

Avant-propos

Le travail que nous présentons dans ces pages s'inscrit dans le domaine de l'islamologie et de l'histoire des idées dans l'islam contemporain, et est le résultat d'une recherche doctorale menée entre 2018 et 2022 à Sapienza Université de Rome en cotutelle avec l'École Pratique des Hautes Études (EPHE, Paris). Elle vise à contribuer à un sujet encore peu représenté dans les études académiques, à savoir celui de la non-violence en islam. S'il est vrai que le soi-disant « printemps arabe » dont on a assisté depuis 2011, caractérisé par la mobilisation essentiellement pacifique de millions de personnes dans toute la région arabo-musulmane, a ouvert une brèche sur cette question, laissant entrevoir un scénario qui remet fortement en cause un certain récit qui tend à attribuer à la lutte violente un caractère d'inhérence aux principes doctrinaux de l'islam – en tant que principal référent identitaire de cette région – et en premier lieu à celui du *ġihād*, d'un autre côté, cependant, force est de constater que la non-violence n'a pas encore obtenu une pleine reconnaissance en tant que courant de pensée « islamique » à part entière, ce qui reflète également une résistance interne. En effet, on connaît très peu ses principaux représentants, dont on parle souvent en se référant à des pratiques exogènes de non-violence : c'est ainsi que des activistes non-violents comme les indiens Abul Kalam Azad et Abdul Ghaffar Khan sont définis comme les « Gandhi des musulmans », même au sein du monde arabo-musulman, ce qui suggère implicitement que la non-violence est étrangère à l'héritage religieux de l'islam. C'est sous cette même étiquette qu'est évoqué le plus souvent un intellectuel qui a fait de la non-violence, *lā-'unf* en arabe, le pilier de sa pensée, à savoir le prédicateur et théologien syrien ġawdat Sa'īd, sur lequel cette étude se concentre. Encore peu connu, 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, ġawdat Sa'īd (1931-2022) est l'auteur de dizaines d'ouvrages

en arabe, pour la plupart non traduits, qui insistent sur la nécessité d'adopter la non-violence comme *modus operandi* d'une action islamique visant à réformer la société, ainsi que l'individu. D'abord adepte de la *salafiyah*, Sa'īd se rapprochera plus tard de l'islamisme, et en particulier 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 une recherche indépendante 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 se trouve une analyse de son cadre théorique au fil du temps : d'une position initiale de dénonciation ouverte de la compréhension déformée, de la part des musulmans, du sens et des finalités du *ḡihād*, dont il réduit drastiquement le champ d'application, Sa'īd arrivera par la suite à une position de non-violence radicale qui, tout en continuant à admettre le *ḡihād* d'un point de vue strictement « doctrinal », 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. La mise en question des paradigmes épistémologiques sur lesquels s'appuie largement l'exégèse coranique, ainsi que des approches méthodologiques qui leur sont associées, dont notamment le paradigme juridique, se révèle décisif pour conduire progressivement sa réflexion vers un réexamen radical non seulement des conditions du *ḡihād*, mais aussi d'autres catégories doctrinales, théologiques et dogmatiques essentielles, telles que le *tawhīd* et le *ṣirk*, la clôture du cycle de la prophétie ou le principe d'*abrogation (nash)*. 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. C'est ce que nous avons voulu démontrer dans ce livre.

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, en affirmant ainsi un choix qui s'inscrit en profondeur dans les textes fondateurs, à savoir le Coran et la *sunnah*. On est confronté ici à une double problématique : d'un côté, une tendance à la 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'islamisme (Burgat 2002).

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 *ġihādistes*, dont le *modus operandi* basé essentiellement sur la revendication violente ne correspond pas à celui prôné par l'islamisme en tant qu'idéologie qui

visent une réforme de la société en vue de l'instauration d'un système islamique à travers l'activisme social et politique (Guazzone 2015, 3-4) ; de ce fait, Guazzone a mis en évidence ce qu'elle appelle « una stratificazione fuorviante del termine islamismo » (Guazzone 2015, 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 » (Mayeur-Jaouen 2018, 322), 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 saoudienne (Mayeur-Jaouen 2018).

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 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 hindomusulman 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 rencontre (Troll 1988, 5). 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 » (Halverson 2012, 57).

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. 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 révision de la doctrine du *ḡihād* dans un sens fortement restrictif : on pense notamment au réformateur soudanais Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā (1909-1985) ; à l'intellectuel islamiste syrien Ḥālīs Ḡalabī (n. 1945), médecin et écrivain prolifique ; 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 islamique¹ ; à l'ayatollah irakien et chef du Conseil supérieur chiite au Liban Muḥammad Mahdī Šams al-dīn (1936-2001) ; à l'activiste ouïgoure Rebiya Kadeer (n. 1946). D'autres encore pourraient être mentionnés, 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 Ġawdat Sa'īd (1931-2022) : avant de le présenter, cependant, il faut considérer brièvement la place consacrée à ce phénomène dans les études académiques et dans la production littéraire religieuse arabo-islamique.

