps, et cela est étonnant aux yeux de Sa'īd, Arkoun ne mentionne jamais Iqbal dans ses écrits, bien qu'il insiste beaucoup sur la nécessité de fonder une nouvelle théologie islamique, dit notre auteur. Pourtant, poursuit-il, en quelque sorte cette insistance l'a aidé « à progresser dans la compréhension du problème du *tawhīd* non pas dans le sens de fait théologique, mais comme un problème social, politique et économique », et cela en dépit du fait qu'Arkoun « n'a jamais dit un seul mot à ce sujet »¹⁸⁶. Cependant, le philosophe algérien l'a incité à réfléchir sur le fait que « la méthode par laquelle les musulmans ont étudié le *tawhīd* n'est pas adaptée au statut dont jouissent les concepts de *tawhīd* et de *širk* non seulement dans le Coran, mais dans toutes les traditions prophétiques »¹⁸⁷. De surcroît, il l'a poussé à évaluer la nécessité de

[...] Corriger notre conception de Dieu, puisqu'en fait on a tort de ne pas recourir à la création et à l'histoire pour connaître Dieu, alors que le Coran dit : « Telle était votre pensée sur votre Seigneur. Elle vous a perdus ! Vous vous êtes ainsi retrouvés au nombre des perdants » (Cor. 41:23, *Fuṣṣilat*). Ce dont les musulmans ont besoin, c'est une connaissance nomothétique de Dieu (*ta'arruf sunanī*)¹⁸⁸.

Cependant, cet appel lancé par Arkoun à fonder une nouvelle théologie est contredit par l'idée, soutenue par lui-même, de la nécessité de séparer religion et État, là où, dit Sa'īd, il est désormais évident que la politique a plus que jamais besoin de la religion : nous sommes ici en face à une conception de la religion au sens de « méthode éthico-scientifique », dans la mesure où elle est dépositaire d'une loi qui garantit le bon fonctionnement pragmatique et éthique de la politique et de la société, selon le principe, dont nous avons déjà dit, que la science n'est pas telle si elle n'a pas une orientation éthique. Sa'īd croit cependant pouvoir saisir chez Arkoun la préoccupation de trouver un accord entre religion et politique, et que cette préoccupation transparait ici et là dans ses écrits. Parmi ceux-ci, notre auteur cite *Ouvertures sur l'islam* (1992), qu'il a lu dans la traduction arabe *Nāfiḍah 'alā al-islām* et où l'intellectuel algérien cite le philosophe allemand Jürgen Habermas sur la nécessité de revivifier l'alliance avec Dieu. Pour cette raison, Sa'īd repousse les critiques que certains ont fait à Arkoun de ne pas être un vrai musulman et d'être « prisonnier de l'Occident »¹⁸⁹ :

Ce qu'il a apporté de nouveau ne doit pas être méprisé par nous, car les nouvelles contributions qui nous font connaître un monde différent sont importantes, et notre attitude envers les autres doit être de tirer le meilleur de ce qu'ils ont fait et de passer outre leurs défauts (qui, d'entre nous, est sans défaut ?)¹⁹⁰.

¹⁸⁴ Sa'īd, « al-Tafsīr al-sunanī », 1998, p. 66.

¹⁸⁵ Sa'īd, « al-Tafsīr al-sunanī », 1998, p. 116.

¹⁸⁶ Sa'īd, « al-Tafsīr al-sunanī », 1998, p. 116.

¹⁸⁷ Sa'īd, « al-Tafsīr al-sunanī », 1998, p. 116. Ce sera la tâche du Cinquième et dernier chapitre de mieux clarifier le sens de ces deux concepts doctrinaux centraux dans l'herméneutique sa'īdienne.

¹⁸⁸ Sa'īd, « al-Tafsīr al-sunanī », 1998, p. 117.

¹⁸⁹ Sa'īd, « al-Tafsīr al-sunanī », 1998, p. 119.

¹⁹⁰ Sa'īd, « al-Tafsīr al-sunanī », 1998, p. 120.

En effet, dit-il, Arkoun est un intellectuel contraint de « se battre sur deux fronts, et d'affronter d'une part son propre peuple, et d'autre part les orientalistes »¹⁹¹.

5.2.3. *Abandonner une conception mythique de la religion*

Parmi les contributions dont parle Sa'īd, on compte la critique de la mentalité mythique qui caractérise la manière dont les musulmans conçoivent la religion : cela les empêche de reconnaître que Dieu agit sur la base de lois constantes et immuables, et surtout que cela s'explique avec la volonté même de Dieu, dit notre auteur. Du reste, observe-t-il, Iqbal avait déjà identifié ce problème, lorsqu'il a dit que l'islam, bien qu'appartenant à l'ère préscientifique d'un point de vue chronologique, a posé les fondements de l'ère scientifique, même si les musulmans ont continué à vivre dans l'ère préscientifique. Pour Sa'īd, donc, vivre selon une mentalité mythique signifie ignorer l'appel à une approche « scientifique » de la réalité, comme en témoigne la persistance de la méthode violente dans la résolution des conflits politiques, sociaux et interpersonnels, bien que *les signes de Dieu dans le monde et dans les âmes* aient amplement démontré son inefficacité en ce sens, la repoussant ainsi parmi les pratiques préscientifiques : la course aux armements à laquelle nous assistons dans les pays arabo-islamiques est l'indice de la persistance de cette mentalité mythique et fétichiste. Arkoun a donc raison lorsqu'il critique ceux qui invoquent continuellement le Coran pour étayer une quelconque affirmation, jugement ou fait, et attribue cette attitude à la mentalité mythique :

Aussi 'Alī ibn Abī Ṭālib a dit que le discours coranique porte en lui de nombreuses significations, et si l'on ne se réfère pas à la réalité, tout discours n'a pas de sens. Le Coran égare beaucoup, et beaucoup mène sur le droit chemin¹⁹² : le Livre en tant que tel ne suffit pas comme guide [...] et c'est pourquoi le Coran se réfère à l'autorité des signes dans le monde et dans les âmes, puisque ce sont eux qui corrigeront notre compréhension du Coran. Sinon, il sera à la merci de quiconque voudra soulever les *maṣāhif* à la pointe des lances¹⁹³.

Dans cet entretien, Sa'īd exprime donc une opinion très générale sur l'apport intellectuel d'Arkoun, soulignant notamment les aspects de la pensée du philosophe algérien qu'il considère converger avec son cadre théorique, mais ne semble pas reconnaître qu'il ait réellement influencé ses idées, comme il l'admet au contraire dans le cas d'Iqbal, Bennabi et autres.

5.2.4. *L'anthropocentrisme arkounien*

Pourtant, Sa'īd compte Arkoun parmi les auteurs contemporains qui ont le plus contribué à un changement de paradigme du discours religieux d'une conception dogmatique de la doctrine, à une approche qui place l'homme au centre du fait religieux. Et c'est précisément ceci, à son avis, le but d'Arkoun lorsqu'il parle de la nécessité de fonder une nouvelle théologie :

Muhammad Arkoun a compris une chose très importante, qui est répétée fréquemment dans ses livres, à savoir que le monde islamique a besoin d'une nouvelle théologie. Bien sûr, il utilise l'expression occidentale « théologie », mais ce qu'il veut dire, c'est que les musulmans doivent comprendre et renouveler le sens du *tawhīd*. Arkoun, d'après ce que j'ai compris, espère que les musulmans arriveront à comprendre le Coran sur la base d'une lecture basée sur l'homme et sur la réalité de ce monde (*qirā'ah baṣariyyah duniyawīyyah*)¹⁹⁴.

Selon Sa'īd, cependant, Arkoun lui-même n'avait pas très clairement expliqué en quoi devrait consister cette nouvelle théologie, à tel point que dans son livre *Tārīḥiyat al-fīkr al-'arabī al-islāmī*

¹⁹¹ Sa'īd, « al-Tafsīr al-sunanī », 1998, p. 119.

¹⁹² Voir Cor. 2:26, *al-Baqarah*.

¹⁹³ Sa'īd, « al-Tafsīr al-sunanī », 1998, p. 120. Il s'agit, évidemment, d'une référence aux partisans de Mu'āwīyah.

¹⁹⁴ Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, p. 256.

déclare que « l'histoire, selon le Coran, n'est pas un produit de l'homme, mais plutôt un produit de Dieu », cite notre auteur, puis observe que « cette idée dominante fait obstacle à la possibilité d'appliquer au Coran une lecture basée sur l'homme »¹⁹⁵.

5.2.5. *Un appel à penser l'impensable*

Néanmoins, en lisant les textes de Sa'īd, il est bien évident qu'il y a un aspect en particulier de la pensée d'Arkoun qui a été « intégré » dans son système de pensée, à savoir l'idée de l'existence, dans la conscience de l'individu musulman, d'un *pensé*, d'un *impensé* et d'un *impensable*. Auparavant, dans le Troisième chapitre, par. 1.2, nous avons vu que Sa'īd, dans l'introduction à la quatrième édition de *Maḍhab* (1993), pose une série de questions sur le rapport entre la réalité et les représentations mentales des hommes et sur la manière dont naissent les idées : qu'est-ce qui pousse l'homme à produire des idées ? N'est-il pas vrai que les idées sont l'expression de quelque chose d'imaginable (*mā yutaṣawwar*) qui jusqu'alors n'avait pas encore été « rationalisé » ? Et comment évaluer le lien entre ces idées et la réalité ? Et en quoi consiste l'imaginable ? Comme le dit Sa'īd, « Il ne fait aucun doute que l'imaginable a été le premier à naître, bien que cette représentation n'ait pas été générée à partir du néant », d'où surgit une autre question cruciale, à savoir : « Dans quel climat s'est-elle produite ? »¹⁹⁶. Pour Sa'īd, la réponse ne peut être que la suivante : « Dans l'atmosphère de l'histoire, des événements vécus par l'homme »¹⁹⁷. C'est en effet dans cette atmosphère que l'homme a élaboré ses représentations, lesquelles sont le résultat d'une série de stratifications dont l'homme doit se libérer, s'il veut rétablir un contact entre les idées et la réalité.

Dans cette série de questions sur l'*imaginable*, il nous semble possible de retracer l'écho de l'idée arkounienne d'une séparation entre ce qui est *pensable*, *impensé* et *impensable* dans la conscience religieuse musulmane. Cette séparation serait à son tour le résultat d'un processus d'organisation de la pensée à la lumière d'un contenu transcendant – en d'autres termes, d'un processus de *codification* – qui l'on peut observer dans les premiers siècles de l'islam et qui aurait généré un *corpus* dont certains matériaux ont été arbitrairement exclus, pour couler d'abord dans la sphère de l'*impensé*, puis dans celle de l'*impensable*. De là vient la difficulté à reconnaître pleinement l'historicité de la révélation coranique, et par là-même de toutes les pratiques et les constructions culturelles qui s'y sont greffées, dont la *ṣarī'ah* est l'exemple par excellence. Pour Arkoun, cela dépend d'une conception de la révélation comme quelque chose de tellement transcendant qu'il est en fait inaccessible. De son côté, Sa'īd estime que la difficulté des musulmans à interagir avec la dimension historique de la révélation – quand elle n'est pas refusée tout court – s'explique par le fait de ne pas avoir compris que l'histoire, comme on l'a vu, est la *source du Coran*. La sacralisation de la tradition, ou du *corpus* codifié, n'est qu'une conséquence de cet échec.

5.2.6. *Une critique de la codification de la pensée autour de la Parole de Dieu*

Dans le langage de Sa'īd, le processus de codification dont parle Arkoun peut être identifié donc au concept d'*ābā'iyah*, qui inclut non seulement la sanctification des individus, mais aussi de tout ce qu'ils ont dit, fait ou écrit, qui est élevé au rang de loi immuable. Les vastes implications du concept d'*ābā'iyah*, que nous avons largement décrit au cours de notre travail, trouvent ainsi un parallèle dans la distinction – quoique plus articulée – qui opère Arkoun entre la *Parole de Dieu*, le *Corpus officiel fermé* et le *corpus interprétatif*. La *Parole de Dieu* est le *logos*, ou les révélations faites par Dieu aux hommes à travers les prophètes, qu'Arkoun définit comme « des fragments d'une

¹⁹⁵ Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, p. 256.

¹⁹⁶ Sa'īd, *Maḍhab*, 1993, p. 16.

¹⁹⁷ Sa'īd, *Maḍhab*, 1993, pp. 16-17.

Parole infinie »¹⁹⁸ qui ont été déclinés tour à tour dans les divers langages de la révélation. Cette étape d'énonciation orale correspond au *discours*, ce qui implique une relation dialectique entre un locuteur et un récepteur ; la communication est donc liée à une situation dialogique, « c'est-à-dire un environnement sémiologique qui conditionne l'émission et la réception du message »¹⁹⁹. Quant au *Corpus officiel fermé*, il renvoie au texte contenu dans le *muṣḥaf*, mais aussi à l'ensemble des questions auxquelles les philologues et les linguistes ont tenté de répondre, et évidemment à toutes ces réponses : le recueil de versets et de sourates, leur transcription, etc. Quant au *corpus interprétatif*, il s'agit de ce qui s'est produit autour du texte, c'est-à-dire autour du *Corpus officiel fermé* ; ce corpus, qui ne relève pas du discours religieux, est en constante expansion. Il est inévitablement influencé par l'environnement culturel et les conditions de la société et du temps dans lequel vit le lecteur, qui projette donc ses idées, ses conceptions et ses représentations sur le texte. Voilà donc qu'une approche moderne devrait tenter d'étudier « les conditions théoriques de possibilité d'une lecture qui coïnciderait idéalement avec les intentions de signification originelles du Coran au stade de discours et non pas de texte »²⁰⁰, mais cela implique une *déconstruction* de tout l'appareil juridique, politique et sémantique qui a pris au fil du temps une valeur dogmatique et qui continue de l'exercer par l'imposition du phénomène du *Livre / livre*, comme le définit Arkoun. Le philosophe algérien signale donc l'urgence d'un travail de réappropriation du réel à travers l'application de la pensée scientifique moderne qui permettrait de surmonter les tensions existantes entre le traditionalisme et le littéralisme d'une part, et la nécessité d'un renouveau de la pensée religieuse en général d'autre part : « Les musulmans ne peuvent rester plus longtemps en retrait par rapport à cet élan universel de la pensée scientifique vers de nouveaux modes d'intelligibilité et d'appropriation du réel. Car c'est à cela finalement que conduit une reprise critique de tous les fondements (*uṣūl*) de la pensée islamique en commençant, bien sûr, par le Coran lui-même »²⁰¹.

La codification de ce *Corpus officiel fermé* est donc ce qui entrave la tâche critique d'identification des différents niveaux de sens du discours religieux, tout comme l'*ābā'iyah* empêche les musulmans de produire un discours actuel et d'entamer un parcours de renouveau épistémologique non seulement dans le contexte religieux, mais aussi dans de nombreux aspects de leur vie individuelle et sociale. Dans cette « opération de traditionalisation »²⁰², comme l'appelle Arkoun, les '*ulamā*' figurent parmi les principaux contributeurs, en prétendant monopoliser le processus d'attribution de sens au texte fondateur. De même, comme on a déjà vu, c'est aux '*ulamā*' que Sa'īd s'en prend si le discours religieux est déconnecté de la réalité sociale des musulmans et de leurs problèmes. Ce qu'on peut reconnaître ici est donc la question du rapport entre *tradition* et *révélation*, qui s'inscrit dans la question encore plus générale du rapport entre *histoire* et *révélation*, un des nœuds centraux du discours religieux contemporain où s'inscrit ainsi le statut de la modernité par rapport à l'islam. La place des sciences humaines et leur « droit de cité » dans le domaine de l'exégèse coranique et dans la production d'un discours religieux qui puisse être défini comme véritablement islamique est ici en jeu : Arkoun et Sa'īd partagent l'idée que l'intégration de ces sciences soit désormais une urgence qui ne peut plus être reportée en vue de la fondation d'une nouvelle théologie, comme le dit le premier, et de la découverte de l'ampleur des sens du *tawḥīd*, comme le dit Sa'īd.

¹⁹⁸ Mohammed Arkoun, *Lecture(s) du Coran*, Paris : Albin Michel, 2016, p. 15.

¹⁹⁹ Arkoun, *Lecture(s)*, 2016, p. 16.

²⁰⁰ Arkoun, *Lecture(s)*, 2016, p. 18.

²⁰¹ Arkoun, *Lecture(s)*, 2016, p. 19.

²⁰² Arkoun, *Lecture(s)*, 2016, p. 335.

6. La science comme patrimoine commun de l'humanité : la mention des sources occidentales

Comme on l'a remarqué ci-dessus, Ğawdat Sa'īd n'hésite pas à se référer à la littérature occidentale dans ses diverses disciplines – histoire (Oswald Spengler, 1880-1936), philosophie (Karl Marx, 1818-1883 ; Martin Heidegger, 1889-1976), psychologie (Sigmund Freud, 1856-1939 ; Burrhus Skinner, 1904-1990), anthropologie (James George Frazer, 1854-1941), linguistique (Noam Chomsky, n. 1928), etc. – afin d'apporter un soutien à ses idées, bien que dans la plupart des cas il s'agisse de références éparpillées, et la pensée d'un certain auteur n'est présentée qu'à travers des courtes citations intégrées dans le discours. Ce qui le motive à puiser dans la production extra-islamique est la conviction qu'une solution des problèmes des musulmans passe nécessairement par l'intégration des sciences modernes, et surtout les sciences humaines qui ont fleuri en Occident, dans une exégèse qui soit orientée sur l'homme : « La science n'a pas de nationalité. Toute chose qui devient une science prend la voie de la globalité »²⁰³, dit-il. La difficulté de certains milieux islamiques à s'ouvrir aux sources « extérieures » à l'islam dépend, selon Sa'īd, d'une approche idéologique au savoir religieux, dont la *ābā'iyah* est l'expression directe :

L'*ābā'iyah* se montre avec des noms toujours nouveaux afin de brouiller les idées des gens. Les conflits idéologiques et sectaires, les différends religieux fondés sur l'*ābā'iyah* et le monde des personnes, tout cela n'a rien à voir avec la science, quelle que soit l'importance des *pères* et des personnes qui ont pris sa place²⁰⁴.

Abandonner l'*ābā'iyah* implique donc une ouverture au savoir scientifique mondial et à ses « découvertes », parmi lesquelles Sa'īd compte aussi les *valeurs* dont une certaine civilisation est porteuse ou promotrice : la démocratie, la liberté de conscience et les droits de l'homme dont jouissent, de manière générale, les pays occidentaux en sont des exemples manifestes.

L'intérêt de Ğawdat Sa'īd pour la production intellectuelle occidentale remonte déjà, on l'a vu dans sa biographie, à l'époque de ses études à al-Azhar, où pourtant les sciences humaines occidentales, ainsi que leurs sources, étaient en grand partie exclues des programmes d'enseignement, comme Sa'īd même nous renseigne. Pareillement, il nous renseigne sur la manière dont il repérait ses lectures, à savoir suivant les références bibliographiques qu'il trouvait dans les ouvrages de ces intellectuels qui avaient « franchi » l'*ābā'iyah*, tels que Mohammed Iqbal ou Malek Bennabi ; nous savons également que ses contacts avec les sources occidentales ont toujours été médiés par des textes traduits en arabe. On peut donc observer que sa connaissance de la littérature occidentale ne dérive pas d'une étude disciplinaire systématique. Plutôt, c'est le résultat d'un mélange d'éléments différents : sa curiosité et ouverture intellectuelles, certainement, mais aussi le hasard. Comme nous avons vu plus haut, tout cela amène Abdessamad Belhaj à conclure que celle de Sa'īd est une formation lacunaire qui constitue une des plus grandes faiblesses de son cadre théorique. En même temps, on peut se demander, par contre, si un auteur occidental qui ne connaîtrait pas, disons, Ibn 'Arabī, se heurterait au même jugement.

À notre avis, sa culture du patrimoine philosophique, historiographique ou plus en général littéraire occidentale doit être évaluée à la lumière de son parcours, qui n'est pas avant tout le parcours d'un *académicien* : ce qui le motive vers de telles lectures, c'est avant tout sa conviction de l'*unité et de l'universalité de la science*, et donc de la contribution décisive que les développements

²⁰³ Sa'īd, *Iqra'*, 1988, p. 119.

²⁰⁴ Sa'īd, *Iqra'*, 1988, p. 120.

scientifiques enregistrés hors du monde islamique peuvent apporter à une réforme de la pensée en général, et de la pensée religieuse en particulier, à l'intérieur de ce monde. Pour Sa'īd,

La science est la voie de l'unité du monde (*tawhīd al- 'ālam*), ainsi que la voie de l'unité de Dieu (*tawhīd Allāh*), tandis que la voie du monde des personnes est la voie de l'idolâtrie (*širk*), de la désintégration du monde et aussi de l'effritement des sociétés. Puisque les différends et les fanatismes qui désintègrent les sociétés sont la preuve de la distance qui sépare ces sociétés de la vérité scientifique, et que les illusions, les légendes, les pères, les personnes, les *salaf*, les partis, les parlements, etc. ont pris la place de la vérité scientifique²⁰⁵.

En ce sens, c'est la « fonction unifiante de l'humanité » et « d'abolition des illusions » que le Coran attribue à la science, qui constitue le vrai miracle (*mu'ǧīzah*) du Coran même²⁰⁶, dit Sa'īd, d'où ses appels à élargir les sources pour une réflexion efficace sur les contenus de la révélation et sur l'état actuel de la civilisation islamique *au-delà* du domaine culturel islamique même. C'est à la lumière de tout cela que l'on comprend l'effort fait très souvent par Sa'īd pour faire converger sa manière de penser avec les idées formulées dans le contexte scientifique global, même s'il ne semble pas toujours tenir compte des évolutions ou des débats critiques observables au sein d'une discipline donnée.

6.1. Les sources occidentales à l'appui du cadre théorique de Sa'īd

Un exemple pour tous dans ce sens est représenté par sa prédilection pour l'historien britannique Arnold Joseph Toynbee (1889-1975) et ses théories sur la naissance et le déclin des civilisations, et cela comme si rien ne s'était produit après lui dans ce domaine. Toynbee est mentionné dans presque tous les travaux de notre auteur à partir de *al-Insān kallān wa- 'adlān* (1969) : en effet, dans *Maǧhab* il n'est pas cité que dans l'introduction à la quatrième édition du 1990. Ce qui est sûr, c'est que Sa'īd trouvera dans la vision de l'histoire de Toynbee un grand soutien à son système théorique, et en effet il continuera à s'appuyer à cette vision jusqu'à ces derniers ouvrages, et cela de manière généralement croissante. Dans *Iqra' wa-Rabbu-ka al-Akram* (1988) en particulier, on trouve 25 récurrences du nom et de nombreuses citations ; dans *Kun ka-ibn Ādam* (1997), on trouve 16 récurrences du nom, outre un petit paragraphe intitulé « Toynbee et le système du déroulement de la civilisation (*nizām sayr al-ḥaǧārah*) » où notre auteur rapporte un passage de l'historien britannique résumant le procès de naissance et de déclin d'une civilisation.

Comme observe Robert Irwin, l'approche de Toynbee concernant l'histoire du monde se détachait d'une vision triomphaliste de l'Occident²⁰⁷, et cela est probablement l'un des aspects qui a contribué à susciter l'intérêt de Sa'īd, à côté de sa conception vraie et propre de l'histoire. En considérant ces citations de manière générale, on ne trouve pourtant pas que les théories de Toynbee soient mises en discussion, au fil du temps, par notre auteur, tout comme il ne fait pas référence à l'existence d'un « débat contradictoire » à l'intérieur du courant de l'historicisme, ni aux critiques à cet approche. La raison doit être recherchée encore une fois dans la sélectivité de notre auteur par rapport aux sources, dont il s'efforce de mettre en lumière la contribution atemporelle – au moins à son avis – et les points de contact conceptuels avec son propre système théorique, ou encore les éléments qui l'ont aidé à développer son projet intellectuel.

²⁰⁵ Sa'īd, *Iqra'*, 1988, pp. 120-121.

²⁰⁶ Sa'īd, *Iqra'*, 1988, p. 121.

²⁰⁷ Irwin, « Toynbee and Ibn Khaldun », 1997, p. 463.

Il en va de même pour les autres sources occidentales mentionnées par Sa‘īd, parmi lesquelles figurent aussi un certain nombre de philosophes : outre ceux qu’on a mentionné plus haut, on trouve en particulier Bertrand Russell (1872-1970) et Michel Foucault (1926-1954). Une discussion sur les possibles dénominateurs communs entre ces deux figures est hors de notre projet et de nos compétences : ce que nous intéresse, c’est plutôt de décrire brièvement les points de contact conceptuels. Du premier, nous avons des correspondances à partir de l’ouvrage *Hattā yugayyirū mā bi-anfusi-him* (1972), mais c’est surtout dans *Iqra’* (1988) que Sa‘īd se réfère à ce philosophe, en particulier à travers son travail *The Scientific Outlook* (1931), et il le fait d’emblée pour montrer la limite d’une définition « occidentale » de la science par rapport à une définition « islamique », à savoir celle du savant al-Ġāhiz (781-868/869) lorsqu’il a dit qu’« une vie vouée à discerner et juger avec justesse passe par la science ; une vie vouée à la science passe par la démonstration »²⁰⁸ :

Cette phrase d’al-Ġāhiz a suscité en moi une observation importante : « une vie vouée à la sagesse passe par la science » exprime un concept civilisé et une sensibilité particulière pour la compréhension de la science. En effet, la phrase... peut être comprise différemment, à savoir qu’une vie vouée à l’éthique passe par la science, qu’une vie vouée aux valeurs passe par la science, et qu’une vie vouée à la sagesse et à la religion passe par la science. La science, donc, redresse l’éthique, fait vivre les valeurs et consolide la vraie religion. Lorsque l’éthique, la religion et les valeurs deviennent une science, elles s’enracinent dans les âmes et vivent dans la vie concrète. Ce discours d’al-Ġāhiz s’oppose à [celui de] la civilisation occidentale, et à la pensée islamique parue après le contact des musulmans avec l’Occident. Comme preuve de la manière dont l’Occident comprend la science, citons les mots de [Bertrand] Russell dans son livre *The Scientific Outlook* à la fin de l’introduction : « La nouvelle force de la science est bénéfique à la mesure de la sagesse dont l’homme est doué. Il faut donc augmenter la sagesse, qui consiste dans la compréhension correcte du but de la vie, ce que la science n’offre pas, et donc augmenter celle-ci ne suffit pas²⁰⁹ ». Ce discours est bref mais claire : il est grave et dérangeant en même temps, puisqu’il limite la science à ce qui concerne la nature (les signes dans le monde) et il ne considère pas ce qui concerne les âmes et l’éthique comme une science. Il s’agit d’une position incomplète, tandis que le discours d’al-Ġāhiz est précis en liant les valeurs, la sagesse et les buts de la vie à la science. Le discours de Russell sépare donc clairement la science et la sagesse, tandis que celui al-Ġāhiz établit tout aussi clairement que la sagesse passe par la science²¹⁰.

Ici on retrouve l’idée du lien entre éthique et science dont on a déjà parlé plus haut : Sa‘īd s’appuie sur ces deux citations pour mettre en lumière l’opposition entre une conception « occidentale » et une « islamique » de la science, et il le fait en mentionnant deux personnages totalement éloignés l’un de l’autre, soit d’un point de vue chronologique, soit disciplinaire, les proposant comme démonstratifs de deux systèmes de pensée accomplis. Cette approche est répliquée plus loin dans le même texte, où Sa‘īd souligne que la célèbre citation d’Ibn Taymiyyah sur la nature de la *sunnah* se reflète dans la pensée de Russell, qui l’exprime « dans un style contemporain » avec les mots suivants :

La méthode scientifique, dans son essence, est d’une simplicité extrême, à savoir : l’observation et la découverte d’une loi qui s’applique aux réalités de la même typologie. L’observation et la déduction de la loi sont susceptibles d’amélioration illimitée. Le premier qui a dit : « Le feu brûle », l’a utilisée, bien

²⁰⁸ Comme il le fait souvent, Sa‘īd ne mentionne pas ici la source exacte d’où il a tiré cette phrase.

²⁰⁹ « In so far as he is wise this new power is beneficent; in so far as he is foolish it is quite the reverse. If, therefore, a scientific civilization is to be a good civilization it is necessary that increase in knowledge should be accompanied by increase in wisdom. I mean by wisdom a right conception of the ends of life. This is something which science in itself does not provide. Increase of science by itself, therefore, is not enough to guarantee any genuine progress, though it provides one of the ingredients which progress requires » (Bertrand Russell, *The Scientific Outlook*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1919, p. 12).

²¹⁰ Sa‘īd, *Iqra’*, 1988, pp. 19-21.

qu'il n'eût pas de technique scientifique. La méthode scientifique ne s'acquiert qu'avec difficulté, et peu sont ceux qui l'utilisent, et dans un petit nombre de questions²¹¹.

Indépendamment de son caractère discutabile d'un point de vue méthodologique, tout cela tient au but du projet de Sa'īd, à savoir celui de montrer, d'un côté, l'enracinement d'une certaine idée dans le *turāṭ*, de l'autre côté les convergences entre ce *turāṭ* et le patrimoine scientifique globale. Ce qui est intéressant, à notre avis, c'est le « dialogue scientifique » qui s'instaure ainsi entre ces deux « mondes », un dialogue pour lequel nombre de contemporains de Sa'īd estiment qu'il n'y a pas les conditions. Les mêmes considérations vont pour le deuxième personnage que nous avons mentionné, à savoir le philosophe français Michel Foucault.

6.1.1. Sa'īd « en dialogue » avec Michel Foucault

C'est dans *Kun ka-ibn Ādam* (1997) qu'on retrouve le plus grand nombre d'occurrences, ou mieux c'est le seul ouvrage en arabe où il est mentionné, au moins dans le matériel que nous avons consulté, mais il faut remarquer que le philosophe français est cité en passant aussi dans l'article en anglais « Law, Religion and the Prophetic Method of Social Change » (2000-2001), qui est à la base du livre *al-Dīn wa-l-qānūn* (1998). Nous savons que Sa'īd avait apprécié en particulier l'ouvrage *L'ordre du discours* (1971) – en arabe *Nizām al-ḥiṭāb* – c'est-à-dire la leçon inaugurale prononcée par Foucault au Collège de France en 1970, mais une large référence est faite avant tout à un travail intitulé *Mīšīl Fūkū : Masīrah Falsafiyah*, traduction d'une recherche de Paul Rabinow et Hubert Dreyfus sur la pensée du philosophe français. Ce qui ressort de *Kun ka-ibn Ādam* est sans doute un grand intérêt de la part de Sa'īd pour Foucault, qui est cité un peu partout dans le texte, et surtout dans les paragraphes suivants : « L'altruisme et la plus grande folie » (pp. 157-159), « Foucault et l'histoire » (pp. 160-162) et « Foucault, Nietzsche et l'autorité de l'histoire » (pp. 201-202).

Les aspects de la philosophie de Foucault évoqués par Sa'īd sont divers, ils comprennent ses idées sur la folie, et sur l'altruisme comme la plus haute forme de folie et comme signal de contestation de la culture occidentale. À partir d'ici, Sa'īd avance une réflexion sur la mentalité des sociétés islamiques et son impact sur la manière dont celles-ci jugent leur propre patrimoine « scripturaire » :

Son discours sur la maladie mentale et la maladie intellectuelle ne concerne pas la maladie organique : en effet, le mot « maladie » pourrait nous égarer, car nous pensons à une maladie physiologique comme l'hystérie, mais ce n'est pas le cas lorsqu'on parle d'une maladie qui afflige le monde entier. C'est ce qu'il appelle la « plus grande folie ». Prenons l'exemple du *ḥadīṭ* du prophète – sur lui la prière et la paix – lorsqu'il dit à Abī Ḍarr : « Casse ton arc, coupe ses cordes et frappe ton épée sur la pierre »²¹². Ce *ḥadīṭ* est *ṣaḥīḥ* par rapport aux règles de transmission établies par les musulmans, mais du point de vue intellectuel islamique et mondial en général, c'est folie, voire la plus grande folie. Pour cette raison, les hommes ont condamné à mort ce *ḥadīṭ*, ils l'ont vraiment condamné à mort dans la conviction qu'il n'est pas convenable que le prophète prononce de tels mots²¹³.

²¹¹ Sa'īd, *Iqra'*, 1988, p. 96. La version originelle est la suivante : « Scientific method, although in its more refined forms it may seem complicated, is in essence remarkably simple. It consists in observing such facts as will enable the observer to discover general laws governing facts of the kind in question. The two stages, first of observation, and second of inference to a law, are both essential, and each is susceptible of almost indefinite refinement; but in essence the first man who said "fire burns" was employing scientific method, at any rate if he had allowed himself to be burnt several times... He had not, however, what scientific technique demands [...] Scientific method, simple as it is in essence, has been acquired only by a minority, who themselves confine its employment to a minority of the questions upon which they have opinions » (Bertrand Russell, *The Scientific Outlook*, 1919, pp. 15-16).

²¹² Abū Dāwūd, *Sunan*, 4259 ; al-Tirmiḏī, *Ḡāmi'*, 2194.

²¹³ Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1998, p. 158.

Dans ce qui suit, Sa‘īd s’appuie sur Rabinow et Dreyfus pour parler du nihilisme de Foucault, qui dérive du fait « d’être imprégné du relativisme de Nietzsche et de sa vision de l’histoire » comme une série « d’événements casuels et sans valeur et d’interprétations imposées par constrictions derrière lesquelles se cachent les finalités les plus viles »²¹⁴, observant pourtant qu’il s’agit d’un nihilisme « modéré » et atténué par son « pragmatisme prudent » par rapport à l’analyse de l’histoire. Ici encore, cette observation est l’occasion pour Sa‘īd d’aborder une réflexion sur l’histoire en tant que source de la connaissance du bien et du mal, par opposition à une conception qui nie l’utilité de l’histoire : Foucault « sert » à Sa‘īd à prouver qu’une approche pragmatique est parfaitement compatible avec une vision islamique de l’histoire. Cependant, ce même approche doit conduire à la reconnaissance de l’histoire en tant qu’*épistème*, ce que les deux philosophes – Foucault et Nietzsche – ont failli de saisir :

L’annonce de la mort de Dieu (Dieu dans sa conception classique) par Nietzsche, et l’annonce de la mort de l’homme par Foucault, expriment une forme de changement : à travers leurs questions, ils ont dépassé Dieu et l’homme, ils ont dépassé le fait que ceux-ci sont sources de connaissance, mais ni Nietzsche et ni Foucault ne sont arrivés [à identifier] l’autorité que Dieu a déposé dans l’histoire, ils n’ont pas découvert que l’homme a la capacité de réfléchir sur la loi qui gouverne l’existence humaine, ce qui lui permet de percevoir son espace d’intervention dans la production de l’histoire et de la culture...²¹⁵

À la lumière de ce qui précède, il est possible d’avancer l’hypothèse selon laquelle la mention de Michel Foucault, et probablement de Nietzsche aussi, témoigne des intérêts intellectuels de notre auteur au moment d’écrire son travail, où il partage donc ses réflexions toutes personnelles sur les deux philosophes. Suivant une logique qui n’est pas toujours immédiate, il s’efforce de les intégrer dans la tractation et d’identifier le(s) « point(s) de convergence » possible avec la pensée islamique d’un côté, et la sienne de l’autre côté. Tout cela doit être relié à son idée de l’unité fondamentale de la science, et celle-ci, finalement, à sa vision téléologique de la réalité et de l’histoire. Pour revenir aux observations de Belhaj à propos de son « minimalist theoretical and conceptual apparatus »²¹⁶, et à l’étonnement de ce chercheur pour l’absence de Kant parmi ces sources²¹⁷, on ne comprend effectivement pas la prééminence attribuée par notre auteur précisément à Michel Foucault, plutôt qu’à d’autres philosophes contemporains dont la pensée présenterait à leur tour des convergences avec celle de notre auteur (Georg W. F. Hegel ? Paul Ricoeur ? Hannah Arendt ?) : une solution peut être simplement que, dans ce moment-là, il était en train de s’occuper de lui ! Par conséquent, ce qui précède nous démontre que l’exhaustivité disciplinaire ne figure pas au sommet des préoccupations de Sa‘īd par rapport à l’usage qu’il fait des sources occidentales : plutôt, il suit ses « découvertes », parfois aléatoires, en les faisant interagir entre elles et avec son système théorique, et surtout dans l’horizon de son projet herméneutique.

7. Critiques internes au choix et à l’usage des sources par Ğawdat Sa‘īd entre l’accusation d’intégralisme et celle d’abandon de l’islam

L’approche de Ğawdat Sa‘īd aux sources, voire le choix même des sources, n’a pas manqué de susciter des critiques chez ses lecteurs : c’est le cas d’Ibrāhīm Maḥmūd (n. 1965), anthropologue et écrivain syrien, auteur de nombreuses ouvrages et articles, dont un sur le rapport entre l’intellectuel

²¹⁴ Sa‘īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, p. 160, reprenant Rabinow et Dreyfus.

²¹⁵ Sa‘īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, pp. 201-202.

²¹⁶ Belhaj, « Ğawdat Sa‘īd », 2017, p. 244.

²¹⁷ Il faut remarquer ici que l’écrivain salafiste ‘Ādil al-Tall reproche à Sa‘īd un excès dans l’usage de sources philosophiques occidentales, parmi lesquelles il mentionne aussi Kant, sans pourtant nous donner une référence précise. Voir al-Tall, *al-Naz‘ah al-mādiyyah*, 1995, p. 62.

arabe et la violence, publié en 1990 par la revue libanaise *al-Mustaqbal al-‘arabi*²¹⁸. Suite à la lecture de cet article, Sa‘īd prit l’initiative de lui écrire : de l’échange épistolaire entre les deux est née l’idée d’un livre à deux voix intitulé *al-Hiğrah ilā al-islām : ḥawla al-‘ālam al-fikrī li-Ġawdat Sa‘īd. Hiwār - Dirāsāt - Ta‘qīb* (« L’hégire vers l’islam : sur le monde idéologique de Ġawdat Sa‘īd. Dialogue - études – commentaire »), publié en 1995 par l’éditeur damascène Dār al-Fikr. Ici, Maḥmūd interroge Sa‘īd et analyse de manière critique ses idées, et Sa‘īd répond aux questions et aux critiques de Maḥmūd. Un autre ouvrage qui examine le choix et l’usage des sources par Sa‘īd, les critiquant durement, est *al-Naz‘ah al-māddiyah fī al-‘ālam al-islāmī. Naqd kitābāt Ġawdat Sa‘īd, Muḥammad Iqbāl, Muḥammad Šaḥrūr ‘alā daw’ al-Kitāb wa-l-sunnah* (« La tendance matérialiste dans le monde islamique. Critique des écrits de Ġawdat Sa‘īd, Muḥammad Iqbāl et Muḥammad Šaḥrūr à la lumière du Livre et de la sunnah ») composé par ‘Ādil al-Tall et publié la même année que le texte de Maḥmūd par l’éditeur Dār al-Bayyinah li-l-našr wa-l-tawzī‘ (sans lieu)²¹⁹. Il y a un manque d’informations précises sur cet auteur, même si son orientation salafiste au sens le plus conservateur apparaît assez clairement dans ce long travail qui pointe du doigt, comme l’indique le titre, la (présumée) tendance matérialiste des trois intellectuels cités. Cependant, le fait que des 371 pages qui composent le volume, 277 soient consacrées à la réfutation des idées de Sa‘īd, tandis que les deux autres intellectuels sont respectivement l’une de ses sources principales (Iqbal) et l’un de ses (présumés) disciples (Šaḥrūr), nous suggère qui était vraiment sa « cible ». En ce sens, le texte en question ne peut pas être ignoré, en dépit du manque d’éléments pour reconstituer le profil de son auteur.

7.1. D’Ibn Taymiyyah à al-Mawdūdī et Quṭb : le choix des sources comme expression d’une incohérence d’idées

Examinons d’abord le texte de Ibrāhīm Maḥmūd. Ce travail volumineux, qui compte 352 pages, est composé de trois sections : dans la première section, l’auteur pose 14 questions à Ġawdat Sa‘īd, qui répond ; la deuxième partie consiste en une analyse critique des idées de Sa‘īd telles qu’elles sont exprimées dans ses principaux ouvrages monographiques publiés jusqu’alors, à partir de *Maḏhab* (1966) jusqu’à *Iqra’* (1988) ; dans la troisième partie, Sa‘īd revient prendre la parole pour répondre aux remarques de Maḥmūd. Ce sont donc ces deux dernières sections qui nous intéressent particulièrement : dans la seconde l’auteur traite précisément le « problème » des sources de Sa‘īd, tandis que dans la troisième, ce dernier essaie de clarifier sa méthode à cet égard. En particulier, pour Maḥmūd la présence même de certaines sources serait tout d’abord incompatible avec la pensée non-violente de Sa‘īd :

Si l’auteur s’efforce avec son langage d’énoncer un principe, sans cacher sa pensée, en revanche il généralise ses jugements critiques, tant négatifs que positifs. Et il mentionne des noms spécifiques, mais essaie de les présenter sans réfléchir à la nature de ces noms. À titre d’exemple, comment identifier dans Sayyid Quṭb un homme non-violent, si dans sa langue il ne lésine pas sur l’usage d’expressions qui respirent la violence, comme lorsqu’il identifie le monde avec l’islam tout-court, considérant quiconque ne pense pas comme lui *ğāhilite*, qu’il soit musulman ou non-musulman ; et il en va de même d’al-Mawdūdī, qui à son tour ne lésine pas dans son approche linguistique générale sur l’usage d’expressions qui montrent clairement la violence de cette approche...²²⁰

²¹⁸ Ibrāhīm Maḥmūd, « al-Muṭaqqaf al-‘arabi wa-l-‘unf », *al-Mustaqbal al-‘arabi* 140, 1990, pp. 23-39.

²¹⁹ Nous avons mentionné dans l’Introduction l’existence d’au moins un autre travail critique sur la pensée de Sa‘īd, à savoir de Munīr Aḥmad al-Zu‘bī, *Ġawdat Sa‘īd bayna ḥadīṯ al-afkār wa-ṣamt al-‘ulūm* (Dimāšq : Dār al-Fārābī), qui pourtant nous n’avons pas pu repérer.

²²⁰ Maḥmūd, *al-Hiğrah ilā al-islām*, 1995, p. 139.

Pour Maḥmūd, donc, le choix d'un certain auteur révélerait une proximité avec l'idéologie qui dominerait sa pensée, voire un partage de ses finalités :

Citer précisément ces noms et les qualifier de personnages exemplaires dont les « jeunes du monde islamique » doivent lire les œuvres n'est-elle peut-être pas une expression du monde idéologique qui le guide et veut les appliquer, sans avoir considéré les conséquences pratiques du système [théorique] des exemples qu'il choisit ? [...] al-Mawdūdī et Quṭb après lui, comme nous l'avons dit plus haut, ne se sont pas lassés de répéter le concept de *ḡāhiliyyah* pour décrire les sociétés contemporaines, comme si ce qui était autrefois existait encore aujourd'hui, et comme s'il n'y avait pas de différence entre les « incroyants » d'hier et entre ceux qui sont aujourd'hui considérés comme des « incroyants », c'est-à-dire tous ceux qui sont reniés et considérés hors de l'islam tel qu'il est conçu dans leur esprit, même les musulmans eux-mêmes ! Dans son choix des modèles sur lesquels il se fonde, l'auteur ne cache pas son orientation idéologique, et cela signifie que si d'une part on respecte ce choix, d'autre part on n'oublie pas les conséquences qui en découlent, surtout lorsqu'il invite avec force les « jeunes du monde islamique » à lire leurs travaux, dont la dimension fondamentalement violente n'est pas un secret, pour ce qui concerne al-Mawdūdī et Quṭb. Pourtant, l'auteur ne fait pas appel à l'usage de la violence : mais alors comment concilier l'invitation à la non-violence et la centralité attribuée aux œuvres idéologiques dont le fil conducteur épistémologique (*siyāq ma'rifi*) est celui de la violence explicite ?²²¹

En résumé, la citation de ces exemples « réduit l'efficacité, du point de vue de la valeur, de ce à quoi [Sa'īd] fait appel »²²². Non seulement la cohérence de son idée de la non-violence, mais aussi celle de la *ābā'iyyah*, dont dérive son appel à se distancier des *pères*, sont mises à mal par les « modèles » auxquels Sa'īd se réfère. Parmi ceux-ci, Ibn Taymiyyah, on l'a vu, occupe une place privilégiée :

Peut-être rendons-nous un mauvais service à notre homme si nous disons que prendre Ibn Taymiyyah comme son modèle exemplaire par excellence, sur lequel il s'appuie plus d'une fois, signifie qu'il rejette tout ce qu'il a refusé ? Mais alors que reste-t-il de son refus de suivre les pères ?²²³

La réponse de Sa'īd à ces remarques reflète ce que nous avons déjà souligné dans les pages précédentes : d'une part, il exhorte à ne pas confondre une œuvre avec son lecteur, mettant ainsi en évidence le problème complexe de la *réception* des sources. Selon Sa'īd, la manière dont un certain auteur est lu et interprété a toujours un caractère partiel et peut changer dans le temps, puisque la compréhension des idées n'est pas toujours la même, de même que tous les aspects du système de pensée d'un auteur donné ne font pas l'objet du même intérêt et de la même attention : « Il n'y a rien de mal si vous et moi avons une approche différente dans la citation et la sélection des sources et des œuvres »²²⁴, dit Sa'īd s'adressant à Maḥmūd. Le problème de la *réception* est évident dans le cas d'Ibn Taymiyyah, sur lequel les jugements sont souvent antithétiques, et cela se reflète d'ailleurs dans le fait que, au cours de sa vie, beaucoup l'ont soutenu, mais beaucoup l'ont aussi condamné. Cependant, poursuit Sa'īd,

[...] l'homme doit être jugé d'après ce qu'il a donné, et n'est-il peut-être pas formidable que cette personne soit venue dire, à propos de ce qui est interdit et de ce qui est obligatoire : « C'est interdit selon la loi ce qui est nuisible toujours ou dans la plupart des cas ; c'est devoir ce qui est toujours avantageux ou dans la plupart des cas » ? Lorsque j'évalue ensuite les mérites de cet homme et le mentionne, ce n'est pas parce que je ne connais que ses mérites, et j'ignore ses défauts, mais aujourd'hui il est l'objet de vénération par le public de notre temps, au point de considérer la *fatwā* pour laquelle il a été emprisonné

²²¹ Maḥmūd, *al-Hiḡrah ilā al-islām*, 1995, p. 178.

²²² Maḥmūd, *al-Hiḡrah ilā al-islām*, 1995, pp. 178-179.

²²³ Maḥmūd, *al-Hiḡrah ilā al-islām*, 1995, p. 264.

²²⁴ Maḥmūd, *al-Hiḡrah ilā al-islām*, 1995, p. 294.

comme un point de référence²²⁵, alors que je voudrais exploiter sa notoriété pour tenter d'élever le niveau des musulmans et les pousser à l'action et à la réflexion²²⁶.

Face à ces remarques d'incohérence dans le choix de ses sources, d'un usage sélectif et non critique de celles-ci et d'une généralisation excessive, Sa'īd revendique le droit de mettre en lumière la pluridimensionnalité qui, selon lui, caractérise la pensée et le travail de ces sources, ayant identifié la base d'une telle approche dans le Coran, par exemple Cor. 13:17, *al-Ra'd*, que Sa'īd nomme le « verset de l'écume », où Cor. 46:16, *al-Aḥqāf*, lequel établit le principe du « tamis », celui que notre auteur a appliqué à l'approche « occidentale » de Mohammed Arkoun. Cependant, ce faisant, Sa'īd ne tombe-t-il pas précisément dans ce que le philosophe algérien considère comme symptomatique d'une mentalité mythique et non scientifique, c'est-à-dire l'habitude de citer le Coran à l'appui d'une certaine position – une critique, par ailleurs, partagée par Sa'īd ? Ce point touche à la question de la méthodologie de Ğawdat Sa'īd, qui fera l'objet d'une analyse dans le prochain chapitre, mais aussi à celle, probablement encore plus complexe, de son identité et de sa place au sein des courants de pensée contemporains en islam, que nous avons posée comme l'une des grandes questions de ce travail de thèse. Pour l'instant, ce que nous pensons pouvoir exclure avec une certaine certitude, c'est son appartenance à la « tendance matérialiste », qui nie toute dimension du divin, où le situe l'un de ses plus ardents détracteurs, comme on le verra dans ce qui suit.