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

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 *ġihād* 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 » (Abu-Nimer 2000, 218). Les résultats d'une recherche similaire aujourd'hui ne sont pas très différents : plus de 4 000 éléments pour le mot-clé « *jihād* » 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 originaire du concept de *ġihād*, mais aussi d'en avoir proposé des interprétations novatrices. Cette méconnaissance nous semble le reflet d'un regard « essentialiste » porté sur la question : le *ġihād* 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 *ġihād* 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

¹ Parmi ces ouvrages sur l'usage de la violence dans l'islam, nous signalons le livre *al-'Unf wa-idārat al-širā' al-siyāsī fī al-fīkr al-islāmī bayna al-mabda' wa-l-hayār : ru'yah islāmīyah*, al-Qāhirah : Dār al-Salām, 2002.

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, Muḥammad'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 state. (Khadduri 1955, 51)

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-ḥarb into the dār al-Islām » (Khadduri 1955, 53) et « a doctrine of a permanent state of war » (Khadduri 1955, 64) – ce qui ne se traduit pas 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 » (Cook 2005, 2), 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 » (Cook 2015, 11), 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 Muḥammad 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 d'« infidèles' » » (Morabia 1993, 142). En ce sens, il observe que « la théorie n'a pas déterminé l'action des conquérants. C'est plutôt celle-ci qui a imprimé sa marque à la théorie, à tout le moins pour le premier siècle de l'Islam » (Morabia 1993, 184). 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 » (Donner 2012, 83). 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 » (Bonner 2006, 20). Cette doctrine, selon lui, ne se cristalliserait qu'à la fin du 8ème siècle puisant abondamment dans un récit posthume des origines « that is, strictly speaking, exterior to the sacred text » (Bonner 2006, 15).

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 »² (Abu-Nimer 2000, 222). 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 au fil du 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 » (Afsaruddin 2013, 177). 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 fur et à mesure, 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 perspectives. (Afsaruddin 2013, 8-9)

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 » (Afsaruddin 2013, 2). 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*, i.e. « patience », sera progressivement négligé dans la littérature post-coranique. Néanmoins, à partir du

² Parmi les auteurs qui ont appliqué ce type de « lunettes », Abu-Nimer mentionne Bernard Lewis et Daniel Pipes.

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'ānic component of *jihād* that particularly conduces to principled nonviolence » (Afsaruddin 2013, 3).

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 le résultat de la dialectique qui a toujours caractérisé le débat autour 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 comme représentatifs de ce courant. 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 » (Afsaruddin 2013, 236).

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 clarifier et à confirmer certaines lectures traditionnelles, reproduisant largement les débats juridiques médiévales 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 levels. (Abu-Nimer 2000, 248)

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 mécanismes (Abū Zayd 2017b, 13). 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. (Re)considérer la narration des origines sur le *ḡihād* et ses « archétypes »

La question – décisive – de la réception du *turāṭ* en époque contemporaine nous ramène à ce que Morabia, Šarīf, Bonner et Afsaruddin disent à propos du récit sur le *ḡihād* dans le contexte islamique, à savoir qu'il s'agit d'un récit qui s'est formé plus d'un siècle après la mort du prophète Muḥammad à la lumière de circonstances politiques et historiques particulières. Les recherches parues ces dernières décennies sur la période de formation et la transition entre l'Antiquité tardive et l'islam ont apporté d'importantes nouveautés dans la manière de contextualiser le rôle du *ḡihād* au cours des deux premiers siècles de l'islam, offrant des perspectives intéressantes pour repenser la question dans le contexte contemporain. L'analyse de Thomas Sizgorich sur le milieu idéologique dans lequel l'islam s'est formé, et dans lequel a prévalu une vision politique et impériale, voire « califale », de l'histoire du salut, est particulièrement pertinente à cet égard. Comme l'observe Sizgorich, l'utilisation de la violence comme outil pour affirmer la « vraie religion » par l'empire romain en tant qu'empire du Dieu d'Abraham était la norme. En effet, ce qui émerge des premières sources islamiques, telles que le *tafsīr* de Muqātil ibn Sulaymān (m. 767), c'est que ces auteurs « seem to have understood the fate of their own community, and the empire that grew from that community, as bound to that of the Romans », c'est-à-dire un empire « that was long accustomed to doing the Lord's work with the sword » (Sizgorich 2009, 901-2). En d'autres termes, les sources islamiques révèlent la perception qu'une continuité substantielle existait entre la mission de l'*ummah* naissante d'un côté, et celle de l'empire romain de l'autre – une mission dont la guerre était l'outil : de même que l'empereur Héraclius brandissait la bannière du Dieu d'Abraham contre les idolâtres par ses victoires militaires, de même Muḥammad et sa première communauté avaient pour but le triomphe du Dieu unique sur les ennemis, à savoir

les idolâtres de La Mecque. En effet, dit encore Sizgorich, « By the time the emperor Justinian died in 565 CE, the willing use of the sword by Roma rulers as a means of spreading Christianity had become one of the more celebrated ideals of virtuous Roman rulership; the good Roman emperor was a champion of orthodox Christianity (however defined), a violent opponent of idols and idolaters, and a vengeful punisher of “heretics” » (Sizgorich 2009, 905). Ce n'est donc pas sans raison que, pour les premiers musulmans, la guerre « dans la voie de Dieu » représentait le trait d'union « opérationnel » entre la nouvelle *ummah* et l'empire chrétien, dans la mesure où « Institutional holy war as imperial policy was the duty of God's community, whether the community in question was organized around the figure of Muḥammad the prophet or around other, previous prophets of the one God of Abraham » (Sizgorich 2009, 906).

L'idée d'une fluidité des frontières des appartenances confessionnelles à l'époque où l'islam a fait son apparition a été explorée par Fred M. Donner. Dans ses recherches, il situe le thème coranique d'une ligne prophétique ininterrompue entre Muḥammad et les prophètes qui l'avaient précédé dans la perspective de cette fluidité, en observant que parmi les premiers *mu'minūn* (litt. *croyantes*) dont parle le texte sacré de l'islam se trouvaient également et très vraisemblablement des juifs et des chrétiens, puisque le critère de la foi, c'est-à-dire la droiture, avait une valeur « œcuménique »³. Selon Donner, « The line separating Believers from unbelievers did not, then, coincide simply with the boundaries of the peoples of the book. Rather, it cut across those communities, depending on their commitment to God and to observance of His law, so that some of them were to be considered Believers, while others were not » (Donner 2012, 70). En fait, poursuit l'auteur, le terme « musulman » dans le Coran ne fait pas référence à une religion particulière, il est plutôt utilisé comme adjectif dans le sens de monothéiste « authentique » ou « engagé » : ce n'est que plus tard qu'il prendra la connotation spécifique de membre d'une religion appelée « islam », et ce parce qu'il fallait distinguer ceux qui, du polythéisme, passaient au monothéisme pur, et qui n'avaient pas de nom pour s'identifier, comme les chrétiens et les juifs. En ce moment, la catégorie de « croyant » et celle de « juif » ou de « chrétien » sont devenues mutuellement exclusives. Ce qui ressort du Coran, c'est donc plutôt le « caractère œcuménique » du mouvement de Muḥammad, dont les critères essentiels étaient la foi monothéiste et la droiture.

Un autre aspect qui apparaît comme décisif dans la compréhension de la Weltanschauung des musulmans des origines, et a fortiori de leur modus operandi, est la mentalité apocalyptique qui imprègne le Coran et qui se reflète non seulement dans les exhortations à faire le bien à la lumière de l'imminence du « Dernier

³ Cor. 3:199, *Āl 'Imrān* : « Il y a, parmi les gens du Livre, des hommes qui croient en Dieu, à ce qui vous a été révélé, et à ce qui leur a été révélé. Humbles devant Dieu, ils n'ont pas vendu à vil prix les Signes de Dieu. Ceux-là trouveront leur récompense auprès de leur Seigneur. Dieu est, en vérité, prompt dans ses comptes », mais aussi Cor. 3:113-116, semblent le confirmer.

jour », mais aussi dans la législation médinoise qui, précisément dans la perspective du Jugement, vise à établir les règles qui garantissent une vie vertueuse. Toujours selon Donner, il est plausible de supposer que les croyants ont interprété le cours des événements de leur époque comme la réalisation des signes annonçant l'arrivée de l'Heure décrite par Dieu dans le Coran, ce qui les a probablement poussés à s'engager positivement en vue de l'établissement de l'ordre divin sur terre, y compris par le biais d'un militantisme actif, c'est-à-dire le *ġihād* : « In the Qur'an, jihad seems to be a voluntary, individual commitment to work "in the cause of God", (literally, "in the path of God", *fi sabil allah*), not yet the classic doctrine of religious warfare that would crystallize in later Islamic law (by the eighth century c.e.) » (Donner 2012, 82-3). Le militantisme des croyants pourrait donc être la conséquence directe d'une mentalité apocalyptique accentuée visant à préparer le terrain pour l'Heure proche à venir. En tout cas, observe encore Donner, « By the end of Muhammad's life [...] the Believers were to be not merely a pietist movement with an emphasis on ethics and devotion to God, but a movement of militant piety, bent on aggressively searching out and destroying what they considered practises odious to God (especially polytheism) and intent on spreading rigorous observance of God's injunctions » (Donner 2012, 85), ce qui, une fois encore, présente des affinités avec certaines communautés chrétiennes de l'époque, comme en témoignent les hagiographies produites par ces mêmes communautés, où la figure du moine est associée à la violence perpétrée au nom de Dieu (Sizgorich 2009).