7.2. L'ouverture épistémologique comme abandon de la méthode islamique

Une autre critique du choix et de l'usage des sources par Ğawdat Sa'īd vient d'un environnement complètement différent de celui de l'anthropologue et intellectuel syrien Ibrāhīm Maḥmūd, et plus précisément d'un auteur dont on ne possède pas beaucoup d'informations biographiques²²⁷, mais qui, sur la base de ses propres déclarations, peut être placé dans les cercles salafistes les plus conservateurs. Dans les premières pages de son livre, en effet, 'Ādil al-Tall explique quels sont ses objectifs : tout d'abord, il propose de critiquer la pensée matérialiste contemporaine, à laquelle il fait remonter les trois auteurs examinés dans l'ouvrage, démontrant « ses racines philosophiques, tant grecques qu'islamiques » et révélant « la contradiction de la méthode philosophique, son insuffisance et la nullité de ses fondements »²²⁸ ; deuxièmement, al-Tall dit vouloir « expliquer la méthode des *gens de la sunnah et du consensus (ahl al-sunnah wa-l-ḡamā'ah)* » et illustrer « la voie des pieux ancêtres (*al-salaf al-ṣāliḥ*) afin de faire face aux défis doctrinaux (idéologiques) contemporains »²²⁹ ; enfin, il s'agira de comparer la « méthode islamique (*al-minḥaḡ*

²²⁵ L'auteur se réfère ici à sa *fatwā* contre les Mongols, qu'il compare aux *ḥawāriḡ*, et qui a été reprise par Muḥammad 'Abd al-Salām Faraḡ, dont on a parlé dans le Premier chapitre, par. 2.2. À ce propos, l'islamologue Mona Hassan explique que « In contrast to Ibn Taymiyya's engagement with the laws of rebellions, the passages that Faraj isolates and selectively cites from Ibn Taymiyya's fatwās, address the Mongols' failure to implement central elements of the Sharī'a despite their conversion to Islam. In Ibn Taymiyya's fatwā, these passages are subordinate to his overarching juristic framework [...]. Faraj, however, generalizes these statements, and uses the absence of an Islamic code of law in modern Egypt as a justification for rebellion against the State – a complete corruption of Ibn Taymiyya's legal categories » (Mona Hassan, « Modern Interpretations and Misinterpretations of a Medieval Scholar: Apprehending the Political Thought of Ibn Taymiyya », in Yossef Rapoport - Shahab Ahmed (éds.), *Ibn Taymiyya and His Times*, Karachi : Oxford University Press, 2010, pp. 338-366, ici p. 358).

²²⁶ Maḥmūd, *al-Hiḡrah ilā al-islām*, 1995, p. 297.

²²⁷ Auprès d'une recherche sur le web, il résulte qu'il est de nationalité jordanienne et qu'il a publié aussi un autre travail, outre celui présenté ici, intitulé *Fikr Ğārūdī bayna al-māddiyyah wa-l-islām : naqd kitābāt Rūḡih Ğārūdī fī daw' al-Kitāb wa-l-sunnah* (« La pensée de Garaudy entre matérialisme et islam : une critique des ouvrages de Roger Garaudy à la lumière du Livre et de la sunnah », Dār al-Bayyinah, 1997), et un nombre d'articles sur Ğawdat Sa'īd dans la revue *al-Bayān*, basée en Royaume Uni, auxquels al-Tall fait mention aussi dans son *al-Naz'ah al-māddiyyah* (p. 74).

²²⁸ al-Tall, *al-Naz'ah al-māddiyyah*, 1995, p. 5.

²²⁹ al-Tall, *al-Naz'ah al-māddiyyah*, 1995, p. 5.

al-islāmī) aux méthodes non islamiques... à la lumière du Livre et de la *sunnah* »²³⁰, précise l'auteur, qui révèle ici la même approche tautologique que nous avons déjà évoqué par rapport à Sayyid Quṭb et d'autres.

D'ailleurs, l'influence de Quṭb est perceptible un peu partout dans le texte²³¹, en plus d'être explicitement cité – c'est la première source contemporaine dont l'auteur fait mention – mais ce qui est intéressant c'est que beaucoup de ces sources sont les mêmes que celles utilisés par Ğawdat Sa'īd, y compris, comme il est facile de le deviner, Ibn Taymiyyah. Cela nous ramène à la question, déjà évoquée, de la réception de l'œuvre de cet auteur si complexe. Le fait de ne pas avoir pu identifier un passage cité en commun ne permet pas de faire une comparaison entre les lectures respectives, mais c'est aussi un fait significatif, puisqu'il dénote une approche sélective dans les deux, où le matériel qu'ils identifient, est considéré chaque fois comme le plus apte à décrire et à synthétiser la pensée du juriste syrien, mais aussi à soutenir les thèses respectives. Quant à al-Tall, par exemple, il renvoie au principe, exprimé dans une *fatwā* d'Ibn Taymiyyah, de « l'interprétation du Coran au moyen du Coran (*tafsīr al-Qur'ān bi-l-Qur'ān*), et non par le moyen de l'opinion (*ra'y*) »²³² - principe que l'auteur identifie avec « la méthode des Compagnons et des *salaf* »²³³ - pour justifier son littéralisme et son refus de toute autre lecture et approche à l'exégèse coranique. En ce sens, l'« éclectisme » de Ğawdat Sa'īd représente une cible facile, qu'al-Tall n'a pas manqué d'atteindre, mais non sans avoir fait une sélection méticuleuse et instrumentale des références de Sa'īd, qu'il présente finalement comme un marxiste déguisé en prédicateur.

Sa thèse est que l'accent mis par Ğawdat Sa'īd sur l'importance de la réalité (*al-wāqī'*) en tant que source à laquelle il faut se référer pour interpréter le Coran, et ce qui en découle en termes d'une mise en cause de ce que nous avons défini comme l'*autosuffisance* du texte sacré, est une indication claire de son matérialisme et de sa foi marxiste, avec lesquels al-Tall prend ses distances :

Quant à nous²³⁴, gens de la *sunnah* et du consensus, nous disons : c'est le recours aux textes de la *ṣarī'ah* qui nous préserve de l'erreur, nous tire de la divergence et nous met sur le droit chemin de Dieu. Au contraire, se référer à l'existence matérielle – comme le font Ğawdat et Šahrūr – signifie recourir à la philosophie matérialiste prêchée par Marx, Engels et d'autres, et cela ne fera qu'augmenter le désordre et la déviation. La philosophie ne résoudra pas les problèmes des hommes d'aujourd'hui, elle ne les rendra pas heureux, puisque la philosophie ne les a jamais sauvés : nous connaissons tous la confusion et la déviation que les discussions philosophiques (*mabāḥiṭ al-kalām*) ont engendrées dans la *ummah*²³⁵.

Pour démontrer le « marxisme occulte » de Sa'īd, al-Tall extrapole deux de ses citations sur le sujet. La première citation est un commentaire de Cor. 13:11, *al-Ra'd* : « Dieu ne modifie rien en un peuple, avant que celui-ci ne change ce qui est dans son âme » :

Le noyau, le point de départ et le point d'arrivée de la pensée marxiste consistent à avoir compris le contenu de ce verset, au moment où [les marxistes] ont perçu le pouvoir de l'homme de faire l'histoire

²³⁰ al-Tall, *al-Naz'ah al-māddiyyah*, 1995, p. 6.

²³¹ Comme lorsqu'il affirme que « La méthode islamique – en tant que méthode divine – propose une interprétation globale de l'existence, règle les relations essentielles de la vie et définit leur nature, de sorte que la nature de ces relations représente un critère précis par rapport à la bonté et à la pureté de la méthode » (al-Tall, *al-Naz'ah al-māddiyyah*, 1995, p. 9).

²³² al-Tall, *al-Naz'ah al-māddiyyah*, 1995, p. 24.

²³³ al-Tall, *al-Naz'ah al-māddiyyah*, 1995, p. 25.

²³⁴ Cette façon de s'exprimer implique une déclaration de *takfīr* envers Sa'īd et les autres auteurs traités, qu'il ne considère pas véritablement musulmans.

²³⁵ al-Tall, *al-Naz'ah al-māddiyyah*, 1995, p. 63.

et d'entreprendre le processus du changement. Tout ce bruit produit par la pensée marxiste depuis plus d'un siècle maintenant est dû au fait d'avoir adopté et compris cette idée²³⁶.

De son côté, al-Tall juge cette position « vraiment étrange et surprenante », d'autant plus que Sa'īd se présente comme un prédicateur islamique qui dit vouloir résoudre les problèmes de la *ummah* :

[...] et ici il déclare au contraire que la pensée marxiste est compatible avec les fondements de l'islam [...], tout comme si, avec sa méthode, il voulait faire croire que la source de la pensée marxiste est le Livre de Dieu, et que la source de la philosophie matérialiste se trouve dans l'islam, comme ont essayé de le faire ceux qui se disent « philosophes de l'islam ». De cette manière éhontée, c'est-à-dire citant les versets coraniques, Ġawdat a cru pouvoir soutenir sa méthode matérialiste et faire remonter ce matérialisme à l'islam et diffuser ce concept parmi les musulmans, dans l'illusion de réussir cette entreprise avec succès et sans difficulté ni fatigue ; il croyait ainsi réussir là où les tenants de la pensée marxiste et ses propagandistes dans le monde islamique ont échoué, quand ils ont essayé par tous les moyens et par toutes les voies de trouver un lien entre la méthode islamique et les idées marxistes. C'est comme si Ġawdat ne s'était par rendu, comme ils l'ont fait, et il a continué à essayer, en exaltant leurs idées et en les louant comme étant les premiers à comprendre le contenu de ce verset du Coran et les premiers à le mettre en pratique²³⁷.

Une deuxième citation est tirée de *Hattā yuġayyirū mā bi-anfusi-him* (1972) :

Si nous gardons à l'esprit que nous ne devons pas mépriser les choses des autres et que la sagesse n'est jamais nuisible, quel que soit son contenant, alors reconnaître ce qui est correct dans la théorie marxiste ne nous nuit en aucune façon. Mais si nous rejetons ce qui est juste à cause de ce qui est impie, alors nous n'avons pas raison²³⁸.

Bien qu'il ait prévenu, au début de sa discussion, que pour pouvoir le critiquer de manière crédible, il avait dû acquérir une vue d'ensemble des idées et des œuvres de Sa'īd, en réalité al-Tall absolutise ces quelques citations, les retirant de leur contexte et du cadre général de la pensée de notre auteur, où en réalité les références au marxisme sont limitées et de nature à ne pas permettre de conclure que son but est de faire de la propagande marxiste : certes, Ibn Taymiyyah est bien plus cité que Marx ! Mais même parmi les intellectuels occidentaux, l'auteur du *Capital* n'est pas l'une de ses références principales, comme on l'a vu. S'il est indéniable qu'à partir des années 1940, les idéologies de gauche ont joué un rôle fondamental dans l'orientation non seulement des systèmes politiques au Moyen-Orient, mais aussi de nombreux courants de pensée, même dans le contexte islamiste, il n'en reste pas moins qu'il est risqué d'identifier Sa'īd comme un intellectuel de la « gauche islamique » : il suffit de penser à l'absence de références à la « révolution » ou à la « lutte des classes » dans ses écrits. Si un lien peut être identifié entre la pensée de Sa'īd et les idéologies de gauche, c'est bien l'accent mis sur la justice sociale, un concept qui pourtant n'est pas sans rapport avec la pensée religieuse islamique. En ce sens, ce que Sa'īd entend affirmer, citant le marxisme, est à considérer dans le sillage de son approche générale des idées et de l'ouverture épistémologique qui le caractérise : toute idée a des aspects positifs et d'autres négatifs, elle peut être juste dans certains aspects et mauvais dans d'autres ; elle peut être utile à un certain moment, mais ensuite perdre son utilité, et le travail de l'homme est de tirer le meilleur parti de chaque idée.

Au lieu de cela, al-Tall est convaincu que Sa'īd a un plan très précis, celui de répandre le matérialisme marxiste parmi les musulmans, comme en témoignent ses appels constants à rechercher et à appliquer les lois qui sous-tendent le fonctionnement de l'univers, une forme de « négation du

²³⁶ Sa'īd, *Iqra'*, 1988, p. 219.

²³⁷ al-Tall, *al-Naz'ah al-māddiyyah*, 1995, pp. 85-86.

²³⁸ Sa'īd, *Hattā yuġayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 80.

mystère divin »²³⁹ qui a son pionnier dans le philosophe indien Sayyid Aḥmad Ḥān (1817-1898). Al-Tall est persuadé de reconnaître la pensée de Sayyid Aḥmad Ḥān dans la méthode de Sa‘īd, bien qu’il soit complètement absent dans ses ouvrages. Il en est de même d’un autre auteur qui, selon al-Tall, aurait profondément influencé la manière dont Sa‘īd conçoit la fin de la prophétie comme le début de l’ère de la science, à savoir le philosophe positiviste français Auguste Comte (1798-1857), et cela sans tenir compte de deux aspects fondamentaux : d’une part, même Comte, comme Sayyid Aḥmad Ḥān, ne semble jamais être mentionné par Sa‘īd (bien que cela ne veuille pas dire qu’il ne le connaissait pas) ; d’autre part, c’est Sa‘īd lui-même qui nous révèle que sa manière de concevoir la fin de la prophétie est inspirée de la pensée de Muhammad Iqbal, comme on l’a vu. De plus, al-Tall ignore complètement le sens que Sa‘īd attribue à la science et à sa fonction essentiellement éthique. Pourtant, selon al-Tall, les idées de Sa‘īd et celles du philosophe français « convergent jusqu’à s’accorder, à tel point que s’il n’était pas certain que Ğawdat était postérieur à Comte, on aurait dit que Comte avait volé ses idées ! »²⁴⁰. Le fait est que, explique al-Tall, Sa‘īd s’approprie de la pensée de ces auteurs, même sans les citer, de manière subtile et trompeuse, la revêtant d’un habit islamique afin de la rendre acceptable aux yeux de ses lecteurs, comme il fait avec le marxisme.

Cette démarche basée sur l’identification de convergences présumées et sur l’extrapolation de quelques références décontextualisées, les présentant comme essentielles à la compréhension de la pensée de Sa‘īd, voire comme la clé de lecture de cette pensée elle-même, est appliquée par al-Tall à toutes les sources mineures de Sa‘īd, ainsi qu’aux auteurs cités qu’occasionnellement par lui, et qui ne peuvent donc pas être définis comme des véritables sources. Quant aux premières, à savoir les sources mineures, al-Tall rappelle al-Ġāhiz (776-868) et Ibn al-Muqaffa‘ (724-759), auteurs médiévaux accusés de « dissidence religieuse » (*zandaqah*) que Sa‘īd ne mentionne cependant que rarement ; quant aux derniers, al-Tall cite le Mahatma Gandhi, qu’il définit comme « une figure sacrée pour les bouddhistes [sic] »²⁴¹ qui aurait contribué à la colonisation britannique en exhortant le peuple indien à ne pas réagir face à l’envahisseur. Selon al-Tall, Sa‘īd aurait été influencé par la pensée de Gandhi au point de « dériver son point de vue sur la question de la non-violence de ses idées »²⁴² : de cette manière, al-Tall exclut toute origine endogène de la théorisation de la non-violence de Sa‘īd.

En résumé, selon al-Tall il faut « faire une distinction entre ce qui est une science utile et ce qui est inutile », définissant celle-ci comme « une question suprême qui a besoin de normes et de règles conformes à la *ṣarī‘ah*, afin que personne ne puisse tricher à ce propos »²⁴³. Il s’agit donc de sélectionner scrupuleusement les sources du savoir afin qu’elles soient compatibles avec les standards de la *ṣarī‘ah* telle que l’entend al-Tall : cela implique l’exclusion a priori de toute littérature philosophique, mystique et « occidentale » de l’horizon de tout musulman qui prétend parler au nom de l’islam. On est très loin de l’ouverture épistémologique qui caractérise Sa‘īd : celle-ci semble en fait être la véritable « culpabilité » que lui attribue al-Tall. Si alors la question de la non-violence n’est que marginalement abordée dans le texte, c’est pourtant précisément la légitimité de la lecture non-violente de Sa‘īd qui est remise en cause dans tous ses présupposés théoriques. Et c’est toujours la légitimité ou non d’une lecture endogène de la non-violence, nous semble-t-il, qui fait l’objet de perplexité même de la part d’Ibrāhīm Maḥmūd, et le pousse à s’interroger sur la cohérence de Sa‘īd lorsqu’il appelle à se démarquer de la tradition et des *pères*, sans hésiter à s’y référer, choisissant

²³⁹ al-Tall, *al-Naz‘ah al-māddiyyah*, 1995, p. 115.

²⁴⁰ al-Tall, *al-Naz‘ah al-māddiyyah*, 1995, p. 141.

²⁴¹ al-Tall, *al-Naz‘ah al-māddiyyah*, 1995, p. 249.

²⁴² al-Tall, *al-Naz‘ah al-māddiyyah*, 1995, p. 249.

²⁴³ al-Tall, *al-Naz‘ah al-māddiyyah*, 1995, p. 233.

précisément ceux dont la pensée est, selon Maḥmud, largement imprégnée de violence. Dans ce cas aussi, on pourrait dire que le nœud est la réception des idées, et celle de la non-violence radicale telle que la théorise Sa‘īd, c’est-à-dire avec ses sources endogènes d’une part, et ses implications doctrinales d’autre part, est une question ouverte et non résolue soit dans les milieux intégristes, soit parmi les intellectuels musulmans de tendance laïque.

Conclusions

Au cours de ce chapitre, nous avons analysé les sources principales de Sa‘īd, essayant de mettre en lumière la manière dont il les *fait siennes* et les stratégies méthodologiques qu’il met en œuvre pour montrer la « compatibilité » de ses sources avec sa pensée. Une des priorités de notre auteur est certainement celle de parler le même langage que ses interlocuteurs, et donc d’utiliser les mêmes références idéologiques, affirmant ainsi son appartenance à un milieu précis. En même temps, fidèle à son propre projet, il prend ses distances avec une lecture figée de ces références, et limitée à celles-ci, s’ouvrant aux apports extérieurs dans la conviction que les outils utilisés par les musulmans jusque-là ne sont pas suffisants pour résoudre leurs problèmes : il faut se doter d’autres connaissances, adopter des paradigmes nouveaux, élargir son horizon épistémologique. Tout cela se traduit, dans ces textes, par une réduction progressive – mais jamais par un reniement – des sources appartenant à la première de ses « étapes intellectuelles », et à l’adoption d’un langage de plus en plus philosophique, tel qu’on peut l’apprécier surtout dans les deux dernières monographies, à savoir *Kun ka-ibn Ādam* (1997) et *al-Dīn wa-l-qānūn* (1998), et dans son entretien avec la revue *Qadāyā islāmiyya mu‘āshirah* (1998) – ce qui lui permettra d’aboutir à un réexamen doctrinal et théologique profond du discours religieux. Le dernier chapitre sera consacré à une description des résultats de ce réexamen, ainsi que de l’approche méthodologique et épistémologique qui a permis à Sa‘īd d’y parvenir.

Cinquième chapitre :

L’herméneutique coranique de Sa‘īd entre convergences, limites et nouveautés. Observations sur la méthodologie et l’épistémologie de Ğawdat Sa‘īd

Dans le chapitre qui précède, nous avons décrit les sources de Ğawdat Sa‘īd, en identifiant les influences, les convergences et les éléments de continuité et de discontinuité entre sa pensée et celle des auteurs qu’il mentionne. Au cours de cette analyse, on a ainsi rencontré nombre d’aspects qui se réfèrent à sa méthodologie et à son épistémologie, autant d’aspects que nous allons prendre en compte de plus près dans ce dernier chapitre. D’ailleurs, des considérations d’ordre méthodologique sont disséminées un peu partout dans ce travail, puisqu’en décrivant la personnalité de notre auteur, ou en reconstituant son système d’idées à travers ses ouvrages, on n’a pas pu faire abstraction de son approche herméneutique et des stratégies méthodologiques qu’il a adoptées dans ce cadre. Ici, nous essaierons d’aborder tout cela d’une manière plus analytique et systématique. Dans ce cas également, on s’appuiera en premier lieu sur ses textes, mais nous ferons également référence à une littérature plus vaste, qui nous aidera à décoder cette méthode : la comparaison avec les travaux d’autres auteurs contemporains, notamment parmi ceux qui ne figurent pas au nombre de ses sources, nous permettra de mieux identifier les limites de sa démarche, mais aussi les affinités qui le relie à ces penseurs engagés, comme il l’était, dans un réexamen des paradigmes épistémologiques du discours religieux dans l’islam. Il s’agit, en effet, de penseurs dont Sa‘īd partage les priorités – telles que le renouveau de ce discours par la mise en question du rapport avec la tradition – et les objectifs essentiels – à commencer par l’établissement d’un humanisme islamique.

Parmi ces auteurs-là, on trouve notamment le philosophe égyptien Ḥasan Ḥanafī et le philosophe et théologien, égyptien lui-aussi, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, qu’on a déjà mentionnés ailleurs : ce choix repose sur l’importance qu’ils ont joué dans le contexte de la pensée islamique contemporaine en tant que représentants – parmi d’autres – des efforts pour établir une « nouvelle théologie » islamique à travers ce que Constance Arminjon définit comme « une critique des méthodes des savoirs religieux islamiques » qui « était mue par un questionnement sur l’historicité des traditions religieuses de même que par des interrogations sur la pertinence des fonctions et des méthodes de la théologie musulmane telle qu’elle s’est perpétuée jusqu’à aujourd’hui »¹. Le premier est aussi considéré comme le « fondateur » de la *gauche islamique*, un courant qui a contribué à « forger » la pensée de Sa‘īd, comme il l’admet lui-même². En ce sens, se référer à leurs idées sera particulièrement utile à notre analyse, comme on le verra. De surcroît, on a pris en considération d’autres auteurs dont on a pu constater, au fur et à mesure que notre recherche avançait, des convergences d’idées avec celles de notre auteur. Par ailleurs, il fallait circonscrire le champ : tout en étant consciente que l’inclusion d’autres auteurs aurait enrichi davantage le tableau, la comparaison n’est pas le but premier que nous visons ici, mais elle représente plutôt un instrument censé nous aider à mieux comprendre la manière dont Sa‘īd lit les textes fondateurs, laquelle, comme on l’a dit plus haut, ne sort pas du néant. Il nous a donc fallu faire un choix, ce qui comporte inévitablement une certaine marge d’arbitraire.

¹ Constance Arminjon, « “Nouvelle théologie” » et redéfinition de la religion en islam contemporain », *Annuaire de l’École pratique des hautes études (EPHE)* 127, 2020, pp. 471-474, ici p. 472.

² Voir le dossier « Jawdat Saīd’s Trip to Egypt », p. 10.

1. Introduction

Depuis le début de notre recherche, donc sur la base de la lecture des sources primaires, nous avons défini celle de Ġawdat Sa'īd comme une *herméneutique*, dans la mesure où le but premier de son effort interprétatif est toujours d'identifier le *message métahistorique* des textes, qui pourtant n'est pas en conflit avec le sens qu'on peut tirer d'une exégèse historico-philologique : plutôt, il s'agit de niveaux d'interprétation différents, qui impliquent la mise en place d'approches méthodologiques et épistémologiques différentes les unes des autres, et surtout par rapport aux paradigmes appliqués dans le *tafsīr* traditionnel – dont, par exemple, le paradigme grammatical ou juridique. Comme nous l'avons déjà observé, la manière systématiquement sélective avec laquelle Sa'īd traite les textes fondateurs, à savoir le Coran et la *sunnah*, d'où il ne tire souvent que quelques parties, voire un mot, peut être considérée à la fois comme la « stratégie » à la base de sa méthode herméneutique, et comme l'un de ses effets les plus évidents. Tout cela vise à démontrer le fondement scripturaire de ses idées : il n'est pas rare, par exemple, qu'il « brise » un verset, ne citant que ce qui semble s'adapter le mieux à son point de vue. En fait, Sa'īd n'a jamais écrit un *tafsīr* au sens classique du terme, mais comme il le dit lui-même à propos de Malek Bennabi et de son œuvre *L'Afro-asiatisme* (1956), rappelons-le, interpréter le Coran ne signifie pas « citer à profusion des versets du Livre : l'important est de soumettre la réalité à un examen minutieux »³.

D'ailleurs, comme l'observe le théologien tunisien Hmida Ennaifer, celle-ci est une caractéristique commune à nombre de penseurs modernes et contemporains, lorsque souvent ils s'éloignent d'une exégèse systématique ou « exhaustive » (*tafāsīr munğazah*) pour adopter une forme nouvelle d'exégèse, qui prend la forme d'« essais » (*qirā'āt muqtarahah*)⁴. Cette dernière approche s'inspire du fait que le texte est considéré comme un « “capital symbolique” qui ne tire pas seulement sa sacralité de sa source et du fait qu'il a enrichi l'expérience humaine et culturelle des peuples musulmans dans le passé, mais aussi de la capacité de la communauté musulmane, dans son évolution, à rendre le texte actuel et pertinent pour l'avenir »⁵. Il s'agit, donc, de redéfinir la fonction du commentateur et la manière dont il se rapporte au texte coranique, dit encore Ennaifer, et cela implique le renouvellement des outils méthodologiques et épistémologiques de l'exégèse du texte, mais aussi un réexamen du rôle de la tradition vis-à-vis d'une exégèse moderne qui permette de répondre à deux questions fondamentales : « [...] en quoi le commentaire peut-il devenir une confrontation entre la sagesse divine et la vie quotidienne ? » et « [...] comment le commentaire peut-il devenir un dialogue de la révélation avec l'histoire ? »⁶. Le théologien tunisien mentionne Mohammed Arkoun et Abdelmajid Charfi comme autant d'exemples d'intellectuels qui ont pris conscience de la nécessité de ce renouvellement à partir d'une analyse de la manière dont le patrimoine exégétique classique a intégré les sciences de l'époque :

Ce que se demandent ces deux chercheurs, c'est comment la raison musulmane se permet, alors qu'elle trouve dans les commentaires anciens les traces de références épistémologiques non-arabes, de refuser après cela de traiter le même texte coranique avec un outil établi sur des théories linguistiques, sociales ou historiques modernes⁷.

Selon Ennaifer, cette ouverture épistémologique est donc la condition d'une *lecture herméneutique*, c'est-à-dire une lecture qui reste toujours ouverte à une remise en question. En particulier, ce qui distingue ce type de lecture c'est tout d'abord la reconnaissance d'un *rapport*

³ Voir le Quatrième chapitre, par. 3.2.

⁴ Ennaifer, *Les commentaires*, 1998, p. 15.

⁵ Ennaifer, *Les commentaires*, 1998, p. 18.

⁶ Ennaifer, *Les commentaires*, 1998, p. 13.

⁷ Ennaifer, *Les commentaires*, 1998, p. 11.

dialectique entre le lecteur et le texte : le dialogue ou le « débat » qui est établi entre les deux parties peut être qualifié de « “révélation continue”, c’est-à-dire un progrès dans la compréhension de la religion fondé sur les nouveaux champs de la connaissance et les problèmes posés par la réalité »⁸. Deuxièmement, ce qui change avec l’interprétation herméneutique, par rapport à l’interprétation traditionnelle, c’est la conception de l’homme et de son identité en tant qu’être historique sujet à une évolution continue. Il s’ensuit que même la compréhension du texte sacré par le lecteur « sera donc nécessairement différente de ce qu’elle était dans le passé, mais elle sera plus pertinente dans la mesure où elle s’élabore au moyens [sic] de connaissances et d’un vécu nouveaux »⁹. Celle du texte fondateur par rapport à l’histoire peut alors être définie comme « une existence permanente dans un présent où sa conscience du passé augmente au travers de l’expérience présente »¹⁰. Loin de diminuer la sacralité du texte, c’est précisément cette insertion dans le temps, auquel n’appartiennent chaque fois que certains outils, ceux disponibles à un moment donné, qui rend inépuisable le pouvoir de renouvellement du texte, qui se projette tour à tour dans une *nouvelle actualité*, caractérisée par de nouveaux outils, de nouvelles prises de conscience, de nouvelles expériences :

[...] la relativité de nos connaissances et le progrès de nos expériences confèrent à notre compréhension une force de renouvellement inépuisable qui résulte de l’actualité continue du texte. Par conséquent, le sens n’est pas une réalité totalement objective et autonome. Il est en état de transformation permanente¹¹.

La reconnaissance de la dimension historique de l’homme et du caractère transitoire de toute interprétation du fait religieux et du texte sacré entraîne ainsi une évolution méthodologique et épistémologique de l’acte interprétatif même. À cet égard, et comme on l’a vu dans les Troisième et Quatrième chapitres, la question du statut des sciences humaines de dérivation « occidentale » dans l’islam est sans doute centrale pour Sa’īd, ce qui reflète la position de nombreux intellectuels musulmans contemporains. Si beaucoup d’acteurs religieux « institutionnels » considèrent les sciences humaines comme étrangères à la tradition islamique, au sens large de *turāṭ*, et les excluent a priori de l’exercice de l’activité exégétique, pour d’autres, en revanche, leur intégration est considérée comme la *conditio sine qua non* d’une évolution du discours religieux et, par extension, des sociétés mêmes qui produisent ce discours. Selon Mohammed Arkoun, dont nous avons déjà abondamment parlé, c’est « à la très faible présence, voire à la totale absence des sciences de l’homme et de la société, surtout dans les facultés ou les départements d’études islamiques » que doit être attribué le « vide intellectuel et scientifique » dont souffrent les sociétés musulmanes¹². Pour sa part, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, affirme que « la pensée religieuse n’échappe pas aux lois qui régissent le mouvement de la pensée humaine en général, puisque son objet – c’est-à-dire la religion – ne lui confère en rien un caractère sacré »¹³. De son côté, Ḥasan Ḥanafī observe que les sciences traditionnelles partagent toutes une caractéristique fondamentale, à savoir celle d’avoir appliqué la raison au texte religieux à la lumière de ce qui était le besoin d’une certaine époque. Le besoin du temps présent est au contraire différent, et les sciences doivent être comprises sous un autre jour : « Le temps présent est l’âge des sciences humaines », dit-il. Par conséquent, renouveler la tradition signifie « transformer les anciennes sciences rationnelles en sciences des êtres humains »¹⁴.

⁸ Ennaifer, *Les commentaires*, 1998, p. 102.

⁹ Ennaifer, *Les commentaires*, 1998, p. 103.

¹⁰ Ennaifer, *Les commentaires*, 1998, p. 103.

¹¹ Ennaifer, *Les commentaires*, 1998, p. 104.

¹² Arkoun, *Lecture(s)*, 2016, p. 13.

¹³ Abū Zayd, *Naqd al-ḥiṭāb al-dīnī*, 2017, p. 193.

¹⁴ Ḥasan Ḥanafī, *al-Turāṭ wa-l-taḡdīd. Mawqifū-nā min al-turāṭ al-qadīm*, Windsor : Hindawi Foundation, 2019 (1^{ère} édition 1980), p. 173.

On voit donc que l'urgence d'un renouveau épistémologique est exprimée de bien des manières par différents penseurs, mais il est possible d'identifier un dénominateur commun dans le fait de considérer le rapport entre *histoire* et *révélation coranique*, ou plutôt la manière dont les musulmans le comprennent, en tant que nœud central de tout le débat. Pour reprendre les paroles de Mohammed Arkoun, « il n'y a nul moyen d'interpréter aucun type, aucun niveau de ce que nous appelons Révélation sans évoquer son historicité », et pourtant l'historicité de la révélation reste « l'impensé majeur dans la pensée islamique »¹⁵. De son côté, le philosophe marocain Muḥammad 'Ābid al-Ġābrī (1935-2010) interprète cet « impensé » en termes d'un manque d'adhérence à la réalité qui se reflète dans toutes les typologies du discours arabe contemporain, tant le libéral que le salafiste. Cette défaillance se manifeste, à son avis, dans la tendance à se projeter soit en avant vers un futur chimérique, soit en arrière en direction d'un passé mythique : dans les deux cas, ce qui émerge est une aspiration à une *renaissance* (*nahḍah*) que les Arabes s'efforcent de construire comme une solution *en dehors de la réalité* sans être capable d'y adhérer. Selon al-Ġābrī, même lorsque le discours arabe parle de *renouveau de la raison arabe*, il le fait toujours dans le cadre de l'opposition entre authenticité (*aṣālah*) et modernité (*mu'āṣarah*), quelle que soit la déclinaison de ce discours : salafiste, libérale, ou même s'efforçant de concilier les deux orientations. Le discours salafiste, par exemple, soutient que la raison n'est pas une faculté qui produit la science, mais seulement son *amie*, et de la même manière le discours libéral considère la raison comme quelque chose d'acquis grâce aux contacts avec l'Occident, non pas comme une ressource construite au moyen d'une bataille menée sur le terrain : « De cette manière, les salafistes et les libéraux arabes se rencontrent sur le même plan, car tous deux pensent que la *nahḍah* signifie contourner l'histoire, et non la forger »¹⁶.

La réflexion du philosophe marocain se rapproche de la manière dont Ġawdat Sa'īd, qui connaît l'œuvre d'al-Ġābrī, interprète le problème des musulmans avec l'histoire, et qu'il résume ainsi : « Nous, les musulmans, vivons encore en dehors de l'histoire »¹⁷. De cette manière quelque peu lapidaire, notre auteur veut souligner la gravité, dans sa perception, du danger découlant du fait de nier l'autorité de l'histoire en tant que source de connaissance et paradigme épistémologique par excellence pour l'interprétation de la révélation coranique : d'ailleurs, observe-t-il, rien n'est plus récurrent dans le Coran que le récit de faits « historiques » et des avertissements adressés à ceux qui ne tiennent pas compte de ce qui est arrivé aux prophètes du passé ou aux peuples auxquels ils ont été envoyés, alors que le *wuḍū'*, par exemple, n'est mentionné que deux fois. Pourtant, en dépit de l'abondance de ce matériel, les musulmans « ne parviennent pas à comprendre ou à croire que les faits historiques sont la source du Coran, et notre source pour comprendre que les principes du Coran sont vrais »¹⁸. Cela leur barre la route vers une nouvelle naissance intellectuelle, parce que l'attachement à une conception figée du sens de la révélation condamne l'homme à une *gestation intellectuelle* perpétuelle. C'est ainsi que Sa'īd explique l'interruption de la révélation comme le « passage de témoin », dans l'engagement de l'homme avec la révélation coranique, d'un paradigme métaphysique à un paradigme « scientifique » :

L'interruption [du cycle] de la révélation dans l'histoire de l'humanité représente un tournant ou une transition, comme la phase de la naissance physique, qui est une phase de transition décidément extraordinaire. Le fœtus qui se trouvait dans l'utérus se nourrissait, respirait et vivait dans le corps de la mère, auquel il était lié par un seul canal qui, s'il avait été arrêté avant le temps, aurait provoqué une mort certaine, alors qu'après la naissance, il devait nécessairement être coupé. Ainsi le monde vivait dans un

¹⁵ Arkoun, *Lecture(s)*, 2016, pp. 383 et 384.

¹⁶ Muḥammad 'Ābid al-Ġābrī, *al-Ḥiṭāb al-'arabī al-mu'āṣir. Dirāsah taḥlīliyyah 'ilmiyyah*, Bayrūt : Markaz dirāsāt al-waḥdah al-'arabiyyah, 1994, p. 42.

¹⁷ Sa'īd, *Maḍhab*, 1993, p. 21.

¹⁸ Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, p. 24.

utérus idéologique puis, quand *Iqra'* [« *Lis* »] a été révélé, un nouveau monde est né et l'homme est sorti du corps de l'histoire et de la société dont son imagination s'est nourrie. Mais avons-nous vraiment vécu une naissance intellectuelle ou continuons-nous à vivre dans la phase de la gestation, avec la crainte d'aller à la phase de la naissance ? Voulons-nous vraiment naître ? Qui d'entre nous est capable d'accepter cela ? Comment cette naissance se produit-elle ? Je crois que l'histoire que j'ai vécue – vie, étude et souffrance – m'a fait comprendre que je devais quitter l'utérus, mais qu'est-ce que cet utérus ? Il s'agit de trois choses : l'utérus dans lequel nous avons trouvé nos pères ; l'utérus de la connaissance de la vérité au moyen des hommes ; l'utérus du monde des individus¹⁹.

On voit donc une fois de plus le lien étroit qui existe entre l'idée de la *prééminence épistémique* de l'histoire sur toute autre science et connaissance, et l'*ābā'iyah* en tant qu'approche qu'on pourrait ainsi qualifier de *pré-coranique*, et par conséquent, suivant le raisonnement de notre auteur, *pré-scientifique* : à la base de l'herméneutique de Sa'īd on trouve, comme un *leitmotiv*, la tension qui existe, dans le Coran, entre ces deux temps. Cependant, on a vu jusqu'ici que cette conception de l'histoire ne manque pas de poser des difficultés dans ses applications : le chevauchement entre *histoire humaine* et *archétype métahistorique* qui revient aussi souvent dans sa méthodologie en est peut-être l'exemple le plus évident. Comme on l'a vu jusqu'ici, notre auteur fait amplement usage de l'*archétypisation* de plusieurs récits coraniques et de certains *aḥādīṭ*, montrant ainsi que le centre d'intérêt de l'histoire sacrée est *l'homme*. Cependant, ce processus d'*archétypisation* ne le met pas à l'abri de la tentation de forcer son interprétation des données historiques, ce qui génère inévitablement des problèmes non seulement méthodologiques, mais aussi de cohérence et de stabilité de son cadre théorique même, surtout lorsqu'il l'applique à l'histoire de la phase de formation de l'islam, qui fait souvent l'objet d'une lecture « mythique » et « apologétique » et d'attributions de sens *a posteriori* ne répondant pas aux critères d'une méthode historique critique. Dans ce qui suit, nous nous proposons d'analyser de plus près ce procédé.

2. *L'archétypisation : stratégies d'utilisation – ou abus ? – d'une méthode*

La question de l'utilisation par Sa'īd de la stratégie méthodologique de l'*archétypisation* n'est pas nouvelle : nous l'avons déjà évoquée à maintes reprises. En fait, toute sa théorie de la non-violence plonge ses racines – et trouve sa justification – dans une interprétation archétypique de trois passages coraniques mentionnés dans le Troisième chapitre, par. 1.2, et que nous rappelons ici : Cor. 5:27-30, *al-Mā'idah*, c'est-à-dire le récit des deux fils d'Adam, qui montre l'enracinement de la violence dans l'existence humaine, mais qui en même temps établit la méthode pour faire face à la violence, à savoir la non-violence au point de s'abstenir de l'autodéfense ; Cor. 2:30 et 2:31-33, *al-Baqarah*, c'est-à-dire le dialogue entre les anges et Dieu, qui répond à leur *choc* face à sa décision d'établir l'homme, corrompu et sanguinaire, comme son vicaire sur terre, en annonçant – selon l'interprétation de Sa'īd – le dépassement de la phase de la violence, et en révélant la peculiarité de l'homme par rapport aux autres créatures, celle qui lui permettra de démentir les accusations des anges, à savoir sa capacité de *connaître* et d'*apprendre* – ce qui entraîne son évolution *éthique*. De même, les récits des prophètes représentent autant d'exemples de l'application de la méthode du « premier fils » d'Adam, mais cette fois-ci c'est la *dimension sociale et politique* de leurs gestes qui fait l'objet de la stratégie d'archétypisation de Sa'īd : Nūḥ (Cor. 10:71, *Yūnus*), Hūd (Cor. 7:65-68, *al-A'rāf*), Mūsā (Cor. 40:23-27, *Ġāfir*), Šu'ayb (Cor. 7:88-89, *al-A'rāf*) et 'Īsā (Cor. 3:48-53, *Āl 'Imrān*) figurent parmi les prophètes mentionnés par Sa'īd comme ayant annoncé patiemment et

¹⁹ Sa'īd, *Maḍhab*, 1993, pp. 17-18.

pacifiquement le message de « réforme » que Dieu leur avait confié, en dépit de l'hostilité des peuples auxquels ils ont été envoyés.

2.1. La « ligne méthodologique » des prophètes

Cependant, à bien y voir, au moins un nom manque à l'appel parmi les prophètes mentionnés par Sa'īd, et cela nous confronte à une aporie qui dérive de ce que nous avons défini comme l'approche « sélective », mais aussi « extensive » de Sa'īd à l'interprétation des sources ; une approche qui n'est pas exempte de risques, tout d'abord celui d'une généralisation forcée. En effet, sa définition de la méthode des prophètes comme non-violente ne semble pas tenir compte du cas frappant du prophète Dāwūd tuant Ġālūt, les David et Goliath bibliques, dont parle Cor. 2:250-251, *al-Baqarah*. Par cette exclusion, l'expérience des prophètes est idéalisée et ramenée à un modèle univoque au détriment d'une approche plus critique vis-à-vis des récits coraniques²⁰ et d'un effort exégétique pour résoudre, éventuellement, cette aporie. Dans l'ensemble du corpus sur lequel nous nous sommes appuyée, Dāwūd n'est mentionné que dans *Iqra' wa-Rabbu-ka al-Akram* (1988), où pourtant Sa'īd ne fait pas référence au meurtre de Ġālūt, mais à la fonction du prophète Dāwūd en tant que *vicair* (*ḥalīfah*) de Dieu sur terre appelé, par conséquent, à juger selon justice, selon le récit de Cor. 38:17-26, *Ṣad*²¹. Dès lors, Dāwūd semble plutôt représenter, pour Sa'īd, l'archétype du gouverneur de la *société islamique distincte*, la seule – nous le rappelons – autorisée éventuellement à l'usage de la violence, quoiqu'à des conditions très limitées. Selon cette perspective, le prophète Dāwūd s'inscrit dans la même *ligne méthodologique* inaugurée par les autres prophètes bibliques et coraniques, une ligne qui pour Sa'īd ne s'est pas arrêtée avec eux : au contraire, elle a franchi la frontière de l'histoire sacrée pour trouver sa parfaite continuité dans l'expérience de Muḥammad.

Tout comme ses devanciers, Muḥammad était chargé par Dieu de générer un *changement social*, ce qu'il s'est efforcé de faire à la Mecque en s'appuyant exclusivement sur la *da'wah* pacifique, jusqu'à l'établissement d'un embryon d'état basé sur le consensus de la communauté à Médine – exprimé dans la soi-disant Constitution de Médine. En effet, pour Sa'īd l'essence du message du prophète n'était pas « simplement » d'annoncer le monothéisme, car cela était déjà connu par les Qurayṣ : plutôt, il s'agissait d'établir une parfaite égalité parmi les hommes en vertu de la reconnaissance de la souveraineté de Dieu. On verra tout à l'heure les détails de cette *exégèse sociale*, ainsi que les difficultés posées par une idéalisation de la « protohistoire » de l'islam, surtout à partir de la phase post-hégirienne. Cependant, au préalable, il faut nous arrêter tout d'abord sur les implications de ce que nous venons de dire : ce que l'on observe est une réhabilitation de la *normativité* de l'expérience mecquoise, celle de la réforme de la société *ḡāhilit*e par l'annonce pacifique. Cette méthode est élevée par Sa'īd au rang de *sunnah* dans son sens de *loi immuable* jouissant de sa propre autonomie par rapport à tout autre développement normatif envisagé dans le Coran, et *a fortiori* à toute codification juridique humaine. En ce sens, la prédication (*da'wah*) vient d'être établie comme le seul moyen de créer, ou de restaurer, une véritable société islamique. En d'autres termes, la *da'wah* est conçue comme totalement indépendante du *ḡihād* et gagne, de ce fait, un statut ontologique autonome : « L'islam n'a pas besoin que la vérité soit établie par la force », car « le mensonge s'évanouit simplement avec la venue de la vérité, le mensonge ne persiste qu'en l'absence de vérité »²², dit Sa'īd. La *méthode des prophètes* devient ainsi l'*archétype métahistorique* de ce que les musulmans doivent rétablir au présent.

²⁰ On pense notamment au problème de la réception des récits bibliques et à leur fonction à l'intérieur du Coran.

²¹ Sa'īd, *Iqra'*, 1993, pp. 160-161.

²² Sa'īd, *Maḏhab*, 1993, pp. 158 et 160.

2.2. L'expérience mecquoise comme archétype métahistorique d'une méthode sociale véritablement islamique

Tout cela trouve une correspondance intéressante dans la pensée d'un auteur un peu antérieur à Sa'īd et dont on a déjà eu l'occasion de parler, c'est-à-dire le réformateur religieux soudanais Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā (1909-1985). Malgré les différences évidentes qui séparent ces deux penseurs, dont le premier a un passé salafiste et a toujours été en contact avec les milieux islamistes modérés, tout en gardant ses distances par rapport à tout discours politique, alors que le second était proche du courant *ṣūfī* et politiquement très actif, leurs idées présentent en effet plusieurs points de convergence. Dans la perspective comparative qu'on a appliquée jusqu'ici, nous proposons maintenant un aperçu synoptique de textes tirés, d'une part, de l'ouvrage *al-Risālah al-tāniyah min al-islām*, que nous avons analysé dans le Premier chapitre, par. 4.1, et, d'autre part, de plusieurs travaux de Sa'īd – dont certains ont déjà été mentionnés. Cela nous permettra de faire ressortir les analogies entre les deux, qu'il faut ramener à certains traits communs qui marquent leurs approches épistémologiques et qui entraînent à leur tour une démarche méthodologique similaire. On va donc les regrouper autour de quelques idées maîtresses :

1. Le renversement de la séquence coranique :

Maḥmūd Ṭāhā

« Islam consists of two messages : a First Message based on the subsidiary texts of the Qur'ān, and a Second Message based on the primary texts of the Qur'ān. The First Message has already been interpreted and elaborated, while the Second Message still awaits interpretation and elaboration »²³.

Ġawdat Sa'īd

« [Les prophètes] ont fait entrer les gens dans un nouveau monde, ils ont créé un monde différent fait de dialogue et de changement de soi. [...] La force contraignante a été abrogée dans le monde des idées – *Pas de contrainte en religion !* – mais nous vivons toujours dans le [temps] abrogé. [...] Le temps de l'appel des prophètes n'est pas encore arrivé : leur appel est encore dans le sein de l'histoire »²⁴.

2. La création continue par Dieu entraîne un développement éthique à travers l'histoire :

Maḥmūd Ṭāhā

« What we need to affirm is that modern society is preparing to receive the nation of Muslimin [*versus* the nation of Mu'minin], which is the nation of the Second Message; its law is Sunnah of the Prophet and not Shari'ah which is the law of the previous nation. As indicated above, this is due to the grace of God and the development of human society over a long time... »²⁵.

Ġawdat Sa'īd

« [...] je comprends l'existence comme quelque chose qui est toujours en cours de création... et son avenir sera meilleur que son passé. Dieu l'Exalté continue d'augmenter la création, et la loi sous-jacente est que l'écume s'en va et disparaît, tandis que ce qui est utile reste et se consolide »²⁶.
« Même en ce qui concerne la corruption sur terre et l'effusion de sang, Dieu créera une situation concrète [...] créera un

²³ Taha, *The Second Message of Islam*, 1987, p. 31.

²⁴ Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, pp. 45-46 et 57.

²⁵ Taha, *The Second Message of Islam*, 1987, p. 36.

²⁶ Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, p. 90.

comportement qui réduira la corruption et l'effusion de sang, voire les annulera »²⁷.

3. L'histoire a un *pouvoir abrogatoire* par rapport à la manifestation historique des textes :

Maḥmūd Ṭāhā

« God said: "Whenever We abrogate any verse or postpone it, We bring a better verse, or a similar one. Do you not know that God is capable of everything?" (2:106). [...] It is as if the abrogated verses were abrogated in accordance with the needs of the time, and postponed until their appropriate time comes. When it does, they become the suitable and operative verses and are implemented, while those that were implemented in the seventh century become abrogated »²⁸.

Ġawdat Sa'īd

« Ce verset [i.e. Cor. 2:256, *al-Baqarah* : « Pas de contrainte en religion ! »] a été vidé de ses buts et de sa profondeur, et l'idée s'est répandue chez beaucoup de musulmans qu'elle a été abrogée par le *verset de l'épée* [i.e. Cor. 9:5, *al-Tawbah*], mais ces abrogeurs ont beau parler : quels qu'ils soient, leurs paroles et leurs interprétations n'ont ni la force et ni l'efficacité pour influencer sérieusement le cours et les événements de l'histoire »²⁹.

4. La violence a une justification religieuse et sociale... :

Maḥmūd Ṭāhā

« La vision originale de l'islam c'est que l'individu est libre jusqu'au moment où il est démontré, dans la pratique, qu'il n'est pas capable de se charger de manière adéquate du devoir de cette liberté. La liberté est un droit naturel qui correspond à un devoir, à savoir son bon exercice. Lorsqu'un individu libre n'est pas capable d'accomplir le devoir de sa liberté, cette liberté doit être retiré sous une loi qui soit cohérente avec la constitution, c'est-à-dire une loi qui réconcilie la nécessité de l'individu d'une liberté individuelle absolue, et la nécessité de la communauté d'une justice sociale totale. [...] Comme il n'y avait pas d'autre loi à l'époque que celle de l'épée, celle-ci était utilisée à cet effet [diminuer la liberté] »³⁰.