Toujours sous Mu'āwiyah, le premier calife omeyyade (661-680), l'esprit œcuménique qui caractérisait la première communauté de croyants est encore perceptible, à tel point que l'armée impériale comprenait apparemment de nombreux chrétiens, qui étaient également employés à des fonctions administratives très importantes, telles que la collecte des impôts. À ce stade, l'identité des croyants se caractérise donc par une fluidité doctrinale marquée. La situation va changer avec le deuxième calife omeyyade, 'Abd al-Malik, lequel « seems to have encouraged the Arabian Believers to redefine themselves, and the Believers' movement, in a manner that was less ecumenical or confessional and open than it had been originally » (Donner 2012, 203), et cela a pu être déterminé par plusieurs facteurs, notamment le refus des chrétiens et des juifs de renoncer à certains points doctrinaux de leur foi ou de reconnaître Muḥammad comme prophète, ce qui a conduit à un changement de signification des termes coraniques par lesquels le mouvement se définissait, en faveur de la définition du terme *muslim(ūn)*. En ce sens, selon Donner, l'entreprise militaire et politique ne peut être évaluée séparément de ses motivations, qui ont de fortes connotations éthiques et religieuses :

The architects of the expansion – the early *amir al-mu'minins* – and the Believers generally seem in this period to have had as their objective the establishment of a new and righteous public order that conformed to the dictates of God's law as they understood it – particularly in its Qur'anic form. Their desire to establish a righteous, God-guided kingdom can be seen, perhaps, as a revolt against what they viewed as

the pervasive corruption and sinfulness of the Byzantine and Sasanian empires, reflected in their adherence to what the Believers considered erroneous doctrines (such as, in the Byzantine case, the idea of the Trinity. (Donner 2012, 142-43)

À la lumière de ce qui précède, on peut conclure qu'il est pour le moins réducteur de considérer le récit des origines de l'islam, et en particulier celui du *ġihād*, comme une simple « chronique » reflétant les exploits d'un peuple dont la vision du monde est déconnectée de la réalité qui l'entoure, et qui agit de manière totalement détachée de cette réalité : d'une part, c'est un discours qui est aussi, et peut-être surtout, un « métadiscours » dans lequel émerge une perception de soi et de l'autre qui a un caractère fortement contingent ; d'autre part, c'est un discours qui s'inspire fortement de ce que Sizgorich appelle des « transcommunal archetypes » (Sizgorich 2009, 914). En d'autres termes,

[...] the theory and practice of jihad originated not with the reading of a single set of texts, nor with the ruminations of individuals cloistered within the boundaries of the early Muslim *umma*, but instead as one byproduct of an ongoing conversation among the communities of the late ancient and early medieval Mediterranean and Middle East. One consequence of reading jihad's origins in this way is that jihad ceases to be and exclusively or essentially Islamic phenomenon and becomes legible as one elaboration upon late ancient and early medieval intercommunal consensus concerning belief and praxis, and the proper relationship between commitment, sacrifice, violence on God's behalf. (Sizgorich 2009, 914)

Un autre exemple est constitué du récit sur les Juifs dans les premières sources, qui reflète le processus d'élaboration du rôle qu'on leur attribue dans l'histoire sacrée en tant que « menace » pour la prophétie, et ce selon un schéma d'inclusion et d'exclusion qui n'est pas du tout étranger à la manière dont le christianisme a forgé sa propre position à l'égard du « peuple d'Israël » : comme l'observe David Nirenberg, « Islam, like Christianity, staked its claims in the name of Jewish truth, but guaranteed those claims with Jewish falsity » (Nirenberg 2013, 163). Il s'agit d'une hostilité qui résulte d'un processus d'essentialisation ontologique et qui, en tant que telle, s'éloigne de la réalité et des sujets « réels » : les similitudes qui existent entre le récit des Pères de l'Eglise et celui de la tradition islamique montrent plutôt que « both were doing similar political and theological work within the same overarching prophetic tradition », et que cette hostilité se dessine comme « the product of arguments about how to read prophetic texts, arguments common to all who wanted to understand themselves as the "True Israel" in a world full of competing claims to truth » (Nirenberg 2013, 177).

Nirenberg conclut que cette vision des Juifs, avec tout son potentiel de violence et d'hostilité, ne saurait être facilement close comme quelque chose d'« étranger » à l'islam (Nirenberg 2013, 183). Cependant, s'il est vrai que ce type de récits a contribué, comme mentionné plus haut, à façonner l'identité de l'*ummah* dans son devenir même, mais aussi sa vision du monde et de l'autre, force est de constater que le potentiel de violence et d'hostilité qui se manifeste dans ces récits n'a pas

toujours été activé, ni de la même manière, comme le reconnaît Nirenberg lui-même (Nirenberg 2013, 177). Sans compter que, en tant que contingent, ce « métadiscours » est aussi en perpétuelle transformation : non seulement, dit Afsaruddin, les changements survenus dans le concept de *ġihād* sont le résultat à la fois de la perspective et de la position particulières des traditionnistes et des juristes, et des nécessités du contexte, mais il faut aussi dire qu'une « dissenting literature » (Afsaruddin 2013, 4) contestant l'interprétation militaire du *ġihād*, qui prévaut dans la codification de la tradition, a toujours existé. De la même manière, Christopher Melchert parle de « early renunciant literature », c'est-à-dire un corpus littéraire dans lequel le statut du *ġihād* comme valeur suprême de l'islam est remis en question et qui fournit de nombreux exemples de son « intériorisation » (Melchert 2015). De son côté, Leonardo Capezzone observe que la diffusion à grande échelle à l'époque médiévale de certains *aḥādīṭ* contestés qui exaltent le *ġihād* spirituel est le signe d'une tendance généralisée à la non-belligérance et d'un refus de combattre (Capezzone 2016). En d'autres termes, nous assistons également, parallèlement à cette codification et au fil du temps, à la formulation d'un discours visant à redimensionner l'envergure du *ġihād* militaire, à en « spiritualiser » le sens et à restreindre son champ d'application.

1.3. L'hypothèse d'un lien entre l'esprit de la *Nahḍah* et une approche non-violente au *ġihād*

Le reflet de cette tension est également perceptible à l'époque contemporaine, où on assiste en grand partie, comme mentionné ci-dessus, à la reproduction des interprétations codifiées et de leurs paradigmes. Cependant, comme l'observe encore l'historien Māhir Šarīf, cette approche figée du *turāt* représente une « rupture (*qaṭī'ah*) » (Šarīf 2008, 6) 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 Ğamāl al-dīn al-Afġānī (1839-1897) et son disciple Muḥammad 'Abduh (1849-1905) sont largement considérés comme les pionniers. Les idées de Ğamāl al-dīn al-Afġānī⁴, 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 » (Šarīf 2008, 49). Il s'agit d'une des idées essentielles d'al-Afġānī, 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 contre les colonisateurs occidentaux (Šarīf 2008, 50). Influencé par les

⁴ Pour un profil d'al-Afġānī, voir Goldziher-[Jacques Jomier] 1962.

idées d'al-Afġānī, Muḥammad 'Abduh (1849-1905)⁵ 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 » (Šarīf 2008, 50).

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 l'*umma* 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, en reconsidérant ainsi la fonction militaire du *ġihād* : 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-Afġānī 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 *ġihād* était principalement un moyen de renforcer et d'étendre le pouvoir, plutôt que de répandre la foi (Šarīf 2008, 73), ainsi que celle de 'Abd al-'Azīz al-Ṭa'ālībī (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 commentateurs (Šarīf 2008, 79-81).

Certes, des études récentes ont tendance à redimensionner ce rôle pionnier qui est traditionnellement attribué à al-Afġānī, '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

⁵ Pour un profil de 'Abduh, voir aussi Schacht 1993. Cet article a fait l'objet de la critique de Mohammed Haddad, selon lequel il relancerait « una presentazione stereotipata che è stata forgiata negli anni Trenta e che ha ricevuto la sua patente di nobiltà penetrando negli studi più eruditi » (Haddad 2011, 20).

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 'Abduh (Šarīf 2008, 6). 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 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 » (Šarīf 2008, 87), dit Šarīf. À partir de ce constat, Šarīf rejette l'idée d'une continuité entre le mouvement de l'*Iṣlāh* 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 » (Mayeur-Jaouen 2018, 327). 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 » (Mayeur-Jaouen 2018, 330).

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'*Iṣlāh* 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'*Iṣlāh* 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 » (Šarīf 2008,). Parmi ces *'ulamā'* et intellectuels engagés dans la lutte contre la violence armée pratiquée « au nom du *ġihād* » (Šarīf 2008, 249), l'historien cite le *šayḥ* Muḥammad Maḥdī Šams al-dīn, déjà mentionné, l'écrivain égyptien Ḥalīl 'Abd al-Karīm (1929-2002), l'ingénieur syrien Muḥammad Šahrūr (1938-2019), et Ğawdat Sa'īd lui-même, que l'historien syrien décrit comme « celui qui a sans aucun doute fait de l'appel à la non-violence sa propre doctrine » (Šarīf 2008, 258).

Selon l'historien syrien, Ğawdat Sa'īd a le mérite – par rapport aux autres auteurs mentionnés – d'avoir formulé un véritable système doctrinal qui fait de la non-violence son point de départ et son pivot, et cela à partir d'une « posture humaniste » (Šarīf 2008, 259) : pour Sa'īd, la non-violence n'est pas une simple option préférentielle, mais elle se situe au cœur même du message coranique, qu'il interprète de manière « novatrice » (Šarīf 2008, 259), mais qui n'est pas sans points de contact et de convergence avec celle d'autres auteurs contemporains, comme nous le verrons. D'où l'intérêt 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, afin de fournir au lecteur les éléments qui lui permettront de se repérer plus facilement parmi les différentes questions qui seront abordées et de mieux les contextualiser.