Ġawdat Sa'īd

« Certains pensent qu'en utilisant l'épée, ils protègent le Livre, mais légalement c'est le Livre qui doit protéger l'épée pour qu'elle ne dépasse pas les limites (*yaṭḡā*), puisque l'épée ne s'arrête devant rien lorsqu'elle est laissée libre. [...] Le prophète, sur lui la prière et la paix, voulait que le Livre règne sur l'épée, ou en termes civils, que ce soit à la loi (*qānūn*) de gouverner l'épée, afin qu'elle ne bouge que par ordre de la loi, parce que quand elle se met au-dessus du Livre, elle devient un danger. [...] Entre les deux, il y a une différence énorme et dangereuse, car lorsque l'épée est renforcée, elle ne se soucie plus du Livre. Je peux donc maintenant imaginer que la situation créée par Mu'āwiyah est celle dans laquelle l'épée est au-dessus du Livre : depuis cette époque et jusqu'à aujourd'hui, le Livre est resté petit sous l'oppression de l'épée, c'est pourquoi nous assistons à des coups d'État (*inqilābāt*) continus »³¹.

²⁷ Sa'īd, *Iqra'*, 1993, p. 214.

²⁸ Taha, *The Second Message of Islam*, 1987, p. 40.

²⁹ Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, p. 106.

³⁰ Ṭāhā, *al-Risālah al-tāniyah min al-islām*, 1969, pp. 142 et 144.

³¹ Sa'īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, p. 166.

5. ...mais elle est destinée à diminuer jusqu'à son abolition :

Maḥmūd Ṭāhā

« Le Second Message fait appel au retour des versets subsidiaires aux versets originaux qui avaient été temporairement abrogés à cause des circonstances et des limites matérielles et humaines. Il faut maintenant faire progresser la législation en la faisant évoluer sur la base des versets originaux du Coran. [...] Celle-ci est la *ṣarī'ah* de la nation des *Musulmans* qui est en train de se constituer, et en fait la terre se prépare à la recevoir. C'est le devoir des gens du Coran [les musulmans d'aujourd'hui] de tracer le chemin pour les *Musulmans* »³².

Ġawdat Sa'īd

« Sans aucun doute, le chemin du premier fils d'Adam verra bientôt le jour et son aube a commencé à germer : son bienfait s'étendra au monde et les gens atteindront le point où un homme dira à l'autre, « Si tu vas déclencher une guerre, et si tu tends la main pour me tuer, je n'étendrai pas la main pour te tuer parce que j'ai peur de Dieu, le Seigneur des mondes ». Tout comme il a annulé le sacrifice humain aux mains d'Abraham, le Coran a coupé les ailes de la guerre, en établissant que la seule fonction de celle-ci est de protéger la liberté d'opinion, et quand il a annoncé « Pas de contrainte en religion ! », annonçant l'ère de la paix »³³.

On pourrait multiplier les exemples de convergences existantes dans la pensée de ces deux intellectuels, qui ont en commun aussi le fait d'avoir été ciblés par des mesures restrictives issues des autorités respectives, telles que l'emprisonnement et l'interdiction des droits civils. Ṭāhā n'a pas été épargné par la violence du régime du président Ġa'far al-Nimayrī, et Sa'īd, on s'en souviendra, ne mentionne le réformiste soudanais qu'en référence à sa condamnation à mort, une première fois dans un article du 23 juillet 2007 publié sur la revue *al-Mağallah* et une deuxième fois dans un article intitulé « *al-Islām al-siyāsī* » (« L'islam politique ») et publié sur son propre site web. On ne peut donc parler d'« influence », ni d'une part ni de l'autre, mais les analogies sont très significatives. En particulier, on peut identifier l'orientation téléologique de l'histoire comme l'un des traits partagés qui caractérisent les visions respectives : selon cette perspective, le processus de création continue correspond à une progression éthique des hommes et, par conséquent, des formes d'interaction sociale – et politique, surtout pour Ṭāhā – entre eux. De même, un autre point commun c'est la préoccupation de sauvegarder la doctrine du *ḡihād*, qui n'est pas répudiée ou abolie, mais plutôt « requalifiée » : pour les deux, le combat n'est qu'un outil permettant de faire face au manque de maturité éthique et sociale des hommes, qui pourtant est une phase transitoire. Dans une telle optique, ce n'est pas l'essence de la doctrine qui finit par être mise en question, mais son applicabilité par rapport à l'orientation de l'histoire.

2.3. Une nouvelle compréhension de la science de l'abrogation (*nash*)

Cette requalification est rendue possible par le recours commun à une application innovante de l'instrument du *nash*, l'abrogation, et cela en rupture avec celle qui est attestée dans la tradition, où le *nash* est utilisée pour limiter – à des degrés divers – la normativité de ces versets coraniques prônant la paix et la tolérance. Ce que notre analyse met en évidence, c'est que cette nouvelle manière de concevoir le *nash* est clairement entraînée par le sens qui acquiert l'histoire dans leurs approches épistémologiques respectives : pour les deux, l'histoire est une science supérieure – selon Sa'īd elle

³² Ṭāhā, *al-Risālah al-tāniyah min al-islām*, 1969, p. 188.

³³ Sa'īd, *Maḡhab*, 1993, pp. 61-62.

est même la *science coranique* par excellence – qui remplit deux fonctions à la fois, à savoir l’*abrogation* d’une méthode et le *rétablissement* d’une autre méthode qui a été temporairement reportée (Ṭāhā) ou sciemment abandonnée (Sa’īd) et qu’il faut maintenant revivifier. D’ailleurs, ces efforts visant au réexamen de la doctrine du *nash* dans ses contours théoriques et ses applications concrètes ne sont certainement pas isolés : parmi ceux qui s’y sont engagés, il faut mentionner Naṣr Ḥāmid Abū Zayd. Nous avons souvent fait référence à Abū Zayd comme l’un des intellectuels que Sa’īd – étonnamment, à notre avis – ne mentionne jamais dans ses ouvrages, mais avec qui les convergences de pensée sont à bien des égards remarquables. Dans son travail *Mafhūm al-naṣṣ. Dirāsah fī ‘ulūm al-Qur’ān* (« Le concept de texte. Étude autour des sciences coraniques »), paru en 1990, Abū Zayd affirme que « le phénomène de l’abrogation qui, selon les ‘*ulamā*’, s’est produit dans le texte est l’indice le plus important de la relation dialectique entre la révélation et la réalité »³⁴.

Selon Abū Zayd, la fonction du *nash* est liée au caractère évolutif de la législation : « Les dispositions légales sont des dispositions destinées aux hommes dans leur mouvement dynamique au sein de la société, et il n’est pas juste de soumettre la réalité changeante à des dispositions et à des lois inertes et immuables, qui ne se développent pas »³⁵. En effet, puisque la condition de changement est inhérente à la réalité, le texte ne peut que s’adapter à cette condition. Comme l’abrogation sert à adapter la législation aux circonstances, elle n’est pas définitive : pour cette raison, les textes abrogés demeurent, car les conditions pourraient se produire un jour pour lesquelles la valeur juridique d’un certain texte rentre en vigueur. Cela se reflète dans l’idée de l’abrogation en tant que *report* (*nasa’*) qui est également attestée dans les sources classiques, rappelle-t-il :

Si les ‘*ulamā*’ du Coran ont exclu ce *report* de la doctrine de l’abrogeant et de l’abrogé (*al-nāsiḥ wa-l-mansūḥ*), le fait de définir la fonction de l’abrogation comme celle de la simplification, facilitation et gradualité dans la législation implique que tout ce qui est abrogé relève de la notion de *report*, de sorte que le sens du remplacement des versets... implique le remplacement des dispositions, et non la modification des textes par l’annulation littérale et légale de quelque chose qui précède avec quelque chose qui suit. Comprendre le concept d’abrogation comme une suppression totale du texte est contraire à la sagesse de la facilitation et de la gradualité dans la législation³⁶.

De façon similaire, le philosophe Yaḥyā Muḥammad interprète le concept de *nash* comme expression de la dialectique entre *Kitāb takwīnī* (livre constitutionnel ou structurel) et *Kitāb tadwīnī* (livre éditorial) et entre *discours* d’une part et *réalité* ou *contexte* de l’autre part, et donc comme métaphore des circonstances changeantes. Selon Muḥammad, il faut alors prendre en compte les trois variantes de lecture – attestées toutes les trois dans la tradition – de Cor. 2:106, *al-Baqarah* : « *Mā nansaḥ āyatīn aw nansa-hā / nunsi-hā / nansa’a-hā...* », dont la dernière est soutenue, par exemple, par le juriste et commentateur Ibn Kaṭīr (1301-1373) et par le savant égyptien al-Zarkaṣī (1344-1392) :

Selon cette lecture, aucun des préceptes légaux (*aḥkām ṣar’iyyah*) n’a été annulé mais reporté théoriquement, de sorte que chaque précepte est différé ou reporté jusqu’au moment où son contexte approprié ou sa particularité se manifeste : cela signifie que le précepte reste en suspens et est relatif. Cependant, nous ne devons pas oublier que cette « relativité » est limitée par des règles immuables, c’est-à-dire les indications des buts propres du précepte, en plus des objectifs généraux de la loi divine (*ṣarī’ah*) dans son ensemble³⁷.

³⁴ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Mafhūm al-naṣṣ. Dirāsah fī ‘ulūm al-Qur’ān*, Rabāt-Bayrūt : Mu’minūn bi-lā ḥudūd, 2017, (1^{ère} édition al-Qāhirah : al-Hay’ah al-miṣriyyah al-‘āmmah li-l-kitāb, 1990), p. 117.

³⁵ Abū Zayd, *Mafhūm al-naṣṣ*, 2017, p. 121.

³⁶ Abū Zayd, *Mafhūm al-naṣṣ*, 2017, p. 123.

³⁷ Yaḥyā Muḥammad, « Ġadaliyyat al-naṣṣ wa-l-wāqī’ », *Qadāyā Islāmiyyah Mu’āṣirah* 4, 1998, pp. 279-319, ici p. 309.

Pour sa part, comme nous l'avons observé dans le Troisième chapitre, par. 5.3, Sa'īd partage l'idée de la doctrine de l'abrogation comme métaphore de la loi du changement qui régit toute la création : elle est donc soumise à l'autorité normative supérieure de l'histoire. En ce sens, on pourrait dire que Cor. 2:106, *al-Baqarah*, à savoir le verset de l'abrogation : « Dès que nous abrogeons un verset ou dès que nous le faisons oublier, nous le remplaçons par un autre, meilleur ou semblable – Ne sais-tu pas que Dieu est puissant sur toute chose ? », est « règlementé » par Cor. 13:17, *al-Ra'd*, à savoir le verset de l'écume, que notre auteur mentionne à plusieurs reprises dans ses ouvrages, lui attribuant une valeur à la fois herméneutique, épistémologique et téléologique.

2.4. L'archétypisation de la phase formative de l'islam

Un autre trait partagé entre Ṭāhā et Sa'īd, et qu'en effet on retrouve chez nombre d'auteurs de la génération *post-Nahḍah*, c'est l'idée que la civilisation islamique ait commencé très tôt sa parabole descendante. À vrai dire, l'idée en soi n'a rien d'original : si le principe du *fasād al-zamān* était déjà bien présent dans la pensée classique, il se radicalise à partir du 19^{ème} siècle en fonction de l'exigence de donner une réponse à la question des raisons du « retard » que l'on perçoit par rapport au progrès matériel, militaire et scientifique de l'Occident impérialiste, jusqu'à devenir un poncif de l'islam contemporain. Ce qu'il y a d'original dans l'approche de Sa'īd, c'est plutôt le sens qu'il imprime à cette idéalisation de l'époque des *salaf* et à la déploration d'une décadence précoce qui en est le corollaire. Tout d'abord, il faut relever des divergences (quoique minimales et toujours dans le sillage de la tradition) dans l'identification du moment à partir duquel on fait partir cette décadence.

Si pour Ṭāhā et d'autres, par exemple le savant saoudien 'Abd al-Ḥamīd Abū Sulaymān (1936-2021), ce moment coïncide avec le règne du troisième calife « bien guidé » 'Uṭmān³⁸, entre 644 et 656, selon Sa'īd et d'autres, parmi lesquels Malek Bennabi, c'est dans la bataille de Ṣiffīn et ses conséquences qu'il faut identifier le début de la crise civilisationnelle en islam, qui se manifesta avec la perte du *ruṣd*, c'est-à-dire de la *rectitude* dans la gestion politico-sociale qui avait caractérisé jusque-là la *société islamique distincte*, comme la définit Sa'īd dans son premier ouvrage *Maḍhab*, et qui était fondé, dit-il, sur des principes de démocratie, de justice et de liberté de conscience. En effet, si le prophète avait agi à la Mecque selon la *ligne méthodologique* déjà tracée par le premier fils d'Adam et par les prophètes, ainsi posant les bases de cette société distincte, à Médine la situation changea, et des nouvelles priorités s'établirent, notamment celle de protéger la jeune communauté islamique et ses valeurs. L'autorisation au combat armé *conditionné* qui « descendit » sur le prophète avec la révélation de Cor. 22:39-40, *al-Ḥaḡḡ* suivit donc la constitution de cette communauté ; autrement dit, l'existence préalable d'une telle communauté est considérée par Sa'īd comme la *conditio sine qua non* de l'utilisation de la force :

Le *ḡihād* est l'usage de la force après avoir obtenu le pouvoir avec le consensus du peuple, afin d'empêcher la contrainte en religion, si elle ne peut être empêchée sans combat [...]. Le *ḡihād* signifie arrêter ceux qui contraignent les gens à [suivre] une certaine religion, de sorte que s'ils n'arrêtent de le faire que par la force, alors nous utiliserons la force, et non pour amener les gens dans une certaine religion par la force, parce que le combat et le *ḡihād* ont été établis afin qu'un homme ne contraigne pas un autre à entrer dans une certaine religion par la force et la coercition : « [...] devons nous vous l'imposer, alors que vous y répugnez ? » (Cor. 11:28, *Hūd*)³⁹.

Tant le prophète que les califes « Bien Guidés » après lui ont donc agi selon les conditions établies par le Coran pour mener le *ḡihād*, dont le but est celui d'empêcher la *fitnah*, qui consiste en

³⁸ Abū Sulaymān, *al-'Unf*, 2002, p. 4.

³⁹ Sa'īd, *Maḍhab*, 1993, pp. 41 et 43.

« torturer un homme afin qu’il abandonne sa religion, ou le tuer s’il ne l’abandonne pas »⁴⁰ : ainsi, un sens fortement éthico-social est attribué aux razzias et aux guerres conduites dans la période de formation et d’expansion de l’islam, contournant pourtant tout un ensemble de mobiles bien plus pragmatiques, tels que la survie matérielle même de la communauté, pour ne rien dire de l’attrait du butin dont les sources ne font d’ailleurs mystère. La crise de Şifīn et les événements qui s’ensuivirent, en particulier la montée du premier calife omeyyade Mu‘āwiyah, qui « a pris le pouvoir par la force, le rendant héréditaire de manière coercitive »⁴¹, et l’émergence du mouvement de contestation violente des *ḥawāriğ*, qui ont tué le dernier des « Bien Guidés » ‘Alī en 661, décrèteront la fin de l’« âge d’or » de la *société islamique distincte* et la légitimation de moyens pour acquérir le pouvoir contraires à la *praxis* prophétique et proto-islamique, tels que la violence et la transmission héréditaire. À partir de ce moment-là, dit Sa‘īd, les musulmans ont oublié le vrai *ğihād* en le substituant par le *ğihād des ḥawāriğ* : bien qu’il blâme Mu‘āwiyah, qui devient ainsi l’archétype du « dirigeant musulman » d’aujourd’hui, Sa‘īd s’en prend aussi, et surtout, à ceux qui ont abandonné le *ğihād de l’islam*, c’est-à-dire l’annonce pacifique des idées et la désobéissance civile en vue d’une réforme de la société.

Nous avons là un aperçu des limites de la manière dont Sa‘īd fait recours à l’histoire en tant qu’outil herméneutique ; en même temps, il faut rappeler que sa démarche à ce sujet s’inscrit dans une ligne apologétique et hagiographique qui – on vient de le voir – n’est pas sans précédents. En effet, comme l’observe l’islamologue Asma Afsaruddin, les 30 ans de gouvernement des quatre premiers califes ont été livrés à la mémoire collective des musulmans comme une ère dorée et paradigmatique de ce qui devrait être un système de gouvernement islamique, et donc les actions et les pratiques politiques mises en place pendant cette période sont considérées comme normatives par la plupart des musulmans. En ce sens, l’archétype des *Rāşidūn* a été chargé d’une série de projections difficiles à déconstruire. Le fait même que le nom *Rāşidūn* soit une attribution postérieure met en évidence ce qui, dans les attentes de la communauté islamique, aurait dû être un gouvernement authentiquement islamique, et sur quelles valeurs il aurait dû être fondé, et ceci en contraste avec la réalité courante :

Very likely, the concept began to crystallize at some point during the Umayyad period when, against the backdrop of what appeared to be a deliberate reversion to pre-Islamic values, nostalgia for the age of the Prophet and his Companions must have become pronounced. The famous hadith in which the Prophet states, « The caliphate after me will last thirty years », gained broad circulation at this time⁴².

Ces considérations peuvent être appliquées également à l’évaluation que Ğawdat Sa‘īd fait de cette période, qui ne semble guère échapper à ces projections. En effet, son interprétation des faits historiques suit l’un des corollaires de cet archétype, à savoir que l’expansion de l’islam n’a pas eu lieu au moyen de l’épée : dans *Lā ikrāha fī al-dīn* (1997) en particulier, nous voyons comment il essaie de concilier cette idée avec son pôle opposé, celui qui fonde la légitimité du *ğihād* de conquête sur l’exemple des premiers califes, à travers l’idée de l’*épée bien guidée (al-sayf al-rāşid)*⁴³ – c’est-à-dire la force dirigée par la loi, ou en d’autres termes par le pouvoir légitime – attribuant *a posteriori* au prophète et aux « Bien Guidés » une façon de penser et des intentions au moins anachroniques. Comme l’observe Abdessamad Belhaj,

⁴⁰ Sa‘īd, *Mağhab*, 1993, pp. 42-43.

⁴¹ Sa‘īd, *Mağhab*, 1993, p. 30.

⁴² Afsaruddin, *The First Muslims*, 2008, p. 55.

⁴³ Voir le Troisième chapitre, par. 1.4.

[...] his interpretation of early *jihad* as good *jihad* ignores the fact that freedom of belief is a modern notion. In pre-modernity, wars were not declared to protect freedom of belief. As the *ridda* wars and the law of apostasy show, the very notion of freedom of belief in Islam is not so evident⁴⁴.

Un discours similaire peut être fait à l'égard de l'accusation de *hāriḡisme*. Selon l'islamologue Jeffrey Thomas Kenney, elle représente un *topos* très récurrent dans le discours religieux et politique islamique contemporain, mais qui trouve son origine déjà dans l'islam médiéval : « The mythic image of the Kharijites was constructed by medieval thinkers more concerned with establishing and preserving a system of authority than with accurately telling history »⁴⁵, explique-t-il. Cela révèle comment certains « symboles historiques », comme les appelle l'auteur – ce que nous sommes en train de décrire ici comme des *archétypes* ou des *prototypes* – sont encore très bien vivants dans les consciences des sociétés islamiques, au point que même un penseur comme Sa'īd, qui prétend s'éloigner d'un discours traditionnel figé, a du mal à y porter un regard critique. Selon Kenney, la valeur symbolique du *hāriḡisme* s'inspire directement de la *fonction transhistorique* de la tradition. En ce sens, ses adhérents représentent, ou plutôt sont censés représenter, « an attitude towards authority and violence that the ascendant Sunni orthodox wanted to preserve as a negative paradigm », tout comme le prophète Muḡammad a été consacré comme le symbole de la vertu humaine, et sa carrière politique, ainsi que celle de ses successeurs immédiats, comme le modèle idéal à suivre⁴⁶.

L'identification du *hāriḡisme* en tant que prototype de la rébellion contre le gouverneur considéré injuste ou illégitime, met en lumière ce que Kenney définit comme « the mythic tension in the collective memory of the tradition »⁴⁷: il s'agit d'une codification rigide du passé qui fait obstacle à une vision historique critique de la phase de formation de l'islam et à un renouvellement conséquent du discours islamique. Ġawdat Sa'īd, qui utilise abondamment ce prototype dans ses travaux pour montrer la différence entre le vrai et le faux *ḡihād*, semble donc s'adapter pleinement à ce récit mythique, qu'il ne met pas en question, comme le fait par exemple Naṣr Hāmid Abū Zayd dans son analyse du discours religieux contemporain⁴⁸. Ainsi faisant, notre auteur tombe en effet en contradiction avec l'un de ses postulats fondamentaux, à savoir celui selon lequel les musulmans en général sont ancrés à une mentalité mythique, anhistorique et ascientifique, et à un discours codifié vis-à-vis du passé. Un autre exemple en ce sens est l'idée, absolument centrale dans son cadre théorique, de l'*ābā'iyah*, du moment que, dans son archétypisation de la figure coranique des *ābā'*, il ne semble pas tenir compte de l'*identité historique* des « pères » en tant qu'*idolâtres* : plutôt, il interprète cette identité de manière extensive pour y comprendre tous ceux qui résistent et s'opposent aux nouveaux fondements épistémologiques que le Coran a établis à la base du rapport entre l'homme et la révélation divine.

2.5. Le moratoire du *ḡihād* : l'impasse juridique dans la théorisation de la non-violence

Toute cette construction de la phase de formation de l'islam, caractérisée par l'idéalisation – voire la mythisation – et un récit fortement hagiographique et apologétique – au détriment d'un discours critique et historique – sert à notre auteur à démontrer l'origine endogène de la méthode non-violente, son enracinement dans l'« histoire » de l'islam – surtout dans une phase qui peut être considérée à l'instar d'une « charnière » entre *histoire sacrée* et *histoire humaine* – et donc finalement

⁴⁴ Belhaj, « Jawdat Sa'īd and the Muslim Philosophy of Peace », 2017, p. 238.

⁴⁵ Kenney, *Muslim Rebels*, 2006, p. 4.

⁴⁶ Kenney, *Muslim Rebels*, 2006, p. 20.

⁴⁷ Kenney, *Muslim Rebels*, 2006, p. 6.

⁴⁸ Abū Zayd, *Naqd al-ḡiṭāb al-dīnī*, 2017, pp. 77-80.

l'illégitimité du *ḡihād* violent. En effet, la conclusion que Sa'īd tire de cette interprétation de l'histoire proto-islamique, c'est qu'aujourd'hui il n'existe pas de société islamique répondant aux critères de démocratie qui la rendrait éligible à déclarer et pratiquer le *ḡihād*, comme ce fut le cas pour la première *société islamique distincte*. Par cette lecture des faits, il déclare *de facto* que le *ḡihād* n'est pas viable de nos jours. Ici, l'auteur recourt à ce que nous avons défini plus haut par l'expression de *moratoire du ḡihād*, grâce auquel Sa'īd sort momentanément de l'impasse posée par la normativité doctrinale du *ḡihād* – qu'il sait bien de ne pas pouvoir nier en principe – pour affirmer que la non-violence est le véritable *modus operandi* de l'action islamique. On est confronté ici à une tension, saisissable partout dans les écrits de Sa'īd, entre fidélité à la doctrine dans sa formulation purement juridique, et sa propre « intuition », c'est-à-dire celle d'un fondement scripturaire de ce *modus operandi*. Cette tension se manifeste dans l'« oscillation » qu'on perçoit dans sa pensée entre la *méthode des prophètes* et le *ḡihād conditionné*, qui ne nie pas l'usage de la violence tout en limitant drastiquement les éventualités d'y faire recours, comme le montrent ces deux passages qui datent respectivement de 1987 et 1993 :

[...] aujourd'hui, après autant d'histoire, les *signes de Dieu dans le monde et dans les âmes* commencent à montrer que la position du fils d'Adam est juste, quand bien même elle conduirait à la mort. Il y a cinq ans, le Parti travailliste britannique a annoncé la nécessité d'un désarmement unilatéral : je l'ai entendu par hasard à la radio, j'y ai fait attention et j'ai pensé : « C'est le fils d'Adam qui dit : "Si tu portes la main sur moi pour me tuer, je ne porterai pas la main sur toi pour te tuer" ». En effet, la force des armes a atteint un tel niveau que, en les utilisant, aucune des parties en conflit ne serait sauvée⁴⁹.

Dans l'islam on ne tue absolument pas l'autre à cause de l'opinion (sa pensée – sa religion – ses croyances). En fait, c'est quelque chose qui est à l'intérieur du cerveau, et on ne tue pas un homme pour cela, au moins que cela ne sorte du cerveau de l'homme et devienne une réalité concrète, au point que celui-ci tue les autres à cause de leurs opinions [différentes] ou les expulse de leurs maisons. En d'autres termes, le fait d'être forcé d'abandonner ses idées et ses maisons, si je comprends bien, est la seule justification pour se battre, mais Dieu en sait plus⁵⁰.

Cette « oscillation » est observable jusqu'aux derniers ouvrages de Sa'īd, où il continue à proposer l'argument « juridique » tout en laissant entendre que le *ḡihād* non seulement n'est pas viable dans la pratique, mais il est destiné à être dépassé. C'est ce qu'il fait dans le travail *al-Dīn wa-l-qānūn* (1998). Ici il reprend le thème des conditions du *ḡihād* en islam, dont la *conditio sine qua non* est pourtant l'existence d'une société qui se soit formée par des moyens pacifiques et qui se base sur le consensus et sur la justice : cette société est la seule qui peut s'engager dans une lutte contre ceux qui veulent imposer la « loi de la jungle... s'il n'est pas possible de les arrêter différemment »⁵¹. De surcroît, dans ce cas « le combat... c'est un devoir »⁵². La non-violence est donc la méthode de fondation d'une société qui sera autorisée, dans des cas extrêmes, à l'usage de la violence pour protéger ses membres : cependant, lorsque cette société sera établie, elle sera fondée sur la *loi* (*qānūn*), que Sa'īd considère comme l'antithèse de la violence, voire c'est ce qui annule automatiquement la violence, puisqu'elle est la base et la garantie d'un pacte social entre les individus, ainsi que le moyen pour résoudre tout différend et conflit entre eux. Le cas du combat est donc prévu pour ceux qui violent ce pacte social, et en tout cas il s'agit d'un choix extrême jusqu'à

⁴⁹ Sa'īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, p. 184. Sa'īd se réfère ici est à la politique de désarmement nucléaire unilatéral adopté en 1982 par le Parti laboriste britannique.

⁵⁰ Sa'īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, p. 48.

⁵¹ Sa'īd, *al-Dīn wa-l-qānūn*, 1998, p. 153.

⁵² Sa'īd, *al-Dīn wa-l-qānūn*, 1998, p. 154.

ce que la guerre ne soit abolie⁵³. Il s'ensuit que, lorsque Sa'īd parle de la légitimité, dans certaines conditions, du *ḡihād* violent, il vise à harmoniser sa pensée non-violente avec la doctrine juridique, ou vice-versa.

Par ailleurs, le témoignage du juriste syrien Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī dans la préface à son ouvrage *al-Ḡihād fī al-islām* (1993), où il dit avoir décidé d'écrire un livre sur le sujet après que Ğawdat Sa'īd lui avait demandé de lui donner des éléments juridiques pour étayer sa propre lecture non-violente du *ḡihād*⁵⁴, nous confirme une fois de plus la difficulté de la part de notre auteur à surmonter l'impasse juridique. En même temps, l'observation que « le permis [du combat] précède l'ordre »⁵⁵, et l'idée souvent exprimée par notre auteur selon laquelle une fois la *société islamique distincte* établie, il n'y aura plus besoin de *ḡihād*, car les hommes disposeront désormais des outils qui leur permettront de résoudre les problèmes de manière à ne pas avoir à y recourir⁵⁶, réduisent davantage les « chances » d'engager le combat, en faveur de son *alternative coranique*, à savoir *lā ikrāha fī al-dīn*, « pas de contrainte en religion » (Cor. 2:256, *al-Baqarah*). En dernière analyse, tout cela corrobore le fait que le *moratoire du ḡihād* peut être interprété comme un « expédient juridique » (*ḥīlah*) temporaire dans la pensée de Sa'īd, dont l'effort herméneutique aboutira finalement à la formulation du concept de *temps abrogé* et au dépassement de la « viabilité » du *ḡihād*. Ainsi, on peut dire que cette approche juridique à la doctrine du *ḡihād* avec sa mythisation de la phase de formation, qui le conduit *de facto* à justifier le *ḡihād*, entraîne la théorie de la non-violence de Sa'īd dans la contradiction. Selon les paroles de Belhaj, « Willing to idealize the early figures of Islam, he falls into a defence of *jihad*. For him, *jihad* is war for a just society and should be preceded by persuasion in a peaceful society »⁵⁷.

L'expédient du *moratoire du ḡihād* est donc l'expression de la tension dont nous avons parlé entre la caution du recours à la violence, même si conditionné et restreint dans un cadre « juridico-légal », et le principe de la non-violence. Il faudra attendre les derniers ouvrages de Sa'īd, notamment *Kun ka-ibn Ādam* (1997) et *al-Dīn wa-l-qānūn* (1998) pour trouver une issue de cette tension, sans que notre penseur parvienne pour autant jamais à « abolir » le *ḡihād* en tant que principe doctrinal : plutôt, ce à quoi on assiste au cours des 30 ans environ qui séparent son premier travail de ses derniers, c'est l'élaboration d'une *philosophie de l'histoire* qui attribue à celle-ci une prééminence épistémique dans la compréhension du Coran. C'est justement cet outil qui lui permettra de dépasser l'impasse juridique inhérente à l'idée de *ḡihād conditionné*, ouvrant ainsi la voie à l'appel à une revivification de la méthode des prophètes, jusqu'à la théorisation de la *mort de la guerre* et à la requalification doctrinale du *ḡihād* même, comme nous l'avons vu chez Ṭāhā. Selon Sa'īd, l'histoire humaine est orientée « vers le meilleur... et vers la rectitude... en dépit de tous ceux qui voudraient l'arrêter ou l'empêcher de progresser vers le meilleur »⁵⁸. Il s'agit donc d'une herméneutique qui attribue à l'homme une place absolument centrale dans l'économie de la révélation, dont le but n'est pas d'établir la primauté démographique et politique de l'islam, mais de réaliser un projet eschatologique orienté sur l'homme. Dans ce qui suit, nous aborderons les spécificités méthodologiques de cette approche anthropocentrique et ses implications d'un point de vue à la fois théologique et doctrinal.

⁵³ Sa'īd, *al-Dīn wa-l-qānūn*, 1998, p. 160.

⁵⁴ Voir le Premier chapitre, par. 3.2.

⁵⁵ Sa'īd, *Maḍhab*, 1993, p. 123. La référence est au verbe *uḍina* dans Cor. 22:39, *al-Ḥaḡḡ*, le verset qui, selon la tradition, aurait autorisé le combat armé pour la première fois.

⁵⁶ Un verset souvent mentionné par Sa'īd à ce propos est Cor. 41:34, *Fuṣṣilat* : « L'action bonne n'est pas semblable à la mauvaise. Repousse celle-ci par ce qu'il y a de meilleur : celui qu'une inimitié séparait de toi, deviendra alors pour toi un ami chaleureux ».

⁵⁷ Belhaj, « Jawdat Sa'īd and the Muslim Philosophy of Peace », 2017, p. 235.

⁵⁸ Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1998, pp. 293-294.

3. L'exégèse anthropologique et sociale du Coran

Comme on l'a vu dans le Troisième chapitre, l'idée que les preuves de la vérité du texte sacré se trouvent *au dehors* de celui-ci, dans la création et dans la réalité humaine, entraîne aussi une dialectique entre révélation et homme : le texte s'adresse à l'homme, qui y cherche les réponses dont il a besoin dans son contexte spatio-temporel spécifique. Reprenant une idée exprimée par Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, on pourrait dire que pour Sa'īd la révélation est un mouvement *descendant* de Dieu vers l'homme, et non pas *ascendant* de l'homme vers Dieu⁵⁹. Comme pour Abū Zayd le texte « n'agit pas seul, mais son efficacité se réalise à travers l'homme, pour qui le texte représente un message (*risālah*) et une annonce (*balāgh*) »⁶⁰, ainsi pour Sa'īd ce n'est qu'à travers l'homme que le Coran exerce son efficacité : il ne s'agit pas de diminuer le statut du texte sacré, mais de reconnaître la dignité que Dieu a attribuée à l'homme en l'établissant comme son vicaire sur terre et en le faisant, nous le rappelons, « la *qiblah* des anges »⁶¹. En d'autres termes, et en recourant toujours à Abū Zayd, il s'agit de placer au centre de l'intérêt de l'exégète le *destinataire* du message, c'est-à-dire l'homme dans son contexte historique, social et culturel précis, et non pas l'*énonciateur*. Le processus contraire, en effet, ne fait qu'établir a priori des dogmes doctrinaux qui sont ensuite projetés sur des textes religieux, recouvrant ainsi ces dogmes d'un caractère transcendant et supra-temporel⁶².

Pareillement, le philosophe iranien Ali Shari'ati affirme que dans l'islam « The question of man is the most important of all questions »⁶³. Shari'ati ne figure pas parmi les sources de Ğawdat Sa'īd, qui le mentionne seulement une fois dans le matériel sur lequel nous avons travaillé, à savoir l'entretien publié sur la revue *Qadāyā islāmiyyah mu'āṣirah*, où il dit avoir lu l'ouvrage *L'homme et l'islam* et définit le penseur chiite « un géant »⁶⁴. Et pourtant, les convergences d'idées entre les deux intellectuels sont très nombreuses, par exemple dans l'identification des mêmes fondements coraniques aux respectives approches anthropocentriques. Pour les deux, le récit de la création d'Adam dans Cor. 2:30-34, *al-Baqarah* et celui du conflit entre ses deux fils dans Cor. 5:27-30, *al-Mā'idah*, représentent les points de départ d'une exégèse qui place l'homme au centre du projet eschatologique divin : tout en suivant des parcours différents, Shari'ati et Sa'īd parviennent à une vision téléologique similaire, selon laquelle le but de ce projet est celui d'établir, déjà sur terre, une ère de justice et d'égalité, que l'homme atteindra indubitablement en vertu de la capacité que Dieu lui a donnée d'acquérir la connaissance, lui permettant de surmonter ce que Shari'ati définit comme la *dialectique historique* existante entre le système social d'Abel et celui de Cain au profit du premier, et que Sa'īd considère plutôt le *problème éthique primordial* de l'homme⁶⁵.

Cette vision anthropocentrique par rapport à la religion et au dogme se traduit, au niveau de la méthode herméneutique de Sa'īd, dans ce que, suivant Ḥasan Ḥanafī, on peut définir une *exégèse sociale*. En effet, dans le même numéro de la revue libanaise *Qadāyā Islāmiyyah Mu'āṣirah* où Sa'īd

⁵⁹ Abū Zayd, *Mafhūm al-naṣṣ*, 2017, p. 245.

⁶⁰ Abū Zayd, *Mafhūm al-naṣṣ*, 2017, p. 55.

⁶¹ Sa'īd, *al-'Amal*, 1993, p. 78.

⁶² Abu Zayd, *Islam e storia*, 2016, p. 56.

⁶³ Ali Shari'ati, *On the Sociology of Islam*, trad. par Hamdi Algar, Wembley : Algorithm, 2017 (2^{ème} édition, 1^{ère} édition 1979), p. 74.

⁶⁴ Sa'īd, « al-Tafsīr al-sunanī », 1998, p. 86.

⁶⁵ En effet, selon Shari'ati le sens du récit des deux fils d'Adam n'est pas simplement celui de condamner le meurtre : « The Abrahamic religions, especially Islam, depict this story as the first great event that occurs on the threshold of human life in this world. It is not credible that their only purpose in so doing should be the mere condemnation of murder. Whatever may be the underlying sense of the narrative, it is surely far more than a simple ethical tale... » (Shari'ati, *On the Sociology of Islam*, 2017, p. 106). Sa théorie est que cette *histoire*, comme il la définit souvent, marque la transition entre un système social basé sur un communisme primitif et un système d'asservissement des ressources et des hommes au profit d'une classe de privilégiés.

a publié son entretien avec ‘Abd al-Ġabbār al-Rifā‘ī en 1998, Ḥanafī fait l’inventaire d’un nombre de tendances exégétiques traditionnelles et modernes en islam, y compris ce qu’il appelle la *méthode sociale en exégèse (al-minhağ al-iğtimā‘ī fi al-tafsīr)*⁶⁶. Selon sa définition, la méthode sociale vise à « identifier les besoins des musulmans dans le Coran, et non à interpréter le Coran dans son ensemble sans prendre en compte les besoins et les demandes des musulmans »⁶⁷. Cela signifie que, explique Ḥanafī, le Coran doit être remis en question à chaque fois en fonction des priorités d’un contexte spatio-temporel spécifique, en recherchant dans le texte les versets qui répondent le mieux à ces circonstances particulières. En effet, observe-t-il,

[...] la compréhension [du texte] ne se fait qu’en fonction d’un besoin, c’est-à-dire d’une expérience sociale ou d’une crise vécue. De cette manière, nous trouvons dans le Coran ce dont nous avons vraiment besoin et nous interprétons ses versets en conséquence, afin que le Coran devienne un livre qui se lit dans les marchés, dans la vie quotidienne des gens, prenant un sens pour notre génération et nous permettant d’atteindre le but⁶⁸.

Ce but est celui de « changer la situation des musulmans », dit le philosophe égyptien⁶⁹. De son côté, Sa‘īd exprime une idée fort semblable disant que « la foi commence par le salut (*inqād*) de soi-même et s’achève avec le salut de la société » et qu’« une foi qui se limite à la première phase, est une foi négative »⁷⁰. Ainsi, comme l’affirme encore Ḥanafī, la méthode sociale légitime l’exégète à établir les priorités auxquelles il entend se consacrer, en fonction de sa réalité sociale particulière : c’est ce que Sa‘īd a fait en établissant comme sa priorité, depuis le début de son activité intellectuelle, l’analyse du problème de la violence humaine en générale, et de celle dans les sociétés musulmanes en particulier – et cela sur la base de son expérience concrète – en y cherchant les références dans le Coran. Du reste, encore selon Ḥanafī, l’exégète qui n’a vécu aucune expérience, aucune crise, ne peut pas interpréter le texte, parce que « Le *tafsīr* fait partie de la vie et la vie est la matière de la science du *tafsīr*. [...] Le *tafsīr* n’est pas un métier, une marchandise, un commerce : il est le fruit d’une crise de connaissance, d’un doute dans le comportement, d’une recherche de sens, et il change les choses »⁷¹. Cela est démontré par la nature même des textes religieux, qui se réfèrent à la vie des prophètes, des rois et des pieux, en décrivant les conflits sociaux et la lutte entre les forces conservatrices et progressistes. Quant à ce que Ḥanafī appelle « le *tafsīr* des fonctionnaires, ce qui se fait sur les chaires et du haut des tribunes, qui remplit les pages pour mettre en valeur les savoirs et les sciences, sont tous des *tafāsīr* qui ne jaillissent pas du cœur, qui ne s’écrivent pas avec du sang, qui ne changent pas la vie des gens d’un iota »⁷².

On voit donc que cette définition de *tafsīr iğtimā‘ī*, tant dans ses principes que dans ses implications méthodologiques, vise à codifier une tendance et d’établir le cadre théorique sur lequel cette approche herméneutique particulière est construite et donc de la valider comme un développement à part entière de l’exégèse coranique qui, selon Ḥanafī, souffre aujourd’hui d’immobilité et d’un manque d’interaction avec la réalité. C’est une idée que Sa‘īd exprime à bien des égards, tout d’abord en soulignant que c’est le Coran lui-même qui demande aux hommes de se référer à la réalité extérieure afin qu’ils comprennent son vrai sens : « Afin que les textes jouent leur rôle positif, les *signes dans le monde et dans les âmes* doivent aussi assumer leur rôle positif », dit-il,

⁶⁶ Hasan Ḥanafī, « al-Tafsīr wa-maṣāliḥ al-ummah : al-tafsīr al-iğtimā‘ī », *Qaḍāyā Islāmiyyah Mu‘āṣirah* 4, 1998, 160-182, ici p. 174.

⁶⁷ Ḥanafī, « al-Tafsīr wa-maṣāliḥ al-ummah », 1998, p. 174.

⁶⁸ Ḥanafī, « al-Tafsīr wa-maṣāliḥ al-ummah », 1998, p. 176.

⁶⁹ Ḥanafī, « al-Tafsīr wa-maṣāliḥ al-ummah », 1998, p. 177.

⁷⁰ Sa‘īd, *Faqdān*, 1993, pp. 55-56.

⁷¹ Ḥanafī, « al-Tafsīr wa-maṣāliḥ al-ummah », 1998, p. 178.

⁷² Ḥanafī, « al-Tafsīr wa-maṣāliḥ al-ummah », 1998, p. 179.

rappelant à ce propos le dialogue entre le prophète et le compagnon Ibn Labīd autour du manque d'efficacité de textes dénués du support de ces signes⁷³. En d'autres termes, l'esprit du Coran ne sera jamais en contradiction avec les exigences de l'homme dans un moment donné, ni avec les évidences de l'histoire : « Le Coran – dit Sa'īd – analyse les problèmes de l'homme dans la vie »⁷⁴. L'anthropocentrisme de notre auteur plonge donc ces racines dans la conviction que c'est le Coran même qui place l'homme au centre de son message, et que le souci premier de la révélation coranique est celui de donner aux hommes les coordonnées qui lui permettront d'atteindre son but existentiel déjà sur terre – ce que Sa'īd exprime avec l'idée des « deux Au-delà » :

Le Coran indique l'existence de deux Au-delà (*Āḥiratayn*) : un Au-delà dans cette vie terrestre (*Āḥirah fī al-dunyā*) et un Au-delà après cette vie terrestre (*Āḥirah ba'da hādīhi al-dunyā*), mais les gens ne connaissent du Coran que ce qu'il dit à propos de l'Au-delà après la vie terrestre. Le Coran fait référence aux deux Au-delà quand il dit, à propos de ceux qui manipulent la loi (*qānūn*) : « [Croyez-vous donc à une certaine partie du Livre et restez-vous incrédules à l'égard d'une autre ?] Quelle sera la rétribution de celui d'entre vous qui agit ainsi, sinon d'être humilié durant la vie de ce monde et d'être refoulé vers le châtement le plus dur, le Jour de la Résurrection ? [- Dieu n'est pas inattentif de ce que vous faites] » (Cor. 2:85, *al-Baqarah*). Ce verset indique l'existence de deux châtements, un châtement dans cette vie et un châtement dans l'Au-delà, et de deux rétributions, une rétribution dans cette vie et une rétribution dans l'Au-delà⁷⁵.

Or, selon Sa'īd, les musulmans sont subjugués par l'idée de la Résurrection, et cela les empêche de lire le Coran sous cette perspective « terrestre » et de saisir que leurs comportements individuels et sociaux ont avant tout des conséquences dans cette vie :

L'incapacité de comprendre ce type de lecture et de relier le salut (*nağāt*) dans l'Au-delà avec le salut dans cette vie terrestre annule l'utilité du Coran, lequel indique clairement que chaque action ayant une grande récompense dans l'Au-delà, l'a aussi dans cette vie, et il en va de même pour le châtement. Ainsi, une lecture historique, concrète et terrestre du Coran lui restitue la vitalité perdue⁷⁶.

La « lecture terrestre » (*qirā'ah dunyāwiyyah*) est sans doute ce que Sa'īd privilégie dans son herméneutique coranique, et l'un des exemples les plus significatifs de l'application de cette méthode par notre auteur est celui de son interprétation socio-politique de Cor. 2:256, *al-Baqarah* : « Pas de contrainte en religion ! La rectitude se distingue de l'erreur. Celui qui ne croit pas au *ṭāğūt*, et qui croit en Dieu, a saisi l'anse la plus solide et sans fêlure – Dieu est celui qui entend et qui sait tout ». Dans le Troisième chapitre on a déjà parlé de ce verset, qui est sans doute l'un des plus importants de toute l'herméneutique de la non-violence de Sa'īd : ici on va examiner d'autres applications qui nous permettront ensuite d'introduire un autre aspect particulièrement intéressant de la méthodologie exégétique de notre auteur, à savoir la procédure que nous avons définie de *de-dogmatisation*, et de mettre ainsi en évidence les implications décisives de sa démarche au regard des principaux fondements de la doctrine islamique.

3.1. Les applications politiques et sociales de « *Lā ikrāha fī al-dīn* »

Dans l'introduction à son ouvrage *Lā ikrāha fī al-dīn* (1997), Sa'īd nous propose cette interprétation de ce verset, qu'il faut lire, à son avis, à la lumière du concept coranique de *ṭāğūt* :

⁷³ Sa'īd, *Mağhab*, p. 221. Voir aussi le Troisième chapitre, par. 1.3.

⁷⁴ Sa'īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, p. 66.

⁷⁵ Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, pp. 253-254. Entre parenthèse, les parties omises par Sa'īd.

⁷⁶ Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, p. 254.

Si l'on veut comprendre ce que veut dire l'expression *ṭāġūt*, il faut remonter au Coran et chercher dans les versets où apparaît l'expression *ṭāġūt*. On trouve ainsi que le Très-Haut le mentionne dans le verset « Pas de contrainte en religion ! La rectitude (*al-ruṣḍ*) se distingue de l'erreur (*al-ġayyi*). Celui qui ne croit pas (*yakfur*) au *ṭāġūt*, et qui croit en Dieu, a saisi l'anse la plus solide et sans fêlure (*al-'urwah al-wuṭqā*) »⁷⁷ (Cor. 2:253 [sic !], *al-Baqarah*). La première phrase, « Pas de contrainte en religion ! » est expliquée dans la deuxième phrase, « La rectitude se distingue de l'erreur », puisque la *contrainte* est l'*erreur*, et la *non-contrainte* est la *rectitude*. Puis la question est expliquée ultérieurement dans la troisième phrase, à savoir « Celui qui ne croit pas au *ṭāġūt*, et qui croit en Dieu, a saisi l'anse la plus solide et sans fêlure » : « Celui qui ne croit pas au *ṭāġūt* » se réfère à la contrainte, puisque le *ṭāġūt* est celui qui contraigne le peuple ; « et qui croit en Dieu » sont ceux qui rejettent la contrainte et protègent les gens, croyants et incroyants, s'ils acceptent de vivre selon la justice et la paix et ne recourent pas au meurtre et à l'expulsion à cause des croyances religieuses et des opinions. Le *ṭāġūt* est alors celui qui force les gens [à suivre] son opinion ou sa croyance, et les tue et les chasse de leurs maisons s'ils ont une religion, une opinion ou une pensée différente de la sienne. Les califes Bien guidés (*al-rāṣidūn*) ont été appelés ainsi car ils n'ont pas pris le pouvoir par la contrainte, et ils ne l'ont pas rendu héréditaire : les musulmans ont sauvegardé cette appellation, ne l'attribuant jamais à ceux qui prennent le pouvoir par la force⁷⁸.

Donc, selon cette interprétation, Cor. 2:256, *al-Baqarah* se base sur une structure linguistique « contrastive » qui vise à identifier le *ṭāġūt* comme celui qui pratique l'*ikrāh*, tandis que la rectitude (*ruṣḍ*) ne consiste pas dans l'adhésion à une foi – notamment l'islam – plutôt qu'à une autre, mais dans le refus de pratiquer la contrainte, et donc la tyrannie : cela est le véritable erreur (*ġayyi*) commis par l'homme. Si donc dans la tradition exégétique la figure du *ṭāġūt* a été souvent identifié avec Satan ou les idoles, Sa'īd l'interprète comme l'archétype de l'*opresseur*, appliquant un paradigme fortement socio-politique et s'éloignant ainsi de toute signification religieuse et transcendante. Cela vaut également pour le concept de *dīn*, que notre auteur définit, en sens très général, en tant que *credo*⁷⁹, ou de manière encore plus large comme

[...] l'interprétation de l'univers, c'est-à-dire de toute l'existence, y compris celle de l'homme. La relation de l'homme avec l'existence et avec les autres individus est le début et la fin et à partir de ce point, il est possible d'examiner la religion, ou la manière dont l'homme conçoit l'existence, et la manière dont, selon le Coran, les gens devraient comprendre le monde⁸⁰.

Par conséquent, la lutte contre le *ṭāġūt* c'est une lutte contre les injustices sociales générées par un certain système politique oppressif et antidémocratique, mais en même temps il s'agit d'une lutte dont le succès dépend finalement de la méthode utilisée pour la conduire. Plus précisément, en commentant Cor. 16:36, *al-Nahl* : « Oui ! Nous avons envoyé un prophète à chaque communauté : "Adorez Dieu ! Fuyez le *ṭāġūt* !" »⁸¹, Sa'īd observe :

Dieu n'a pas dit « Tuez le *ṭāġūt* ! », mais il a dit « Fuyez le *ṭāġūt* ! », puisque le *ṭāġūt* ne sera tel que si nous nous soumettons à lui. Celle-ci est la grande idée qui m'a conduit à nier la violence, puisque la libération de la tyrannie ne se fait pas en tuant le *ṭāġūt*, mais plutôt en ne lui obéissant pas dans des actes répréhensibles, dans la sédition : « Pas d'obéissance dans le méfait »⁸² - et cela est aussi le sens de *lā ilāha illā Allāh*. Partout dans le monde, les gens sont éduqués ces jours-ci pour être comme le fusil ou l'épée dans les mains du *ṭāġūt*, mais tous les prophètes ont rejeté cela, disant aux gens : « Non, vous

⁷⁷ Nous avons adopté ici la traduction de Denise Masson tout en substituant « La voie droite » avec « La rectitude » et « aux Taghout » (au pluriel) avec « au *ṭāġūt* » (au singulier).