2. Qui est Ğawdat Sa'īd ?

2.1. Un aperçu de sa vie et de sa pensée

Né en 1931 dans le village de Bi'r 'Aġam, au Golan syrien, 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, *Maḡhab 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 », 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 Maḥmūd 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, son fondateur 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 une réforme non-violente 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 1974 en raison de ses critiques envers les autorités du régime du parti Ba'ṭ. Entre-temps, en 1966, le régime lui a interdit d'exercer sa profession d'enseignant dans les écoles syriennes des tous les niveaux. Les mesures restrictives auxquelles il a été soumis au cours de sa vie ne l'ont toutefois pas empêché d'écrire, de diffuser ses idées et de rassembler autour de lui un cercle de disciples et de sympathisants, même lorsque, après la libération de Quneitra, il quitta Damas pour retourner à Bi'r 'Aḡam, 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 Muḡammad, 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'*Iṣlāh*, 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. Et c'est justement l'analyse de cette dernière qui nous permettra finalement d'identifier une appartenance possible pour cet auteur qui échappe à des définitions tranchantes, et de le situer dans le cadre des différents courants de pensée de l'islam contemporain.

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

S'il est vrai que la pensée, les œuvres et la personnalité de Ḡawdat Sa'īd attendent encore d'être étudiées de manière approfondie et exhaustive dans leur impact non seulement doctrinal mais aussi historique, son éthique de la non-violence n'est pas passée inaperçue, tant au niveau arabe et islamique que dans les études occidentales. Dans cette dernière sphère, c'est surtout au début des années 2000 que commencent à paraître des articles abordant les grandes lignes de son système théorique. 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 philosophe 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 » (Muller 2010, 562). 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 *Maḡhab* est reconnu comme ayant été « the first publication in the modern Islamic movement to present a concept of nonviolence » (Humeid 2009). Pour sa part, Jeffrey R. Halverson observe que « If there is a philosopher of Islamic nonviolence today,

Jawdat Saeed is the one » (Halverson 2012, 67).

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 » (Belhaj 2017, 231). 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 Qutb, « et en particulier à son livre *Ma'ālim fī al-ṭarīq* » (Šarīf 2008, 259), 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 Qutb selon lequel... le Coran légitime la violence pour faire triompher la cause de Dieu » (Muller 2010, 562). On reviendra souvent sur *Ma'ālim fī al-ṭarīq* (« Jalons sur la route »), un des ouvrages les plus influents de Sayyid Qutb, au cours de notre travail. 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, que Karim Douglas Crow décrit comme étant « ahead of its time » (Crow 2000, 67). 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 Chapitre I dédié à la biographie intellectuelle de Sa'īd.

Tout cela n'est pas sans rapport avec le fait qu'une reconstruction du contexte spécifique dans lequel *Maḍhab* a été écrit fait toujours défaut. Cette lacune est clairement perceptible dans certaines études autrement très intéressantes dans leur exposition des idées de Sa'īd, comme celui d'Ayman Arafa, où le caractère *radical* de son adhésion à la non-violence, selon laquelle même l'autodéfense est rejetée, est bien mis en évidence. Pourtant, cet article tend à une « mystification » de la figure de Sa'īd, par exemple lorsque l'auteur affirme qu'à Damas « wurde er mehrfach aufgrund seiner philosophischen Schriften und seines politischen Engagements verhaftet » (Arafa 2022, 354). Sans minimiser l'acharnement des autorités du régime Ba'ṭ à son égard, il convient de mentionner qu'aucune des œuvres de Sa'īd n'a été censurée, à l'exception de *Riyāḥ al-ṭaḡyīr* (« Vents du changement »), qui a été publié en 1995, à savoir vingt ans après sa dernière arrestation en 1974. On y reviendra. De même, dire que « war es ihm ebenfalls nicht erlaubt, seine Lehren zu verbreiten » (Arafa 2022, 354) n'est pas exact : s'il est vrai qu'il a été interdit d'enseigner dans les écoles syriennes, après son retour à Bi'r 'Ajam en 1975 et jusqu'à son exil en Turquie en 2012 il n'a jamais cessé de recevoir ses nombreux sympathisants, d'organiser des cercles de discussion ouverts, et même de prêcher dans les mosquées. Selon notre reconstitution biographique, qui s'appuie principalement sur les témoignages de son fils Bišr Sa'īd, les raisons de ses arrestations sont à attribuer à sa proximité, une fois rentré d'Égypte en Syrie, avec l'opposition islamiste, et en particulier avec les Frères musulmans, comme nous le verrons plus loin.