⁷⁸ Sa'īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, pp. 15-16.

⁷⁹ Voir le Troisième chapitre, par. 2.3.

⁸⁰ Sa'īd, *al-Dīn wa-l-qānūn*, 1998, pp. 63-64.

⁸¹ Dans la traduction de Denise Masson on lit « Fuyez les Taghout ». Le verset continue : « Il y en eut, parmi eux, que Dieu dirigea tandis que l'égarement des autres devint inéluctable. Parcourez la terre : voyez quelle fut la fin de ceux qui criaient au mensonge ».

⁸² Voir, entre autres sources, al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 7257 ; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 1840a.

n'êtes pas des fusils, vous avez un Seigneur, et s'il vous arrive quiconque vous ordonne ou vous interdit quelque chose de contraire à Son ordre et à Son interdiction, vous ne devez pas obéir ni exécuter cet ordre, tout comme vous ne devez pas le tuer : au lieu de cela, n'exécutez pas ses ordres, *et ainsi vous construisez la société* »⁸³. C'est peut-être le manque de conscience sur ce point qui a fait oublier ce que les prophètes ont fait, puisque les *tawāgūt* et ceux qui les soutiennent ont répandu une idée contraire à celle des prophètes, tandis que ceux qui veulent se débarrasser du *tāgūt* à cause de sa tyrannie et parce qu'il pratique la contrainte (*ikrāh*), ils deviennent eux-mêmes des *tāgūt*, puisque la rectitude (*ruṣd*) ne passe que par celui qui est bien guidé (*rāṣid*). D'autre part, combien de fois avons-nous essayé d'éliminer la contrainte par la contrainte ?⁸⁴

Dans ce passage, notre auteur reconstitue ainsi la *ligne méthodologique* dont nous avons parlé plus haut, celle qu'a été inaugurée par les prophètes et que se poursuit dans le modèle représenté par la première société islamique – celle du *ruṣd* dont parle aussi Cor. 2:286, *al-Baqarah* – et qui reste jusqu'aujourd'hui la seule méthode d'établir une société juste, même si cela a été oublié. De surcroît, il s'agit d'une société qui repousse la tyrannie et la contrainte par les moyens pacifiques, sans tuer le tyran. On dirait que, pour Sa'īd, tous ces éléments font partie d'un symbolisme archétypique qui exprime la lutte pacifique métahistorique de l'homme contre l'injustice et son effort pour construire une société juste.

En effet, outre à représenter une véritable méthode politique, l'application du principe de *lā ikrāha fī al-dīn* a de nombreux avantages sur les relations entre les individus d'une même société, et entre ceux-ci et le reste de l'humanité. Sa'īd en identifie jusqu'à 18, dont nous ne rapportons ci-dessous que celles qui nous paraissent les plus intéressantes⁸⁵ : c'est une forme de protection de l'autre, mais aussi de nous-mêmes, contre la contrainte (1) ; en niant la contrainte (*lā ikrāha*), elle établit que la religion réside dans le cœur et non pas dans la langue (2) ; l'interdiction de la contrainte s'étend également aux opinions et à la politique (4-5) ; c'est un principe dont la validité est confirmée non seulement par le Coran, mais aussi par l'histoire, passée et future (7) ; ceux qui acceptent le principe de non-contrainte font confiance à leur religion, tout comme ils font confiance à l'homme et à sa capacité de distinguer le vrai du faux (9-10) ; de la même manière, cela pousse l'homme à chercher d'autres options au lieu de la contrainte, à savoir l'option d'agir avec droiture et de faire le bien (11-12) ; tout comme cela doit pousser les musulmans à abandonner leur haine et leur hostilité pour suivre la bonne voie et abandonner l'erreur (13)⁸⁶ ; le *lā nāfiyah* de *lā ikrāha fī al-dīn* nie la contrainte sous tous ses aspects, sans exception (15) ; ceux qui croient en *lā ikrāha fī al-dīn* gagnent la confiance des autres (16) ; il établit que les idées et les doctrines erronées ne changent pas par la contrainte et l'emploi des armes, mais par la prédication, les bons conseils et le débat (17) ; de même que l'adhésion à la foi ne s'obtient pas par la contrainte, de la même manière l'abandon de la religion ne s'obtient pas par la contrainte, et le croyant qui est forcé de nier sa foi ne devient pas pour autant un mécréant (18).

Ailleurs, Sa'īd souligne encore que l'application du principe *lā ikrāha fī al-dīn* c'est la seule manière d'empêcher l'hypocrisie dans la société, « puisque Dieu ne veut pas que les hommes vivent en hypocrites »⁸⁷ à cause de la peur qu'on leur fasse du mal s'ils expriment leur opinion, comme c'était le cas au temps de Fir'awn (le Pharaon biblique), précise Sa'īd, mentionnant Cor. 40:28, *Ġāfir* :

⁸³ C'est nous qui soulignons.

⁸⁴ Sa'īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, p. 22.

⁸⁵ Notre référence continue d'être l'œuvre *Lā ikrāha fī al-dīn* (1997) dont nous résumons le contenu essentiel des pp. 26-31, qui énumèrent les 18 *Avantages qui découlent du verset « Pas de contrainte en religion ! »*.

⁸⁶ Ce point nous semble intéressant, car il s'agit ici d'une exhortation au musulman à se convertir à partir de sa propre faillibilité. Cela répond à la tendance de Sa'īd à souligner la nécessité d'une prise de responsabilité de la part des musulmans, qui ne doivent pas se sentir à l'abri de l'erreur par le simple fait d'être musulmans.

⁸⁷ Sa'īd, *Maṣhūm al-taḡyīr*, 2001, p. 78.

« Un homme croyant, qui appartenait au peuple de Pharaon et qui cachait sa foi, dit : “Tuez-vous un homme parce qu’il a dit : ‘Mon Seigneur est Dieu !’ alors qu’il vous a apporté des preuves évidentes de la part de votre Seigneur ? S’il est menteur, son mensonge retombera sur lui ; s’il dit la vérité, ce dont il vous menace vous atteindra – Dieu ne dirige pas celui qui est pervers et menteur” ». Pour Sa‘īd, en effet, l’établissement d’une société qui garantit la liberté d’opinion est la condition de la mise en œuvre de la *šarī‘ah* :

La *šarī‘ah* de Dieu ne sera pas établie tant que nous n’aurons pas mis fin à la *šarī‘ah* du *tāgūt*, la *šarī‘ah* de l’usage de la force, la *šarī‘ah* de celui qui dit : « Je suis le fort donc c’est moi qui commande. Je suis votre seigneur suprême ». Dieu a posé le reniement (*kufr*) du *tāgūt* comme condition de la foi lorsqu’il a dit : « Pas de contrainte en religion ! La rectitude se distingue de l’erreur. Celui qui ne croit pas au *tāgūt*, et qui croit en Dieu, a saisi l’anse la plus solide et sans fêlure – Dieu est celui qui entend et qui sait tout » (Cor. 2:256, *al-Baqarah*). Le *tāgūt* dans le verset est la violence, la contrainte, le fait de placer l’épée au-dessus de toutes choses⁸⁸.

On a vu jusqu’ici que Sa‘īd utilise le terme *šarī‘ah* avec une grande parcimonie, lui préférant de loin, pour indiquer la *loi*, le terme *qānūn* – nettement plus « séculier » et moins chargé de connotations religieuses – voire l’associant à celui-ci, comme dans l’expression *šarī‘at al-qānūn*, opposée à la *šarī‘at al-ġāb*. Pour Sa‘īd, le concept de *šarī‘ah* n’a rien à voir avec un système législatif codifié, mais indique plutôt le système de valeurs dont l’islam est porteur et ses buts, et il l’identifie souvent avec l’idée de *justice*. Ce passage nous montre une fois de plus l’orientation anthropocentrique de notre auteur dans l’exégèse coranique, dès lors que la *šarī‘ah* consiste en ce système socio-politique qui permet aux hommes de vivre dans une condition de liberté et d’égalité. Pourtant, cette approche implique la mise en œuvre d’une stratégie herméneutique qui se traduit par un « glissement » du sens métaphysique et théologique des concepts doctrinaux clés vers une interprétation marquée par une perspective humaine et sociale : c’est ce que nous avons défini comme la méthode de la *de-dogmatisation*, que Sa‘īd utilise abondamment dans ses écrits et dont l’exemple le plus évident est sa manière de concevoir le dogme du *tawhīd*.

3.2. La de-dogmatisation du *tawhīd*

Le *tawhīd*, c’est-à-dire *lā ilāha illā Allāh*, la *profession de l’unicité de Dieu*, ou *monothéisme*, s’oppose doctrinalement au concept de *širk*, à savoir le fait d’associer quelqu’un ou quelque chose à Dieu, et donc l’*idolâtrie*. Pourtant, Sa‘īd met en discussion le sens métaphysique du *tawhīd* et du *širk* et, au moyen d’une lecture sociologique de la réalité au temps du prophète Muḥammad, déplace les deux concepts sur le champ humain :

Il est à noter que l’enjeu du monothéisme (*tawhīd*) et de l’idolâtrie (*širk*) ne porte pas sur l’aspect divin mais sur l’attitude des individus et des communautés : c’est un enjeu humain, social et politique. Il s’agit de redresser les relations entre les hommes. Que Dieu soit Un n’était pas inconnu chez les Qurayš, la tribu à laquelle le prophète – que la paix soit sur lui – s’est adressé tout d’abord [...] mais en dépit de cela ils ont rejeté le message porté par le Messenger : le point de leur différend avec le Messenger était que dans cette société, certains individus se voyaient accorder des privilèges qui n’étaient pas accordés au reste de la société ; certaines personnes étaient jugées au-dessus de la loi (*šarī‘ah*). Le genre de communauté que le prophète – paix soit sur lui – était en train d’introduire, une société dans laquelle la loi est appliquée à Fāṭimah, la fille du prophète, de la même manière qu’à tout autre homme ou femme, c’était une société inconnue⁸⁹.

⁸⁸ Sa‘īd, *Maḥmūd al-taġyīr*, 2001, p. 176.

⁸⁹ Sa‘īd, « al-Tafsīr al-sunanī », 1998, p. 68.

L'histoire de l'islam ne commence donc pas avec une revendication théologique : l'affirmation du *tawhīd* vise à l'accomplissement de la justice suprême entre les hommes, de sorte que personne ne soit pas placé au-dessus de la loi. Par conséquent, le *širk* est l'inégalité entre les êtres humains, et représente donc l'injustice suprême : cela est l'essence et le but de la religion pour Sa'īd, tandis que tout le reste a un caractère transitoire. L'*archétypisation* et la *de-dogmatisation* sont ici les deux instruments permettant à Sa'īd d'aboutir à cette exégèse éminemment *sociale* :

Les prophètes ont apporté une seule religion, à savoir le *tawhīd* et la négation de l'idolâtrie, tandis que les prescriptions culturelles (*'ibādāt*) varient, de même que les prescriptions sur les transactions extérieures (*mu'āmalāt*) se développent selon le temps sur la base d'un axe constant, qui est la justice. Quant au *tawhīd*, il se réalise lorsque personne n'enfreint la justice, car l'injustice est le plus grand *širk* et le *širk* est la plus grande injustice : l'établissement de la justice entre les gens est le *tawhīd*, à savoir « le mot égalité » - « Venez à une parole commune (*kalimatⁱⁿ sawāⁱⁿ*) entre nous et vous... » - c'est-à-dire que nous ne nous considérons pas maîtres l'un de l'autre. Le « mot égalité » est justice : je te donne le même droit que je prends pour moi, je t'interdis ce que j'interdis à moi-même⁹⁰.

En fait, pour Sa'īd le concept de *tawhīd* est rendu au mieux par l'idée coranique du *mot commun* : « Dis : "Ô gens du Livre ! Venez à une parole commune [*kalimatⁱⁿ sawāⁱⁿ*] entre nous et vous : nous n'adorons que Dieu ; nous ne lui associons rien ; nul parmi nous ne se donne de Seigneur, en dehors de Dieu » (Cor. 3:64, *Āl 'Imrān*), que notre auteur paraphrase ainsi : « Venez à l'égalité (*sawā*'), puisque vous avez les mêmes droits que les miens »⁹¹, puis observe :

Lā ilāha illā Allāh [Il n'y a pas d'autre dieu que Dieu, i.e. le *tawhīd*] signifie que personne ne possède de privilèges sur terre, et que le problème du *tawhīd* n'est pas un problème métaphysique ou théologique, mais plutôt terrestre et social. En fait, *tawhīd* signifie que personne n'est au-dessus des lois et cela nous permet de comprendre le problème du *tawhīd* à notre époque, cela nous permet de comprendre que la négation du *tawhīd* est la faute qui ne sera jamais pardonnée, en nous permet de comprendre le danger de l'idolâtrie (*širk*) et comment toutes les actions de l'homme, lorsqu'il commet *širk*, sont vouées à l'échec : « [...] alors qu'il t'a été révélé, comme à tes prédécesseurs, que si tu associais quiconque à Dieu, tes œuvres crèveraient, que tu serais parmi les perdants ? » (Cor. 39:65, *al-Zummar* [B])⁹².

Laissons pour le moment de côté la question de l'extrapolation de cette expression coranique de son contexte – historique et même grammatical – sur laquelle nous reviendrons d'ici peu : ce qui nous intéresse c'est que, encore une fois, le *tawhīd* et le *širk* perdent ici leur sens théologique et métaphysique – l'un comme affirmation de l'essence ontologique divine et l'autre comme la négation, ou la violation, de cette essence – qui est *de-dogmatisé* au profit d'un sens anthropocentrique et social, mais cela implique une rupture avec les interprétations codifiées – et donc l'abandon de la *ābā'iyah* – qui empêchent les musulmans d'adapter le texte à leur propre réalité. Se souvenant de l'enseignement classique qu'il a reçu à al-Azhar en Égypte lorsqu'il y était étudiant, Sa'īd commente :

Quand je suis allé en Égypte dans les années 1940, et que je n'avais que 15 ans, on nous a dit : « Nous allons vous apprendre le *tawhīd* ». Au début j'étais très enthousiaste, mais j'ai été vite déçu quand ils ont commencé à nous enseigner le *tawhīd* à partir des livres doctrinaux. Je ne pouvais vraiment pas comprendre ce *tawhīd* ! En revanche, aujourd'hui je comprends que le problème du *tawhīd* est un problème social et politique, pas un problème métaphysique et doctrinal. En fait, il s'agit d'une question d'égalité entre les gens⁹³.

Etroitement lié à cette interprétation des sens du *tawhīd* et du *širk* est l'identification de la figure coranique du *ṭāgūt* avec Fir'awn, personnage très souvent mentionné dans le Coran. Ici, nous

⁹⁰ Sa'īd, « al-Tafsīr al-sunanī » 1998, pp. 87-88.

⁹¹ Sa'īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, p. 12.

⁹² Sa'īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, p. 17.

⁹³ Sa'īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, p. 17.

avons un exemple de la manière dont les deux démarches de la *de-dogmatisation* et de l'*archétypisation* s'entremêlent dans l'herméneutique de Sa'īd pour soutenir, finalement, l'idée de la non-violence en tant que méthode coranique : le récit coranique qui voit s'opposer le prophète Mūsā et Fir'awn est adapté à cet approche social, et ce dernier est décrit comme celui qui a *transgressé au-delà de toutes limites*, en arabe *ṭāgā*, pour indiquer sa relation avec les autres êtres humains. Le mot *ṭāgūt* dérive de la même racine, indiquant ainsi le tyran, celui *qui dépasse toutes les limites* :

Le Coran fait dire à Fir'awn tout ce qui peut être rattaché aux attitudes et aux sentiments les plus subtiles des oppresseurs ; tout ce qui est dit publiquement et en privé par cette catégorie, représenté par leur archétype le plus important, est enregistré dans le Coran. Mūsā est également le modèle pour défier le tyran ; il ne cesse de rappeler à son peuple tout ce qu'il doit faire pour se débarrasser de son état de soumission au transgresseur⁹⁴.

Sa'īd rappelle que ce n'est pas par hasard si, après le nom de Dieu, les noms « Mūsā » et « Fir'awn » sont ceux qui sont répétés le plus de fois dans le Coran⁹⁵ et il en va de même pour leur récit : l'un est l'archétype du tyran, l'autre est celui qui a résisté au tyran, et « cela dans la plus grande civilisation du monde antique »⁹⁶, dit-il. Cependant, selon notre auteur, certains concepts coraniques n'ont pas été encore suffisamment expliqués et clarifiés dans leurs connexions et implications sociales, et cela en dépit du fait que les similarités entre la société à l'époque du prophète Muḥammad et notre société sont très claires : il suffit de penser au *droit de veto* détenu par cinq États au Conseil de sécurité des Nations Unies, que Sa'īd considère à l'instar du « plus grand *širk* »⁹⁷ de la modernité. Comme il l'observe,

[...] non seulement les sociétés se taisent lorsque cette grande transgression est commise, mais celles qui sont exclues du droit de veto, le désire amèrement. Il montre que l'idolâtrie (*širk*) est encore vraie de notre temps au plus haut niveau du monde, ainsi que le [grand] *ṭāgūt* et les petits *ṭawāgūt* [qui sont protégé par lui]⁹⁸.

De tout ce qui précède, un lien étroit émerge, dans le procédé herméneutique de Sa'īd, entre le concept de non-contrainte, tel qu'il est formulé par Cor. 2:256, *al-Baqarah*, et le *tawḥīd*, au point que *lā ikrāha fī al-dīn* et *lā ilāha illā Allāh* peuvent être considérés comme les deux manières d'exprimer un même principe qui, dépouillé de toute transcendance, se caractérise par sa référence éthico-socio-politique marquée, et donc par son immanence. Cependant, si d'une part l'application de cette *méthode sociale* par Sa'īd met en évidence l'orientation anthropocentrique du Coran et en exalte le message réformateur, d'autre part tout cela soulève une série de questions : ce processus de *de-dogmatisation* conduit-il à une idéologisation du texte sacré ? Autrement dit, dans quelle mesure l'herméneutique sociale de Sa'īd repose sur une tentative d'adaptation du texte sacré aux axiomes qui constituent la base de tout son cadre théorique ? Cette question est encore plus légitime si on pense que l'un des points critiques majeurs de cette méthode est qu'elle se base sur une approche extrêmement sélective du texte sacré, comme on l'a dit plus haut. Cela lui permet de contourner le contexte spécifique dans lequel le texte a été révélé et d'y appliquer directement sa lecture particulière. Voilà quelques exemples parmi les plus significatifs, mais aussi quelques remarques qui peuvent aider à situer cette méthode dans un sillon qui, en fait, existe.

⁹⁴ Sa'īd, « al-Tafsīr al-sunanī », 1998, p. 68.

⁹⁵ Respectivement 136 et 74 fois (voir <<https://corpus.quran.com/lemmas.jsp>>).

⁹⁶ Sa'īd, « al-Tafsīr al-sunanī », 1998, p. 68.

⁹⁷ Sa'īd, « al-Tafsīr al-sunanī », 1998, p. 68.

⁹⁸ Sa'īd, « al-Tafsīr al-sunanī », 1998, p. 68.

3.3. Les savants (*'ulamā'*) comme héritiers des prophètes

La même procédure de *de-dogmatisation*, qui comme on l'a vu conduit au glissement du paradigme interprétatif de la dimension transcendante à la dimension humaine et sociale, et donc historique et immanente, est également appliquée par Sa'īd à un autre concept doctrinal fondamental, qui peut être considérée comme pleinement dogmatique, c'est-à-dire la *clôture du cycle prophétique*. L'idée que la prophétie ne se soit pas clôturée avec la venue de Muḥammad, mais que c'est plutôt l'ère du message de Dieu transmis à travers un événement extraordinaire qui est terminée, a été déjà brièvement présentée dans le Troisième chapitre, ainsi que dans le Quatrième chapitre. On a aussi précisé quelle est la source à laquelle Sa'īd puise cette idée, à savoir Muhammad Iqbal. Dans la pensée du philosophe pakistanais, Sa'īd trouve en même temps la confirmation de ses intuitions et l'inspiration pour leur donner de la substance théorique. Pourtant, ce que nous intéresse ici, et qui nous encourage à revenir sur le sujet, c'est la manière dont Sa'īd fait propre cette idée, et plus précisément la stratégie méthodologique qu'il applique à ce dogme pour en tirer sa propre lecture : la venue de l'islam a marqué un tournant épistémologique décisif dans l'histoire de l'humanité en mettant un terme à la phase « préscientifique », celle de la manifestation de Dieu à travers des prophètes dotés du pouvoir d'accomplir des miracles, et a inauguré la phase de la science. Désormais, l'homme est appelé à faire confiance à son intellect afin de découvrir les signes que Dieu continue à disperser dans la réalité.

En effet, la continuité de la création entraîne une continuité dans la révélation : c'est à l'homme de saisir le sens de ces signes à travers l'investissement de ses capacités intellectives. Ainsi, pour Sa'īd ce n'est pas le dialogue entre Dieu et l'homme qui s'est clôturé, mais c'est plutôt la modalité dont ce dialogue se déroule qui a changé. Ce qui est définitif, c'est le changement de paradigme épistémologique que la révélation coranique a introduit dans la manière dont Dieu communique avec l'homme. D'où sa position en faveur d'une progression continue, même après l'islam, du modèle prophétique et de sa *ligne méthodologique* – et que, comme on l'a vu, Sa'īd considère comme le modèle archétypique de l'interaction entre l'homme et sa propre existence. Pour notre auteur, « le phénomène des prophètes représente un modèle unitaire, et tous partagent des caractéristiques précises »⁹⁹ et jouissent de la même dignité¹⁰⁰. De même, à travers ces caractéristiques, les autres prophètes dont le Coran ne parle pas, mais dont il confirme l'existence dans plusieurs endroits¹⁰¹, peuvent également être identifiés :

Dans le Coran on trouve une autre évidence par rapport aux prophètes : après avoir mentionné les prophètes par leurs noms, il dit qu'il y en a d'autres dont il ne mentionne pas les noms. Ainsi, le Coran ouvre la voie à la possibilité de reconnaître comme prophètes d'autres qui n'y sont pas mentionnés : on peut le reconnaître à travers les spécificités de la prophétie et des prophètes. Il faut s'engager dans un effort pour identifier les communs dénominateurs entre les prophètes afin de reconnaître ceux qui sont doués de ces spécificités. Je pense que Socrate pourrait être probablement objet d'une telle recherche, qui établirait s'il fait partie des prophètes, à la lumière de sa sincérité, de son honnêteté et de la détermination avec laquelle il a annoncé le message qui lui avait été inspiré et qu'il se sentait chargé de répandre¹⁰².

Il ne s'agit donc pas d'annoncer un nouveau message, mais plutôt de confirmer ou de renouveler ce qui a été déjà révélé, et cela parce que la compréhension du message change au fur et

⁹⁹ Sa'īd, *al-Dīn wa-l-qānūn*, 1998, p. 22.

¹⁰⁰ Sa'īd mentionne en particulier Cor. 2:136-137, *al-Baqarah* ; Cor. 3:84, *Āl 'Imrān* ; Cor. 4:150-152, *al-Nisā'*.

¹⁰¹ Voir Cor. 4:165, *al-Nisā'* ; Cor. 16:36 *al-Nahl* ; Cor. 10:47, *Yūnus* ; Cor. 35:24, *Fāṭir* ; Cor. 17:15, *al-Isrā'* et aussi Cor. 40:78, *Gāfir*.

¹⁰² Sa'īd, *al-Dīn wa-l-qānūn*, 1998, p. 34.

à mesure que la réalité change, et que l'histoire progresse. Il s'ensuit, ajoute notre auteur, la nécessité de prendre également en compte les expériences des autres nations et d'en tirer un exemple, et par conséquent d'aller au-delà du Livre révélé. En ce sens, la (re)découverte de toutes les cultures, même celles dont le Coran ne parle pas de manière explicite, peut servir à « réunir l'humanité autour d'une parole commune (*kalimatⁱⁿ sawāⁱⁿ*) » et à lui donner l'élan vers la promotion de la justice et l'accomplissement du bien, ce à quoi tous les prophètes font appel : il s'ensuit que, suivant Sa'īd, cette conception de la prophétie efface toute différence ontologique entre musulmans et non-musulmans, et en général entre tous les hommes, établissant ainsi les bases d'un humanisme global.

Parmi les prophètes cachés mentionnés dans le Coran, Sa'īd compte aussi les savants, *al-'ulamā'*, un terme qu'il utilise pour désigner ceux qui, grâce à leur savoir et à leur travail intellectuel, s'efforcent de répandre la justice parmi les hommes : ce sont ceux que notre auteur, à partir du Coran, indique comme « les ordonnateurs de l'équité parmi les gens » (« *al-āmirīn bi-l-qisṭ min al-nās* »)¹⁰³ et dont la mission est donc prophétique – le fait qu'ils se heurtent à la même hostilité subie par tous les autres prophètes en est la preuve. En particulier, Sa'īd donne sa propre lecture de Cor. 3:18, *Āl 'Imrān* [B] : « Dieu témoigne qu'il n'est de dieu que Lui, (comme en témoignent) aussi les anges et les êtres de science, (et c'est là de Sa part) accomplir l'équité », référant l'action d'*accomplir l'équité* aux *gens de science* :

En incluant les ordonnateurs de l'équité parmi les gens au nombre des prophètes, le monde a commencé à entrer dans une ère nouvelle et dans une transition par rapport à la méthode de connaître Dieu et d'en recevoir [le message]. Plus encore, dans le dernier verset [mentionné] on voit que [les êtres de science] témoignent du *tawhīd*, c'est-à-dire le message des prophètes. Dans ce verset, les prophètes ne sont pas mentionnés et un lien a été établi entre le témoignage (*ṣahādah*) de Dieu et le témoignage des êtres de science qui accomplissent l'équité¹⁰⁴. Ainsi, l'accomplissement de l'équité et de la justice c'est le *tawhīd*, qui est le message des prophètes. Mais ce passage aux êtres de science nous montre un développement de l'humanité : on dirait que l'apparition des êtres de science c'est l'annonce de l'interruption de l'ère des prophètes et du transfert du témoignage aux savants (*ahl al-'ilm*) afin qu'ils poursuivent la mission d'accomplir l'équité parmi les gens. Cela est ce qu'on appelle dans le Coran et dans l'islam le *sceau de la prophétie* et la fin du rôle des prophètes ; après, ce sont les savants ceux auxquels est confié le rôle de faire appel à l'accomplissement de l'équité parmi les gens. L'apparition de la science et de l'équité rend réel ce qui est idéal, rend visible ce qui est caché, rend humain ce qui est divin, rend habituel ce qui est extraordinaire, et transforme le *tawhīd* dans l'accomplissement de l'équité parmi les gens¹⁰⁵.

Comme on l'a vu aussi dans le Troisième chapitre, l'appel à établir la justice parmi les hommes est donc pour Sa'īd « la chose la plus sacrée apportée par les prophètes »¹⁰⁶, et cette déclaration nous renvoie à ce qu'affirme également Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, lorsqu'il observe que « la mission essentiel de l'islam était l'établissement de la raison dans le domaine de la pensée et la justice dans le domaine du comportement social en tant que principes opposés à l'ignorance et à l'injustice, c'est-à-dire les deux piliers qui caractérisaient la réalité de la société arabe à laquelle la révélation s'adressait en premier lieu »¹⁰⁷.

Pour revenir au long passage de Sa'īd cité tout à l'heure, il faut remarquer donc le rôle que notre auteur, avec son interprétation de Cor. 3:18, *Āl 'Imrān*, attribue à la *science* en tant que moyen de témoigner le divin :

¹⁰³ Voir Cor. 3:18.21, *Āl 'Imrān*.

¹⁰⁴ Dans le Coran on lit « *ūlū al-'ilm qā'im^a bi-l-qisṭ* ».

¹⁰⁵ Sa'īd, *al-Dīn wa-l-qānūn*, 1998, pp. 41-42.

¹⁰⁶ Sa'īd, *al-Dīn wa-l-qānūn*, 1998, p. 41 et Troisième chapitre, par. 2.4.

¹⁰⁷ Abū Zayd, *Naqd al-ḥiṭāb al-dīnī*, 2017, p. 62.

Que le témoignage (*šahādah*) des savants soit comparé à celui de Dieu signifie que l'humanité est parvenue à une façon de recevoir [le message de Dieu] qui n'est plus basé sur les symboles, mais sur les faits concrets et leurs conséquences dans l'histoire : c'est l'annonce que les savants ont hérité le rôle des prophètes¹⁰⁸.

Désormais, personne ne peut prétendre détenir une science exclusive sur la révélation, mais le fait que l'histoire devienne *épistème par excellence* signifie que sa compréhension est accessible à tous. De même, le lien qu'il établit entre la *justice* et le *tawhīd* fait glisser la dimension dogmatique de ce dernier vers sa fonction sociale, et il devient une pratique humaine, celle de promouvoir la justice et l'égalité, ce que le Coran exprime par le *mot commun*, comme on va le voir toute de suite.

4. L'approche sélective à l'exégèse du Coran

On a dit que Sa'īd n'a jamais écrit de vrai *tafsīr*, pourtant dans toutes ses œuvres l'effort exégétique et herméneutique est prépondérant. Cet effort ne s'exprime pas par une exégèse pour ainsi dire continue, mais se caractérise par une approche fortement sélective à l'égard des citations coraniques, qui sont pourtant très abondantes, au point que Belhaj en vient à définir notre auteur comme un « semi-Qur'anist », comme on l'a vu dans le Quatrième chapitre, par. 1. Cette sélectivité se manifeste soit par le choix d'un mot à partir et autour duquel il élabore une interprétation donnée, soit par l'omission d'une partie d'un verset, ainsi que de ce qui suit ou de ce qui précède le verset sélectionné. Dans les deux cas, on est confronté très souvent à une décontextualisation du mot ou du verset choisi : en effet, comme on l'a vu, Sa'īd ne s'attarde pas sur une critique véritablement historique de la révélation, tout en soulignant la centralité de l'histoire dans le Coran en tant que la dimension où se manifeste l'interaction entre Dieu et l'homme. Ainsi, l'accent est mis sur le sens que les versets assument aujourd'hui pour tous les hommes à travers une procédure qui se base sur l'*actualisation*, l'*extension* et la *généralisation*. De surcroît, la perspective exégétique est très souvent dépourvue de connotation confessionnelle. Voilà un nombre d'exemple qui nous semble particulièrement significatifs de cette stratégie méthodologique.

4.1. Le mot « égalité »

Nous avons vu plus haut que, selon Sa'īd, le principe du *tawhīd* peut se résumer en un seul mot, ou plutôt deux, à savoir « le mot égalité », en arabe *kalimat sawā'*, en citant à l'appui de cette idée Cor. 3:64, *Āl 'Imrān*. Sa'īd mentionne les mots *kalimat sawā'* très souvent dans ses ouvrages et très souvent de cette manière isolée, contournant tout *tafsīr* traditionnel du verset, alors qu'ailleurs il n'hésite pas à y faire recours, notamment au *tafsīr* d'Ibn Kaṭīr. Ainsi, il extrapole les deux mots de leur contexte spécifique, à savoir celui de la demande faite par le prophète Muḥammad aux juifs et aux chrétiens à reconnaître la nature divine du message monothéiste de l'islam, brisant toutefois le lien grammatical même qui existe entre *kalimah* et *sawā'* dans le verset mentionné : ce qui dans le Coran est l'adjectif d'un nom indéfini, dans sa lecture les deux mots sont dans l'état d'*iḍāfah*, acquérant ainsi le sens « le mot 'égalité' », ou « égalité » tout court. Cela lui permet de proposer une interprétation extrêmement extensive de ce couple de noms, à savoir l'affirmation, par le Coran, de l'égalité de tous devant la loi, qu'elle soit divine ou humaine : ainsi, le *mot égalité* devient expression de la justice sociale avec *lā ilāha illā Allāh* et *lā ikrāha fī al-dīn*. On observe alors un glissement du sens du texte tel que le contexte et l'*i'rāb* le suggèrent, à ce qu'il croit en être le sens métahistorique. Cela ne signifie pas que Sa'īd ignore la structure grammaticale qui lie les deux mots dans le verset,

¹⁰⁸ Sa'īd, *al-Dīn wa-l-qānūn*, 1998, p. 44.

mais la priorité est donnée au sens métahistorique que le mot clé de ce verset acquiert au sein de son projet herméneutique :

Le message des prophètes transforme la question théologique métaphysique en une question sociale et politique par excellence. [...] Les prophètes ont lié la question de la religion à la question sociale et politique pour donner plus de force à la question de la justice, mais l'histoire nous apprend que le problème de l'homme est celui du refus de l'égalité, ou en termes coraniques d'un *mot commun* (*kalimatⁱⁿ sawāⁱⁿ*). Celui qui refuse le *mot égalité* (*kalimat al-sawā*) se considère au-dessus des hommes, a fait de soi-même un dieu supérieur et saint, une supériorité et une divinité que Dieu, dans le Coran, fait prononcer à Fir'awn : « Je suis votre Seigneur, le Très-Haut ! » (Cor. 79:24, *al-Nāzi'āt*)¹⁰⁹.

Ainsi, une communication entre la réalité de l'auteur et le texte sacré s'instaure, de manière que le sens du texte s'étend au point d'intégrer les catégories conceptuelles propres à cette réalité, comme dans le cas suivant :

Le veto est l'annulation du mot *égalité*, du mot *justice*, de la loi, des droits de l'homme et de la démocratie, c'est la plus grande corruption de ce monde frustré et plein d'obstacles, c'est ce qui maintient la corruption sur terre et empêche les Nations unies de devenir une organisation démocratique¹¹⁰.

De surcroît, la sélection de ce mot et son extrapolation du contexte se combine avec l'individuation de « parcours exégétiques » internes au texte à travers leur rapprochement à d'autres mots, versets ou parties de verset avec lesquels il va former une unité thématique, et cela par le moyen des références croisées, comme lorsqu'il relie Cor. 3:64, *Āl 'Imrān* à une partie de Cor. 16:36, *al-Nahl*, à Cor. 2:256, *al-Baqarah* et à la *shāhadah* :

« Venez à une parole commune (*kalimatⁱⁿ sawāⁱⁿ*) entre nous et vous... » : le sens de l'*égalité* (*sawā*) c'est que tous ont les mêmes droits et devoirs. [De son côté] Le Coran explique le mot *égalité* de trois manières, à savoir : que nous n'adorions que Dieu ; que nous ne Lui associons rien ; et que personne ne soit pas le seigneur des autres. Puisque tous les prophètes ont été envoyés avec [l'ordre] « Adorez Dieu ! Fuyez le *tāgūt* », alors le mot *idolâtrie* (*širk*) est le contraire du mot *égalité* (*sawā*). De même, le Coran explique « Pas de contrainte en religion » (*lā ikrāha fī al-dīn*) dans la sūrat *al-Baqarah* par trois phrases, à savoir « La rectitude se distingue de l'erreur » ; « Celui qui ne croit pas au *tāgūt*, et qui croit en Dieu » ; « a saisi l'anse la plus solide et sans fêlure » : il s'agit du mot *lā ilāha illā Allāh*¹¹¹.

Afin de souligner l'importance du concept d'*égalité* dans le Coran, Sa'īd s'appuie à l'Évangile (mais aussi à la Torah) appliquant ainsi une *exégèse transversale* et montrant qu'une unité thématique fondamentale existe entre le Coran et les autres écritures. À travers un schéma synoptique, notre auteur met en évidence les nombreuses convergences qui existent entre les deux textes sur la question de l'*égalité*. Voilà quelques exemples¹¹² :

Coran

« Venez à une parole commune (*kalimatⁱⁿ sawāⁱⁿ*) entre nous et vous » (3:64, *Āl 'Imrān*)

Évangile

« Tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le de même pour eux, car c'est la loi et les prophètes » (Matthieu 7:12)

¹⁰⁹ Sa'īd, *al-Dīn wa-l-qānūn*, 1998, pp. 72-73.

¹¹⁰ Sa'īd, *al-Dīn wa-l-qānūn*, 1998, p. 134.

¹¹¹ Sa'īd, *al-Dīn wa-l-qānūn*, 1998, p. 60.

¹¹² Sa'īd, *al-Dīn wa-l-qānūn*, 1998, pp. 55-59.

« L'action bonne n'est pas semblable à la mauvaise. Repousse celle-ci par ce qu'il y a de meilleur : celui qui une inimitié séparerait de toi deviendra alors pour toi un ami chaleureux. Mais cela n'est offert qu'à ceux qui sont patients ; cela n'est offert qu'à celui qui possède déjà un don incommensurable » (41:34-35, *Fuṣṣilat*)

« Malheur aux fraudeurs ! Lorsqu'ils achètent quelque chose, ils exigent des gens une pleine mesure ; lorsqu'ils mesurent ou qu'ils pèsent pour ceux-ci, ils trichent. Ne pensent-ils pas qu'ils seront ressuscités un Jour terrible, le Jour où les hommes se tiendront debout devant le Seigneur des mondes ? Non ! Le Livre des libertins est le Sijjin ; - comment pourrais-tu comprendre que c'est le Sijjin ? – c'est un livre écrit » (83:1-9, *al-Muṭaffifīn*)

« Commanderez-vous aux hommes la bonté, alors que, vous-mêmes, vous l'oubliez ? Vous lisez le Livre ; ne comprenez-vous pas ? » (2:44, *al-Baqarah*)

« Entrez par la porte étroite. Car large est la porte, spacieux est le chemin qui mènent à la perdition, et il y en a beaucoup qui entrent par là. Mais étroite est la porte, resserré le chemin qui mènent à la vie, et il y en a peu qui les trouvent » (Matthieu 7:13-14)

« Ou comment peux-tu dire à ton frère : Laisse-moi ôter une paille de ton œil, toi qui as une poutre dans le tien ? Hypocrite, ôte premièrement la poutre de ton œil, et alors tu verras comment ôter la paille de l'œil de ton frère » (Matthieu 7:4-5)

« [Ne jugez point, afin que vous ne soyez point jugés. Car on vous jugera du jugement dont vous jugez, et] l'on vous mesurera avec la mesure dont vous mesurez » (Matthieu 7:1-2)¹¹³

« Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites ! parce que vous payez la dîme de la menthe, de l'aneth et du cumin, et que vous laissez ce qui est plus important dans la loi, la justice, la miséricorde et la fidélité : [c'est là ce qu'il fallait pratiquer, sans négliger les autres choses] » (Matthieu 23:23)

Par ailleurs, l'usage d'écritures extra-islamiques, et en particulier l'Évangile, n'est pas étranger à la méthode de Sa'īd : ce qui en découle est un refus implicite de la doctrine du *tahrīf*, cet-à-dire de l'altération, ou falsification tout-court, de la Bible et de l'Évangile par les *gens du Livre*, également dans le but d'effacer ce que, dans ces écritures, se référait à la venue de Muḥammad. Cependant, Sa'īd donne à ce concept coranique¹¹⁴ un sens complètement différent, et l'utilise plutôt pour critiquer la manipulation du texte sacré et sa falsification au service d'une certaine interprétation de la doctrine du *ḡihād*, répandue parmi les islamistes et les juristes¹¹⁵, selon laquelle avant l'hégire Muḥammad s'était abstenu de l'emploi de la force parce que les rapports de force ne lui étaient pas favorables. Ce qu'on observe, c'est donc le *décentrement* du paradigme doctrinal du *tahrīf*, qui est appliqué par notre auteur à un domaine complètement différent de celui auquel la tradition exégétique – même dans la variété des positions exprimés à ce sujet – le réfère. Et à bien y voir, ce décentrement est la conséquence de la *de-dogmatisation* de l'idée de la clôture du cycle prophétique dont on a parlé plus haut. La reconnaissance de la dignité de tout message porteur d'un appel à la justice entre les

¹¹³ Sa'īd mentionne seulement la partie hors parenthèse en l'identifiant avec Matthieu 7:1, mais en effet il s'agit de Matthieu 7:2. Cela pose la double question si notre auteur cite l'Évangile par cœur ou, le cas échéant, quelle édition il utilise. On ne peut pas exclure qu'on soit confronté ici simplement à une erreur typographique, ce que nous avons rencontré souvent, même dans les citations coraniques.

¹¹⁴ Voir notamment Cor. 2:75, *al-Baqarah* ; Cor. 4:46, *al-Nisā'* ; Cor. 5:13 et 41, *al-Mā'idah*.

¹¹⁵ Voir, par exemple, le Premier chapitre, par. 2.

hommes semble donc incompatible avec l'idée que ces messages aient été altérés : il faut plutôt faire l'effort d'en comprendre l'unité et la continuité.

En résumant, par l'extrapolation du mot *égalité* du Coran, l'attribution d'un sens large à ce mot et son interprétation à travers les références internes, mais aussi celles transversales avec l'Évangile, Sa'īd fait apparaître un parcours exégétique « œcuménique » qui soutient sa propre vision par rapport aux buts sociaux de l'islam, voire de toute la tradition prophétique, mais aussi de tout effort humain s'inscrivant dans la même *ligne méthodologique* :

Le mot *égalité* c'est le message de tous les prophètes, et c'est ce message qui restera après la fin des prophéties, c'est-à-dire le message de ceux qui ordonnent l'équité parmi les gens. L'appel à l'égalité (*musāwāt*) c'est le message des prophètes et des ces réformistes, parmi les hommes, qui ont la capacité de le comprendre et de le faire comprendre, d'y être fidèles et d'aider les gens à y être fidèles... Dans la mesure où ils réussissent à créer la société commune (*al-muġtama' al-sawā'*), c'est-à-dire la société de l'égalité (*muġtama' al-musāwāt*), tel sera leur niveau auprès de Dieu¹¹⁶.

Ce procédé n'est pas isolé dans la méthode de Sa'īd, au contraire on peut affirmer que bien d'autres grands thèmes qui font l'objet de sa réflexion herméneutique sont développés justement à partir d'un simple mot.

4.2. « Lis ! »

L'exemple peut-être le plus significatif de cette procédure d'extrapolation et de sélection que Sa'īd applique au texte coranique est probablement celui du verset qui donne le titre à l'un de ses livres les plus importants, à savoir Cor. 96:3, *al-'Alaq* : « Lis ! Car ton Seigneur est le Très-Généreux » (*Iqra' wa-Rabbu-ka al-Akram*), à savoir le premier verset qui, selon la tradition, a été révélé au prophète Muḥammad par l'ange Ğibrīl. Ce verset fait l'objet d'une exégèse qui conduit notre auteur à réfléchir sur le rapport des musulmans avec la *science* (*'ilm*) et à élaborer ce qu'on pourrait définir une *théorie islamique de la science*. Désormais, l'homme n'a plus besoin qu'un autre prophète lui arrive, parce que la révélation du Coran a clôturé l'ère de la connaissance de la vérité à travers un message transcendant et a inauguré l'ère de la connaissance de la vérité à travers l'observation de la réalité et la déduction des lois constantes qui la régissent :

Le fait que *Iqra'* soit le premier mot à être révélé dans le dernier message est un signe d'une nouvelle ère dans la prophétie et d'une nouvelle méthode de recevoir [un message] de Dieu : ce sont les *signes de Dieu dans le monde et dans les âmes* qui montreront la vérité aux gens. On peut connaître les enseignements de ces signes par la science et la lecture¹¹⁷.

En révélant l'ordre de *lire* « avant même tout autre mot concernant la doctrine, la foi ou l'adoration »¹¹⁸, le Coran a donc changé de manière radicale les paradigmes épistémologiques avec lesquels l'homme se rapportait jusque-là aux messages révélés :

Le Coran est venu à effacer l'époque archaïque, celle des faits extraordinaires, des prodiges et de la non-reconnaissance des lois immuables (*lā-sunaniyyah*), pour fonder une nouvelle ère basée sur un approche nomothétique (*sunaniyyah*) qui soit utile aux hommes¹¹⁹.

Central, dans cette démarche, est l'attribution du sens de la *lecture* à la racine de l'impératif « *Iqra'* » qui ouvre le verset : Sa'īd l'interprète, par extension, comme l'appel du Coran à l'étude et

¹¹⁶ Sa'īd, *al-Dīn wa-l-qānūn*, 1998, p. 54.

¹¹⁷ Sa'īd, *Iqra'*, 1993, pp. 32-33.

¹¹⁸ Sa'īd, *Iqra'*, 1993, p. 13.

¹¹⁹ Sa'īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, p. 56.

à l'apprentissage continue par l'homme afin qu'il puisse interagir efficacement à la fois avec le texte sacré et avec la réalité. Sa'īd fait noter qu'il y a deux éléments qui doivent être mis en évidence dans Cor. 96:3, *al-'Alaq* : tout d'abord, « *Lis !* » est un ordre, et deuxièmement cet ordre est associé à la générosité de Dieu (« *wa-Rabbu-ka al-Akram* »), d'où il résulte que « quiconque lit plus, obtient plus, c'est la loi (*qānūn*) de Dieu »¹²⁰. Mais ce qui est également intéressant dans son herméneutique c'est le lien que Sa'īd établit entre « *Lis !* » et le mot *qalam* (le *calame*) contenu dans le verset suivant (« [...] a instruit l'homme au moyen du calame ») : ainsi, la science est étroitement liée à l'*écriture*, qui est le moyen par lequel la science se répand et génère de nouvelles connaissances.

La science ne pourrait donc jouer son rôle sans l'écriture, et c'est l'invention de l'écriture qui a permis à la science de se propager et de devenir patrimoine de l'humanité. Dès le début, la révélation a donc établi une corrélation étroite entre l'avancement épistémologique et la qualité d'un être humain, voir, suivant Sa'īd, c'est le premier appel qu'elle a fait à l'homme. Remarquable, à ce propos, c'est le parallèle que Sa'īd établit entre le premier mot révélé du Coran et Jean 1:1 : « Au commencement était la Parole », l'interprétant comme « une référence à l'importance de la transmission des expériences par la parole, de la transmission de la science par la parole, de la transmission de la science par la lecture d'un écrit »¹²¹. On est confronté ici avec la même méthode exégétique *transversale* que nous avons vue en parlant des convergences qui existent entre Coran et Évangile à propos du concept d'*égalité*, et dont cette nouvelle convergence que notre auteur identifie entre les deux textes autour de l'épistémologie de la révélation, représente un exemple ultérieur.

Pour revenir à l'impératif « *Iqra'* », il est fondamental de mentionner que son interprétation dans le sens de *lecture* n'est pas unanime, voire a été mise en discussion par de nombreux savants, non-musulmans et musulmans à la fois. Parmi ceux-ci, Naṣr Hāmid Abū Zayd affirme que « *Iqra'* signifie *répéter*, différemment de la façon dont il est généralement compris et qui s'est consolidée en raison du développement sémantique du verbe *iqra'* en parallèle avec un développement similaire dans le domaine culturel, qui a conduit à déplacer son sens de l'oralité à l'écriture »¹²². En ce sens, pour l'intellectuel égyptien, nous sommes confrontés à une interprétation qui est basée sur une évolution sémantique postérieure de la racine *q-r-* et qui a pour but de corroborer le caractère miraculeux de l'événement coranique, à savoir un texte écrit – celui de la Table gardée – révélé à un prophète illettré. De son côté, l'intellectuel syrien Ibrāhīm Maḥmūd, que nous avons rencontré dans le Quatrième chapitre, par. 7.1, tout en reconnaissant que, dans la pensée de Sa'īd, le mot *Iqra'* « dépasse la sphère littérale, étymologique et lexicale pour acquérir un caractère global qui inclut dans sa portée une multitude de sens, qui en découlent ou se manifestent par son effet »¹²³, et que la manière dont Sa'īd conçoit ce mot doit être comprise dans le cadre d'un « projet conceptuel intégré » qui inclut également ses autres œuvres, observe néanmoins que « l'expression *Iqra'* adressée [à Muḥammad], ne signifie pas lire quelque chose d'écrit, mais plutôt [répéter] ce qui sera dit, puisque la réception a eu lieu oralement. Quant à la réponse "*mā anā bi-qāri*" se réfère à l'incapacité de répéter en raison de l'état de terreur qui l'avait envahi »¹²⁴. En effet, Sa'īd adhère également à la théorie de l'analphabétisme du prophète Muḥammad, mais il applique encore une fois à ce concept une interprétation large, le référant plutôt à un analphabétisme *d'idées*, et ainsi faisant cette théorie – en dépit de sa mise en doute par la critique historique – devient fonctionnelle à l'ensemble de sa démarche herméneutique :

¹²⁰ Sa'īd, *Iqra'*, 1993, p. 27.

¹²¹ Sa'īd, *Iqra'*, 1993, p. 24.

¹²² Abū Zayd, *Maḥmūd al-naṣṣ*, 2017, p. 66.

¹²³ Maḥmūd, *al-Hiḡrah ilā al-islām*, 1995, p. 257.

¹²⁴ Maḥmūd, *al-Hiḡrah ilā al-islām*, 1995, p. 270.

Le fait que le prophète – sur lui la prière et la paix – était illettré signifie que l’homme ne peut rien apporter tant qu’il reste dans l’analphabétisme [d’idées]. L’ordre de lire que Dieu donne au prophète analphabète, dans le premier mot qui lui a été adressé, annule l’analphabétisme et ouvre une nouvelle ère, l’ère de « *Lis !* »¹²⁵.

De la même manière, observe Sa‘īd, il faut comprendre le *ḥadīṭ* du prophète : « Lis et élève-toi [à un niveau plus haut] »¹²⁶, à propos duquel il nous propose une observation intéressante sur sa propre méthodologie herméneutique :

Plus on lit, plus on obtient un niveau élevé, on obtient l’ascension, la hauteur et l’élévation. L’usage traditionnel limite le *ḥadīṭ* au noble Coran et uniquement à l’ascension du Dernier jour. Cependant – comme on le dit dans le *‘ilm al-uṣūl* – l’ordre ne se réfère pas à la spécificité de la cause, mais à la généralité de la situation, et en ce sens *on peut généraliser la question* pour inclure la lecture du noble Coran ainsi que de tout autre texte, puisque le Coran nous ordonne de parcourir la terre et de voir comment la création a commencé. On peut donc obtenir les résultats qui attendent ceux qui marchent et qui regardent par la lecture, puisque le Coran étend le domaine de la lecture : en effet, tout livre ouvre la porte à la lecture d’un autre. L’ascension [à un niveau plus haut] du lecteur ne se réalise donc pas seulement dans l’Au-delà, au contraire : les signes dans le monde et dans les âmes indiquent que le lecteur est celui qui s’élève aussi dans ce monde. Plusieurs fois, nous annulons la valeur sociale des versets du Coran en les limitant, les amputant et le séparant de la réalité de la vie¹²⁷.

Voilà un autre exemple d’extrapolation, cette fois concernant un *ḥadīṭ* plutôt long, dont Sa‘īd choisit pourtant seulement deux mots, et en particulier deux impératifs, à savoir, en arabe, « *Iqra’ wa-irqa* », les reliant ainsi directement à l’impératif coranique « *Iqra’* » et l’interprétant de la même manière. Ainsi, le *ḥadīṭ* confirme sa lecture du verset coranique et cela à travers un procédé de « généralisation », comme il le définit, où en d’autres termes d’*extension*, comme on l’a dit ailleurs. En plus, la référence à la *science des fondements jurisprudentiels* (*‘ilm al-uṣūl*) montre une fois encore la préoccupation que ses idées ne soient pas considérées étrangères par rapport aux paradigmes interprétatifs traditionnels, et surtout juridiques, qu’il met pourtant au service de son projet. Mais à bien y voir, et revenant encore aux interprétations différentes données à « *Iqra’* » par Sa‘īd et Abū Zayd, les deux arrivent en fait, nous semble-t-il, à la même conclusion, à savoir que le sens de cet impératif est de révéler ce qui n’était pas encore connu. En effet, dans son commentaire coranique inachevé, Abū Zayd dit que « [...] è attraverso l’atto di recitazione di Muḥammad che, ripetendo quel che l’angelo gli detta, ciò che è implicito diventa esplicito e il mistero viene svelato »¹²⁸.

4.3. L’omission entre convergences et problématiques méthodologiques

Pourtant, dit Abū Zayd autre part, la nature historique de cette dictée implique son assujettissement à une « dialectique de permanence (*ṭabāt*) et de mutabilité (*taḡayyur*) »¹²⁹, dès lors que la permanence se réfère à sa dimension matérielle, tandis que la mutabilité se réfère à son sens. La lecture de cette dictée dans une époque et une société différentes de celles d’origine devra

¹²⁵ Sa‘īd, *Iqra’*, 1993, p. 32.

¹²⁶ Il est mentionné une seule fois dans les récoltes canoniques par al-Tirmidī, *Ġāmi’*, 2915. Voici le *ḥadīṭ* complet : « Le prophète a dit : “Celui qui mémorise le Coran viendra le Dernier jour et [la récompense] dira : ‘Ô Seigneur, décidez-le’, et il sera habillé d’une couronne. Puis dira : ‘Ô Seigneur, donnez-lui quelque chose de plus’, et il sera habillé du vêtement de la noblesse. Puis dira : ‘Ô Seigneur, soyez satisfait de lui’, ainsi Il sera satisfait de lui et on lui dira : ‘Lis et atteins [un niveau plus haut]’, e sa récompense sera augmenté à chaque verset” ».

¹²⁷ Sa‘īd, *Iqra’*, 1993, p. 33. C’est nous qui soulignons.

¹²⁸ Abū Zayd, *Testo sacro e libertà*, 2012, p. 137.

¹²⁹ Abū Zayd, *Naqd al-ḥiṭāb al-dīnī*, 2017, p. 89.

nécessairement tenir compte de la nature historique du texte, et se baser par conséquent sur un double processus « d'occultation (*ihfā'*) et de mise en évidence (*kašf*) »¹³⁰, en vertu duquel

[...] ce qui n'est pas essentiel est occulté, c'est-à-dire la partie relative à un temps et à un lieu précis et qui ne fait l'objet d'aucune adaptation ; au lieu de cela, il est mis en évidence, au moyen de l'interprétation, ce qui s'avère être substantiel (*ġawharī*). Cette partie substantielle n'est pas explicitement indiquée comme telle dans les textes. C'est la lecture – toute lecture, au sens historique et social – qui détermine ce qui est essentiel et ce qui ne l'est pas¹³¹.

Cela nous ramène à Ḥasan Ḥanafī, que nous avons mentionné plus haut, et à ce qu'il décrit comme la première des particularités méthodologiques du *tafsīr* social, à savoir le fait qu'il se base sur « une *exégèse partielle* (*tafsīr ġuz'ī*) du Coran, et non sur sa totalité »¹³². Pour Ḥanafī, le Coran doit être interrogé à chaque fois selon les priorités du moment, et on y cherchera les versets qui répondent aux circonstances particulières et aux questions spécifiques de ce moment : « Nous lisons donc nos besoins dans le Coran, et ce dont nous n'avons pas besoin, notre génération ne [doit] pas le lire, en ce sens qu'elle ne doit pas l'interpréter puisqu'elle ne le comprendrait pas »¹³³. Il s'agit donc d'une exégèse qui spécifie des itinéraires thématiques dans le Coran – ce que Ḥanafī définit *tafsīr mawḍū'ī*, par opposition au *tafsīr ṭūlī*, à savoir *exégèse linéaire* – afin de comprendre la réalité. Cela entraîne tout d'abord « un discernement entre les sens principaux et secondaires, entre positif et négatif, entre divin et humain, entre spirituel et matériel, entre subjectif et social, afin que nous connaissions l'opinion de la révélation sur des sujets essentiels »¹³⁴, et en deuxième lieu l'établissement d'une hiérarchie entre les thèmes, attribuant la priorité à ceux qui « répondent aux besoins de l'époque »¹³⁵. Bref, il s'agit d'une *exégèse temporelle* (*tafsīr zamanī*), c'est-à-dire une exégèse

[...] capable d'offrir une image du Coran à une génération spécifique, et non à toutes les générations, à une époque spécifique, et non à toutes les époques. En fait, le Coran éternel qui dépasse les époques et les générations existe dans la théologie, mais pas dans le cœur des gens, ni dans le mouvement de l'histoire, ni dans les livres des exégètes, ni dans les paroles des prédicateurs ou dans les théories des *'ulamā'*. L'exégèse temporelle est l'exégèse de l'époque actuelle qui n'a rien à voir avec les époques passées et qui ne lie pas les générations futures. [...] Une exégèse de ce type a une finalité concrète et non théorique ; elle vise à changer la situation des musulmans, non à révéler des vérités théoriques, puisque la vérité en exégèse est changement et impact : « L'écume s'en va au rebut, mais ce qui est utile aux hommes reste sur la terre » (Cor. 13:17, *al-Ra'd*). L'exégèse est donc liée aux musulmans dans l'histoire, et n'analyse pas l'islam comme une vérité éternelle étrangère à l'histoire, puisque cette vérité n'existe que dans le ventre des musulmans¹³⁶.

Cette description de l'*exégèse partielle* et de ses particularités converge de manière frappante avec la méthodologie de Ġawdat Sa'īd, pour lequel cette approche est légitimée par le fait que l'esprit du Coran ne peut jamais être en contradiction avec les besoins de l'homme à un moment donné, ni avec les évidences de l'histoire. Cela implique que c'est le texte qui « s'adapte » aux priorités du moment :

Le Coran ne parle pas par lui-même, mais ce sont les hommes qui le font parler. L'espoir est qu'à l'avenir on utilise le témoignage des *signes dans le monde et dans les âmes* pour tirer bénéfice du Livre du

¹³⁰ Abū Zayd, *Naqd al-ḥiṭāb al-dīnī*, 2017, pp. 88 et 89.

¹³¹ Abū Zayd, *Naqd al-ḥiṭāb al-dīnī*, 2017, p. 88.

¹³² Ḥanafī, « al-Tafsīr wa-maṣāliḥ al-ummah », 1998, p. 174.

¹³³ Ḥanafī, « al-Tafsīr wa-maṣāliḥ al-ummah », 1998, p. 175.

¹³⁴ Ḥanafī, « al-Tafsīr wa-maṣāliḥ al-ummah », 1998, p. 176.

¹³⁵ Ḥanafī, « al-Tafsīr wa-maṣāliḥ al-ummah », 1998, p. 176.

¹³⁶ Ḥanafī, « al-Tafsīr wa-maṣāliḥ al-ummah », 1998, pp. 176-177.

Seigneur de l'univers : à ce moment-là, les hommes renonceront à leurs interprétations et à leurs disputes et s'appuieront complètement [sur ces signes]¹³⁷.

D'après ce que nous avons pu constater jusqu'à présent, nous pouvons affirmer que si d'une part la lecture du Coran par Sa'īd suit un approche *continue*, par exemple lorsqu'il examine les récits des prophètes en leur attribuant une valeur archétypique et métahistorique, d'autre part la priorité est donnée à une lecture *interrogative* fortement fondée sur la sélectivité et les références croisées, lorsqu'il choisit et actualise des contenus spécifiques afin de les appliquer à la réalité des sociétés arabes et islamiques de son temps. Ce faisant, Sa'īd applique son regard fortement anthropocentrique au texte révélé, qui s'adresse à l'homme et dans lequel l'homme cherche les réponses dont il a besoin à travers une lecture qui fait ressortir le positif et omet le négatif, comme le dit Ḥanafī, ou qui occulte ce qui n'est pas essentiel et met en évidence ce qui est substantiel, comme le dit Abū Zayd. Nous sommes néanmoins consciente que la tendance à l'*omission* par Sa'īd se produit généralement lorsque la partie omise introduit un brusque changement de registre par rapport à ce qui a été dit précédemment ou à ce qui suit, ce qui laisse sa lecture inachevée. De nombreux exemples peuvent être évoqués en ce sens, parmi lesquels celui de Cor. 4:77, *al-Nisā'* :

N'as-tu pas vu ceux auxquels on a dit : "Déposez vos armes ! Acquitez-vous de la prière ! Faites l'aumône !" . Quand le combat leur est prescrit, voici que certains d'entre eux craignent les hommes de la crainte due à Dieu, ou d'une crainte plus forte. Ils disent : "Notre Seigneur ! Pourquoi nous as-tu prescrit le combat ? Pourquoi ne pas l'avoir reporté à plus tard ?".

Sa'īd le mentionne lorsqu'il « dénonce » la manière dont certains *ahādīth* et versets qui soutiennent la méthode du premier fils d'Adam sont tombés dans l'*impensé* des musulmans¹³⁸. S'il est vrai que, dans ces écrits, Sa'īd ne nie jamais que le *ḡihād* puisse être nécessaire dans des cas extrêmes, en même temps, dit-il, l'absence d'une *société islamique distincte* suspend sa viabilité : l'omission de la (grand partie) du verset semble ainsi dépendre de la suspension de l'injonction implicite exprimée, celle du combat dans les cas prévus par le Coran. En effet, le verset entier apparaît seulement une fois dans la première édition de *Maḏhab* (1966) pour indiquer la suspension – ou la *moratoire* – du *ḡihād* : ici Sa'īd fait référence à l'autorité d'Ibn Kaṭīr, de Raṣīd Riḏā et d'Abū al-A'ālā al-Mawdūdī pour étayer son interprétation¹³⁹, celle d'une stricte réglementation de l'usage de la violence. En revanche, dans la quatrième édition du 1990 le verset apparaît dans sa version coupée : ici l'auteur reprend l'idée de la nécessité qu'une société véritablement islamique existe afin que le *ḡihād* puisse être pratiqué, précisant que, par les deux impératifs, « le Coran a interdit la violence »¹⁴⁰ hors de cette condition. Il faut attendre *Kun ka-ibn Ādam* (1997) pour retrouver le verset « abrégé », que Sa'īd mentionne ici deux fois à côté d'un verset cité très fréquemment dans ses ouvrages, à savoir Cor. 96:16, *al-'Alaq* : « Non ! Ne lui obéis pas, mais prosterne-toi, et rapproche-toi de Dieu ! », le verset de la *désobéissance civile*, et d'autres qui évoquent la patience (*ṣabr*) dans les difficultés, ainsi que certains de ces *ahādīth* qui, à son avis, ont été éclipsés¹⁴¹.

Cependant, il faut remarquer que Sa'īd ne cite pas entièrement ce qui dit Ibn Kaṭīr sur ce verset et le sens qu'il lui donne, c'est-à-dire celui d'une réprimande à l'encontre de ceux qui ont tout d'abord accepté l'appel à déposer les armes, à prier et à faire l'aumône, tandis qu'après la *hiḡrah* à Médine une partie parmi ceux-là se montraient hésitants et effrayés quand il fallait combattre, et il met au contraire l'accent sur l'interdiction à la violence, sélectionnant les deux impératifs – insérés d'ailleurs

¹³⁷ Sa'īd, « al-Tafsīr al-sunanī », 1998, p. 120.

¹³⁸ Voir le Troisième chapitre, par. 1.4.

¹³⁹ Sa'īd, *Maḏhab*, 1993, pp. 120-123.

¹⁴⁰ Sa'īd, *Maḏhab*, 1993, p. 58.

¹⁴¹ Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, pp. 288 et 306.

dans une question – en essentialisant leur sens. Ce faisant, il identifie une formule coranique aux potentialités énormes par rapport à son herméneutique de la non-violence et qui se prête à soutenir un refus radical du combat armé, tel qui semble se dessiner dans *Kun ka-ibn Ādam*. Ainsi, chaque partie du texte sacré est considéré par Sa‘īd comme une *unité accomplie* et largement *indépendante* avec un potentiel de sens qui attend seulement d’être dégagé par l’exégète, avec un procédé très semblable à celui décrit par Ḥanafī : le fait que la preuve du texte doit être recherchée *en dehors* du texte lui-même remet en cause les paradigmes interprétatifs classiques au profit d’une exégèse qui donne des réponses utiles à l’homme.

Un autre exemple d’*omission* avec des implications semblables est celui qui touche Cor. 16:106, *al-Naḥl* : « Celui qui renie Dieu après avoir cru, – non pas celui qui subit une contrainte et dont le cœur reste paisible dans la foi – celui qui, délibérément, ouvre son cœur à l’incrédulité [*kufr*] : la colère de Dieu est sur lui et un terrible châtement l’atteindra ». Sa‘īd fait référence à ce verset lorsqu’il énumère les avantages de *lā ikrāha fī al-dīn* dont nous avons parlé plus haut (par. 2.1), et en particulier le 18^{ème} avantage. Nous le rappelons ici :

De même que l’adhésion à la foi ne s’obtient pas par la contrainte, l’abandon de la religion ne s’obtient pas par la contrainte, et pour cette raison le croyant qui est forcé de nier sa foi ne devient pas pour autant un mécréant, d’où on peut saisir le lien entre le verset « Pas de contrainte en religion ! » et le verset « non pas celui qui subit une contrainte et dont le cœur reste paisible dans la foi » (*al-Naḥl*, 16:106)¹⁴².

Un des piliers de la pensée de notre auteur est celui de la liberté de conscience et du *droit d’existence* qu’il reconnaît à la mécréance et aux idées erronées, en vertu de la *loi de l’écume* dont parle Cor. 13:17, *al-Ra‘d*. C’est justement sur ce principe qu’il arrive à nier que le *ḡihād* ait été institué pour combattre les « infidèles » ou une idée donnée, ou encore pour répandre l’islam. De surcroît, et en ligne avec tout cela, il arrive à nier toute légitimité à la peine de mort pour l’apostat, comme on l’a vu dans le Troisième chapitre, par. 2.3. S’il est vrai que le châtement dont parle le verset est reporté dans l’Au-delà, néanmoins l’intransigeance de Dieu face à ceux qui renient la foi en conscience est clairement affirmé, ce qui est très loin d’être compatible avec l’exégèse « tolérante » de Sa‘īd. Encore une fois, Sa‘īd sélectionne une partie d’un verset l’utilisant comme une unité indépendante, porteuse d’un sens accompli et métahistorique. Voilà donc que par la sélection et l’extrapolation de cette partie du Cor. 16:106, *al-Naḥl*, notre auteur établit ce qui est *essentiel* dans le message du verset, et en même temps il nous indique ce qui, à son avis, peut être omis en tant que « accessoire » par rapport à ce message, voire par rapport à sa perspective herméneutique et au parcours qu’il suit à l’intérieur du Coran. Pour expliquer cette approche, l’intellectuel islamiste Ḥālīṣ Ğalabī, beau-frère de Sa‘īd, parle d’un « structuralisme du Coran », d’une « superposition thématique » et d’une « logique interne » au texte sacré :

Les versets coraniques sont comme les étoiles dans le ciel, dispersés et révélés peu à peu, selon les circonstances et les états psychologiques, et ne révèlent leurs secrets qu’à ceux qui ont vécu ces situations psychologiques, comme cela m’est arrivé dans la prison de Šayḥ Ḥasan à Damas, quand j’ai lu le verset : « Ont-ils tramé quelque méchante affaire ? Nous aussi, nous en tramons ! » [Cor. 43:79, *al-Zuḥruf*], et c’était comme si cela m’avait été révélé ce jour-là, me donnant beaucoup de tranquillité d’esprit. Il n’y a pas d’index des thèmes à la fin du Coran, il faut donc faire comme Tycho Brahe et Johannes Kepler, lorsqu’en observant les étoiles, ils ont identifié un système et une logique propres au monde des astres¹⁴³.

¹⁴² Sa‘īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, p. 31.

¹⁴³ Ḥālīṣ Ğalabī, « Muškilat al-‘unf fī al-Qurān wa-hal yūḡadu fī al-islām lā-unf? », in Ḥālīṣ Ğalabī – Zuhayr al-Muḥḥ - Aḥmad Abū Maṭar (éds.), *al-Islām wa-l-‘unf: al-wāqi‘ wa-taḥaddī al-irḥāb wa-azmat al-binā’ al-ta’līmī*, ‘Ammān : Dār al-Karmil, 2005, pp. 10-71, ici p. 20.

Il en va de même pour les versets qu'il définit comme étant « prémonitoires »¹⁴⁴, c'est-à-dire ces versets qui exhortent au combat, et qui font allusion à des situations potentielles que, en ligne avec ce qui précède, l'auteur attribue à l'état psychologique du destinataire, et donc du prophète Muḥammad et de sa communauté, et non avec un ordre divin. On voit ici une fois de plus un effort de codifier une tendance exégétique qui n'est pas isolée, et que Sa'īd revendique, pour sa part, en tant que droit à un *iğtihād* personnel, comme lorsqu'il dit, à propos de l'ouvrage *L'Afro-asiatisme* de Malek Bennabi (1956) : « Je le considère comme un *tafsīr* du Coran bien que je comprenne qu'il est difficile de l'imaginer, mais j'ai le droit d'imaginer ce que je veux, et vous avez le droit de le refuser »¹⁴⁵.

D'après ce qu'on a vu jusqu'ici, l'approche sélective, l'omission et les références croisées sont appliqués simultanément par Sa'īd : en effet, celui-ci est son principal *modus operandi*. Un exemple ultérieur est celui de Cor. 7:108, *al-A'rāf* : « Il étendit sa main : et la voici : blanche pour ceux qui regardaient » et de Cor. 4:90, *al-Nisā'* :

Ne prenez ni protecteur, ni défenseur parmi eux à l'exception de ceux qui sont les alliés d'un peuple avec lequel vous avez conclu un pacte, ou de ceux qui viennent à vous le cœur serré d'avoir à combattre contre vous ou à combattre contre leur propre peuple. Si Dieu l'avait voulu, il leur aurait donné pouvoir sur vous, et ils vous auraient alors combattus. S'ils se tiennent à l'écart, s'ils ne combattent pas contre vous, s'ils vous offrent la paix, Dieu ne vous donne plus alors aucune raison de lutter contre eux.

Parlant des conditions du *ğihād* dans le but d'en redimensionner la portée et de proposer son *alternative*, Sa'īd extrapole de Cor. 7:108, *al-A'rāf* l'image de la « main blanche » que le prophète Mūsā sort de la poitrine¹⁴⁶, l'interprétant comme la main qui n'a pas été tachée de sang, qui n'a pas commis de crimes, mais aussi comme une référence à la nécessité d'éliminer du cœur « l'amour du sang »¹⁴⁷. Ainsi, ceux qui s'abstiennent de l'effusion du sang doivent être considérés inviolables à l'instar de Mūsā :

L'islam et le Coran, pour autant que je sache, ne rendent pas licite le sang de ceux qui ont les mains blanches. Ainsi, quiconque n'a jamais brandi une arme doit être préservé, quelle que soit sa religion ou sa croyance : « S'ils se tiennent à l'écart, s'ils ne combattent pas contre vous, s'ils vous offrent la paix, Dieu ne vous donne plus alors aucune raison de lutter contre eux » (Cor. 4:90, *al-Nisā'*)¹⁴⁸.

Pourtant, Sa'īd omet le verset juste avant, et précisément : « Ne prenez donc aucun protecteur parmi eux, jusqu'à ce qu'ils émigrent dans le chemin de Dieu. S'ils se détournent, saisissez-les ; tuez-les partout où vous le trouverez ». Le cas des verset 89 et 90 de la sūrat *al-Nisā'* n'est pas isolé dans le Coran : au contraire, nous avons vu dans l'Introduction que la juxtaposition d'un verset très agressif et d'un autre qui atténue le contenu de celui-ci est considéré par le savant Fred M. Donner comme « a distinctive feature of Qur'anic discourse ». Proposant l'exemple des versets 5 et 6 de la sūrat *al-Tawbah*, dont la structure est très semblable à celle de Cor. 4:89-90, Donner observe que « This use of "escape clauses" is characteristic of the Qur'an and seems to be its way of providing for the flexibility that is needed in practical situations in life »¹⁴⁹. Dans la méthode de Sa'īd, ces oppositions se résolvent souvent par l'omission du contenu moins flexible, qui s'éloigne du parcours exégétique qu'il a choisi de suivre à l'intérieur du texte sacré afin d'en montrer le message métahistorique, celui

¹⁴⁴ Ḡalabī, « Muškilat al-'unf fī al-Qurān », 2005, p. 20.

¹⁴⁵ Sa'īd, *Lā ikrāha fī al-dīn*, 1997, p. 66.

¹⁴⁶ Voir aussi Cor. 20:22, *Ṭa-ha* ; Cor. 26:33, *al-Šu'arā'* ; Cor. 27:12, *al-Naml* ; Cor. 28:32, *al-Qaṣaṣ*.

¹⁴⁷ Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, p. 287.

¹⁴⁸ Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, p. 287.

¹⁴⁹ Donner, *Muhammad and the Believers*, 2010, p. 84.

d'une évolution éthico-scientifique continue de l'homme en direction de l'effacement de la violence. Ainsi, il « sacrifie » ce qui, au contraire, il estime n'avoir pas une valeur universelle.

Un autre cas de sélection et d'omission plutôt retentissant, et qui confirme une fois de plus l'orientation herméneutique de notre auteur, est celui de Cor. 33:62, *al-Aḥzāb* [B] : « Telle fut la règle de Dieu à l'égard des révolus de jadis. À la règle de Dieu, rien ne peut être substitué ». Sa'īd mentionne ce verset à propos de la nécessité d'un renouvellement du *fiqh*, observant que le nouveau est souvent le fruit du courage d'individus qui « osent mettre en place de nouveaux critères de jugement, à la lumière desquels nous voyons comment nos milieux n'ont pas besoin d'interdits dans n'importe quoi »¹⁵⁰. Ces individus sont ceux qui « au moyen de la comparaison sont capables de déduire les lois générales qui régissent les sociétés, toutes les sociétés, découvrant en elles "la règle de Dieu à l'égard des révolus de jadis. À la règle de Dieu, rien ne peut être substitué" ». Cependant, Sa'īd omet le verset précédent, auquel celui cité est en fait lié logiquement et syntaxiquement : « Maudits ! Où que vous les accrochiez, emparez-vous d'eux, tuez-les jusqu'au dernier ! (61) Telle fut la règle [...] (62) ». On voit donc que, sélectionnant ce verset, Sa'īd ne tient pas compte de son contexte spécifique, tel qu'il est décrit dans les versets juste avant, et qui fait référence aux « hypocrites » et aux « diffuseurs malveillants de Médine » (60). Ce qui lui intéresse, c'est d'attribuer une valeur paradigmatique au texte sélectionné, considéré à l'instar d'une unité de sens indépendante de tout le reste.

Parfois, l'omission est beaucoup moins problématique par rapport à la coupure qui se crée entre le sens donné au verset – ou la partie de verset – sélectionné et tout le reste, néanmoins la décontextualisation reste la règle générale, ce qui permet à notre auteur d'étendre le sens et, par conséquent, les applications du verset – ou partie du verset – d'une manière qui est fonctionnelle à son projet. C'est le cas de Cor. 20:114, *Ṭa-ha* : « Que Dieu soit exalté : le Roi, la Vérité ! Ne te hâte pas dans la récitation, avant que sa révélation ne soit achevée pour toi. Dis : "Mon Seigneur ! Augmente ma science !" », duquel notre auteur évoque toujours seulement les mots « Mon Seigneur ! Augmente ma science ! », en taisant le reste qui fait référence aux circonstances de la révélation de ce verset, et donc à son contexte. De nombreux autres exemples pourraient être cités, mais ceux illustrés jusqu'ici nous permettent de faire quelques considérations finales, nous ramenant à la question que nous avons posée plus haut : est-ce que la méthodologie de Ġawdat Sa'īd conduit à une *idéologisation* du texte sacré ? Est-ce que, par sa démarche, notre auteur « conduit » le texte dans la direction qui lui convient ?

Au final, nous estimons qu'il n'est pas facile d'établir si l'interprétation de Sa'īd peut être considérée comme « idéologique » ou pas : en effet, la vérité pourrait se trouver à mi-chemin ! Un critère de discernement pourrait être identifié dans l'ouverture de sa lecture, lorsqu'il se déclare toujours prêt à mettre en discussion son interprétation, qui à son tour n'échappe pas au tamis de l'histoire et de ses développements : si l'histoire est la source de la révélation, et que l'histoire « augmente », comme il le dit, alors l'interprétation de la révélation augmente également. Il convient de souligner ici l'analogie entre cette idée et ce qu'affirme, encore une fois, Abū Zayd à propos du fait que l'interprétation est la garantie de la validité du sens du texte à tout moment et en tout lieu, dans un processus de régénération continue du sens qui part du substrat le plus profond du texte, celui de son message universel, pour émerger à la surface dans un système qui reflète l'état, la culture et les besoins d'une société donnée¹⁵¹. S'il est vrai qu'Abū Zayd attribue une importance fondamentale à l'analyse socio-historique et au recours à la méthodologie linguistique moderne, tandis que Sa'īd

¹⁵⁰ Sa'īd, *Madḥab*, 1993, p. 25.

¹⁵¹ Voir Abū Zayd, *Testo sacro e libertà*, 2012, pp. 76-77.

adopte une perspective herméneutique philosophique par rapport aux contenus du texte, il est intéressant de voir comment ces deux auteurs, bien que probablement ils n'aient pas connaissance de leurs œuvres respectives¹⁵², convergent sur un nombre considérable d'aspects liés aux finalités de la révélation et à la fonction de l'exégète, mais aussi à la nature du langage coranique – ce qu'on verra dans le prochain paragraphe.

Pour résumer, on a vu que par le moyen d'une approche *sélective* au texte sacré, Sa'īd isole un mot, un verset ou une partie de verset et procède à une interprétation *extensive*, souvent corroborée par des références croisées, et qui consiste en mettre en évidence la dimension métahistorique du texte sélectionné – tout cela conformément à son orientation herméneutique et à sa vision téléologique particulière, se caractérisant par un fort *optimisme eschatologique*. De surcroît, une telle approche implique l'*omission* de ce qui, dans le texte, n'est pas considéré comme fonctionnel à la compréhension de ce qu'il estime être essentiel dans le message de la révélation. Ce faisant, Sa'īd trace des itinéraires exégétiques à l'intérieur du Coran qui ne suivent pas l'ordre du texte, mais plutôt les priorités de l'exégète – ce qui correspond à la description du *tafsīr social* de Ḥanafī. Et en effet, ce qui est remarquable dans la méthode de Sa'īd c'est le glissement, dans l'interprétation de concepts doctrinaux clés, tels que le *tawḥīd*, le *širk*, le *kufr*, le *ġihād* ou le *nash*, d'un paradigme métaphysique et théologique à un paradigme anthropocentrique et social. Un glissement similaire peut être observé dans sa conception d'une histoire sacrée franchissant les frontières de la révélation, et qui acquiert à son tour une valeur paradigmatique par rapport à la réalité humaine. En même temps, la réalité est douée d'une fonction probatoire à l'égard de la révélation, et cette dialectique est ce qui garantit la validité du texte dans toutes les époques :

Entre texte et réalité il y a une dialectique permanente, une réalité cachée dans le texte, ou un texte qui révèle une réalité nouvelle et moderne. Cette dialectique et cette union seront annonciatrices de nouvelles naissances, et sans cette union il n'y aurait pas de reproduction et l'existence s'éteindrait¹⁵³.

C'est-à-dire que la preuve de la vérité du Coran doit être recherchée, nous l'avons vu, *en dehors* du Coran, dans la réalité qui évolue constamment, de sorte que l'interprétation du texte sera toujours transitoire, mais aussi toujours éthiquement et scientifiquement progressive.

5. L'épistémologie de la révélation

Partout dans ses ouvrages, Sa'īd dénonce le fait que les musulmans ont « perdu la science », c'est-à-dire une bonne compréhension du Coran qui dérive de l'interaction entre l'homme et la révélation à la lumière de la réalité, où Dieu a déposé ses *signes*. Dès qu'il a été créé, la tâche de l'homme est celle de saisir ces *signes* par le moyen de l'observation et de comprendre les lois qui y sous-tendent, mais cela implique une ouverture à la connaissance, qui évolue sans cesse avec la création, ainsi que la compréhension même de ces signes évolue avec le progrès des savoirs. À travers son exégèse sociale et extensive, notre auteur veut donc montrer que c'est le Coran même qui exhorte l'homme à la connaissance et à l'apprentissage. Or, l'environnement qui caractérise les sociétés arabo-musulmanes, observe souvent Sa'īd, n'est pas propice à la recherche du savoir, et à cet égard notre auteur cite le penseur musulman Muḥammad al-Ṭālibī qui, dans un article publié en 1974 dans la revue *Ālam al-fikr*, déclare que « l'échec de la politique à résoudre les problèmes d'aujourd'hui est en grande partie l'échec de l'université, avant tout »¹⁵⁴. Cette affirmation trouve son écho dans ce

¹⁵² Au moins, il faut remarquer que Sa'īd ne le mentionne jamais dans ses ouvrages.

¹⁵³ Maḥmūd, *al-Ḥiğrah ilā al-Islām*, 1995, p. 294.

¹⁵⁴ Muḥammad, al-Ṭālibī, « al-Tārīḥ wa-mašākil al-yawm wa-l-ġad », *Ālam al-fikr*, vol. 5, nr. 1, 1974, pp. 12-46, ici p. 24.

qui raconte Naṣr Hāmid Abū Zayd à propos du climat pédagogique qu'on respirait à l'intérieur des universités égyptiennes à partir des années 1970 :

Nel 1972 Sadat annunciò: «Gli studenti hanno un solo compito: studiare». E così fu proibita ogni attività politica all'interno delle università. Anche questo ha contribuito al declino generale dell'istruzione, perché gli studenti che non possono interessarsi delle questioni riguardanti la società perdono un po' alla volta anche l'interesse per la scienza. Non è possibile separare la scienza dalla società. La situazione economica costringeva inoltre molti professori a trasferirsi negli Stati del Golfo Persico; qui guadagnavano molto di più, ma per questo dovevano spesso sacrificare la propria indipendenza scientifica. C'è da aggiungere che molti scienziati che hanno accettato una cattedra in uno degli Stati del Golfo sono tornati in Egitto dopo alcuni anni come fondamentalisti. [...] La diffusione dell'Islam tradizionalistico e reazionario attraverso la televisione, la stampa e le moschee aveva influenzato gli insegnanti, la maggior parte dei quali rappresentava ora l'Islam come una religione fondata su ciò che è permesso e ciò che è vietato. Tutto l'universo fu ripartito in permesso e vietato. Sin dal primo anno di scuola veniva trasmessa agli studenti questa visione del mondo, secondo la quale tutta la vita si suddivideva in azioni lecite e illecite. Quando iniziò questo processo? Forse venti o forse venticinque anni fa. Ora arrivavano all'università le generazioni che avevano interiorizzato totalmente questa visione: nel loro mondo esistevano solo comandi e divieti¹⁵⁵.

De même, comme on l'a vu dans le par. 3.3, pour Sa'īd les musulmans « n'ont besoin d'interdits dans n'importe quoi », mais plutôt d'une réforme tout d'abord épistémologique, qui leur permettrait, par le moyen d'outils scientifiques adéquats, de mieux comprendre la réalité qui les entourent. Voilà donc que notre auteur s'adresse en particulier aux jeunes, leur conseillant de « tourner leur intérêt vers des sources de savoir autres que celles auxquelles nous avons puisé »¹⁵⁶, et cela parce que les sources sur lesquelles s'appuie l'enseignement dans les sociétés musulmanes, dit-il, ne suffisent pas à donner une interprétation « scientifique » de la réalité, telle qui pourrait être obtenue grâce aux sciences humaines. En effet, selon Sa'īd ces disciplines « ne sont pas encore devenues, dans le monde islamique, science appliquée », c'est-à-dire qu'il y a un retard, au moins à l'époque où il écrit, dans l'assimilation des sciences humaines dans les institutions éducatives, alors que cela serait « une obligation collective (*fard kifāyah*) »¹⁵⁷ de la part de la société, dit-il, utilisant une catégorie conceptuelle juridique classique appliquée au *ḡihād*.

Le principal obstacle à l'examen des phénomènes sociaux d'un point de vue scientifique dans les sociétés musulmanes est donc représenté par le manque d'interaction avec la réalité extérieure, et cela à son tour est dû à la sacralisation des personnes et de leur héritage écrit, qui crée, pour ainsi dire, une déconnexion entre l'individu et sa réalité. L'utilisation d'outils et d'interprétations anachroniques pour décoder la réalité conduit à un état d'aliénation, de sorte que les sociétés ne sont plus en mesure de résoudre leurs problèmes contingents. Cela vaut aussi pour la foi, c'est-à-dire le *tawhīd*, lequel, comme on l'a vu dans le Troisième chapitre, par. 4.4, est considéré par Sa'īd comme une *science* vraie et propre. On peut donc interpréter ses efforts de relier foi et science comme une tentative d'établir une épistémologie de la religion qui dépasse la manière dont celle-ci a été souvent conçue en tant qu'ensemble de vérités métaphysiques :

Quelle est la relation entre le *tawhīd* et la science ? La réponse à cette question réside dans la connaissance de l'ordre de Dieu et dans la manière de le respecter. C'est le manque de science qui empêche l'homme de respecter le *tawhīd*. La science est donc le fondement sur lequel le *tawhīd* est basé, et il n'y a pas de *tawhīd* sans science. Par conséquent, s'il n'y a pas de salut (*naḡāt*) sans *tawhīd*, et s'il n'y a pas de *tawhīd* sans science, alors il n'y a pas de salut sans science. Ceci est bien connu en ce qui concerne le *tawhīd* par rapport à [l'unité de] l'ordre législatif de Dieu (c'est-à-dire ce qui est *ḥalāl* et *ḥarām* dans la religion). Il

¹⁵⁵ Naṣr Hāmid Abū Zayd, *Una vita con l'Islam*, Bologna : Il Mulino, 2004, pp. 155-156.

¹⁵⁶ Sa'īd, *Iqra'*, 1993, p. 29.

¹⁵⁷ Sa'īd, *Ḥattā yuḡayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 112.

en va de même pour la science de l'ordre de Dieu concernant la création, c'est-à-dire la connaissance (*ma'rifah*) de Ses signes dans le monde et dans les âmes et de la manière d'exploiter la création (*tashīr al-kawn*) : il n'y a pas d'exploitation [de la création] sans science. Le manque de science dans les lois que Dieu a établi dans la création signifie que la création n'est pas exploitable par l'homme, puisque l'exploitation de la création n'est possible que par la science. Cela est clair dans des domaines tels que l'agriculture, l'industrie, l'élevage, mais aussi dans la sphère humaine. Alors, le salut et le succès dans l'Au-delà, et le salut et le succès dans ce monde, ne s'obtiennent que par la science¹⁵⁸.

La reconnaissance de la primauté de la science sur la foi est un trait de l'orientation progressiste de Sa'īd, et cela se traduit par l'idée que l'intégration des sciences modernes « profanes », et surtout les sciences humaines, est la *conditio sine qua non* d'un renouveau de la pensée religieuse et d'une réforme de la société. Dans ce qui suit, on va analyser quelques applications ultérieures du concept de science chez notre auteur, un concept qui, comme on l'a vu jusqu'ici, acquiert un sens très large, bien exprimé d'ailleurs par la polysémie dont est chargé le mot arabe *'ilm*, en tant qu'attribut consubstantiel de Dieu et prérogative potentielle de l'homme, mais aussi moyen privilégié pour réaliser le projet eschatologique divin. Nous poursuivrons dans le sillage suivi jusqu'ici en appliquant une perspective essentiellement *islamologique* à notre analyse, ce qui se justifie aussi par le dépôt sémantique dont sont chargés les termes employés par notre auteur.

5.1. Le *tafsīr* « scientifique » selon Sa'īd

Loin d'être en contradiction avec la foi, la nécessité d'une exégèse qui adopte un regard scientifique est ce à quoi exhorte le Coran même, lorsqu'on y lit : « Ne vois-tu pas comment ton Seigneur étend l'ombre ? Il l'aurait rendu immobile, s'il l'avait voulu. Nous avons fait du soleil son guide [*tumma ġa'alnā al-šams 'alay-hi dalīl^{am}*], puis nous la ramenons à nous avec facilité » (Cor. 25:35, *al-Furqān*). Pour Sa'īd, ce verset est « la preuve que nous pouvons modifier radicalement notre compréhension d'une chose qui nous semble clair en apparence, [une apparence] qui pourtant pourrait être trompeuse »¹⁵⁹. En même temps, ce verset peut être interprété comme une légitimation des différentes lectures que l'on peut donner aux textes révélés, « puisque le soleil est signe de la possibilité de tomber dans une mauvaise interprétation »¹⁶⁰ : c'est donc la science qui permet d'obtenir une vision de plus en plus claire de tous les phénomènes, ainsi que c'est la science qui permet de juger les idées des hommes, lesquelles ne sont que le produit d'une phase donnée de la création, et en tant que telles n'ont rien de définitif – au contraire, elles évoluent en direction ascendante.

Pourtant, Sa'īd s'éloigne de ce qu'on appelle l'*exégèse scientifique* (*tafsīr 'ilmī*) du Coran, à travers laquelle on essaie de démontrer que le texte sacré contient la prédiction de nombreuses découvertes scientifiques modernes. La base de cette approche est la recherche d'une réconciliation entre la science moderne et le contenu littéral du texte, considéré comme la seule et suprême source scientifique¹⁶¹. Une vision, donc, fort éloignée de celle de Sa'īd, qui situe la source de la science en dehors du Livre, identifiant un ordre précis en ce sens dans le Coran. Et en effet, dans son ouvrage *Iqra' wa-Rabbu-ka al-Akram* (1988), qu'il dédie entièrement à la définition de *science* dans l'islam, il prévient que

¹⁵⁸ Sa'īd, *Iqra'*, 1993, p. 180.

¹⁵⁹ Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, p. 40.

¹⁶⁰ Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, p. 87.

¹⁶¹ Une tendance inaugurée par Muḥammad ibn Aḥmad al-Iskandarānī avec son *tafsīr* publié en 1879, suivi par Ṭantāwī Ġawharī (1859-1940). Voir Ennaifer, *Les commentaires*, 1998, pp. 52-57 et 'Abd al-Ġabbār al-Rifā'ī, « al-Ittiġāhāt al-ḥadiṭah fī al-tafsīr », *Qadāyā Islāmiyyah Mu'āṣirah* 4 (1998) 4-24, surtout pp. 12-13.

[...] la manière dont nous traitons les versets est très différente de ce qu'il aimerait saisir, dans le Coran, des signes qui démontrent des questions et des détails de la science moderne. Au lieu de cela, l'aspect qui nous intéresse est de mettre en évidence les principes et les méthodes de production de la connaissance et de la science, et non la recherche de questions de science¹⁶².

D'accord avec Muhammad Iqbal, notre auteur reconnaît en effet l'existence, dans le Coran, de « gènes » propres à l'organisation de la vie sociale et à la démocratie, lesquels se trouvent pourtant dans un « état potentiel (*ḥālat kumūn*) » et qu'il faut revivifier à travers une exégèse efficace. À partir de cela, il choisit quatre versets en particulier contenant ces gènes et qui constituent un premier itinéraire de lecture, pour ensuite identifier des parcours ultérieurs reliant ces versets à d'autres par l'outil méthodologique des références croisées, et tracer ainsi un véritable parcours exégétique. À travers ce parcours, Sa'īd montre que ce que le Coran demande à l'homme, c'est d'adopter une approche scientifique par rapport à la réalité. Voilà les quatre versets :

a) *Cor. 29:20, al-'Ankabūt* : « Dis-leur : Parcourez la terre et considérez comment Dieu a initié la création... » : il s'agit d'un verset, dit Sa'īd, qui

[...] contient une méthode de recherche précis qui englobe tous les aspects du monde matériel et immatériel, à savoir les substances et les accidents, selon l'expression des anciens. L'objet [de la recherche] inclut tous les existants, de l'atome et de ce qui est encore plus petit de celui-ci, jusqu'aux galaxies, voire tout l'univers, de la première matière organique jusqu'à l'homme... et des idées simples à celles plus complexes. Il contient tout ce que l'homme peut étudier [...]¹⁶³

Ainsi, le Coran établit qu'il n'y a pas de limites à la recherche, il n'y a pas de domaines exclus d'une étude scientifique, qui doit tenir compte tout d'abord du « commencement » de toute chose. En effet, Sa'īd adhère à la théorie de l'évolution, ce qui n'est pas escompté dans les milieux religieux, même savants. Un exemple en ce sens est celui de la chercheuse algérienne Su'ād al-Dūfānī, dont on a déjà parlé dans l'Introduction : dans sa thèse de doctorat elle définit Ġawdat Sa'īd comme un intellectuel qui « a tenté de présenter une vision globale d'un projet de civilisation islamique, selon les lois du monde et des âmes, selon les modalités de changement de ce qui est dans l'âme et dans la société » et qui « a exhorté le musulman à laisser sortir la lumière cachée en lui-même, à s'élever assidûment pour atteindre le niveau pour lequel il a été créé par sa foi et ses bonnes œuvres, accomplissant ainsi la tâche essentielle de l'existence qui lui a été confiée »¹⁶⁴. Pourtant, la finalité de sa lecture est celle d'identifier les éléments strictement « parénétiqes » dans l'œuvre de Sa'īd, ignorant le reste, et sa position concernant la théorie de l'évolution est particulièrement révélatrice en ce sens. Citant al-Rāġib al-Iṣfahānī (m. 1109) à propos de l'origine de l'homme et de sa définition d'Adam comme le géniteur de l'humanité, elle commente : « De cette manière, il [al-Iṣfahānī] confirme afin de ne laisser aucun doute le fait que le premier homme est Adam et que le reste de l'humanité est à son image » et que cela « est une réfutation écrasante de la théorie du développement et de l'évolution »¹⁶⁵. Le travail de Dūfānī témoigne d'une réception des côtés plus « apologétiques » de la pensée de notre auteur, mais en même temps il révèle la difficulté, voire le refus, à partager les aspects méthodologiques et épistémologiques de son projet. Ce projet prévoit l'acceptation de l'idée de *création continue*, qui est implicite dans le verset susmentionné, ce qui permet de le relier à bien d'autres passages coraniques tels que, par exemple :

- *Cor. 16:8, al-Naḥl* : « Il crée ce que vous ne savez pas » ;

¹⁶² Sa'īd, *Iqra'*, 1993, p. 207.

¹⁶³ Sa'īd, *Iqra'*, 1993, p. 209.

¹⁶⁴ Su'ād Dūfānī, *Fā'iliyyat al-insān fī al-fikr al-'arabī. Ġawdat Sa'īd unmuḍaġ*, 'Ammān : Dār al-Ayyām, 2016, p. 53.

¹⁶⁵ Dūfānī, *Fā'iliyyat al-insān*, 2016, p. 32.

- Cor. 2:30, *al-Baqarah* : « Je sais ce que vous ne savez pas » ;
- Cor. 35:1, *Fāṭir* : « Il ajoute à la création ce qu'il veut » ;
- Cor. 23:14, *al-Mu'minūn* [P] : « Puis Nous en avons fait naître une autre création ».

Sa'īd reconstitue ainsi un itinéraire coranique qui justifie sa vision téléologique de la réalité, laquelle entraîne la nécessité d'une progression éthico-scientifique de l'homme.

b) Cor. 41:53, *Fuṣṣilat* : « Nous leur montrerons bientôt nos Signes, dans l'univers et dans leurs âmes, jusqu'à ce qu'ils voient clairement que ceci est la Vérité. Ne suffit-il pas que ton Seigneur soit témoin de toute chose ? » : il s'agit d'un verset que nous avons rencontré tout au long de ce travail, et en particulier dans le Troisième chapitre, par. 5.1, et qui est absolument central dans le projet herméneutique de Sa'īd à la lumière de « la richesse des thèmes qu'il contient »¹⁶⁶. Comme il l'explique,

Le verset [sur les signes] du monde et des âmes a établi que le lieu et la source de la preuve n'est pas le Livre : ne cherchons donc pas dans le Livre comment la création a commencé, cherchons-la plutôt en marchant sur la terre et en regardant, comme il est ordonné dans le Livre, puisque le commandement est dans le Livre, mais la preuve est dans la réalité, dans la terre et dans les signes du monde et des âmes¹⁶⁷.

On pourrait alors dire que le *monde* et les *âmes* deviennent les témoins de la vérité, et ce sont des témoins *objectifs* et *scientifiques*, et en tant que tels *universels*, c'est-à-dire sans connotation confessionnelle particulière. Voilà que Sa'īd identifie ici un autre parcours, celui de l'*unité du phénomène religieux* en vertu de sa *scientificité*, dont en sont la preuve des versets tels que :

- Cor. 4:174, *al-Nisā'* : « Ô vous les hommes ! Une preuve décisive vous est déjà parvenue de la part de votre Seigneur » ;

- Cor. 2:285, *al-Baqarah* : « Nous ne faisons pas de différence entre ses prophètes » ;

- Cor. 2:130-132, *al-Baqarah* : « Qui donc éprouve de l'aversion pour la religion d'Abraham sinon celui qui est insensé ? Nous avons, en vérité, choisi Abraham en ce monde et, dans l'autre, il sera au nombre des justes. Son Seigneur lui-dit : "Soumets-toi !". Il répondit : "Je me sou mets au Seigneur des mondes !". Abraham a ordonné à ses enfants : - et Jacob fit de même - "Ô mes enfants ! Dieu a choisi pour vous la Religion ; ne mourez que soumis à lui" » ;

- Cor. 3:19, *Āl 'Imrān* : « La Religion, aux yeux de Dieu, est vraiment la Soumission » ;

- Cor. 34:28, *Saba'* : « Nous t'avons envoyé à la totalité des hommes, uniquement comme annonciateur de la bonne nouvelle et comme avertisseur ».