Si une certaine mystification de la personnalité de Sa'īd peut être attribuée à un manque d'information sur sa vie, il est toutefois surprenant que les études citées –

auxquelles on peut ajouter, entre autres, celles de Karolina Rak (2016), Rüdiger Lohlker (2022), Pietro Menghini (2019), Viviana Schiavo (2019) – ne mentionnent pas le concept central de la *mort de la guerre* – et ce malgré le fait que l'accent mis sur la non-violence et ses racines coraniques prévaut largement, dans ces efforts, sur tout autre aspect. Une exception à cet égard est l'essai de vulgarisation *Vie islamique alla non violenza* publié en italien en 2017 : il s'agit d'un choix de textes de Ġawdat Sa'īd avec une introduction du chercheur syrien Naser Dumairieh, qui a suivi notre auteur 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 » (Said 2018, xviii) et, ajoutons-nous, à sa biographie. C'est justement pour cette raison que notre travail se basera sur l'ensemble de ses monographies : 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.

À la suite du déclenchement du soi-disant « printemps arabe » en 2011, ou « the Middle East nonviolent revolution » selon la définition de Chibli Mallat (Mallat 2015,), une attention accrue a été accordée au rôle joué par Ġawdat 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 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 » (Ollivry-Dumairieh 2015). D'autres prises de position de Ġawdat Sa'īd lors de la première phase de la révolution syrienne ont été rapportées par le journaliste et politologue Lorenzo Trombetta, auteur d'un travail historique sur la Syrie de la fin de l'époque ottomane jusqu'aujourd'hui, et par l'écrivain syro-américaine Mohja Kahf (2013 ; 2014), qui s'est également occupée du mouvement non-violent en Syrie.

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

Malgré l'importance de ces échos récents de la pensée de Ġawdat 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 Ġawdat 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 des 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 Ġawdat Sa'īd un grand nombre de pages polémiques dont on parlera plus en détail dans le Chapitre III.

Un autre refus radical des idées non-violentes de Ġawdat 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 *ṣayḥ* égyptien Yūsuf al-Qaraḏāwī (1926-2022), 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 *waṣāṭiyyah*, c'est-à-dire une position islamique médiane qui s'éloigne des extrêmes, tant à « gauche » qu'à « droite » (Warde 2019, 80), il est l'auteur de nombreux ouvrages, dont un, très volumineux, sur le *ġihād*⁶. 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 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 Ġawdat. 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

⁶ Il s'agit de *Fiqh al-ġihād. Dirāsah muqāranah li-aḥkāmī-hi wa-falsafati-hi fī ḏaw' al-Qur'ān wa-l-sunnah* (2009), qui compte 1646 pages dans l'édition de Maktabat Wahbah du Caire.

prédication (*da'wah*)⁷, 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 nécessaire. (Qaradāwī 2005).

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 Chapitre II – 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-Qaradāwī sont éloquentes à propos de la polyphonie qui caractérise le mouvement islamiste, si l'on pense que parmi les sympathisants de Ġawdat Sa'īd on trouve nombre d'intellectuels proches des Frères musulmans, ce qui sera discuté dans le Chapitre I. 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 » (Halverson 2012, 77) 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 » (Halverson 2012, 77)⁸. 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 » (Halverson 2012, 77).

On voit donc que la réception des idées de Ġawdat 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 Ramaḍān al-Būfī (1929-2013), dont on parlera aussi dans notre reconstitution du profil biographique de Sa'īd. Il en va de même du prédicateur et politicien indépendant syrien Muḥammad Ḥabaš (né en 1962, beau-fils de l'ancien grand *mufī* d'État syrien Aḥmad Kuftārō, 1915-2004),

⁷ 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.

⁸ 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.

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 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 li-Ğawdat Sa'īd. Hiwār - Dirāsāt - Ta'qīb* (« L'hégire vers l'islam : sur le monde intellectuel de Ğawdat 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 Chapitre III.

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 Ğawdat 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 notre 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 ce 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 Ğawdat 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, la chercheuse algérienne Su'ād Dūfānī 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'efficience de l'homme tels qu'ils sont exprimés dans son livre *al-Insān kallaṅ wa- 'adlan* (« L'homme entre impotence et justice », Dimašq : Dār al-Fikr, 1969). Dans ce travail, intitulé *Fā'iliyyat al-insān fī al-fikr al- 'arabī. Ğawdat Sa'īd unmuḍaġ* (« L'efficience de l'homme dans la pensée arabe : l'exemple de Ğawdat Sa'īd », 'Ammān : Dār al-Ayyām), 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 Chapitre IV. De même, l'approche autoréférentielle de 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 islamiques et occidentales. Cela implique une ouverture épistémologique qui est souvent regardée avec hostilité dans les cercles savants qui puisent leurs paradigmes analytiques dans la tradition (au sens large de *turāṭ*). 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 dirigé par l'intellectuel syrien 'Adnān Sālim, qui connaissait bien notre auteur. Ce travail de 390 pages, intitulé *Ğawdat Sa'īd : buḥūṭ wa-maqālāt muḥdāt ilay-hi* (« Ğawdat Sa'īd, recherches et articles dédiés », Dimašq : Dār al-Fikr, 2006), compte 15 essais parmi témoignages d'intellectuels et d'activistes qui lui étaient proches et contributions autour du thème central du renouveau de la pensée religieuse. On signale enfin un ouvrage intitulé *Ğawdat Sa'īd bayna ḥadīṭ 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-tag'yīr* (1995).