Pour Sa'īd, l'islam est universel dans la mesure où il contient une *méthode* qui « transforme la religion en une science et en un [phénomène] global », une méthode par lequel « les doctrines islamiques (*maḏāhib islāmiyyah*) s'unifient, voire le monde entier s'unifie »¹⁶⁸. En ce sens, il ressort que pour notre auteur l'islam représente le *trait d'union* de l'humanité, mais tout cela a son point de départ dans les signes dans le monde et dans les âmes, qui sont « une forme de révélation et la manière dont Dieu annonce sa volonté sur sa création »¹⁶⁹ et la voie pour réaliser le projet eschatologique divin annoncé par Cor. 2:30, *al-Baqarah* : « Je sais ce que vous ne savez pas » :

¹⁶⁶ Sa'īd, *Iqra'*, 1993, p. 217.

¹⁶⁷ Sa'īd, *Iqra'*, 1993, p. 221.

¹⁶⁸ Sa'īd, *Iqra'*, 1993, p. 225.

¹⁶⁹ Sa'īd, *Iqra'*, 1993, p. 225.

Les musulmans sautent de joie quand ils voient qu'un signe dans le monde et dans les âmes confirme leur religion, mais ce à quoi ils ne font pas particulièrement attention, c'est que lorsque les signes dans le monde et dans les âmes deviennent une méthode aux contours précis, avec une structure solide, à partir des piliers bien soudés dans le sol des versets du Livre, à ce moment-là se réaliserait la science de Dieu, c'est-à-dire la promesse de vaincre la corruption sur terre et l'effusion de sang, et de trouver le chemin de la paix : « Dieu dirige ainsi dans les chemins du Salut ceux qui cherchent à lui plaire. Il le fait sortir des ténèbres vers la lumière » (Cor. 5:16, *al-Mā'idah*)¹⁷⁰.

c) Cor. 45:13, *al-Ġāfiyah* : « Il a mis à votre service (*sahhara la-kum*) ce qui se trouve dans les cieux et sur la terre. Tout vient de lui. Il y a vraiment là des Signes, pour un peuple qui réfléchit ! » : parmi les versets coraniques qui évoquent le *tashīr*, c'est-à-dire l'*assujettissement* de la création par l'homme, Sa'īd mentionne entre autres Cor. 14:32-34, *Ibrāhīm* :

Dieu !... C'est lui qui a créé les cieux et la terre et qui fait descendre du ciel une eau grâce à laquelle il fait pousser des fruits pour votre subsistance. Il a mis à votre service le vaisseau pour que celui-ci, par son ordre, vogue sur la mer. Il a mis à votre service les fleuves. Il a mis à votre service le soleil et la lune qui gravitent avec régularité. Il a mis à votre service la nuit et le jour. Il vous a donné tout ce que vous lui avez demandé. Si vous vouliez compter les bienfaits de Dieu, vous ne sauriez les dénombrer. – L'homme est vraiment très injuste et très ingrat.

On a vu jusqu'ici que le concept de *tashīr* est évoqué très souvent par notre auteur, qui le lie à la fois à l'efficacité de l'homme, à sa connaissance des lois immuables de Dieu et à son niveau de progrès éthique. Selon Sa'īd, le *tashīr* se réalise « quand la science – la connaissance théorique de la loi (*qānūn*) et de la *sunnah* – atteint son degré maximum, au service de l'homme dans sa vie concrète quotidienne »¹⁷¹. Pourtant, la vraie science selon le Coran est celle qui s'occupe de l'homme et des sociétés, et donc le *tashīr* doit être interprété en premier lieu comme la compréhension des lois qui déterminent le bon fonctionnement des hommes et des sociétés. Par conséquent, lorsque le Coran parle de *tashīr*, ce qui est implicite c'est un appel à un élargissement de l'horizon scientifique à ces disciplines qui permettent d'« exploiter » les potentialités humaines et sociales en vue de la réalisation du bien et de la justice. Ce qui nous intéresse maintenant est de montrer le parcours exégétique particulier que notre auteur identifie à partir du verset mentionné, qui le conduit à l'affirmation de la *responsabilité de l'homme* par rapport à son avenir, comme le montre l'abondance de passages coraniques qui se réfèrent à l'*attente* (*unzurū/antazirū*), tels que :

- Cor. 3:167, *Āl 'Imrān* : « Des événements se sont passés avant vous ; parcourez la terre : voyez quelle fut la fin de ceux qui criaient au mensonge » ;

- Cor. 6:158, *al-An'ām* : « Qu'attendent-ils? Sinon que les anges viennent à eux, ou que ton Seigneur vienne, ou qu'un signe de ton Seigneur vienne ? Le jour où un signe de ton Seigneur viendra, la profession de foi ne sera d'aucune utilité à quiconque, avant cela, ne croyait pas où à celui qui, avec sa foi, n'aurait fait aucun bien. Dis : "Attendez ! Nous aussi, nous attendons !" » ;

- Cor. 11:121-122, *Hūd* : [Dit à ceux qui ne croient pas] : "Agissez selon votre situation, nous aussi, nous agissons. Attendez ! nous aussi, nous attendons !" »¹⁷².

C'est ainsi que, à travers une lecture du texte coranique à la fois *en diagonale* et *extensive* de ses versets, Sa'īd arrive à démontrer le fondement coranique de l'idée du *devoir du progrès épistémologique* de l'homme comme la seule voie pour maîtriser les lois qui régissent la création, et par conséquent pour réaliser les buts de la révélation.

¹⁷⁰ Sa'īd, *Iqra'*, 1993, pp. 225-226.

¹⁷¹ Sa'īd, *Iqra'*, 1993, p. 234.

¹⁷² Et encore Cor. 6:11, *al-An'ām* ; Cor. 16:36, *al-Nahl* ; Cor. 27:69, *al-Naml*, etc.

d) Cor. 2:62, *al-Baqarah* : « Ceux qui croient, ceux qui pratiquent le Judaïsme, ceux qui sont Chrétiens ou Çabéens, ceux qui croient au dernier Jour, ceux qui font le bien : voilà ceux qui trouveront leur récompense auprès de leur Seigneur. Ils n'éprouveront plus alors aucune crainte, ils ne seront pas affligés » : ce verset est étroitement lié à Cor. 16:8, *al-Nahl* : « Il crée ce que vous ne savez pas » et à bien d'autres passages qui annoncent l'ère de la coexistence entre les peuples, tels que :

- Cor. 2:256, *al-Baqarah* : « Pas de contrainte en religion ! » ;

- Cor. 2:285, *al-Baqarah* : « Nous ne faisons pas de différence entre ses prophètes » ;

- Cor. 46:16, *al-Aḥqāf* : « Voilà ceux dont nous acceptons les meilleures actions sans tenir compte de leurs méfaits. Ils feront partie des hôtes du Paradis. La promesse qui leur a été faite est vraie ! » ;

- Cor. 41:34, *Fuṣṣilat* : « L'action bonne n'est pas semblable à la mauvaise. Repousse celle-ci par ce qu'il y a de meilleur : celui qu'une inimitié séparerait de toi, deviendra alors pour toi un ami chaleureux ».

Il s'agit de versets qui exhortent les musulmans à ne pas tomber dans l'autoréférentialité et à s'ouvrir aux traditions religieuses des autres peuples :

Lorsque l'homme se limite, dans son étude, à une certaine doctrine, une vision limitée est générée en lui. Si, au contraire, il étudie une autre doctrine, il acquiert une vision plus large, de nouvelles possibilités se créent en lui pour de nouvelles interprétations. Ainsi, s'il étend son étude à une autre religion, à une autre philosophie, sa capacité à concevoir les lois qui régissent la naissance des doctrines et des sociétés se multiplie énormément. On ne peut pas imaginer qu'un individu avec une vision limitée à un seul environnement puisse inventer quelque chose de nouveau et d'utile, puisque l'innovation émane de la présence et de la familiarité avec ce qui se passe dans les sociétés : « [...] et que vous soyez vous-mêmes témoins à l'encontre des hommes » (Cor. 22:78, *al-Hağğ [P]*)¹⁷³. Ceux qui sont absents des événements du monde sont incapables de produire une civilisation, puisque la civilisation vient de la présence¹⁷⁴, et les absents ne sont pas civilisés, de même que les absents n'ont rien à témoigner, et on ne peut pas accepter le témoignage d'un absent¹⁷⁵.

Ce qui permet à l'homme de s'adapter à cette étape « œcuménique » annoncée par le Coran, c'est donc « une vision claire et globale du déroulement de l'histoire, afin d'obtenir une vision créative et originale du futur »¹⁷⁶, et cela s'obtient seulement en abandonnant la voie des *pères* et en adoptant une approche scientifique de la religion et de la réalité. En d'autres termes, afin d'atteindre une telle compréhension de la religion il est nécessaire abandonner les vieux paradigmes interprétatifs pour en adopter de nouveaux qui s'appuient sur les sciences humaines modernes. Le manque d'une position scientifique dans le monde islamique se manifeste, entre autres, chaque fois qu'une interprétation littérale des textes fondateurs est proposée, ce qui conduit à une exégèse figée et éloignée des besoins réels des hommes d'aujourd'hui : pour redonner aux textes leur « dynamisme »,

¹⁷³ Voilà le verset entier (selon la traduction de AbdAllah Penot), qui a été drastiquement coupé par Sa'īd : « Combattez pour Dieu comme il se doit. C'est lui qui vous a élus et Il n'a pas institué à votre encontre (ou encore : à votre détriment) [d'obligations] oppressantes dans [votre] religion [qui est aussi] celle de votre père Ibrāhīm : c'est lui qui vous a donné le nom de musulmans dans les Écritures antérieures comme dans ce [Livre-ci] afin que l'Envoyé soit témoin à votre encontre et que vous soyez vous-mêmes témoins à l'encontre des hommes. Accomplissez donc la prière, acquittez l'aumône et recherchez la protection de Dieu qui est votre Souverain [Mawlā]. Quel excellent Souverain ! Quel excellent soutien ! ».

¹⁷⁴ En arabe *fa-l-ḥadārah min al-ḥudūr* : Sa'īd joue ici avec la racine commune des deux termes *civilisation* et *présence* créant une consonnance qui est difficile de rendre en traduction.

¹⁷⁵ Sa'īd, *Madḥab*, 1993, p. 26.

¹⁷⁶ Sa'īd, *Iqra'*, 1993, p. 252.

il faut plutôt prendre conscience de la nature *symbolique* du langage en générale, et du langage coranique en particulier.

5.2. La langue en tant qu'ensemble de symboles

Bien qu'il ne se réfère pas de manière directe à cette discipline, contrairement à ce qui se passe pour l'histoire, la psychologie et la sociologie, et bien qu'on ne retrouve pas des sémiologues parmi ces sources, la sémiotique joue un rôle très important dans la pensée de Ġawdat Sa'īd. Sa méthode de lire le Coran se base sur un présupposé fondamental, à savoir celui de la nature symbolique du langage coranique, ce qui entraîne une prise de distance radicale avec la littéralité du texte, qu'il considère comme un des signes de l'arriération d'une civilisation. Sa référence fondamentale en ce sens, comme nous l'avons vu dans le Quatrième chapitre, par. 5.1.2, est al-Ġazālī, avec son appel à préciser les concepts et à y subordonner les mots :

Les lois immuables de Dieu ne changeront pas, peu importe si nous manipulons les mots, peu importe si nous changeons leur sens, revêtant l'erreur avec les mots « rectitude », « foi » et « islam ». L'erreur ne changera pas en rectitude pour faire plaisir à la manière dont les musulmans pensent. [...] « Celui qui cherche des significations à partir des mots se perd et échoue, c'est comme celui qui, cherchant l'Occident, lui tourne le dos. Celui qui, au contraire, précise d'abord les significations dans sa raison et subordonne ensuite les mots aux significations, lui, est bien guidé » : ces significations étaient déjà claires dans l'esprit d'Abū Hāmid al-Ġazālī il y a mille ans, avant Saussure, [le philosophe américain John] Searle et [le linguiste Noam] Chomsky, avant Heidegger et Nietzsche¹⁷⁷.

Le refus de cette nature symbolique implique que le texte soit influencé par les conceptions mentales des hommes, lui attribuant ainsi des sens biaisés et le figeant dans ces lectures. Par contre, référer le texte à la réalité c'est ce qui permet de saisir le vrai sens des mots et des structures linguistiques du Coran. Selon Sa'īd, en effet, il existe un langage composé de *lettres* et un langage composé de *significations* et de *concepts* :

Lorsque le prophète s'est présenté aux Qurayš, le problème entre lui et ceux-là n'était pas un problème de langue arabe, persane ou grecque, mais il s'agissait d'un conflit entre différentes conceptions relationnelles (*'alā'iqiyyah*) et mentales de l'existence : ce qui est en dehors de ce langage conceptuel, ne peut pas être accepté¹⁷⁸.

Quelque chose de similaire se produit aujourd'hui dans les sociétés islamiques en ce qui concerne les sciences humaines, car ces sociétés craignent que l'adoption de ces sciences ne menace leur conception de l'existence et de l'homme, conception « à laquelle on a conféré une sainteté divine »¹⁷⁹, de sorte que si elle apparaissait fautive, cela signifierait que sa source, c'est-à-dire Dieu, est fautive : c'est la peur de l'*impensé*. Mais c'est précisément pour cette raison qu'il est essentiel d'intégrer, dans le discours religieux comme dans le discours social, les sciences qui permettent de mieux connaître l'homme et la manière dont il conçoit la réalité, et par laquelle il se crée parfois des vraies et propres prisons mentales. C'est encore au *ḥadīth* d'Ibn Labīd que Sa'īd se réfère pour expliquer son point de vue : le reproche du prophète Muḥammad aux musulmans, qui lisent le Coran sans le relier à la réalité, indique la nécessité d'aller au-delà du sens littéraire du texte. Pourtant, cela implique un travail de renouveau des mentalités :

La tentative de réforme à partir des textes ne sert pas beaucoup, il est plutôt nécessaire de créer un nouveau système conceptuel qui nous permette de profiter du Livre, qui nous montre ce qui a entraîné la

¹⁷⁷ Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, p. 24⁹.

¹⁷⁸ Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, p. 20.

¹⁷⁹ Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, p. 21.

perte de toute utilité de la Torah et de l'Évangile : c'est ce que craignait le prophète lorsqu'il avertissait les musulmans que si cela arrivait, ils ne pourraient plus bénéficier du Livre qu'ils avaient entre les mains¹⁸⁰.

C'est donc à travers un changement du système conceptuel qu'on peut renouveler la lecture des textes, mais comment se fait ce changement ? Il se réalise en comprenant la centralité épistémologique dont jouit l'histoire dans le Coran, où rien n'est plus récurrent que le récit de faits « historiques » et des avertissements adressés à ceux qui ne tiennent pas compte de ce qui est arrivé aux prophètes du passé, ou aux peuples auxquels ils furent envoyés : il s'agit d'un véritable *paradigme épistémique* établi par le texte sacré et qui doit informer la mentalité des hommes. Ainsi, sur la base de ce paradigme essentiel, même le langage coranique doit être compris dans un sens « historique » : la langue est historique parce que l'homme est un être historique, et la langue est l'outil avec lequel l'homme transmet les connaissances et les compétences qu'il a accumulées au cours de l'histoire. Comme on l'a vu dans le Troisième chapitre, par. 3.4, pour Sa'īd même le mot *Dieu* n'a pas de sens en dehors d'une dimension historique, voire la compréhension de Dieu est soumise à l'évolution, du moment qu'il « Il n'y a pas de science, de compréhension ou de certitude qui ne puisse être augmenté : "Mon Seigneur ! Augmente ma science !" (Cor. 20:114, *Ṭa-ha*) »¹⁸¹, dit-il. Il en va de même pour l'idée de *religion*, que Sa'īd définit en tant que *représentation humaine* (*taṣawwur*) « quelle qu'en soit la source, puisque ce qui peut nous parvenir est seulement une représentation au moyen de symboles »¹⁸². Il s'ensuit que la langue du Coran ne peut être considérée comme « la vérité tout-court, mais seulement son symbole, sa métaphore »¹⁸³.

Le fait d'ignorer la nature symbolique et métaphorique de la langue a généré nombre de malentendus – premier parmi tous, une conception faussée des buts du *ḡihād* – qu'il faut nécessairement corriger. En effet, bien que la capacité de transmettre le savoir par le biais de symboles soit ce qui différencie l'homme des autres créatures, le rendant le vicaire de Dieu sur terre, celle-ci comporte aussi une faiblesse, puisque les symboles font l'objet d'interprétation, et cette interprétation peut être erronée. Dans ce cas-là, l'autorité ultime appartient à la réalité :

On peut se tromper dans la compréhension d'un discours écrit ou oral, mais cela ne peut pas changer le sens inhérent à l'existence, qui préserve ses lois. Cette erreur possible, qui dépend de l'insuffisance du symbole et de sa faiblesse dans la transmission d'une expérience donnée, est compensée et corrigée en se référant à ce que le symbole indique : non pas au symbole lui-même, ni à l'image mentale, mais à la réalité extérieure vivante et palpitante, qui ne viole pas ses propres lois. Chaque fois que vous vous y référerez, vous la trouverez telle qu'elle est, puisque les lois de l'existence ne sont pas erronées, bien que nous puissions avoir tort de les comprendre et de les interpréter. De cette façon, nous avons examiné le problème du texte, du symbole et du sens, ce qui est une chose très importante si nous voulons entrer dans le monde de la religion¹⁸⁴.

L'auteur met ainsi en évidence la relation dialectique et indissociable entre l'existence et ses lois immuables d'une part, et nos images mentales de l'autre part :

Ainsi, soit la révélation, soit l'idée générée à partir de l'expérience [concrète] ne peuvent être transmises que par le biais du symbole visuel ou sonore. Le prophète envoyé et le Livre révélé, et l'homme qui reçoit tout cela, sont tous sujets au même malentendu qui a frappé le soleil. Si nous ne nous référons pas à la réalité [...] nous ne pouvons faire confiance à une image mentale, ni à un symbole visuel ou sonore. Même si nous entendons et voyons, cela ne sert à rien, lorsque nous avons perdu le contact avec la réalité,

¹⁸⁰ Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, p. 22. La référence ici est toujours au *ḡadīṭ* de la « perte de la science ».

¹⁸¹ Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, p. 177.

¹⁸² Sa'īd, *al-Dīn wa-l-qānūn*, 1998, p. 10.

¹⁸³ Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, p. 207.

¹⁸⁴ Sa'īd, *al-Dīn wa-l-qānūn*, 1998, pp. 17-18.

et cette séparation et union à la fois entre la réalité et les images mentales est un fait essentiel dans la vie humaine, surtout dans la sphère religieuse, où la séparation entre les deux est plus difficile. On peut dire que la religion, ou le transcendant, ou le sacré nous parlent en deux langues : la langue de la réalité et des lois qui gouvernent notre existence et la langue des symboles qui expriment la réalité par le moyen de l'interprétation. Il faut faire une distinction entre les deux [langues], car elles ne constituent pas une seule et même chose : si le mot *feu* était la même chose que le vrai feu, la langue qui le prononce brûlerait, ainsi que le papier sur lequel le mot est écrit ! [...] Ainsi, afin que la séparation et l'union reflètent la vérité et soient utiles [à sa compréhension], la source est la réalité qui augmente la connaissance, tandis que les symboles ou les livres sont la source pour obtenir les connaissances que les hommes ont acquises au fil du temps¹⁸⁵.

Sa'īd est conscient du fait que sa méthode puisse susciter des critiques, comme celle que lui adresse Ibrāhīm Maḥmūd, à savoir de généraliser, voire absolutiser sa lecture personnelle du Coran, de manière que « ce que le Coran veut dire, coïncide exactement avec ce que l'auteur veut dire (faisant de la partie un tout, ou le tout), et non l'inverse »¹⁸⁶. Selon Maḥmūd, le fait que Sa'īd « transforme le langage religieux, dans sa nature symbolique, en rapports sociaux puis en lois – après avoir étudié en profondeur ces rapports – et en solutions – après avoir analysé aussi le déséquilibre qui existe dans les rapports [sociaux] » exprime une « crise de dissociation avec la réalité, puisque les versets coraniques, dans leur symbolisme, deviennent l'espace imaginaire pour pallier l'acuité de la crise qu'il essaye de résoudre à travers le Coran »¹⁸⁷. Puis il conclut : « Probablement, le fait que les versets coraniques puissent prendre des sens différents est ce qui confirme la relativité de ce que l'auteur affirme, et le réalisme de ladite crise ! »¹⁸⁸. À ces critiques, qui remettent fortement en cause la « légitimité méthodologique » de sa lecture du texte sacré, Sa'īd répond que c'est justement la nature symbolique de la langue qui permet son évolution et la production de nouvelles lectures, ce qui requiert un renouveau des catégories conceptuelles pour les exprimer, tandis que la prononciation de la langue reste la même¹⁸⁹. Plus tard, il ajoutera :

Peut-être que ceux qui suivent ma recherche penseront que je manipule les textes : oui, je ne nie pas de manipuler les textes ! Le texte est tout un biais, si nous ne nous référons pas aux sujets traités dans les textes ! En fait, le mot « amour » n'indique pas l'amour, et le mot « feu » n'indique pas le feu. En revanche, si nous nous référons aux sujets, alors nous pouvons corriger le biais. [...] Les textes ne retrouveront leur valeur qu'une fois que nous aurons appris à interagir avec les sujets : alors seulement les textes retrouveront leur fonction et leur rôle positif¹⁹⁰.

Ainsi, Sa'īd réaffirme la légitimité de toute lecture *thématique* qui se base sur l'identification d'itinéraires exégétiques particuliers à l'intérieur du texte sacré, et cela selon les priorités établies par le lecteur même. En même temps, il établit la nécessité de reconnaître la dimension symbolique du langage religieux, et donc d'adopter une approche sémiotique à la lecture du *texte sacré* comme présumé épistémologique d'un renouveau de l'exégèse, dans la mesure où cela ouvre la voie à une séparation entre le *texte* et le *sacré* :

Il faut que les hommes isolent les textes de [leur idée de] la souveraineté (*siyyādah*), et que cette souveraineté soit transférée à la réalité, dont les lois sont placées en dehors des esprits des hommes ; il faut que [les textes] soient toujours examinés faisant référence aux sujets et aux conséquences. Si l'on

¹⁸⁵ Sa'īd, *al-Dīn wa-l-qānūn*, 1998, pp. 19-20.

¹⁸⁶ Maḥmūd, *al-Hiğrah ilā al-islām*, 1995, p. 180.

¹⁸⁷ Maḥmūd, *al-Hiğrah ilā al-islām*, 1995, p. 186.

¹⁸⁸ Maḥmūd, *al-Hiğrah ilā al-islām*, 1995, pp. 186-187.

¹⁸⁹ Maḥmūd, *al-Hiğrah ilā al-islām*, 1995, p. 304.

¹⁹⁰ Sa'īd, *al-Dīn wa-l-qānūn*, 1998, p. 169.

comprend le texte sur cette base, à savoir que les textes sont porteurs de sens et ne sont pas « le » sens, alors il est possible de comprendre ce que signifie croire que l'univers n'est pas inutile¹⁹¹.

Il s'agit moins de nier la sacralité du Coran, que d'y reconnaître, dans sa dimension textuelle, un produit « du système nerveux » de l'homme, un ensemble de « symboles qui servent à faire circuler les informations »¹⁹².

Prééminence épistémologique de l'histoire dans le texte sacré, symbolisme de son langage, nécessité de son interprétation : ce sont les trois axes qu'on peut identifier dans tout ce qui précède, et que nous retrouvons dans la pensée de bien d'autres intellectuels contemporains faisant partie de ce que nous avons défini le courant de la *réforme épistémologique* du discours religieux en islam. Les théories exprimées par Naṣr Ḥāmid Abū Zayd convergent, encore une fois, sur plusieurs points avec les idées de Sa'īd, lorsqu'il remarque la nature humaine de la langue coranique, critiquant le procès de transformation graduelle du texte coranique dans un *objet sacré*, ce qui a mis fin à l'interaction entre le texte et la réalité¹⁹³ ; ou lorsqu'il observe, pareillement, que la pensée religieuse tout-court n'est qu'un produit du « mouvement de la pensée humaine »¹⁹⁴, et en tant que telle elle ne peut se soustraire à l'évolution épistémologique de cette pensée. Ainsi, le théologien iranien Muḥammad Muḡtahid Ṣabestārī (1936-) explique dans un entretien avec la revue *Qadāyā islāmiyyah mu'āṣirah* que la langue du Coran est une langue à la fois *interprétative* (*luḡah tafṣīriyyah*), *historique* et *critique*, de sorte que

[...] Il n'est pas possible que les déclarations annoncées dans cette langue à propos de l'ordre divin soient considérées comme catégoriques et l'expression d'une vérité définitive. Plus précisément, tout énoncé religieux peut être remis en cause, et quiconque propose une interprétation d'une vérité religieuse peut illustrer les raisons et les justifications sur lesquelles se fonde cette interprétation¹⁹⁵.

Et ce n'est pas par hasard si les deux colloques, celui de Ṣabestārī et celui de Sa'īd (mais aussi celui de Ḥanafī), sont contenus dans le même numéro de la revue libanaise, qui recueille en fait une série d'auteurs unis par des approches exégétiques qui convergent sur plusieurs aspects théoriques et méthodologiques. Pour Sa'īd, la nécessité de l'interprétation s'étend aussi à la conception que l'homme a de la divinité, conception qui évolue elle-même avec le temps, du moment que l'histoire traîne avec soi un progrès qui permet d'acquérir une vision toujours plus « scientifique » de la religion. Pourtant, les musulmans confondent leurs propres représentations de la religion avec la religion tout-court :

Nous devons avoir la capacité de reconsidérer nos conceptions et de n'attribuer aucun caractère sacré à notre compréhension des choses. Nous devons nous servir des expériences de l'histoire : n'avons-nous pas eu tort dans l'interprétation de ce qu'il y a de plus évident dans la création, n'avons-nous pas eu tort dans notre compréhension du soleil ? Y a-t-il quelque chose de plus clair que l'exemple du soleil pour nous convaincre que nous pouvons tomber dans l'erreur dans notre compréhension de n'importe quoi ? N'est-ce pas une épreuve qui nous pousse à nous corriger, surtout lorsque les conséquences sont néfastes ?¹⁹⁶

Encore une fois, il nous est possible de tracer un parallèle à cet égard avec ce qu'affirme Abū Zayd à propos de l'identification entre *idée* et *religion* qui caractérise le discours islamiste, aussi bien celui des « extrémistes » que celui des « modérés ». Plus précisément, ces discours finissent par

¹⁹¹ Sa'īd, *al-Dīn wa-l-qānūn*, 1998, p. 173.

¹⁹² Sa'īd, *al-Dīn wa-l-qānūn*, 1998, p. 171.

¹⁹³ Abū Zayd, *Maṣhūm al-naṣṣ*, 2017, pp. 9 et suivantes.

¹⁹⁴ Abū Zayd, *Naqd al-ḥiṭāb al-dīnī*, 2017, p. 195.

¹⁹⁵ Muḥammad Muḡtahid Ṣabestārī, « al-Tafsīr wa-l-hirminūtīk », *Qadāyā Islāmiyyah Mu'āṣirah* 4 (1998) 123-143, ici p. 130.

¹⁹⁶ Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, p. 180.

confondre *idée humaine* et *islam*, de tel façon qu'il n'y a plus de distance entre le soi et l'objet¹⁹⁷. Il en va de même à propos de la différence substantielle qu'il postule, dans l'introduction de son projet inachevé de commentaire coranique, entre le Coran d'une part et l'islam de l'autre, où le premier est la révélation de Dieu, le second est un produit historique, caractérisé par de multiples influences culturelles¹⁹⁸. Sa'īd exprime souvent cette idée, en affirmant que les musulmans sont piégés dans « l'islam non coranique (*al-islām ġayr al-qur'ānī*) »¹⁹⁹. L'objet de cette incompréhension, dit Sa'īd,

[...] n'est pas dans les enseignements que nous croyons que le prophète [Muḥammad] a apportés, mais plutôt dans ce que nous ne savons pas qu'il a apportés, voire que nous croyons impossible qu'il aurait pu apporter. Et même si nous admettons que c'est quelque chose que le prophète a apporté, nous disons que c'est anachronique et que cela n'a plus aucune valeur dans notre vie actuelle²⁰⁰.

La référence est ici à l'oubli de la méthode du premier fils d'Adam, qui est tombée dans l'*impensé* des musulmans²⁰¹, tandis qu'une connaissance « scientifique » de la religion, qui tienne compte des *conséquences* d'une certaine représentation de celle-ci, permettrait de comprendre que c'est la seule méthode compatible avec les intentions et les buts de la révélation. Pourtant, une remise en cause de ces images et ces représentations nécessite l'usage d'outils appropriés, la psychologie en premier lieu.

5.3. Déstructurer les images mentales des hommes par rapport à la religion : la psychologie à l'appui de l'exégèse

Nous avons déjà eu l'occasion de mettre en évidence l'importance que Sa'īd attribue à la psychologie, pourtant il observe que le monde islamique regarde cette discipline avec une grande méfiance. Pour notre auteur, cependant, c'est le Coran même qui exhorte à changer l'*âme*, en arabe *nafs*, et à la guérir de ses maladies. Nous avons dit, dans le Troisième chapitre, que Sa'īd interprète le mot *nafs* dans son sens ultérieur de « psyché » : l'accent mis par Sa'īd sur l'importance d'un changement intérieur et sur la psychologie en tant que discipline qui doit guider l'homme dans ce processus, nous porte à croire que, dans la pensée de notre auteur, les sphères psychologiques et spirituelles sont profondément entremêlées. Son intérêt remarquable pour la psychologie se manifeste en particulier dans le fait d'avoir dédié un ouvrage entier, et notamment celui qui semble avoir eu la plus grande diffusion, à une analyse de Cor. 13:11, *al-Ra'd* : « Dieu ne modifie rien en un peuple, avant que celui-ci ne change ce qui est dans son âme »²⁰², où il souligne le rôle fondamental que le texte sacré attribue à la psychologie en tant qu'outil du changement de l'homme et de la société, affirmant ainsi la nécessité de son intégration dans l'horizon épistémologique d'une exégèse renouvelée :

Deux changements sont mentionnés par Dieu, et le changement dans l'esprit ou l'âme des gens doit être réalisé par eux avant que leur condition – d'un état favorable à un état défavorable, ou l'inverse – ne soit changée par Dieu [...] Ainsi, les conditions d'un peuple peuvent changer suite au changement que les individus réalisent dans leurs propres âmes. On ne change pas son âme, mais ce qui est dans son âme : en effet, l'expression « ce qui est dans leur âme » montre l'exactitude des termes coraniques, puisque l'âme est un réceptacle qui peut contenir de bons et de mauvais concepts, l'erreur et la raison, et changer ce qui est dans l'âme est le travail des hommes. Ainsi, le mot *âme* (*nafs*) est un autre mot clé dans le

¹⁹⁷ Abū Zayd, *Naqd al-ḥiṭāb al-dīnī*, 2017, p. 11.

¹⁹⁸ Abū Zayd, *Testo sacro e libertà*, 2012, pp. 107-145.

¹⁹⁹ Sa'īd, *Madḥab*, 1993, p. 201.

²⁰⁰ Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, pp. 178-179.

²⁰¹ À propos de l'influence de Mohammed Arkoun sur la pensée de Sa'īd, voir le Quatrième chapitre, par. 5.2.

²⁰² Voir le Troisième chapitre, par. 3.1.

Coran : on trouve « l'âme encline au mal » (Cor. 12:53) « l'âme qui se reproche elle-même » (Cor. 75:2) et « l'âme en entier reste » (Cor. 89:27, *al-Fağr*). La psychologie est donc une science importante, bien que les musulmans aient encore beaucoup de peur à son sujet, car elle est associée dans leur esprit aux noms de Freud et d'autres personnes chez lesquels ils ne voient que du mal. La vérité bien sûr est que c'est une science, et une science n'est pas propriété de l'Orient ou de l'Occident. Nous avons besoin de savoir tout ce qu'il y a à savoir sur cette science. Notre connaissance de cette science ne doit pas se contenter de notions floues et rudimentaires²⁰³.

La psychologie est ainsi élevée au rang de *discipline coranique*, par laquelle l'homme peut changer les représentations mentales et les conditionnements qui l'empêche d'interagir avec la révélation de manière efficace, c'est-à-dire d'en saisir l'orientation et d'agir en conséquence. C'est le cas lorsqu'il s'agit de la façon dont les musulmans se rapportent à la méthode du premier fils d'Adam, observe Sa'īd, dans la mesure où le problème n'est pas celui de l'absence de preuves, dans le Coran, pour les convaincre de la primauté de cette méthode, mais plutôt de comprendre comment ils interagissent avec ces preuves. Encore plus précisément, il s'agit de comprendre comment l'homme décide sa position par rapport à une idée, et les conditions qui rendent acceptable une certaine preuve dans un contexte culturel donné : « C'est la recherche de ce qui se passe à l'intérieur de l'être humain »²⁰⁴, dit-il. Selon Sa'īd, c'est ce à quoi le Coran fait référence lorsqu'il déclare, par exemple : « Quant aux incroyables : il est vraiment indifférent pour eux que tu les avertisses ou que tu ne les avertisses pas ; ils ne croient pas. Dieu a mis un sceau sur leurs cœurs et sur leurs oreilles ; un voile est sur leurs yeux [et un terrible châtement les attend] »²⁰⁵ (Cor. 2 :7-8, *al-Baqarah*) – une lecture métahistorique, large et sociale qui reflète pleinement la méthodologie exégétique de notre auteur. Et c'est précisément à partir de ces conditionnements que chacun se forme sa propre idée particulière de Dieu :

Ton dieu est la façon dont tu imagines ton dieu. [...] Nous exaltons beaucoup Dieu, mais en réalité nous exaltons notre idée de Dieu, et nous nous y accrochons. [...] Les images mentales que nous attribuons aux noms, aux symboles et aux idées dont nous sommes porteurs sont celles qui nous contrôlent et qui forment nos conceptions et nos croyances. En un mot, c'est ce qui se trouve dans les âmes qui forge la réalité²⁰⁶.

Le pouvoir des images mentales et des conditionnements varie selon le degré de « sédimentation » dans l'âme/psyché : Sa'īd analyse longuement les facteurs qui déterminent la manière dont les idées influencent le comportement humain. Parmi ces facteurs figure la répétition avec laquelle une certaine idée est proposée ou appliquée dans la vie concrète, qui peut aller jusqu'au point de rendre automatiques certaines attitudes et certaines réactions, et notre auteur s'appuie ici sur un *ḥadīth* pour montrer que « le prophète nous a donné un exemple sur la façon dont une idée se consolide »²⁰⁷, et précisément :

Ḥudayfah a dit : « J'ai entendu le Messenger de Dieu (que la paix soit sur lui) observer : "Les tentations (*fitan*) seront présentées aux cœurs des hommes comme le tapis de roseau est tissé bâton par bâton et tout cœur qui est imprégné par celles-ci aura une marque noire dedans, mais tout cœur qui les rejette aura une marque blanche en lui. Le résultat est qu'il y aura deux types de cœurs : l'un blanc comme une pierre blanche qui ne sera endommagé par aucune agitation ou tentation, tant que dureront les cieux et la terre ; et l'autre noir et poussiéreux comme un vase qui se renverse, ne reconnaissant pas ce qui est bon ou rejetant ce qui est abominable, mais s'imprégnant de ses propres passions" »²⁰⁸.

²⁰³ Sa'īd, « al-Tafsīr al-sunanī », 1998, pp. 79-80.

²⁰⁴ Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, p. 69.

²⁰⁵ Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, p. 70. La partie entre parenthèse est omise dans le texte.

²⁰⁶ Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, pp. 77-78.

²⁰⁷ Sa'īd, *Ḥattā yuğayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 106.

²⁰⁸ Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 144a.

Voilà que notre auteur applique une interprétation « psychologisante » de se *ḥadīṭ* qui se trouve dans le *Kitāb al-īmān* du *Ṣaḥīḥ* de Muslim : encore une fois, on est confronté ici à une extension du sens du *ḥadīṭ*, et la manière dont les *tentations (fitan)* se fixent dans le « cœur » devient explicative du mécanisme de consolidation des conditionnements psychologiques. Sa‘īd souligne ensuite que les comportements et les idées les plus ancrés dans l’âme/psyché des hommes sont ceux appris dans l’enfance, qui se déposent si profondément qu’on n’en a plus conscience, et pourtant ils continuent à influencer l’action humaine, tout comme les activités involontaires de l’être humain. Cela s’applique aux conditionnements tant positifs que négatifs : une fois qu’ils sont profondément enracinés, ils déterminent les réactions des hommes aux stimuli externes. Cependant, « déterrer ces concepts sédimentés et les ramener au niveau de la conscience, et intervenir sur eux avec le changement nécessaire, n’est pas une opération hors de portée de l’homme, puisque c’est la tâche que Dieu lui a confiée non pas en tant qu’individu, mais en tant que peuple et en tant que société »²⁰⁹.

D’une certaine manière, Sa‘īd essaie donc de faire ce que son professeur d’al-Azhar avait échoué à faire, c’est-à-dire de concilier une discipline scientifique comme la psychologie, et en particulier la psychologie sociale, avec le contenu du Coran, comme on l’a vu dans le Deuxième chapitre, par. 2.2.1 Et c’est justement à partir d’une exégèse psychologisante que Sa‘īd arrive à conclure que l’identification et la compréhension des « lois » qui permettent à l’homme, voire à la société, de changer, c’est un *devoir coranique* : « Plus l’homme découvre les lois avec lesquelles interagir avec l’âme, plus il est capable de générer le changement. Et ainsi se confirme la nécessité de connaître les lois pour changer ce qui est dans l’âme »²¹⁰, dit-il.

Ça veut dire que, quelles que soient nos représentations mentales, toute action produit ses conséquences selon les *lois immuables*, et cela signifie que le paramètre pour distinguer le bien du mal n’est pas dans notre manière de représenter le bien et le mal, mais dans les conséquences des actions. L’exemple souvent évoqué par Sa‘īd du mouvement du soleil, qui a été mal interprété dans le passé, démontre la manière dont ces lois agissent indépendamment des images mentales de l’homme : pour notre auteur, il en va de même pour les lois qui « gouvernent » l’âme/psyché. Pourtant, ajoute-t-il, « l’individu peut changer certains aspects de soi-même, mais cela ne vaut pas pour toute chose, puisqu’il y a des aspects concernant la société qu’il faut changer avant que l’individu puisse faire sa part dans le changement »²¹¹. Cela est le sens que Sa‘īd attribue à Cor. 8:65-66, *al-Anfāl* :

[Ô prophète ! Encourage les croyants au combat !] S’il se trouve parmi vous vingt hommes endurants, ils en vaincront deux cents. S’il s’en trouve cent, ils vaincront mille incrédules : ce sont des gens qui ne comprennent rien. Dieu a maintenant allégé votre tâche ; il a vu votre faiblesse. S’il se trouve parmi vous cent hommes endurants, ils en vaincront deux cents. S’il s’en trouve mille, ils en vaincront deux mille, avec la permission de Dieu. – Dieu est avec ceux qui sont endurants.

Sa‘īd omet l’*incipit* du passage, celui indiqué entre parenthèse, et rappelle que les versets mentionnés se réfèrent à la nécessité d’un équilibre de forces dans la bataille, mais il en va de même pour « les nombreuses batailles de la vie, et la bataille de la construction de la société nécessite elle aussi d’un équilibre de forces »²¹², observe-t-il. Voyons plus en détail comment notre auteur interprète les deux versets :

La bataille qui consiste dans l’effort d’interagir avec les lois immuables de Dieu (*sunan Allāh*) de manière consciente touche les incrédules et les croyants, puisque le droit des lois immuables de Dieu (*fiqh sunan*

²⁰⁹ Sa‘īd, *Ḥattā yuḡayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 108.

²¹⁰ Sa‘īd, *Ḥattā yuḡayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 108.

²¹¹ Sa‘īd, *Ḥattā yuḡayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 38.

²¹² Sa‘īd, *Ḥattā yuḡayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 40.

Allāh) s'applique aussi aux actions des incrédules, générant des conséquences. Voilà pourquoi « ils vaincraient mille incrédules » est suivi par « ce sont des gens qui ne comprennent rien » : cela indique que le droit (*fiqh*) s'applique même aux incrédules, spécialement en ce qui concerne les lois immuables qui régissent la vie terrestre... En effet, Dieu étend [sa main] aux croyants et aux incrédules à la fois : « Nous accordons largement à tous, à ceux-ci et à ceux-là, les dons de ton Seigneur. Les dons de ton Seigneur ne sont refusés à personne » (Cor. 17:20, *al-Isrā'*). Une telle vision des choses montre à quel point il est grave qu'ils demeurent, dans la société, des individus, bien que peu nombreux, qui ne soient pas pleinement conscients des enjeux sociaux. Et de même, combien il est grave que [dans une société] il n'y ait pas le nombre suffisant, ou le nombre minimum, d'individus conscients des choses [qui concernent la société]²¹³.

Interprétation extensive, références croisées, application du paradigme social sont les méthodologies que Sa'īd applique ici pour décentrer le sens de ce passage coranique, qui se réfère à une situation de bataille : il ne le nie pas, mais ce n'est pas sur cet aspect qu'il faut mettre l'accent *aujourd'hui*, et surtout ce n'est pas celui-ci le sens *métahistorique* dont les deux versets sont porteurs. On voit donc que la reconnaissance de la psychologie en tant que *discipline coranique*, ou en tant qu'une de ses *épistémologies*, permet à Sa'īd d'identifier dans le Coran un itinéraire thématique spécifique, celui de la réforme de l'individu et de la société, qui lui tient particulièrement à cœur – voire qu'il place parmi les priorités mêmes de la révélation. C'est donc la psychologie qui permet aujourd'hui de modifier à la fois ce qu'on perçoit et ce qu'on ne perçoit pas : si l'individu est incapable de le faire, la société possède de son côté le potentiel de changer ce qui est dans l'âme/psyché de ses membres. Cette idée reflète la conception particulière de Sa'īd par rapport à cette discipline, qu'il conçoit inséparable de la sociologie, comme il l'explique dans ce passage :

Nous entendons parler de psychologie et de sociologie, mais lorsque nous voulons interagir avec la réalité, nous percevons que les choses sont différentes de la théorie pure et nous ne trouverons pas de frontières claires pour diviser ces deux disciplines. Dans la réalité concrète, on ne retrouve pas la psychologie de l'individu : en effet, un individu isolé, déconnecté de tout le monde et avec qui personne ne se rapporte n'existe pas, et s'il y avait un tel individu, il ressemblerait plus à une bête qu'à un être humain, car ce qui éloigne l'homme de la bestialité et le rapproche de l'humanité, c'est l'acquisition d'expériences lorsqu'il naît et grandit [...] Ceux qui naissent, en effet, ne naissent pas dans le vide, mais ils sont entourés par un héritage ancien et complexe. Cependant, lorsque nous parlons de psychologie, nous entendons la recherche de la prédisposition de l'homme en tant qu'individu à recevoir des concepts du milieu environnant et à s'y adapter. Mais toutes ces prédispositions ne sont d'aucune utilité en dehors de la société²¹⁴. Parmi les créatures, l'homme est celui qui est élevé le plus longtemps, et dans sa petite enfance il absorbe l'héritage des générations. Pour cette raison, la phase de la petite enfance est extrêmement importante pour s'adapter à un modèle spécifique de vie sociale, avec ses valeurs et ses traditions, car l'impact de l'environnement est lourd sur l'éducation humaine. C'est ce qu'indique le *ḥadīth* : « Tout enfant naît selon la *fiṭrah* : ce sont ses parents qui font de lui un juif, un zoroastrien ou un chrétien »²¹⁵. C'est donc la société qui donne à l'individu, qui naît en elle, ses valeurs et ses normes. La découverte des lois et des règles qui intègrent l'individu dans la société donne à l'homme le pouvoir de construire la société et forger l'individu qui y naît. De même, à travers ces lois, la société réalise l'état du « nous », c'est-à-dire la perception par l'individu de l'entité sociale dans laquelle il est intégré. Malgré les différentes formes de ces entités, leurs lois sont uniques²¹⁶.

La place centrale qu'il réserve à l'homme et à la société dans sa pensée se reflète ainsi continuellement dans sa lecture herméneutique des textes fondateurs, ce qui entraîne son choix des paradigmes interprétatifs à adopter afin que les textes révèlent leurs sens pluriels. Comme nous l'avons vu jusqu'ici, cela comporte le risque de contourner une série de problèmes de méthodologie

²¹³ Sa'īd, *Ḥattā yuḡayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, pp. 40-41.

²¹⁴ Sa'īd, *Ḥattā yuḡayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 83.

²¹⁵ Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 2658b ; al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 1358, 1359, 4775.

²¹⁶ Sa'īd, *Ḥattā yuḡayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, pp. 83-84.

historique, en dépit de l'insistance avec laquelle notre auteur invoque la prééminence épistémique de l'histoire dans le Coran, et *a fortiori* dans la vie des hommes. On ne peut donc conclure ce dernier chapitre sans essayer d'abord de faire le point sur sa conception de l'histoire à la lumière de tout ce qui s'est dégagé au cours de cette dissertation.

6. L'histoire dans la pensée de Sa'īd : méthode ou philosophie ?

Au cours de cette discussion, on a beaucoup parlé de l'importance que Sa'īd accorde à l'histoire, au point de la considérer comme la *source du Coran*, en lui attribuant ainsi une prééminence épistémique sur toutes les autres formes de savoir. On a essayé aussi de retracer les auteurs qui ont influencé sa conception de l'histoire, dont notamment le philosophe Muhammad Iqbal, ainsi que de mettre en lumière certaines des apories générées, dans son système de pensée, par un usage acritique du matériel diversifié qui constitue la narration des origines. Ces difficultés s'étendent aussi à sa méthode exégétique, dans la mesure où, en dépit de ses appels insistants aux musulmans afin qu'ils adoptent un regard « historique » sur la révélation, il s'abstient lui-même le plus souvent d'une analyse du contexte de formation du texte sacré. Ce qui l'intéresse, c'est le sens que le texte acquiert *aujourd'hui* pour les hommes, et sa méthodologie reflète cette exigence : l'archétypisation, la dédogmatisation, la sélectivité, l'interprétation extensive ne sont que les outils de cette tendance prépondérante à l'actualisation de la valeur du texte et à la recherche de son sens métahistorique. La contextualisation, chez Sa'īd, consiste donc plutôt dans la recherche du sens universel d'un certain verset, comme dans le cas de son interprétation de Cor. 33:60-62, *al-Aḥzāb* :

Si les hypocrites, ceux dont les cœurs sont malades, ceux qui fomentent des troubles à Médine ne se tiennent pas tranquilles, nous te lancerons en campagne contre eux et ils ne resteront plus longtemps dans ton voisinage : maudits en quelque lieu où ils se trouveront, ils seront capturés et tués selon la coutume de Dieu à l'égard de ceux qui vécurent autrefois. – Tu ne trouveras aucun changement dans la coutume de Dieu.

Voilà comment Sa'īd entend ce verset :

La société qui parvient à vaincre les imposteurs et ceux qui ont le cœur agité et répandent un esprit de défaite dans la société, a les éléments pour survivre. « [...] et ils ne resteront plus longtemps dans ton voisinage » signifie que ceux-ci sont interdits et ne pourront pas arrêter le cours des choses, ni leurs calomnies n'auront aucun impact, ils seront plutôt éloignés par la société et refusés. Les conflits au sein d'une société ont des lois et ceux qui ne respectent pas ces lois s'effondrent rapidement. Pour cette raison, Dieu continue à décrire la société de Médine avec ces mots : « la coutume de Dieu à l'égard de ceux qui vécurent autrefois. Tu ne trouveras aucun changement dans la coutume de Dieu ». Cela rappelle le modèle en vigueur à Médine et renvoie à ceux qui étaient avant eux, puis établit la règle selon laquelle cet événement dépend de la loi de Dieu, et la loi de Dieu ne change pas. Quand Dieu montre le modèle de la société de Médine, il ne l'entend pas comme un cas spécifique de la société de Médine, mais ce qui s'est passé à Médine est l'un des modèles qui suivent la règle « Tu ne trouveras aucun changement dans la coutume de Dieu ». Ainsi, quiconque veut construire une société – n'importe quelle société, et quel que soit son exemple le plus élevé – s'il n'agit pas selon la loi et s'il ne connaît pas les facteurs qui déterminent la destruction et la construction, il ne pourra pas créer une société²¹⁷.

Il s'agit moins d'une projection vers l'avant du sens du verset, que d'un *choix de focus* sur la dimension intemporelle du texte à la lumière d'un paradigme donné, à savoir le paradigme social. Il en va de même pour l'exemple qui suit, celui de Cor. 35:42-44, *Fāṭir* :

²¹⁷ Sa'īd, *Ḥattā yugayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 132.

Ils jurent par Dieu, en leurs serments les plus solennels, que si un avertissement leur parvenait ils seraient mieux dirigés qu'aucune autre communauté. Mais lorsqu'un avertisseur vient à eux, cela ne fait qu'accroître leur répulsion, leur orgueil sur la terre et leur ruse méchante. – Mais la ruse méchante n'enveloppe que ses auteurs ! – Considèrent-ils le sort réservé à leurs ancêtres ? Tu ne trouveras ni changement ni déviation dans la coutume de Dieu. Ne parcourent-ils pas la terre ? Ne voient-ils pas ce qu'a été la fin des hommes qui vécurent avant eux et possédaient une force plus redoutable que la leur ? [...]

Comme dans le cas précédent, le contexte originel avec ses acteurs et ses situations concrètes est contourné en faveur d'une interprétation qui donne au sens du verset une orientation qui soit valable en tout temps :

Dieu nous montre : 1. l'allégation : le cas d'un peuple qui affirme que si un avertissement leur venait, ils seraient mieux guidés, mais quand l'avertissement leur est venu, ils n'ont pas fait comme ils l'avaient dit ; 2. la cause de la rupture de la promesse : l'orgueil et la ruse ; 3. l'objet de la découverte : ceux qui parcourent la terre en observant l'histoire de ceux qui ont vécu avant, à travers les événements de l'histoire, peuvent découvrir le lien entre une certaine situation et sa cause ; 4. la confirmation de la loi immuable (*sunnah*) : l'importance des lois immuables est alors démontrée indépendamment des exemples historiques, afin que l'histoire elle-même ne se transforme pas en loi, puisque l'histoire varie, tandis que la loi ne varie pas. Comprendre ce point garantit que la loi ne soit pas perdue ; 5. la source de l'histoire et de la loi : c'est marcher sur la terre et en observer les effets, puisque cela donne à l'homme la connaissance de l'histoire et du droit de la vie (*qawānīn al-ḥayāt*)²¹⁸.

La conclusion que Sa'īd tire de ce verset est donc que « l'accomplissement de certains ordres de Dieu advient seulement en recherchant un certain ordre du Coran en dehors du Coran »²¹⁹. L'accent est donc placé sur l'autorité de la réalité par rapport au texte : il s'agit moins d'affirmer que le texte est faillible, que de reconnaître que c'est au texte même d'indiquer quelle est l'autorité infallible à laquelle l'homme doit se référer afin de comprendre le message universel et intemporel qu'il contient. Est-ce qu'une telle lecture peut donc être définie comme anhistorique ? Nous avons vu que notre auteur n'est pas indifférent à une approche critique qui tienne compte du contexte, comme lorsqu'il affirme que, dans la société préislamique, le monothéisme n'était pas inconnu, et que, par conséquent, l'hostilité des Qurayš à l'égard du prophète avait des racines sociales et politiques ; pourtant, sa priorité n'est certainement pas celle de reconstituer le milieu culturel, social et linguistique des origines, mais plutôt de saisir l'orientation nouvelle que la révélation a donné à ce milieu, en vue de pouvoir prolonger l'impact de cette orientation en l'appliquant au contexte actuel et à tout contexte à venir. En effet, comme l'explique encore Abū Zayd, il est possible de distinguer « trois niveaux de signification » dans les textes religieux :

Le premier niveau est celui des témoignages historiques qui ne peuvent être l'objet d'aucune interprétation métaphorique ou d'autre type ; le second niveau est celui des significations qui peuvent être l'objet d'interprétation métaphorique ; le troisième niveau est celui des significations qui peuvent être l'objet d'une interprétation extensive sur la base des finalités originaires qu'on peut découvrir à partir du contexte socio-culturel dans lequel agissent (*tataharraku*) les textes, et par lequel se reproduit leur signification. Chacun de ces trois niveaux nécessite une étude spécifique qui doit se confronter avec les thèses du discours religieux ancien et contemporain à la fois²²⁰.

Or, c'est précisément à ce troisième niveau que Sa'īd s'intéresse le plus, dans la mesure où il lui permet d'identifier ce que nous avons défini comme des *parcours exégétiques* permettant de décoder la réalité à partir du texte sacré, et vice-versa. Et comme la réalité change, les parcours même changent, ainsi que les outils épistémologiques censés servir au décodage, qui font l'objet, à leur tour,

²¹⁸ Sa'īd, *Ḥattā yuḡayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, pp. 134-135.

²¹⁹ Sa'īd, *Ḥattā yuḡayyirū mā bi-anfusi-him*, 1989, p. 135.

²²⁰ Abū Zayd, *Naqd al-ḥiṭāb al-dīnī*, 2019, pp. 214-215.

d'une évolution continue. L'accumulation des changements qui se déroulent dans la réalité forme l'histoire, qui devient ainsi « l'entrepôt » d'où tirer toute connaissance, c'est-à-dire les *signes de Dieu dans l'univers et dans les âmes*. De surcroît, cette accumulation va dans la direction d'une amélioration : le parcours exégétique que Sa'īd trace à l'intérieur du Coran à travers sa lecture archétypique des récits de la création de l'homme, des deux fils d'Adam et des prophètes vise précisément à montrer que la progression éthique de l'humanité procède au fur et à mesure de son évolution épistémologique, voire que celle-ci est la condition de cette progression. La vision téléologique de Sa'īd trouve son couronnement dans une lecture extensive de Cor. 13:17, *al-Ra'd* : « Ainsi Dieu propose en paraboles le vrai et le faux. L'écume s'en va au rebut, mais ce qui est utile aux hommes reste sur la terre », un verset que notre auteur définit comme « la loi de l'abrogation (*qānūn al-nash*) » :

Voilà la loi de l'histoire, voilà le but qu'elle n'a jamais cessé [de poursuivre] au fil du temps, à savoir que ce qui est le plus utile aux hommes, et pas seulement à certains d'entre eux, reste sur terre. Cette loi est l'autorité décisive et catégorique qui n'aura pas pitié de ce qui ne progresse pas : elle l'abrogera et le transformera en débris inutile. Ce qui est le plus utile aux gens abroge ce qui est le moins utile, qu'il s'agisse de technologies ou de représentations mentales. C'est une loi que le Coran réitère lorsqu'il énonce : « Dès que nous abrogeons un signe²²¹ ou dès que nous le faisons oublier, nous le remplaçons par un autre, meilleur ou semblable » (Cor. 2:106, *al-Baqarah*). Il s'agit d'une loi qui est confirmée par le Coran dans le dialogue entre Ibrāhīm et son peuple : « Raconte-leur l'histoire d'Ibrāhīm : il dit à son père et à son peuple : "Qu'adorez-vous ?". Ils dirent : "Nous adorons nos idoles, nous leur resterons donc attachés". Il dit : "Vous entendent-elles, lorsque vous les invoquez ? Vous sont-elles utiles ou nuisibles ?". Ils dirent : "Non ! Mais nous avons trouvé nos pères adonnés à leur culte" » (Cor. 26:69-74, *al-Šu'arā*)²²².

L'appareil méthodologique de Sa'īd est déployé ici à l'appui d'un des postulats fondamentaux de son projet herméneutique, à savoir que l'histoire est *épistème par excellence*, et en tant que telle elle ne fait qu'un avec le dessein eschatologique de Dieu : « L'histoire – dit-il – est la vision du présent avec le passé et le futur, et celui qui est capable de voir cela clairement... est immergé dans l'existence, attiré et poussé vers la réalisation de ce qui est supérieur »²²³. À bien y voir, il s'agit d'un projet herméneutique qui entraîne une remise en question de la doctrine tout court : c'est le résultat du réexamen des fondements épistémiques de la religion à la lumière des développements des connaissances qui se sont produits, et continuent à se produire, à travers l'histoire humaine. D'ailleurs, nous avons vu l'insistance par laquelle Sa'īd exhorte à quitter l'*ābā'īyyah* comme condition préalable d'une lecture renouvelée du texte qui puisse communiquer quelque chose d'utile à l'homme contemporain. Selon Sa'īd, c'est précisément en suivant le riche *itinéraire historique* à l'intérieur du Coran que les hommes trouveront les solutions à leurs problèmes, et en particulier à ce que notre auteur définit comme « la mère de tous les problèmes (*umm al-muškilāt*) », à savoir l'usage de la violence dans les interactions humaines et sociales, et sa justification religieuse à travers une interprétation biaisée de la doctrine du *ḡihād*.

Nous avons vu que cet *itinéraire historique* dépasse le domaine de la révélation pour s'étendre aux événements qui ont caractérisé la période de formation de l'islam, et que cette extension ne va pas sans créer des difficultés dues à la manière dont Sa'īd adopte de façon acritique une certaine narration des origines, en projetant *a posteriori* sur les actions du prophète Muḥammad et de la première génération de musulmans, notamment les califes « Bien Guidés », des intentions et des valeurs qui correspondent à sa vision particulière du projet eschatologique divin, auquel il fallait,

²²¹ Nous avons choisi ici ce sens du mot *āyah*, puisqu'il reflète mieux l'interprétation de Sa'īd.

²²² Sa'īd, *al-Dīn wa-l-qānūn*, 1998, p. 70.

²²³ Sa'īd, *al-Dīn wa-l-qānūn*, 1998, p. 68.

évidemment, « adapter » l’histoire des origines. Faut-il donc en conclure que Sa‘īd ignore les enjeux représentés par une reconstitution de cette histoire ? Encore une fois, il s’agit de tenir compte de ses priorités : en ce sens, il n’est pas invraisemblable qu’il ait délibérément puisé de manière sélective dans le riche récit polyphonique des origines afin de montrer la cohérence et la continuité de la première praxis politico-sociale de l’islam avec la *ligne méthodologique* tracé par le Coran. Et en effet, notre auteur déplore souvent l’oubli, par les musulmans, d’une grande partie de ce matériel, dans la tradition prophétique, qui soutient la *méthode des prophètes*, comme le montre le passage suivant :

J’ai déjà expliqué auparavant que la culture islamique a été mise par écrit, à l’exception du Coran, après que les musulmans ont perdu la rectitude (*rušd*), c’est-à-dire le gouvernement bien dirigé (*al-ḥukm al-rāšid*), perdant ainsi la société bien dirigée – ou la *ummah* bien dirigée. Le Coran a enregistré cela avant la mort du prophète, lorsque la société islamique était en train de s’étendre, et les gens y entraient non pas en raison de leur foi et de leur compréhension [de l’islam], mais pour des raisons de convenance. Cette culture islamique adaptée à l’erreur (*ḡayyi*) et au *tāḡūt* a effacé les conditions [autorisant] l’usage des armes, en établissant une société vouée au *tāḡūt*. Voilà donc que dans cette culture islamique si riche et vaste, je n’ai jamais rencontré un seul musulman qui ait expliqué dans quels cas faut-il rompre les armes et s’en débarrasser. De même, je ne suis jamais tombé sur un livre ou écrivain qui ait mentionné le *ḥadīṭ* « Sois comme le fils d’Adam, casses ton épée, casses ton arc et coupes tes ficelles »²²⁴. Et tous les savants orientalistes spécialisés en islamologie (*islāmiyyāt*) ne parviennent pas à comprendre quoi que ce soit au-delà de cette culture adaptée au *tāḡūt* ; ils ne parviennent pas à découvrir la méthode portée par tous les prophètes et enregistrée dans les livres saints²²⁵.

Bref, Sa‘īd *n’est pas un historien*, ni sa méthode exégétique peut être définie comme *historique*. Ce qui l’intéresse, c’est que les musulmans redécouvrent le lien dialectique entre la réalité et la révélation afin de résoudre leurs problèmes contingents et de réformer la société en vue de la réalisation de « l’Au-delà dans cette vie terrestre » : l’histoire est là pour montrer la voie à suivre, c’est elle qui permet de distinguer le bien du mal, et tout doit se conformer à l’histoire, même la religion et la loi. Pourtant, l’homme est en retard par rapport à l’histoire : la persistance de l’usage de la violence dans la solution des conflits, ainsi que d’injustices globales à l’instar du *droit de veto* en sont la preuve. On pourrait avancer l’hypothèse que, dans la pensée de Sa‘īd, l’histoire jouit d’une *autonomie ontologique* en tant que produit de l’action de Dieu, tandis que « l’humanité contribue à faire cette histoire à travers le pouvoir d’exploitation (*tashīr*) que Dieu lui a donné : c’est ce pouvoir qui élève l’homme du monde des choses à l’autre création (*ḥalaq āḥar*) »²²⁶, explique-t-il, se référant encore une fois à Cor. 23:14, *al-Mu‘minūn*. En ce sens, l’histoire se trouve dans une étape éthico-scientifique plus avancée par rapport à celle où se trouvent les hommes : entre les deux, un décalage existe, et en effet « le problème humain consiste dans la souffrance de s’adapter à l’histoire, qui précède l’homme et par rapport à laquelle l’homme est en retard »²²⁷.

Dans cette vision téléologique de l’histoire, nous retrouvons un autre point de convergence intéressant avec le philosophe iranien Ali Shari‘ati, pour lequel le rétablissement de ce qu’il définit le « système d’Abel » et le dépassement du « système de Cain » est quelque chose d’inévitable : à ce moment-là, la lutte transhistorique entre le bien et le mal, la justice et l’injustice, le *tawḥīd* et le *širk* se résoudra avec la victoire d’Abel :

²²⁴ Il s’agit d’une mention par cœur du *ḥadīṭ* : « Brisez vos arcs, coupez vos ficelles et frappez vos épées avec des pierres, et si quelqu’un entre – chez l’un de vous – qu’il soit comme le meilleur fils d’Adam » (Abū Dāwūd, *Sunan*, 4259). Voir Troisième chapitre, par. 1.4.

²²⁵ Sa‘īd, *al-Dīn wa-l-qānūn*, 1998, p. 184.

²²⁶ Sa‘īd, *Iqra’*, 1993, pp. 200-201.

²²⁷ Sa‘īd, *al-Dīn wa-l-qānūn*, 1998, p. 173.

The end of time will come when Cain dies and the « system of Abel » is established anew. That inevitable revolution will mean the end of the history of Cain; equality will be realized throughout the world, and human unity and brotherhood will be established, through equity and justice. This is the inevitable direction of history²²⁸.

Et pourtant, comme pour Sa'īd, la responsabilité de l'homme joue un rôle essentiel dans la réalisation de ce but eschatologique :

While believing in a certain form of historical determinism, we believe also in the freedom of the individual and his human responsibility, which lie at the very heart of the process of historical determinism. We do not see any contradiction between the two, because history advances on the basis of a universal and scientifically demonstrable process of determinism, but « I » as an individual human being must choose whether to move forward with history and accelerate its determined course with the force of knowledge and science, or to stand with ignorance, egoism, opportunism in the face of history, and be crushed²²⁹.

En effet, selon Sa'īd, les signes indiquant que l'histoire est en train de « traîner » l'homme vers le but éthique indiqué dans le Coran ne manquent pas, et ce qu'il a écrit en 1990 – sur l'onde de la dissolution de l'Union soviétique et de la fin de la guerre froide – dans la préface de la quatrième édition de *Madhab*, est particulièrement significatif en ce sens :

Il m'est impossible de conclure cette préface sans signaler que ce que Dieu sait à propos de son vicaire sur terre commence à se manifester devant la conscience humaine, et les guerres ont commencé à perdre leurs dieux, alors que leurs adorateurs ne sont plus aussi passionnés. Il devient clair pour l'humanité que la guerre n'est plus un moyen nécessaire à la vie de l'humanité, en fait elle ne convient pas à la vie humaine. Cette vision n'est devenue claire qu'au cours de ce siècle, lorsque la machine de guerre destructrice s'est arrêtée pour dire clairement à l'homme : si vous n'arrêtez pas de pratiquer ce terrible culte, je vais vous détruire. C'est maintenant clair pour ceux qui ont un cœur ou qui ont écouté. L'année 1988, s'il y avait eu ceux qui observaient en profondeur, elle aurait été déclarée fête de l'humanité : tout comme les musulmans célèbrent, avec la fête du sacrifice, le souvenir du remplacement du sacrifice humain par le père des prophètes, Abraham, que la paix soit sur lui, de la même façon en 1988 a commencé la destruction des armes nucléaires. En cela, il y a l'annonce de la fin des guerres dans le monde, et si des guerres se produisent encore ici et là, ce n'est que le rôle de ceux qui prennent leur dernier souffle²³⁰.

L'intérêt de ces remarques pour notre sujet va bien au-delà de l'impression de naïveté qu'elles peuvent transmettre au lecteur d'aujourd'hui, au vu d'un taux de violence armée dans les relations internationales qui n'a fait qu'augmenter depuis la fin de la Guerre Froide. La manière dont Sa'īd isole et interprète les références coraniques disséminées sur son *itinéraire exégétique historique* et leur rapport dialectique avec la réalité qui l'entoure, confirme en effet l'hypothèse d'une *autonomie ontologique* de l'histoire : « Je sais ce que vous ne savez pas » (Cor. 2:30, *al-Baqarah*) ; « Puis nous en avons fait naître une autre création » (Cor. 23:14, *al-Mu'minūn* [P]) ; « Il ajoute à la création ce qu'il veut » (Cor. 35:1, *Fāṭir*) ; « Il crée ce que vous ne savez pas » (Cor. 16:8, *al-Naḥl*) ; « L'écume s'en va au rebut, mais ce qui est utile aux hommes reste sur la terre » (Cor. 13:17, *al-Ra'd*) ; « Attendez ! Nous aussi, nous attendons ! » (Cor. 6:158, *al-An'ām*) ; « Jusqu'à ce que la guerre dépose sa charge » (Cor. 47:4, *Muḥammad* [B]), etc. Cette *autonomie ontologique* de l'histoire est la source de son *optimisme téléologique*, voire *eschatologique*, et s'il est vrai que l'homme vit encore dans le *temps abrogé*, et que la méthode des prophètes tarde à s'affirmer, rien ne pourra entraver le chemin de l'histoire vers la réalisation du plan divin : « L'histoire... c'est le lieu et l'espace où se

²²⁸ Shari'ati, *On the Sociology of Islam*, 2017, p. 111.

²²⁹ Shari'ati, *On the Sociology of Islam*, 2017, p. 111.

²³⁰ Sa'īd, *Madhab*, 1993, p. 61.

manifeste la grandeur de Dieu, celui qui a fait les cieux et la terre, et qui fait bien tout ce qu'il crée »²³¹, dit-il. L'histoire acquiert ainsi une dimension véritablement *sotériologique* qui se reflète dans les contenus du Coran. Sa'īd n'est donc pas un historien : il se considère plutôt, auprès de ses coreligionnaires, un *interprète de l'épistémologie coranique* telle qu'il la comprend à partir de ses axiomes fondamentaux, qui découlent à la fois de sa vision de la réalité et de sa conception des objectifs de la religion et du destin de l'homme : « L'histoire est orientée vers [la méthode du fils d'Adam], toute la création y arrivera ! »²³².

²³¹ Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, p. 83.

²³² Sa'īd, *Kun ka-ibn Ādam*, 1997, p. 290.

Conclusions

Arrivée au terme de cette recherche, il est temps de dresser un bilan du travail accompli afin d'évaluer si les objectifs que nous nous étions fixés au départ ont été atteints, et si les questions dont nous étions partie ont trouvé une réponse, et dans quelle mesure. En même temps, c'est aussi le bon endroit pour mettre en évidence les nouvelles pistes de recherche qui ont émergé en cours de route, et que nous n'avons pas pu développer dans le cadre de cette thèse car cela aurait fini par nous éloigner excessivement de notre sujet principal, déjà suffisamment vaste, à savoir l'idée de la non-violence comme développement de la doctrine du *ġihād* et comme moyen de mettre en œuvre une réforme religieuse, politique et sociale des sociétés islamiques, telle qu'elle est théorisée par Ğawdat Sa'īd. Un constat essentiel qui s'est clairement dégagé, c'est que l'étude du parcours intellectuel et de l'œuvre de cet auteur n'est pas seulement importante pour la valeur intrinsèque de sa contribution à la pensée islamique contemporaine, en tant que représentant d'un courant – celui de la non-violence – qui à ce jour n'a pas reçu l'attention qu'elle mériterait de la part de la communauté scientifique. Son intérêt pour l'islamologie réside également dans le fait que certains aspects qui sont apparues de notre analyse permettent d'ajouter de nouveaux éléments à cette reconsidération historiographique de catégories conceptuelles telles que l'*islamisme* ou le *salafisme*, qui en ces dernières années a été entamé par un nombre croissant de chercheurs.

D'ailleurs, nous avons anticipé cet aspect dans l'*Introduction*, à partir de notre constat d'un relatif manque d'intérêt pour le phénomène de la non-violence dans l'islam, du moins par rapport à l'*hypertrophie* des études universitaires sur le *ġihād* pris dans son sens militant et violent ; cela en dépit de la polysémie originelle de ce concept coranique, mais aussi du fait que, au fil de l'histoire et jusqu'à aujourd'hui, « a dissenting literature »¹, comme la définit l'islamologue Asma Afsaruddin, a toujours existé dans le monde arabo-islamique par rapport à l'interprétation dominante du *ġihād* comme effort essentiellement militaire. Pour l'historien Māhir Šarīf, cette approche « dissidente » se manifeste, à l'époque contemporaine, dans les efforts déployés par les intellectuels de la *Nahḍah* pour attribuer à ce concept un sens plus large que celui de lutte armée contre les ennemis extérieurs, une approche qui trouve son prolongement « naturel » dans les travaux de ces intellectuels et savants musulmans du 20^{ème} siècle qui sont devenus les porte-parole d'une herméneutique de la non-violence en islam. Ainsi, comme on l'a vu, Šarīf remet en question l'idée d'un lien « généalogique » entre le mouvement de l'*Islāh* et l'*islamisme* radical à travers la figure de Rašīd Riḍā, prétendu héritier de Muḥammad 'Abduh, dans la pensée duquel, et surtout dans certains développements qui ont eu lieu à un certain moment de sa vie, il identifie plutôt le point de rupture avec l'*esprit* de la réforme religieuse et sociale.

Šarīf n'est pas le seul à penser en ces termes : on a vu comment la « sainte trinité » al-Afġānī-'Abduh-Riḍā est également mise en question par l'historienne Catherine Mayeur-Jaouen. Son analyse s'étend aussi à une critique de la manière dont l'historiographie a contribué à cristalliser une certaine narration de la genèse et du développement d'un phénomène, celui du réformisme, bien plus vaste, plus fluide et protéiforme que ce qu'une certaine vulgate « islamismo-centrique » et « arabo-centrique » voudrait le décrire. Or, le parcours intellectuel de Ğawdat Sa'īd, que Šarīf compte parmi les véritables « continuateurs » d'une réforme de la pensée religieuse islamique en vertu de ses efforts pour reformuler le concept de *ġihād* dans un sens tellement restrictif d'arriver à envisager une théorie de la non-violence, nous a montré encore plus clairement les limites de certaines cristallisations conceptuelles et de certains axiomes. Son adhésion initiale au *salafisme*, dont il affirme lui-même

¹ Afsaruddin, *Striving in the Path of God*, p. 4.

s'être éloigné pour suivre les idées d'al-Afġānī et de 'Abduh ; la présence parmi ses sources de certaines figures références de la pensée islamiste, y compris des ancêtres présumés comme Ibn Taymiyyah et des représentants éminents tels qu'Abū al-A'ālā al-Mawdūdī et Sayyid Quṭb, dont il propose une lecture alternative ; sa proximité avec les cercles des Frères musulmans syriens, dont pourtant il n'acceptera jamais de faire partie ; la centralité de la référence à l'islam dans son idée de réforme de la société, qui pourtant ne l'empêche pas de concevoir l'idée d'une *ummah* globale dans laquelle il n'y aurait pas de différences « ontologiques » liées aux appartenances confessionnelles des individus : voilà autant d'éléments suggérant que les catégorisations couramment utilisées sont loin d'être exhaustives.

Le profil de l'intellectuel Ḥālīṣ Ğalabī, beau-frère de Ğawdat Sa'īd et écrivain prolifique, auteur de dizaines d'ouvrages sur l'action islamique non-violente, apporte une confirmation supplémentaire de la nécessité de reconsidérer une certaine vision de l'*islamisme* comme « pathologie sociale »², pour reprendre les mots de François Burgat. Comme nous l'avons vu dans le *Premier chapitre*, ses idées sur l'activisme islamique non-violent ont influencé certains cercles islamistes marocains, en les éloignant de l'expérience du militantisme violent et en favorisant un processus de réforme interne qui a été le prélude à leur participation aux élections de 1997. Ce processus, comme l'observe l'historien Reinhard Schulze, est le résultat d'une redéfinition du rôle de l'islam au sein du débat politique : en effet, l'islam semble avoir cessé d'incarner une utopie, en prêtant sa voie plutôt à des revendications sociales et démocratiques qui sont l'expression d'une modernité qui n'est plus comprise comme une imitation de l'Occident, mais comme un processus universel. De plus, dans cette transformation, que Schulze appelle « la révolution copernicienne des idéologies islamiques », l'Afrique du Nord a bénéficié de sa « familiarité » avec la philosophie postmoderne française³. Il ne s'agit pas de « réhabiliter » à tout prix un phénomène qui au fil du temps s'est manifesté des manières les plus diverses, y compris à travers la violence politique, mais d'en montrer la complexité et la polyphonie, ce qui rend difficile une définition univoque, comme le souligne Laura Guazzone.

Ainsi, comme nous l'avons vu dans le *Deuxième chapitre*, le profil biographique de Ğawdat Sa'īd ne laisse pas beaucoup de doutes sur son *background islamiste*, même s'il a toujours gardé son autonomie idéologique par rapport à ce courant : au fil du temps, sa réflexion initiale sur le problème primordial de l'humanité – la corruption et l'effusion de sang dont les anges accusent Adam dans le Coran – s'est pour ainsi dire « radicalisée » de plus en plus, au point de conduire à une forme de non-violence radicale à laquelle Sa'īd attribue le pouvoir d'*abroger* tout avantage que l'on pourrait tirer de l'acte de tuer : « Si je me défends, tu penseras que tuer profite, que c'est utile et que cela a une fonction : donc, j'abrogerai et annulerai l'utilité de tuer, je rendrai l'acte de tuer horrible même à tes yeux »⁴, dit-il dans l'une de ses dernières monographies, faisant parler Abel dans un dialogue imaginaire avec son frère Caïn. Dans le *Troisième chapitre* de cette thèse nous avons proposé une reconstitution de ce chemin « ascendant », qui part de l'idée de *ġihād conditionné* pour arriver – à travers un parcours difficile, comme nous l'a révélé 'Afrā' Ğalabī – à l'annonce de la *mort de la guerre*, laquelle a été abrogée par l'expérience historique : même si les hommes ne parviennent toujours pas à s'adapter à l'avènement de ce nouveau *temps prophétique*, et continuent à vivre dans le *temps abrogé*, ce sera l'*histoire* elle-même qui se chargera d'« entraîner » l'humanité vers la réalisation du projet eschatologique divin déjà sur terre, en aboutissant à la création d'un nouveau comportement annulant toute forme de violence.

² Burgat, *L'islamisme en face*, 2002, p. 10.

³ Reinhard Schulze, *Il mondo islamico nel XX secolo. Politica e società civile*, Milano : Feltrinelli, 1998 (1^{ère} édition 1994), p. 290.

⁴ Sa'īd, *al-Dīn wa-l-qānūn*, 1998, p. 114.

Dans ce processus d'évolution éthique, le rôle de la *science* est fondamental : l'homme ne peut pas progresser vers le but éthique suprême que Dieu a prévu pour lui – « Je sais ce que vous ne savez pas » - tant qu'il ne remplit pas la fonction fondamentale pour laquelle il a été créé, à savoir celle d'*apprendre* et d'accroître ses connaissances. Après tout, il s'agit pour l'homme de se tenir au diapason avec le processus de *création continue* qui est toujours en train d'être réalisé par Dieu, et donc de rester dans une *relation dialectique* avec son Créateur à travers la *réalité*, qui ne cesse d'évoluer. C'est dans cette réalité qu'il faut chercher les *signes de Dieu* : Sa'ïd le répète sans relâche. L'*ouverture épistémologique* est donc une condition essentielle si l'on veut saisir ce que la révélation est en train de communiquer aux hommes dans une époque donnée : les outils et les paradigmes interprétatifs du passé doivent être remplacés par de nouveaux, tandis que les sources doivent être lues à la lumière de ces outils et paradigmes nouveaux. Pour Sa'ïd, cette exigence d'un renouveau épistémologique se traduit tout d'abord dans une quête du *savoir* qui n'exclut aucune source a priori : au contraire, dans sa profonde conviction que la science est un patrimoine commun de l'humanité, Sa'ïd est bien conscient qu'une telle recherche ne peut ignorer des sources « externes » au milieu arabo-islamique, comme on l'a vu dans le *Quatrième chapitre*. Plus encore, l'intégration de celles-ci en vue d'une exégèse coranique « efficace » est une véritable urgence pour notre auteur : il ne s'agit pas de replacer ni de refondre les sources « traditionnelles », ou plus généralement les sources endogènes, mais bien de reconnaître que la science évolue, et que le monde islamique a été beaucoup pénalisé par l'exclusion des sciences humaines modernes, telles que la sociologie, la psychologie, la sémiotique, l'histoire, etc. de son horizon épistémologique.

En particulier, le plus grand de ces dégâts dérive du fait de n'avoir pas reconnu la *prééminence épistémique* dont jouit l'*histoire* dans le Coran : Sa'ïd exprime cette idée en disant – avec une expression fort audacieuse – que l'histoire est *la source du Coran*. Il suffit – soutient-il – de penser au nombre d'histoires qu'il contient, ainsi qu'aux exhortations à considérer la manière dont la création a commencé, et dont elle continue, et à réfléchir sur les événements des peuples du passé : il ne s'agit pas pour lui de croire que ces récits – tels que celui de la création d'Adam ou du meurtre d'Abel – sont *réels*, mais de reconnaître, plutôt, qu'une « mentalité historique » prédomine dans le texte sacré. Toute son herméneutique repose d'ailleurs sur cet axiome fondamental, auquel il adapte aussi sa méthodologie : l'outil de l'*archétypisation*, que nous avons décrit dans le *Cinquième chapitre*, vise précisément à montrer qu'un lien direct existe entre *histoire sacrée* et *histoire humaine*, et que la première peut être considérée comme l'*archétype* de la seconde, toute en représentant, en même temps, une sorte de « feuille de route » pour l'homme, le conduisant à la réalisation de son destin – justement – historique, dans l'*Au-delà sur terre* : il faudra suivre la *ligne méthodologique* inaugurée par les prophètes, qui se poursuit dans l'expérience du prophète Muḥammad et de la première société islamique qu'il instaura à Médine.

Celle-ci est la seule société, dans l'histoire des musulmans, à avoir incarné le véritable modèle auquel ils doivent s'inspirer aujourd'hui, c'est-à-dire celui d'une société qui s'est constituée par des moyens pacifiques – la prédication mecquoise – et « démocratiques » – la soi-disant Constitution de Médine – et qui s'est vouée à la tutelle de la liberté de conscience lorsque celle-ci est menacée et que tous les autres moyens s'avèrent inutiles. Telle était – d'après la reconstitution fortement idéalisée et anachronique qu'en fait notre penseur – la pratique du prophète et des califes « Bien guidés », une expérience à laquelle l'avènement de la dynastie omeyyade, qui a inauguré la prise du pouvoir par la force et sa transmission héréditaire, a mis fin. Seule une société de ce genre est autorisée, en islam, à recourir au *ḡihād*, et uniquement à ces conditions. Il s'ensuit qu'aujourd'hui, en l'absence de ce qu'il considère être « une véritable société islamique », le *ḡihād* n'est pas admissible. C'est surtout dans ce passage de son argumentation que notre auteur révèle de la manière la plus frappante sa mentalité

salafiste et sa posture apologétique, auxquelles il sacrifie une analyse historico-critique de la narration des origines. De plus, si d'un côté tout cela sert à étayer son argument, à savoir que les musulmans ont vite oublié les objectifs du *ġihād* et que ce dernier ne peut en aucun cas être utilisé pour établir une société islamique, en même temps son raisonnement ne conduit qu'à reporter le *ġihād*, ou en d'autres termes à une sorte de *moratoire*. Tout cela révèle l'effort déployé par notre auteur de rester toujours fidèle au principe de la normativité du *ġihād*, ce qui ne l'empêche pas pour autant de surmonter cette impasse juridique et d'élaborer une théorie de la non-violence qui n'abolit pas le principe doctrinal, mais rend son application « anachronique ».

En fait, la prise de distance de Sa'īd vis-à-vis d'un usage figé de la tradition et d'une imitation aveugle des *pères*, c'est-à-dire d'une approche idéologique de la religion, se réalisera par un éloignement de plus en plus marqué – et assumé en pleine conscience – des paradigmes méthodologiques et épistémologiques établis dans l'interprétation du texte sacré. Cependant, ces innovations ne surgissent pas du néant, ni ne s'inscrivent sur une table rase. Bien au contraire, nous avons vu les nombreuses convergences que l'on peut identifier entre sa méthode exégétique et celle d'autres intellectuels qui, comme lui, tout en n'ayant jamais écrit un *tafsīr*, ont orienté leurs efforts pour proposer une lecture du texte sacré qui tienne compte des exigences concrètes des musulmans d'aujourd'hui et de leurs priorités. L'exemple du philosophe égyptien Ḥasan Ḥanafī et de sa *méthode d'exégèse sociale* avec ses stratégies particulières est – nous l'avons vu – très révélateur en ce sens, surtout si l'on pense qu'il ne figure pas parmi les sources citées par Sa'īd. Il en va de même pour d'autres auteurs qu'il ne mentionne guère, comme le philosophe égyptien Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, dont la pensée présente pourtant des convergences extrêmement intéressantes avec les idées exprimées par Sa'īd dans ses œuvres : bien qu'il n'y ait pas de traces de contacts entre les deux, nous croyons avoir mis en lumière comment ils arrivent souvent aux mêmes conclusions, tout en suivant des parcours différents.

Les parcours de ces deux penseurs sont, toutefois, tellement différents que nous nous sommes posée la question de savoir si la démarche particulière de Sa'īd ne le conduit pas à son tour – et malgré ses intentions – à assumer une *posture* que l'on peut qualifier d'*idéologique* vis-à-vis du texte sacré, contrairement à celle d'autres intellectuels dont l'approche se base sur une méthode scientifique. On pense notamment à sa conception de l'histoire, autour de laquelle il construit une *philosophie* s'appuyant souvent sur des idées obsolètes – comme si, après Toynbee, rien n'avait été dit à ce sujet – tout en s'abstenant, en général, de l'utiliser en tant qu'outil critique, comme le fait Abū Zayd ou encore Arkoun, dont la pensée, à la différence du premier, a inspiré notre auteur. Mais que faut-il entendre, au juste, par « idéologie » dans le cadre de l'herméneutique coranique ? De son côté, H'mida Ennaifer définit *idéologique* « ce travail exégétique fourni en réponse à des questions posées, auxquelles l'exégète ou le chercheur a une réponse toute prête, et que le travail de l'exégète consiste à confirmer par une construction rationnelle qui se présente de façon critique »⁵, ce qui semblerait correspondre, en effet, à la démarche exégétique de Sa'īd. En même temps, Ennaifer ajoute que l'approche idéologique vise à perpétuer « un même système culturel qui considère le texte coranique comme un **texte sacré** sans lien avec l'esprit humain, son horizon et sa culture »⁶ - ce qui est bien loin de s'appliquer à Sa'īd, qui dénonce au contraire un excès de sacralisation du texte, au point d'arriver à en mettre en discussion l'« autosuffisance » : pour qu'il puisse communiquer avec les hommes, le Coran doit être lu à la lumière de la réalité extérieure, dit-il. L'approche contraire conduit,

⁵ Ennaifer, *Les commentaires*, 1998, p. 49.

⁶ Ennaifer, *Les commentaires*, 1998, p. 52. C'est l'original qui souligne.

selon Sa'īd, à une lecture figée : le manque de reconnaissance de la nature symbolique du langage coranique en est l'une des causes.

Un fil rouge relie donc des penseurs aussi éloignés les uns des autres que Sa'īd, Ḥanafī et Abū Zayd (et bien d'autres) ; autant de parcours différents, donc, mais aussi de stratégies méthodologiques différentes, qui conduisent pourtant, entre autres, à une affirmation commune fondamentale : la justice, et notamment la *justice sociale*, est la véritable finalité du Coran. Comme l'observe Abū Zayd,

Quale che sia il tema affrontato dal Corano – l'universo, il cosmo, la natura, Dio e le Sue opere, la vita sociale o quella ultraterrena –, il nodo centrale è la giustizia. Quest'ultima è sempre il motivo ispiratore. Alla luce dell'enfasi posta dal Corano sulla giustizia, trovo sorprendente che tale principio sia assente dall'elenco delle finalità nell'Islam classico. La giustizia dovrebbe essere al primo posto. Se la libertà entra in conflitto con la giustizia, quest'ultima deve avere la meglio. Credo sia per tale motivo che il principio di libertà nel Corano appare piuttosto limitato. Anche considerandola nell'accezione più moderna, la libertà come finalità del Corano non può essere subordinata all'obiettivo primario di giustizia⁷.

De même, pour le philosophe égyptien la *liberté de pensée* est une autre des finalités du Coran : elle s'exprime dans la lutte contre la *ḡāhiliyyah*, c'est-à-dire un système tribal où l'individu n'avait aucune valeur face au groupe, auquel il devait une obéissance aveugle, en se soumettant passivement à ses coutumes. Le Coran introduit au contraire des valeurs d'appartenance différentes, fondées sur le discernement entre le bien et le mal, en libérant l'homme du lien tribal et de ses coutumes. Cette lutte contre la mentalité tribale – continue-t-il – révèle toute son importance dans la mesure où elle se manifeste encore aujourd'hui dans les sociétés musulmanes : l'alternance du pouvoir sans le consentement populaire, ou l'adhésion acritique des intellectuels à un code culturel donné en sont autant d'expressions. La justice en tant qu'objectif de la révélation, la liberté d'opinion – « *lā ikrāha fī al-dīn* » - comme méthode (la seule, pour Sa'īd) pour atteindre cet objectif, la nécessité de réaliser une rupture épistémologique avec la mentalité « pré-coranique », l'approche fortement *anthropocentrique* : voilà autant de points de convergence entre la pensée d'Abū Zayd et celle de Sa'īd.

De surcroît, nous avons vu comment cette approche conduit à un réexamen profond de certaines catégories doctrinales : des concepts tels que le *tawḥīd* et le *širk* sont dépouillés de leur acception métaphysique pour assumer une valeur éminemment sociale, à travers une stratégie que nous avons défini *dé-dogmatisation* ; il en va de même pour le dogme de la *clôture du cycle de la prophétie*, que Sa'īd considère en fait incompatible avec l'idée de la *création continue*, en concluant que c'est le cycle des manifestations miraculeuses de Dieu qui est fini : en revanche, le Coran a inauguré un autre cycle, celui de la *science*, qui marque la transition à un *paradigme prophétique* nouveau. Ainsi, la réinterprétation du concept de dérivation coranique du *nash* se révèle fondamentale en vue de la reconsidération de la doctrine du *ḡihād* par Sa'īd : on a vu à quel point cela est vrai aussi pour la théorie du *second message de l'islam* élaborée par Maḥmūd Ṭaha, qui à son tour ne figure pas parmi les sources de Ḡawdat Sa'īd. Et pourtant, nous semble-t-il, les deux convergent sur une série d'idées fondamentales : l'autonomie normative de la *da'wah* pacifique, la nécessité de sa réhabilitation, le chemin éthique et épistémologique ascendant de l'homme et le rôle abrogeant de l'histoire vis-à-vis d'une compréhension et d'une pratique de la religion qui ne correspondent plus au stade que l'on a atteint.

⁷ Abū Zayd, *Testo sacro e libertà*, 2012, p. 39.

Quelle appartenance pour Ġawdat Sa'īd ?

Parmi les questions de fond que nous nous sommes posée au début de ce travail, et que nous avons formulé dans l'Introduction, celle de l'appartenance de Ġawdat Sa'īd était l'une des plus complexes, car elle touche aussi au statut de la non-violence en islam. Au bout de cette longue analyse de son parcours, de sa pensée, de ses sources et de ses approches méthodologiques, que peut-on dire donc de l'appartenance – ou peut-être plutôt *des* appartenances – de notre auteur ? Moderniste dans sa démarche interprétative mais en même temps fidèle aux fondamentaux de la doctrine sunnite traditionnelle, Ġawdat Sa'īd peut-il être rattaché à l'un des grands courants de la pensée islamique contemporaine, malgré – ou mieux, en vertu de – leur fluidité ? Ou vaut-il mieux peut-être de le définir comme un intellectuel situé à la frontière entre un réformisme progressiste et un islamisme éclairé ? Ou encore, en vertu de son adhésion à la non-violence radicale, serait-il peut-être plus approprié de parler de lui comme d'un *outsider* ? Que sa théorie de la non-violence n'ait pas encore obtenu un plein « droit de cité » dans son milieu, tout en ne s'agissant pas d'un cas complètement isolé, on l'a vu à plusieurs reprises dans cette thèse ; Sa'īd lui-même, d'ailleurs, n'hésite pas à faire son *mea culpa* à ce sujet, en avouant son incapacité à transmettre efficacement sa pensée, et en confiant cette tâche aux générations futures, convaincu qu'elles sauront mieux interpréter le rapport dialectique entre révélation et réalité et perfectionner ce qu'il n'a pas su formuler de manière cohérente et complète. Ici, Sa'īd se montre cohérent avec sa conception du changement comme quelque chose de structurellement inhérent à toute la création, dont il est la loi fondamentale : si l'on cherchait une réponse à la question de savoir si son approche est *idéologique*, on pourrait la trouver justement dans son ouverture – voire son appel – à remettre en question ses propres idées et à jamais s'arrêter dans la recherche d'itinéraires exégétiques ultérieures dans le Coran.

Nous avons souligné à plusieurs reprises que Sa'īd n'a pas été influencé – au moins de manière directe – par Gandhi, ni par les penseurs musulmans dit « gandhiens » : sa théorie de la non-violence est ancrée en profondeur dans son milieu arabo-islamique. Son parcours biographique et intellectuel nous dit – et c'est le point le plus surprenant – que ce milieu était tout d'abord celui de l'*islamisme*, au moins si l'on entend ce terme selon la définition de Laura Guazzone, à savoir un mouvement voué à la réforme de la société en vue de la transformer dans une société véritablement islamique ; mais en même temps Sa'īd propose une interprétation « extensive » de ce à quoi une société authentiquement islamique doit ressembler, en indiquant l'Union européenne comme l'exemple le plus proche d'un système de gouvernement appliquant les principes de l'islam. Et pourtant, ce qui l'intéresse n'est pas la politique : celle-ci n'est que le reflet de la manière dont on comprend, et met en pratique, le message de justice et de paix globale de la révélation. Pour le dire par ses propres mots, « si l'islam a une politique, celle-ci est la politique de l'éthique, et non pas la politique mondiale basée sur l'intérêt du moment »⁸ - ce qui montre encore une fois toute la charge d'utopie dont il investit ce domaine. C'est dans cette perspective qu'il convient de lire ses références à tel ou tel événement de l'actualité politique : son enthousiasme pour la révolution iranienne, ainsi que sa déception vis-à-vis de ses développements ultérieurs ; sa lecture de la chute de l'Union soviétique et du succès du Japon après la seconde guerre mondiale ; son exaltation de l'UE comme modèle pour le monde arabe, etc. Il s'agit – on l'a vu – moins de prises de positions politiques *stricto sensu*, que de reconnaître les *signes de Dieu* dans la réalité, des signes qui ne cessent de se produire.

Encore plus frappante que le manque d'un rapport de filiation rattachant la théorie de la non-violence de Sa'īd au modèle gandhien, c'est l'absence d'un lien direct et explicite avec le soufisme, à la fois en tant qu'ensemble de doctrines et de pratiques et en tant que source d'ouverture

⁸ Sa'īd, *Mafhūm al-taġyīr*, 2001, p. 133.

épistémologique. L'éclectisme dont Sa'īd fait la preuve, en jonglant entre al-Ġazālī et Ibn Taymiyyah, ou entre al-Mawdūdī et Arkoun, ne l'amène qu'épisodiquement à puiser au répertoire de l'exégèse ésotérique *ṣūfī*, dont la propension pour des lectures symboliques et intériorisées des textes révélés ne semble guère l'avoir inspiré dans ses efforts de désamorcer le potentiel belliqueux de l'islam. C'est là, sans doute, l'un des aspects le plus originaux et le plus étonnants du parcours de notre penseur. Certes, le soufisme ne saurait se réduire à la vulgate *new age* qui en fait une spiritualité inoffensive et insouciant des sorts mondains de l'homme en société : il suffit d'ailleurs, pour s'en convaincre, de penser aux mouvements de résistance armée qui s'en sont inspirés tout au long de son histoire et jusqu'à nos jours. Toujours est-il que l'ouverture herméneutique que le soufisme a su introduire dans l'islam sunnite dès le Moyen-âge, en théorisant la coexistence de plusieurs couches de sens, dont les plus profondes sont aussi les plus spirituelles et les plus éloignées du sens littéral, a toujours offert un point de départ idéal pour toute tentative de dépasser une vision de l'islam centrée sur le *ġihād* armé et, plus en général, sur l'application rigoureuse des préceptes scripturaux selon leur formulation littérale. L'ancrage d'un penseur comme Maḥmūd Ṭāhā, dont on a vu les points de convergence avec Sa'īd, dans le patrimoine intellectuel et spirituel du soufisme akbarien en est une preuve éloquente. De ce point de vue, d'ailleurs, le soufisme n'a fait que renforcer cette propension à admettre la coexistence de plusieurs interprétations qui était déjà à la base des *uṣūl al-fiqh* classiques, avec leur discipline de l'*iḥtilāf* et de la reconnaissance mutuelle de plusieurs écoles juridiques, rivales mais respectueuses les unes des autres (la fameuse *madḥabīyyah* tant décriée par Sa'īd comme par nombre de penseurs de la *Nahḍah* et de salafistes avant et après lui).

Pourtant, Sa'īd a choisi d'emprunter un chemin différent, sans doute plus long et escarpé, en prenant comme point de départ une bibliographie de référence plus proche de celle d'un Sayyid Quṭb que de celle d'un Maḥmūd Ṭāhā, au moins pour ce qui est de la littérature religieuse islamique (ce n'est d'ailleurs pas un hasard si le premier figure parmi ses références, à la différence du second) ; ce point de départ, auquel il est resté fidèle tout au long de son parcours, ne l'a pas empêché, cependant, de parvenir à des conclusions qui se rapprochent beaucoup plus de Ṭāhā que de Quṭb. Certes, cela dépend aussi de la grande diversité des sources qu'il a explorées et qu'il a su prendre en compte en cours de route. En même temps, malgré la hardiesse de certaines de ses spéculations, Sa'īd reste attaché à une vision de l'islam qui laisse peu de place à la spiritualité ou à la métaphysique, pour se concentrer sur le projet de réforme éthique et sociale qu'il considère comme le noyau de cette religion ; en cela, il se confirme encore une fois, et malgré les attentes, un véritable *islamiste*.

Cependant, se limiter à constater sa provenance intellectuelle des milieux de l'*islamisme* ne rend pas compte de sa personnalité éclectique et de la direction particulière prise par sa pensée au fil du temps. Celle-ci mérite d'être évaluée surtout pour sa contribution au renouveau du discours religieux en islam, à la rupture avec les approches traditionnelles, à l'ouverture de plus en plus marquée à des sources de connaissance « exogènes » et à une herméneutique visant à placer l'homme au centre de ce discours. Pour cette raison, nous avons formulé dès le début l'hypothèse de l'appartenance de Sa'īd à ce qu'on peut définir le vaste courant de la *réforme épistémologique* en islam : vaste, parce qu'il s'agit d'un courant transversal, à l'intérieur duquel gravitent des intellectuels aux expériences et aux parcours les plus diverses – de la lutte anticolonialiste à la promotion d'un système islamique – et qui ont adopté les approches le plus différents – juridique, mystique-piétiste, philosophique, et dont la contribution à ce courant s'exprime de bien de manières. Ainsi, la non-violence peut être considérée comme l'une des expressions et des aboutissements de ce vaste mouvement.

Quel statut pour la non-violence dans l'islam ?

À la lumière de ces données, qui nous montrent l'insuffisance des étiquettes existantes et leur incapacité à rendre compte de la complexité des phénomènes qu'elles prétendent définir, on se demande où se situe la non-violence. À cet égard, on ne peut que penser à l'islamologue pakistanais Shahab Ahmed (1966-2015) et à sa critique des conceptualisations de l'islam qui prédominent dans la littérature scientifique, aussi bien pour cerner le phénomène « islam » en général que dans ses manifestations particulières, que ce soit dans les domaines juridique, mystique, philosophique, littéraire, etc. Selon Ahmed, en effet, l'une des limites partagées par ces conceptualisations est celle de considérer comme *problématique* ce qui, au contraire, apparaît à une analyse historique comme *constitutif* de l'islam, à savoir le fait que ses manifestations phénoménologiques sont souvent contradictoires, bien qu'elles relèvent toutes de la même matrice. Comme le dit Ahmed, « We need to resist our conceptual predisposition to conceptualize and categorize by the elimination of difference, and conceptualize and categorize, instead, *in terms of inclusion of difference* »⁹. En effet, continue-t-il, dans l'étude de l'islam et des sociétés islamiques

so much *value* is given and *meaning* ascribed to the *prescriptive* and *restrictive* discourses of Muslims, such as law and creed, and so little *value* is given and *meaning* ascribed to *explorative* and *creative* discourses... Simply, when Muslims act and speak *exploratively* – as opposed to *prescriptively* – as they have seem to have spent a very great deal of their historical time doing, they are somehow not seen to be acting and speaking in a manner and register that is representative, expressive and constitutive of Islam¹⁰.

Ahmed propose ainsi de conceptualiser les différentes manifestations historiques du phénomène *islam* comme autant d'expressions de l'*engagement herméneutique* des musulmans avec ce qu'il appelle le *Texte* (c'est-à-dire le verbatim de la révélation mohammadienne), le *Pre-Texte* (c'est-à-dire la dimension qui précède ontologiquement le *Texte*, et dont celui-ci émane) et le *Con-Texte* (c'est-à-dire l'ensemble des significations que les musulmans ont donné au *Texte* et au *Pre-Texte*, et qui est à considérer lui aussi, de même que les deux précédents, « *a source of Revelation* »¹¹). Ainsi, ajoute-t-il, « The historical phenomenon of Islam is the varied product of that engagement of the human with the Divine; it is the apprehension, elaboration and articulation by Muslims in their individual and collective lives of *the meaning(s) of the Truth* of the Divine Revelation »¹². En appliquant cette conceptualisation à notre sujet, on dirait donc que la non-violence en islam peut être considérée comme un type d'*engagement herméneutique* qui privilégie la seconde de ces trois dimensions de la révélation, se détachant de la prescriptivité d'une approche figée sur le texte, mais se manifestant quand même dans un *espace sémiotique*¹³ précis, celui du *Con-Texte* islamique. De cette manière, et selon ce registre extensif, la non-violence gagne son statut autonome en tant qu'*expérience endogène* en islam, dans la mesure où celui-ci représente « *the means by which an experience is given meaning, as well as the meaning which the experience is given by that means* »¹⁴.

L'exploration des contenus non-violents dans le Coran peut ainsi conduire à l'élaboration d'une théorie comme celle de Ğawdat Sa'īd, qui privilégie une épistémologie basée sur la réalité concrète comme source du savoir, même religieux ; ou encore à une théorie comme celle de Maḥmūd

⁹ Shahab Ahmed, *What is Islam? The Importance of Being Islamic*, Princeton-Oxford : Princeton University Press, 2016, p. 302. C'est l'auteur qui souligne.

¹⁰ Ahmed, *What is Islam?*, 2016, p. 303.

¹¹ Ahmed, *What is Islam?*, 2016, p. 359.

¹² Ahmed, *What is Islam?*, 2016, p. 344.

¹³ Ahmed, *What is Islam?*, 2016, p. 359, citant Yuri M. Lotman, *Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture*, Bloomington : Indiana University Press, 1990, pp. 123-127.

¹⁴ Ahmed, *What is Islam?*, 2016, p. 323.

Ṭaha, dont l'épistémologie se base en grand partie sur l'expérience mystique. Elle peut conduire aussi à concevoir la non-violence à l'intérieur du courant de l'*islamisme*, comme dans le cas de Ḥālīs Ğalabī. Le « printemps arabe » a d'ailleurs démontré que ce choix n'est pas aussi étranger qu'on croirait à la mentalité de peuples nourris de culture arabo-islamique, au point que Chibli Mallat définit la non-violence comme « the nexus of historical change in the Middle East and beyond »¹⁵, et observe : « The historical emergence of the idea has yet to be studied in detail, and requires a more structured intellectual reconstruction of complex processes, but the reality of nonviolence consciously pursued by millions can hardly be denied »¹⁶. En ce sens, Mallat plaide pour une lecture alternative de la tradition juridique, mystique, littéraire et philosophique islamique – en d'autres termes, de sa tradition *humaniste* – afin de reconstituer une narration historique capable d'offrir aux musulmans « a solid legacy of nonviolence »¹⁷ qui puisse se prolonger dans les écrits de nombre d'intellectuels et de savants religieux contemporains.

En même temps, cependant, force est de constater qu'au niveau de l'islam officiel et institutionnel, l'hégémonie du paradigme juridique dans l'interprétation de la doctrine du *ġihād* reste entière. Cela n'a pas pour autant empêché qu'un réexamen se produise dans le sens d'un redimensionnement de plus en plus poussé des conditions qui légitiment le combat armé, ou plus en général le recours à la violence (comme on l'a vu dans le Premier chapitre, par exemple chez 'Alī Ğum'ah), surtout au niveau interne, c'est-à-dire dans le domaine des revendications politiques et sociales. Toujours est-il qu'un discours dominé par ce genre de paradigme ne fait que reproduire, en grand partie, la polyphonie existante dans le *fiqh* à ce sujet, en appliquant ses catégories – *farḍ 'ayn* versus *farḍ kifāyah*, ou les trois *diyār* (*dār al-islām*, *dār al-ḥarb*, *dār al-'ahd*) – à une modernité pour décrire laquelle elles ne sont plus adéquates.

Des pistes à parcourir

Loin d'avoir la prétention d'introduire de nouvelles définitions, il nous semble néanmoins que les efforts de Sa'īd et d'autres intellectuels engagés dans la promotion de la non-violence en islam peuvent être situés comme nous venons de le faire. C'est bien ce que nous avons essayé de montrer dans ce travail de thèse, qui pourtant ne prétend pas avoir saisi toutes les implications possibles de sa pensée, et cela non seulement pour des raisons d'espace et de temps disponible, mais aussi – il faut bien l'avouer – parce que souvent on aurait eu besoin de compétences plus vastes, et de maîtriser une gamme plus large de catégories conceptuelles – notamment philosophiques. La question de la manière dont Sa'īd conçoit l'*histoire* en est l'exemple le plus éloquent : on aurait souhaité, en particulier, pouvoir analyser ses idées sur ce sujet avec les outils de la *philosophie de l'histoire*, à travers une perspective comparative bien plus ample que celle que nous avons proposée, ce qui aurait pu donner – à notre avis – des résultats encore plus riches et pertinents. Cela dit, malgré sa difficulté à traduire l'idée de la prééminence épistémique de l'histoire au sein du Coran dans l'adoption d'une méthode historico-critique qui devrait en être la conséquence directe, la contribution de Sa'īd au débat sur le rapport entre *révélation* et *histoire* ne peut pas être sous-estimée, surtout pour les implications doctrinales qui en découlent : une dimension dont notre formation d'islamologue nous permet de mesurer toute la portée.

On pense notamment à la *science de l'abrogeant et de l'abrogé*, qui dans la pensée de notre auteur acquiert une application nouvelle et innovante en rupture complète avec celle attestée dans la

¹⁵ Mallat, *Philosophy of Nonviolence*, 2015, p. xiii.

¹⁶ Mallat, *Philosophy of Nonviolence*, 2015, p. 60.

¹⁷ Mallat, *Philosophy of Nonviolence*, 2015, p. 92.

tradition, où elle est souvent utilisée pour limiter – à des degrés divers – la normativité de ces versets coraniques promouvant la paix et la tolérance. L’attribution à l’histoire d’une fonction abrogatoire qui s’étend aussi à une certaine manière d’interpréter et d’appliquer la *doctrine*, la soustrayant ainsi à tout dogmatisme, ouvre des perspectives intéressantes qui mériteraient d’être explorées, surtout si l’on pense qu’il ne s’agit pas d’une idée totalement inédite, comme on l’a vu chez Maḥmūd Ṭaha et Yaḥyā Muḥammad : selon ce dernier, la science du *nash* est l’expression « de la *dialectique* existante entre le texte du *discours* [c’est-à-dire le Coran dans sa manifestation historique, ndr] et les manifestations de l’Absolu en lui d’une part, et la tension vers le contexte et la réalité d’autre part »¹⁸. Toujours selon Muḥammad, le processus d’abrogation doit toujours tenir compte du sens et des finalités qui informent un précepte particulier : en fait, ce ne sont pas les finalités qui font l’objet de l’abrogation, mais c’est le précepte lui-même qui est abrogé à la lumière des transformations culturelles qui se produisent au cours de l’histoire. Dans la pensée de Sa‘īd, on l’a vu, cette perspective à l’égard du *nash* conduit à l’abrogation *de facto* de la *violence* dans les interactions humaines, tout en sauvant le *ḡihād* en tant que *doctrine*. La réception et la redéfinition de la notion de *nash* et de ses applications à l’époque contemporaine représentent donc une des pistes qu’il vaudrait la peine d’explorer de plus près, en comparant l’approche de Sa‘īd et celles d’autres penseurs.

Il en va de même pour la réception des sciences humaines en milieu islamique, et notamment la psychologie, qui occupe – on l’a vu – une place privilégiée dans la perspective de Sa‘īd, et qui est amplement adoptée dans ses ouvrages en tant que paradigme épistémologique qu’il considère de dérivation coranique. L’influence de Malek Bennabi se révèle ici fondamentale : sa réflexion sur la nature et le rôle des *idées* dans le monde musulman, dont nous avons parlé dans le *Quatrième chapitre*, qui révèle l’influence de la théorie des archétypes de Carl Gustav Jung, est largement reprise par notre auteur, qui la fait sienne en recherchant la manière de l’exprimer dans un langage coranique. Et cela vaut également pour d’autres ouvrages de Bennabi, telle que *Le phénomène coranique*, que Sa‘īd mentionne dans une moindre mesure mais dont la posture psychologique ne lui a certainement pas échappée. Sa‘īd lui-même parle de la psychologie comme d’une science négligée et « incomprise » dans ses potentialités en vue d’un discours religieux orienté à résoudre les problèmes des hommes et des sociétés. De même, on ne peut pas ignorer la figure de Muhammad Iqbal à ce propos. Voilà donc une piste ultérieure qui nous paraît très prometteuse, à savoir la question de la place accordée à la psychologie dans le discours religieux contemporain : à quoi sert-elle ? Quel est son statut ? Peut-on identifier des références à une méthode exégétique qu’on peut qualifier de « psychologique » dans le *turāt* ? Et si c’est le cas, y a-t-il chez les penseurs contemporains des tentatives d’y puiser tout en les faisant interagir avec les approches de la psychologie moderne ?

La contribution de Sa‘īd s’étend aussi au débat – inépuisable – sur le rapport entre foi et science : il lui consacre un de ses livres les plus intéressants, à savoir *Iqra’ wa-Rabbu-ka al-Akram* (1988), où il arrive à postuler la prééminence de la science sur le *tawḥīd*, et donc sur le seul, véritable *dogme* de l’islam. On sait bien qu’à l’époque contemporaine la nécessité de démontrer qu’il n’y a pas d’opposition entre islam et science moderne s’est exprimée également par une exégèse concordiste, visant à attribuer une valeur prémonitrice à certains mots ou versets coraniques censés se référer à un certain nombre de phénomènes que la science n’est arrivée à démontrer que récemment. Sa‘īd ne s’intéresse pas à cette approche, qui tombe le plus souvent dans des courts-circuits apologétiques cachant à peine l’exigence de surmonter une sorte de complexe vis-à-vis du progrès scientifique de l’Occident moderne : pour lui il s’agit plutôt de saisir en quoi consiste l’*épistémologie coranique*. À cet égard, il serait intéressant d’élargir davantage l’investigation aux différentes stratégies mises en œuvre, aux diverses contributions produites, dans le contexte de la pensée islamique contemporaine

¹⁸ Muḥammad, « Ḡadaliyyat al-naṣṣ wa-l-wāqi’ », 1998, p. 299.

afin de démontrer la compatibilité entre foi et science, sans pour autant tomber dans les pièges apologétiques typiques du soi-disant *tafsīr* « scientifique » qu'on vient d'évoquer. Quels sont les arguments proposés ? De quelles sciences parle-t-on ? Quelles sont les implications de ce débat au niveau de l'exégèse et de la doctrine ? La condamnation pour apostasie émise en 1995 par la Cour d'appel égyptienne à l'encontre de l'un des intellectuels que nous avons le plus mentionnés dans ce travail, à savoir Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, montre bien les enjeux de cette problématique.

Voilà quelques pistes de recherche que cette thèse laisse inaccomplies, tout en ayant contribué – nous l'espérons – à les ouvrir et à apporter de nouveaux éléments à ceux qui voudront s'y aventurer. L'apport majeur de notre travail concerne donc tout d'abord la connaissance d'un auteur jusqu'ici peu considéré, et dont la contribution à la réflexion intra-islamique sur un ensemble de questions essentielles est encore sous-estimée. Parmi les facteurs ayant contribué à cette relative invisibilité de Sa'īd dans la littérature scientifique, on peut mentionner le profil bas qu'il a toujours gardé, les restrictions qui l'ont affecté au cours de sa vie, mais aussi la difficulté qu'ont rencontrée ses thèses à se tailler un espace de parole dans la sphère publique, au sein d'un contexte extrêmement conflictuel d'un point de vue social et politique, dans lequel le poids de la *tradition* représente encore une force « centripète » qui s'oppose à une révision de ses paradigmes mêmes. Mettre en lumière sa personnalité et sa pensée ne peut donc qu'enrichir le tableau de notre compréhension du discours religieux islamique contemporain, en montrant la complexité et la variété de ses expressions, et en soulignant la richesse des débats en cours, notamment – mais pas seulement – autour de la question du *ḡihād* et de ses finalités. On espère donc avoir aussi contribué à la remise en question d'une certaine tendance essentialiste qui caractérise encore une partie des études dans ce domaine, rendant ainsi difficile d'imaginer qu'une théorie de la non-violence en islam puisse être indépendante du greffage de valeurs spécifiques importés de l'extérieur¹⁹. La figure de Ġawdat Sa'īd interroge cet *a priori* et bien d'autres, à propos desquels de nombreux chercheurs ont souligné, par leurs recherches, la nécessité d'ouvrir un débat.

¹⁹ Abu-Nimer, *Nonviolence*, 2003, pp. 6-7.

Bibliographie

1. Sources primaires

1.1. Ouvrages de Ğawdat Sa'īd

Sa'īd, Ğawdat, *Li-ma hādā al-ru'b kullu-hu min al-islām ? Wa-kayfa bada'a al-ḥawf ?*, Dimašq : Dār al-Fikr, 2006 (1^{ère} édition 1964), 61 pp.

Sa'īd, Ğawdat, *Maḏhab ibn Ādam al-awwal : muškilat al-'unf fī al-'amal al-islāmī*, série « Sunan taġyīr al-nafs wa-l-muġtama' », Bayrūt : Dār al-Fikr al-Mu'āšir, 1993 (5^{ème} édition, 1^{ère} édition 1966), 239 pp.

Sa'īd, Ğawdat, *al-Insān kall^{an} wa-'adl^{an}*, série « Sunan taġyīr al-nafs wa-l-muġtama' », Bayrūt : Dār al-fikr al-mu'āšir, 1993 (1^{ère} édition 1969), 64 pp.

Sa'īd, Ğawdat, *Ḥattā yuġayyirū mā bi-anfusi-him*, série « Sunan taġyīr al-nafs wa-l-muġtama' », sans éditeur, sans lieu, 1989 (8^{ème} édition, 1^{ère} édition 1972), 224 pp.

Sa'īd, Ğawdat, *Faqdān al-tawāzun al-iġtimā'ī : muškilat al-zayy wa-l-malābis*, série « Sunan taġyīr al-nafs wa-l-muġtama' », Bayrūt : Dār al-Fikr al-Mu'āšir, 1993 (1^{ère} édition 1978), 71 pp.

Sa'īd, Ğawdat, *al-'Amal qudrah wa-irādah*, série « Sunan taġyīr al-nafs wa-l-muġtama' », Bayrūt : Dār al-fikr al-mu'āšir, 1993 (2^{ème} édition, 1^{ère} édition 1980), 302 pp.

Sa'īd, Ğawdat, *Iqra' wa-Rabbu-ka al-Akram*, série « Sunan taġyīr al-nafs wa-l-muġtama' », Bayrūt : Dār al-Fikr al-Mu'āšir, 1993 (1^{ère} édition 1988), 288 pp.

Sa'īd, Ğawdat, *Maḥmūm al-taġyīr*, série « Maġālis Bi'r 'Aġam », Bayrūt : Dār al-fikr al-mu'āšir, 2001 (2^{ème} édition, 1^{ère} édition 1995), 264 pp.

Sa'īd, Ğawdat, *Riyāḥ al-taġyīr*, série « Maġālis Bi'r 'Aġam », téléchargé du site web personnel de l'auteur à l'adresse https://www.jawdatsaid.net/index.php?title=%D8%B1%D9%8A%D8%A7%D8%AD_%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%BA%D9%8A%D9%8A%D8%B1 (dernier accès 25 Janvier 2022)

Sa'īd, Ğawdat, *Kun ka-ibn Ādam*, Dimašq : Dār al-Fikr, 1997, 355 pp.

Sa'īd, Ğawdat, *Lā ikrāha fī al-dīn : dirāsāt wa-abḥāt fī al-fikr al-islāmī*, Dimašq : al-'Ilm wa-l-salām li-l-dirāsāt wa-l-našr, 1997, 190 pp.

Sa'īd, Ğawdat, « al-Tafsīr al-sunanī », *Qaḏāyā Islāmiyyah Mu'āširah* 4 (1998) 58-122 ; traduction anglaise sur le site web de l'auteur https://www.jawdatsaid.net/en/index.php/Current_Islamic_Issues

Sa'īd, Ğawdat, *al-Dīn wa-l-qanūn. Ru'yah qur'āniyyah*, Dimašq : Dār al-Fikr, 1998, 192 pp.

Said, Jawdat, « Law, Religion and the Prophetic Method of Social Change », *Journal of Law and Religion*, vol. 15, nr. 1/2, 2000-2001, pp. 83-150

Said, Jawdat, *Vie islamiche alla non violenza*, ed. par Naser Dumairieh, Marzabotto : Zikkaron, 2017, LIII+95 pp.

Sa'īd, Ğawdat, *Li-māqā* *al-lā'unf*,
<<https://www.jawdat said.net/index.php?title=%D9%84%D9%85%D8%A7%D8%B0%D8%A7%D8%A7%D9%84%D9%84%D8%A7%D8%B9%D9%86%D9%81>> (dernier accès 24 Novembre 2021)

1.2. Témoignages et autres textes non scientifiques sur Ğawdat Sa'īd parus en milieu arabo-musulman

Maḥmūd, Ibrāhīm, *al-Hiğrah ilā al-islām : ḥawla al-'ālam al-fikrī li-Ğawdat Sa'īd. Hiwār - Dirāsāt - Ta'qīb*, Dimašq : Dār al-Fikr – Bayrūt : Dār al-fikr al-mu'āšir, 1995, 352 pp.

al-Tall, 'Ādil, *al-Naz'ah al-māddiyyah fī al-'ālam al-islāmī. Naqd kitābāt Ğawdat Sa'īd, Muḥammad Iqbāl, Muḥammad Šaḥrūr 'alā ḍaw' al-Kitāb wa-l-sunnah*, sans lieu : Dār al-Bayyinah li-l-našr wa-l-tawzī', 1995, 371 pp.

Abū Ḥarb, Saḥar, *Lā takun ka-ibnay Ādam : lā qātil^{an} wa-lā maqtūl^{an}*, Dimašq : Dār al-Fikr, 1998, 175 pp.

AA.VV., *Ğawdat Sa'īd : buḥūt wa-maqālāt muhdāt ilay-hi*, Dimašq : Dār al-Fikr, 2006, 392 pp.

Dūfānī, Su'ād, *Fā'iliyyat al-insān fī al-fikr al-'arabī. Ğawdat Sa'īd unmuḍağ*, 'Ammān : Dār al-Ayyām, 2016, 237 pp.

1.3. Autres textes engagés parus en milieu arabo-musulman sur les mêmes sujets traités par Ğawdat Sa'īd

Abū Sulaymān, 'Abd al-Ḥamīd Aḥmad, *al-'Unf wa-idārat al-širā' al-siyāsī fī al-fikr al-islāmī bayna al-mabda' wa-l-ḥayār : ru'yah islāmiyyah*, série « Qaḍāyā al-fikr al-islāmī » 17, al-Qāhirah : Dār al-Salām, 2002 110 pp.

Abū Zayd, Našr Ḥāmid, *Maḥmūd al-našš. Dirāsah fī 'ulūm al-Qur'an*, Rabāt-Bayrūt : Mu'minūn bi-lā ḥudūd, 2017, 1^{ère} édition al-Qāhirah : al-Hay'ah al-mišriyyah al-'āmmah li-l-kitāb, 1990, 319 pp.

Abū Zayd, Našr Ḥāmid, *Naqd al-ḥiṭāb al-dīnī*, Rabāt : Mu'minūn bi-lā Ḥudūd, 2017 (1^{ère} édition al-Qāhirah : Dār Sīnā li-l-našr, 1992), 240 pp.

Abū Zayd, Našr Ḥāmid, *Una vita con l'Islam*, Bologna : Il Mulino, 2004, 230 pp.

Abū Zayd, Našr Ḥāmid, *Testo sacro e libertà. Per una lettura critica del Corano*, Venezia : Marsilio, 2012, 168 pp.

Abu Zayd, Našr, *Islam e storia*, Torino : Bollati Boringhieri, 2016, 231 pp.

Arkoun, Mohammed, *Lecture (s) du Coran. Édition définitive*, Paris : Albin Michel, 2016, 508 pp.

Baḥr al-'Ulūm, Ḥasan al-Sayyid 'Izz al-dīn, *Muğtama' al-lā'unf. Dirāsah fī wāqi' al-ummah al-islāmiyyah*, Qom-Nağaf : Dār al-Zahrā', 2004, 461 pp.

al-Buṭī, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān, *al-Ġihād fī al-islām: kayfa nafhamu-hu ? Wa-kayfa numārisu-hu ?*, Bayrūt-Dimašq : Dār al-fikr al-mu'āšir-Dār al-Fikr, 1993, 256 pp.

Faraġ, Muḥammad 'Abd al-Salām, *al-Farīdah al-ġā'ibah*, sans lieu, sans éditeur, sans date, 68 pp. (téléchargé du site <<https://palstinebooks.blogspot.com>>, dernier accès 1 juillet 2019, non plus disponible)

Ġalabī, Ḥāliṣ, *Šikūlūġiyah al-'unf wa-istrātīġiyah al-ḥall al-silmī*, Dimašq : Dār al-Fikr, 1998, 248 pp.

Ḥāliṣ Ġalabī, « Muškilat al-'unf fī al-Qur'ān wa-hal yūġadu fī al-Ilām lā-unf? », in Ḥāliṣ Ġalabī – Zuhayr al-Muḥḥ - Aḥmad Abū Maṭar (éds.), *al-Islām wa-l-'unf: al-wāqi' wa-taḥaddī al-irḥāb wa-azmat al-binā' al-talīmī*, 'Ammān : Dār al-Karmil, 2005, pp. 10-71

Ġum'ah, 'Alī, *Šubuhāt wa-iġābāt ḥawla al-ġihād fī al-islām*, al-Qāhirah : Wizārat al-Awqāf – al-Maġlis al-a'lā li-l-šu'ūn al-islāmiyyah, 2002, 95 pp.

Ḥanafī, Ḥasan, *al-Turāt wa-l-taġdīd. Mawqifu-nā min al-turāt al-qadīm*, Windsor : Hindawi Foundation, 2019 (1^{ère} édition 1980), 186 pp.

Ḥanafī, Ḥasan, « al-Tafsīr wa-mašāliḥ al-ummah : al-tafsīr al-iġtimā'ī », *Qaḍāyā Islāmiyyah Mu'āširah* 4, 1998, pp. 160-182

al-Luḥayḍān, Šāliḥ, *al-Ġihād fī al-islām bayna al-ṭalab wa-l-difā'*, Riyāḍ : Maktabat al-Ḥaramayn, 1986-1987 (4^{ème} édition), 151 pp.

Maḥmūd, Ibrāhīm, « al-Muṭaqqaf al-'arabī wa-l-'unf », *al-Mustaqbal al-'arabi* 140 (1990), pp. 23-39

Nafisah, Muḥammad (éd.), *al-Islām wa-zāhirat al-'unf. Nadwah fikriyyah šāraka fī-hā al-ustād Ġawdat Sa'īd, al-duktūr Maḥmūd 'Akkām, al-duktūr As'ad al-Saḥamarānī, al-duktūr Na'im al-Yāfi*, Dimašq-Dārayā : Dār al-Saqā, 1996, 112 pp.

Quṭb, Sayyid, *Ma'ālim fī al-ṭarīq*, Dār al-Šurūq : Bayrūt, 1979 (1^{ère} édition 1964), 186 pp.

Shari'ati, Ali, *On the Sociology of Islam*, trad. par Hamdi Algar, Wembley : Algorithm, 2017 (2^{ème} édition, 1^{ère} édition 1979), pp. 135

Taha, Mahmoud Mohamed, *The Second Message of Islam*, traduction et introduction de Abdullahi Ahmed An-Na'im, New York : Syracuse University Press, 1987, 178 pp.

Ṭaha, Maḥmūd Muḥammad, *al-Risālah al-tāniyah min al-islām*, Umm Durmān : bi-lā nāšir, 1969 (3^{ème} édition, 1^{ère} édition 1967), 205 pp.

Zakariyā, Fu'ād, *al-Ḥaqīqah wa-l-wahm fī al-ḥarakah al-islāmiyyah al-mu'āširah*, al-Qāhirah : Dār al-fikr li-l-dirāsāt wa-l-našr wa-l-tawzī', 1986, pp. 181

al-Zuḥaylī, Wahbah. (2018), *Ātār al-ḥarb: dirāsah fiḥhiyyah muqāranah*, Dimašq : Dār al-Fikr, 2018 (2^{ème} édition, 1^{ère} édition 1962-1963), 950 pp., notamment pp. 1-378

1.4. Les sources de Ġawdat Sa'īd

Arkūn, Muḥammad, *Tārīḥiyat al-fikr al-'arabī al-islāmī*, Bayrūt : Markaz al-inmā' al-qawmī, 1996, 300 pp.

Bennabi, Malek, *L'Afro-asiatisme. Conclusions sur la Conférence de Bandæng*, série « Etudes Sélectionnées » 2, Le Caire : Imprimerie Misr S.A.E., 1956, 348 pp.

Bennabi, Malek, *La vocation de l'Islam*, Lyon – Paris : Tawhid, sans date, 166 pp.

Bennabi, Malek, *Le problème des idées dans le monde musulman*, préface de Nour-Eddine Boukrouh, Beyrouth : Dar Albouraq, 2006 (1^{ère} édition 1971), 168 pp.

Bennabi, Malek, *Les conditions de la renaissance. Problème d'une civilisation*, Lion-Paris : Tawhid, 2005, 1^{ère} édition 1949, 174 pp.

Bennabi, Malek, *Mağālis Dimašq. Muḥādarāt ulqiyat fī 'āmay 1971-1972*, Dimašq : Dār al-Fikr, 2006 (1^{ère} édition 2005), 188 pp.

al-Ġābrī, Muḥammad 'Ābid, *al-Ḥiṭāb al-'arabī al-mu'āšir. Dirāsah taḥlīliyyah 'ilmiyyah*, Bayrūt : Markaz dirāsāt al-waḥdah al-'arabiyyah, 1994, 218 pp.

Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Sans lieu : Tawasul Europe, 2018, (1^{ère} édition 1930), 167 pp.

Quṭb, Sayyid, *Ḥaḍā al-dīn*, al-Qāhirah : Dār al-Šurūq, 2001, 100 pp.

Quṭb, Sayyid, *Quwwat al-kalimah*, <<https://al-maktaba.org/book/31854/65153>> (dernier accès 3 janvier 2022)

Russel, Bertrand, *The Scientific Outlook*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1919, 285 pp.

al-Ṭālbī, Muḥammad, « al-Tārīḥ wa-mašākil al-yawm wa-l-ġad », *Ālam al-fikr*, vol. 5, nr. 1, 1974, pp. 12-46

1.5. Sources orales sur la biographie et la personnalité de Ġawdat Sa'īd

N.B. : Toutes les interviews ont été conduites par nous-mêmes et se sont déroulées en arabe.

1.5.1. Interviews avec Bišr Sa'īd via Skype

* Interview du 25 juin 2020, durée 2 h et 19 min.

* Interview du 17 juillet 2020, durée 2 h et 3 min.

* Interview du 4 septembre 2020, durée 2 h et 47 min.

* Interview du 17 décembre 2020, durée 1 h et 14 min.

* Interview du 20 décembre 2020, durée 2 h et 06 min.

1.5.2. Interviews avec 'Afrā' Ġalabī via Skype

* Interview du 28 octobre 2020, durée 29 min.

* Interview du 11 novembre 2020, durée 1 h et 12 min.

1.5.3. Interview avec Muḥammad al-'Ammār via Skype

* Interview du 29 septembre 2020, durée 47 min.

1.5.4. Interview avec Ġihād Yūsuf via WhatsApp

* Interview du 24 février 2021, durée 1 h et 26 min.

1.5.5. Transcriptions d'enregistrements

Dossier « Jawdat Said's Trip to Egypt » rédigé par 'Abd al-Laṭīf al-Ḥayyāt sur la base d'enregistrements de conférences tenues par Ġawdat Sa'īd autour des années 2000.

1.6. Textes fondateurs de l'islam

1.6.1. Le Coran et ses traductions

Le Coran, préface par J. Grosjean, introduction, traduction et notes par D. Masson, Bruges : Bibliothèque de la Pléiade, 1967

Le Coran. Éssai de traduction par Jacques Berque, Paris : Éditions Albin Michel, 1995 (1^{ère} édition 1990) [B]

Le Coran, traduit et annoté par AbdAllah Penot, s.l. : Alif Éditions, s.d.

1.6.2. Les aḥādīṭ et leurs recueils

<https://sunnah.com/>

2. Littérature secondaire

2.1. Le ġihād dans la littérature scientifique

Afsaruddin, Asma, *Striving in the Path of God. Jihād and Martyrdom in Islamic Thought*, New York : Oxford University Press, 2013, 370 pp.

Aḥmad, Maḥmūd Muḥammad, *Ṭaṭawwur maḥmūd al-ġihād. Dirāsah fī al-fīkr al-islāmī al-mu'āṣir*, Bayrūt : al-Šabakah al-'arabiyyah li-l-abḥāṭ wa-l-našr, 2015, 239 pp.

Bonner, Michael, *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice*, Princeton-Oxford : Princeton University Press, 2006, XVIII+197 pp.

Burgat, François, *L'islamisme en face*, Paris : La Découverte, 2002, 1^{ère} édition 1995, XXVII+303 pp.

Cook, David, *Understanding Jihad*, Oakland : University of California Press, 2015 (2^{ème} édition), 309 pp.

Étienne, Bruno, *L'Islamisme radical*, Paris : Hachette, 1987, 382 pp.

Jansen, Johannes Julian Gijsbert, « The creed of Sadat's assassins. The contents of the "Forgotten Duty" analysed », *Die Welt des Islams*, 25, 1985, pp. 1-30

Khadduri, Majid, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore : The Johns Hopkins Press, 1955 (1^{ère} édition 1941), 321 pp.

Manduchi, Patrizia, « La riscoperta del ġihād: la lettura rivoluzionaria di Sayyid Quṭb », in Manduchi, Patrizia – Nicola Melis (éds.), *Ĝihād. Definizioni e riletture di un termine abusato*, Milano : Mondadori, 2019, pp. 37-68

Mansoori, Muhammad Tahir, « The Questions of War and Peace in Contemporary Islamic Legal Discourse: The Contribution of Wahbah al-Zuḥaylī », *Islamic Studies*, 46, 3, pp. 417-435

Morabia, Alfred, *Le Ĝihād dans l'Islam médiéval. Le « combat sacré » des origines au XII^{ème} siècle*, Paris : Albin Michel, 1993, 567 pp.

Peters, Rudolph, *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History*, The Hague : Mouton Publishers, 1979, 245 pp.

Šarīf, Māhir, *Taṭawwur mafhūm al-ġihād fī al-fikr al-islāmī*, Dimašq : Dār al-Madā, 2008, 343 pp.

2.2. Pour une reconstitution du milieu historique

2.2.1. Un aperçu général

Abu-Rabi', Ibrahim, *Contemporary Arab Thought. Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*, London : Pluto Press, 2004, XVII+485 pp.

Aḥmad, Rif'at Sayyid, *al-Din wa-l-dawlah wa-l-ṭawrah*, al-Qāhirah : al-Dār al-Šarqiyyah, 1989 (8^{ème} édition, 1^{ère} édition 1985), 318 pp.

Calchi Novati, Giampaolo, *Storia dell'Algeria indipendente: dalla guerra di liberazione al fondamentalismo islamico*, Milano : Bompiani, 1998, 353 pp.

DeLong-Bas, Natana J., *Bin Bāz*, EI³, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_23796 (consulté le 26 février 2021)

Faris, Nabih Amin – Husayn, Muhammed Tawfik, *The Crescent in Crisis. An Interpretive Study of the Modern Arab World*, Lawrence : University of Kansas Press, 1955, 191 pp.

Gaborieau, Marc, *Tablīghī Djamā'at*, EI² 10, 39a-40b

Guazzone, Laura, *Storia contemporanea del Mondo arabo. I Paesi arabi dall'impero ottomano ad oggi*, Firenze : Mondadori Università, 2016, 556 pp.

Haddad, Mohammed, *Una riforma religiosa nell'islam è ancora possibile? 'Abduh un secolo dopo*, Milano : Jaca Book, 238 pp.

Kenney, Jeffrey Thomas, *Muslim Rebels. Kharijites and the Politics of Extremism in Egypt*, New York : Oxford University Press, 2006, 221 pp.

Mayeur-Jaouen, Catherine, « 'À la poursuite de la réforme'. Renouveaux et débats historiographiques de l'histoire religieuse et intellectuelle de l'islam, XV^e-XXI^e siècle », *Annales HSS*, 73-2, 2018, pp. 317-358

Mervin, Sabrina (éd.), « Transnational Intellectual Debates », in Mervin, Sabrina (éd.), *The Shi'a Worlds and Iran*, London : Saqi Books, 2010, pp. 321-346

Peskes, Esther-Ende, Werner, *Wahhābiyyah*, EI² 11, 44b-52b

Schulze, Reinhard, *Il mondo islamico nel XX secolo. Politica e società civile*, Milano : Feltrinelli, 1998 (1^{re} édition 1994), 445 pp.

Walsh, Sebastian J., « Killing Post-Almohad Man: Malek Bennabi, Algerian Islamism and the Search for a Liberal Governance », *The Journal of North African Studies*, 2007, 12:2, pp. 235-254

Worth, Robert F., *Saudi King Dismisses 2 Officials in a Shuffle*, <<https://www.nytimes.com/2009/02/15/world/africa/15iht-saudi.4.20197811.html>> (dernier accès 12 janvier 2022)

Wright, Laurence, *The Rebellion Within. An Al Qaeda mastermind questions terrorism*, <<https://www.newyorker.com/magazine/2008/06/02/the-rebellion-within>> (dernier accès 17 mai 2021)

2.2.2. La Syrie contemporaine

al-Imām, Muḥammad Fārūq, *Layl ādār al-ṭawīl – al-ḡuz’ al-sādis : dabbābāt al-Ba ‘ṭ taqtaḥim ḥaram al-Ġāmi‘ al-Umawī*, <https://orient-news.net/ar/news_show/85642> (dernier accès 3 janvier 2022)

Filiu, Jean-Pierre, *Le nouveau Moyen-Orient. Les peuples à l’heure de la Révolution syrienne*, Paris : Fayard, 2013, 402 pp.

Leverrier, Ignace, *Des oulémas en vue imputent la responsabilité de l’effusion de sang au régime syrien*, <<https://www.lemonde.fr/blog/syrie/2011/08/05/des-oulemas-en-vue-imputent-la-responsabilite-de-leffusion-de-sang-au-regime-syrien/>> (dernier accès 3 janvier 2022)

Pierret, Thomas, « Syrie : l’islam dans la révolution », *Politique Étrangère* 2011/4, pp. 879-891

Pierret, Thomas, *Religion and State in Syria. The Sunni Ulama from Coup to Revolution*, New York : Cambridge University Press, 2013, 276 pp.

Sharbaji, Iyad, *Da Daraya ai qaidisti, la fabbrica dell’estremismo*, <<http://www.sirialibano.com/siria-2/daraya-daes.html>> (dernier accès 3 janvier 2002)

Trombetta, Lorenzo, *Siria. Dagli Ottomani agli Asad. E oltre*, Milano : Mondadori Università, 2014, 387 pp.

2.2.3. Autres références à l’histoire des origines

Afsaruddin, Asma, *The First Muslims. History and Memory*, Oxford : Oneworld, 2008, xx+254 pp.

Ahmed, Shahab, *What is Islam? The Importance of Being Islamic*, Princeton-Oxford : Princeton University Press, 2016, 609 pp.

Chaumont, Eric, *al-Shāfi ‘*, EI² 9, 187a-191a

Donner, Fred McGraw, *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam*, Cambridge, Massachusetts, London : The Belknap Press of Harvard University Press, 2012, 280 pp.

Schacht, Joseph, *Abū Ḥanīfa*, EI² 1, 126b-128a

Vadet, Jean-Claude, *Ibn Mas ‘ūd*, EI² 3, 897b-899a

Veccia Vaglieri, Laura, *‘Abd Allāh b. al-‘Abbās*, EP² 1, 41a-42b

2.3. Islamisme et salafisme

Bori, Caterina, « Il pensiero radicale islamico da Ibn ‘Abd al-Wahhāb a Mawdūdī e Sayyid Qutb: tradizione o modernità? », in Giovanni Filoramo (éd.), *Le religioni e il mondo moderno*, vol. III « Islam », édité par Roberto Tottoli, pp. 69-113

Campanini, Massimo, « Salafismo e islamismo nel pensiero politico contemporaneo », in Guazzone, Laura (éd.), *Storia ed evoluzione dell’islamismo arabo. I Fratelli Musulmani e gli altri*, 2015, Milano : Mondadori Università, 2015, pp. 35-63

Carré, Olivier, *Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyed Qutb, frère musulman radical*, Paris : Les Éditions du Cerf – Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1984, 248 pp.

Granci, Jacopo, « Traiettorie dell’islam politico in Marocco. Dissidenza e riformismo al cospetto della monarchia », in Guazzone, Laura (éd.), *Storia ed evoluzione dell’islamismo arabo. I Fratelli Musulmani e gli altri*, Milano : Mondadori Università, 2015, pp. 221-222

Guazzone, Laura, « L’evoluzione dei movimenti islamisti arabi: una storia comparata », in Guazzone, Laura (éd.), *Storia ed evoluzione dell’islamismo arabo. I Fratelli Musulmani e gli altri*, Milano : Mondadori Università, 2015, pp. 3-34

Guazzone, Laura, « L’islamismo arabo: un’introduzione critica », in Guazzone, Laura (éd.), *Storia ed evoluzione dell’islamismo arabo. I Fratelli Musulmani e gli altri*, Milano : Mondadori, 2015, pp. 3-34

Lauzière, Henri, « L’histoire du salafisme : ses pièges et ses mythes », *Moyen-Orient* 33, Janvier-Mars 2017, pp. 18-23

Lauzière, Henri, *The Making of Salafism. Islamic Reform in the Twentieth Century*, série « Religion, Culture, and Public Life », New York : Columbia University Press, 2016, 317 pp.

Mitchell, Richard P., *The Society of the Muslim Brothers*, London : Oxford University Press, 1969, 349 pp.

Teitelbaum, Joshua, « The Muslim Brotherhood in Syria, 1945-1958 : Founding, Social Origins, Ideology », *Middle East Journal*, vol. 65, nr. 2, 2011, pp. 213-233

Warde, Nadia M., « Islamic awakening of the 21st century: a view of Yusuf al-Qaradawi », *International Journal of Humanities and Social Sciences*, 2019, pp. 73-116

Weismann, Itzhak, « Democratic Fundamentalism? The Practice and Discours of the Muslim Brothers Movement in Syria », *The Muslim World*, vol. 100, nr. 1, 2010, pp. 1-16

2.4. Coran et modernité

Arminjon, Constance, « “Nouvelle théologie” » et redéfinition de la religion en islam contemporain », *Annuaire de l’École pratique des hautes études (EPHE)* 127, 2020, pp. 471-474

Ennaifer, H'mida, *Les commentaires coraniques contemporaines. Analyse de leur méthodologie*, série « Études Arabes » 93, Roma : Pisai, 1998, 109 pp.

Muḥammad, Yaḥyā, « Ğadaliyyat al-naṣṣ wa-l-wāqī' », *Qaḍāyā Islāmiyyah Mu'āṣirah* 4, 1998, pp. 279-319

al-Rifā'ī, 'Abd al-Ĝabbār, « al-Ittiġāhāt al-ḥadīthah fī al-tafsīr », *Qaḍāyā Islāmiyyah Mu'āṣirah* 4, 1998, pp. 4-24

Šabestari, Muḥammad Muġtahid, « al-Tafsīr wa-l-hirminūtik », *Qaḍāyā Islāmiyyah Mu'āṣirah* 4, 1998, pp. 123-143

2.5. Témoignages et travaux scientifiques sur l'œuvre et la personnalité de Ğawdat Sa'īd

Belhaj, Abdessamad, « Jawdat Sa'īd and the Muslim Philosophy of Peace », in H. Shadi (éd.), *Legitimate and Illegitimate Violence in Contemporary Islamic Thought*, Baden-Baden : Nomos Verlagsgesellschaft, 2017, pp. 229-245

Humeid, Bashar, « Jawdat Said : Islam as a Violence-Free Religion », *Qantara.de* 2009, disponible à l'adresse <<https://en.qantara.de/content/jawdat-said-islam-as-a-violence-free-religion>> (dernier accès 24 Novembre 2021) ; réédité en 2014 sur le site web de « Satyagraha Foundation for Nonviolence Studies » à l'adresse <<http://www.satyagrahafoundation.org/islam-as-a-violence-free-religion-the-teachings-of-jawdat-said/>> (dernier accès 24 Novembre 2021)

al-Ḥuwaylidī, Mīrzā, *Ğawdat Sa'īd yuḥādīr fī al-Baḥrayn 'an « al-Lā'unf madḥal li-i'ādat al-islām »*, <<https://archive.aawsat.com/details.asp?issueno=8800&article=156549#.YCE5g2hKhPZ>> (dernier accès 3 janvier 2022)

Menghini, Pietro, « Nonviolence in Islam: Jawdat Sa'īd and the Path of Adam First Son », *Afkar. The Undergraduate Journal of Middle East Studies* 2019, 1, 1, pp. 49-59

Ollivry-Dumairieh, Florence, *Islam et non-violence : Jawdat Sa'īd, le Gandhi syrien*, article apparu sur « Le Monde » le 6 Novembre 2015, disponible à l'adresse <<https://www.lemonde.fr/blog/syrie/2015/11/06/islam-et-non-violence-jawdat-sa%CA%BFid-le-gandhi-syrien/>> (dernier accès 24 Novembre 2021)

2.6. Travaux scientifiques sur les sources de Ğawdat Sa'īd

Adams, Charles J., « Mawdudi and the Islamic State », in John L. Esposito (éd.), *Voices of Resurgent Islam*, New York-Oxford : Oxford University Press, 1983, pp. 99-133

Alpay, Günay, Ileri, *Djelāl Nūrī*, in EI² 3, 1144b-1145b

Bausani, Alessandro, « The concept of time in the religious philosophy of Muḥammad Iqbāl », *Die Welt des Islams*, New Series, Vol. 3, Issue 3/4 (1954), pp. 158-186

Calasso, Giovanna, « Penser le changement : Ibn Khaldūn et ses contemporains. Analyse historique et mentalités », *al-Qantara*, XXXII, 1, 2011, pp. 109-128

Cleveland, William L., *Shakīb Arslān*, EI² 9, 255b-256a

Esposito, John L., « Muhammad Iqbal and the Islamic State », in John L. Esposito (éd.), *Voices of Resurgent Islam*, New York – Oxford : Oxford University Press, 1983, pp. 175-190

Goldziher, Ignaz-[Jomier, Jacques], *Djamāl al-dīn al-Afghānī*, EI² 2, 427b-430a

Günther, Ursula, *Arkoun, Mohammed*, EI³, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_27338

Hassan, Mona, « Modern Interpretations and Misinterpretations of a Medieval Scholar: Apprehending the Political Thought of Ibn Taymiyya », in Yossef Rapoport - Shahab Ahmed (éds.), *Ibn Taymiyya and His Times*, Karachi : Oxford University Press, 2010, pp. 338-366

Hoover, Jon, *Ibn Taymiyya*, série « Makers of the Muslim World », London : Oneworld Publications, 2019, 164 pp.

El Hamri, Jamel, *Malek Bennabi. Une vie au service d'une pensée*, Paris : Albouraq, 2016, 95 pp.

Irwin, Robert, « Toynbee and Ibn Khaldun », *Middle Eastern Studies* 33/3, 1997, pp. 461-479.

Laoust, Henri, *Ibn Taymiyya*, EI² 3, 976a-979b

Meriboute, Zidane, *Malek Bennabi « Père » du courant islamique mondial ? Les fiches confidentielles des services secrets français*, Paris : Erick Bonnier, 2020, 140 pp.

Schacht, Joseph, *Muḥammad 'Abduh*, EI² 7, 419b-422a

Schimmel, Annemarie, *Muḥammad Iḳbāl*, EI² 3, 1083b-1086a.

Schlosser, Dominik, *Asad, Muḥammad*, EI³, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_22688 (consulté le 26 février 2021)

Watt, William Montgomery, *al-Ghazālī*, *Encyclopedia of Islam*, New edition, London: E. J. Brill, Luzac and Co., vol. 2, 1965, pp. 1038b-1041b

2.7. Études sur la non-violence dans l'islam

Abu-Nimer, Mohammed, « A Framework for Nonviolence and Peacebuilding in Islam », *Journal of Law and Religion*, 2000, 15, pp. 217-265

Abu-Nimer, Mohammed, *Nonviolence and Peace Building in Islam. Theory and Practice*, Gainesville : University Press of Florida, 2003, 233 pp.

Crow, Karim Douglas, « Nurturing Islamic Peace Discourse », *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 17, 3, 2000, pp. 54-69

Halverson, Jeffry R., *Searching for a King. Muslim Nonviolence and the Future of Islam*, Washington : Potomac Books, 2012, XIV+172 pp.

Mallat, Chibli, *Philosophy of Nonviolence. Revolution, Constitutionalism, and Justice beyond the Middle East*, New York : Oxford University Press, 2015, XVIII+388 pp.

Muller, Jean-Marie, *Désarmer les dieux : le christianisme et l'islam au regard de l'exigence de la non-violence*, Gordes : Le Relié, 2010, 703 pp.

Troll, Christian W., s.j., « Islam lived and perceived from within a pluralistic nation and world. The case of Maulana Abul Kalam Azad », *Encounters* 147, 1988, pp. 43-55

3. Autres sites web consultés

www.odabasham.net

http://www.kuftaro.org/english/sera1.php?cv_no=5

<http://www.comece.eu/site/en/ourwork/pressreleases/2009/article/7683.html>

<https://www.theguardian.com/world/2011/dec/12/syria-5000-dead-violence-un>

<https://www.hrw.org/news/2013/09/11/abdul-akram-al-sakka-peaceful-activist>

<https://www.youtube.com/watch?v=W9baKYRy7Fc>

<https://www.globalmbwatch.com/wiki/abdulhamid-abu-sulayman/>

<http://www.aljazeera.net/programs/religionandlife/2005/5/24/%D8%B3%D9%86%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%BA%D9%8A%D9%8A%D8%B1-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%A2%D9%81%D8%A7%D9%82-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%86%D9%81%D8%B3>

www.alfikra.org

<https://www.mominoun.com/events/%D8%AD%D8%B3%D9%86-%D8%AD%D9%86%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D9%8A%D9%88%D8%B9%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%AE%D9%88%D8%A7%D9%86%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B5%D9%8A-%D8%B9%D9%84%D9%89-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B5%D9%86%D9%8A%D9%81-162>

https://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=%D8%A5%D8%B9%D9%84%D8%A7%D9%86_%D8%AF%D9%85%D8%B4%D9%82%22_%D8%A5%D8%B5%D9%84%D8%A7%D8%AD%D9%8A_%D8%AC%D8%AF%D9%8A%D8%AF_%D8%A8%D8%AA%D8%A3%D9%8A%D9%8A%D8%AF_%D9%85%D9%86_%D8%A5%D8%AE%D9%88%D8%A7%D9%86_%D8%B3%D9%88%D8%B1%D9%8A%D8%A7