3. Les grandes questions visées

3.1. Quelle appartenance pour Ğawdat Sa'īd ?

L'une des questions essentielles qui se posent à ceux qui abordent la personnalité et la pensée de Ğawdat Sa'īd est d'établir son appartenance dans le contexte de la pensée arabo-islamique contemporaine, de ses mouvements et de ses

tendances : une tâche qui n'est pas du tout facile. Sa personnalité intellectuelle à multiple facettes, proche de l'opposition religieuse mais aussi des *'ulamā'* loyaux au régime ba'ïste, ainsi que la « tension » existante entre ses efforts pour ancrer la non-violence dans le sillon de la tradition tout en essayant de se distancier de celle-ci, rendent difficile une réponse tranchante à cette question, et plus encore si on tente de le faire au préalable. Néanmoins, il nous semble utile d'anticiper quelques réflexions dès à présent, afin de revenir sur ce point dans les conclusions en meilleure connaissance de cause.

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

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* » (Guazzone 2015, 3). 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. 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.

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 née 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 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-Huḍaybī (1891-1973), successeur du fondateur Ḥasan al-Bannā (1906-1949) à la tête des Frères musulmans, dont la position quiétiste et le rejet de la violence étaient contestés par les franges les plus militantes au sein de l'organisation (Mitchell 1969) : à partir de cette posture, il a ouvertement critiqué, après 1966, le dernier ouvrage de Sayyid Quṭb, à savoir *Ma'ālim fī al-tarīq*, qui lui a coûté la condamnation à mort et qui est devenu plus tard un véritable manifeste du militantisme islamique violent. Or, c'est précisément la figure d'al-Hudaybi qui semble paradoxalement refléter cette ambiguïté dont Sa'īd accuse les milieux fréristes, s'il est vrai qu'au début le guide général avait salué avec enthousiasme l'œuvre de Quṭb, dans laquelle il voyait « la concrétisation de tous les espoirs qu'il

avait mis en Sayyid », qu'il considérait comme « l'avenir de la prédication musulmane » (Kepel 2012, 23).

À la lumière de ce qui précède, une question ultérieure se pose : est-ce que le fait même que Ġawdat Sa'īd, 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 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 circonstances (Guazzone 2015). 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* » (Burgat 2002, 36). Cela étant, est-ce qu'on peut inclure, dans les « *milles et une* manières d'être islamiste » (Burgat 2002, 36), l'adhésion à la non-violence radicale ?

3.1.2. Un côté « salafiste » dans la pensée de Ġawdat Sa'īd ?

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-Ġawziyyah (1292-1350) parmi les auteurs médiévaux, et Abū al-A'la al-Mawdūdī (1903-1979) parmi les contemporains, comme nous le verrons plus loin. De plus, bien qu'il déclare s'en être éloigné très tôt, 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 (*madhabīyyah*), 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 *iğtihād* 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 Sa'īd lui-même, la récupération de ce modèle ne consiste pas, à son sens, dans un « retour en arrière 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 » (Sa’īd 1998a, 37-8).

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 rigoureuse. (Lauzière 2017, 18).

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 Ğawdat Sa’īd, ne serait-ce que de manière implicite, lorsqu’il parle de son éloignement de ce courant. Comme le précise Lauzière,

[...] 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*]”. (Lauzière 2016, 39-40)

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 historiques (Lauzière 2017, 20). 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 différents (Abu-Rabi' 2004, 66), Campanini définit donc la *salafīyyah* 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 rigoristes (Campanini 2015, 38-9). C'est justement dans cette fluidité sémantique, qui reflète une polyphonie conceptuelle, que la déclinaison particulière de la notion de *salafīyyah* par Sa'īd trouve son espace, ce que nous allons voir de plus près dans notre reconstitution de sa biographie intellectuelle.

3.2. Quel rôle pour Ğawdat Sa'īd dans les débats épistémologiques de son époque ?

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. Il s'efforce dès lors de démontrer que sa posture libérale et progressiste ne se situe pas en dehors de la trajectoire tracée par la révélation coranique. Bien au contraire, c'est précisément cette dernière qui fait appel à la découverte et à l'adoption d'outils toujours nouveaux qui permettent d'interpréter correctement la réalité, et a fortiori le Coran, dont la réalité et l'histoire, nous explique Sa'īd, sont les véritables *sources*. À cet égard, notre auteur s'inscrit dans un large débat qui traverse la pensée islamique contemporaine, et dont l'abondante littérature sur le *ġihād*, un thème majeur du discours religieux, offre une variété de positions où le choix de l'approche épistémologique s'avère décisif pour l'interprétation de la doctrine : plus cette approche est ouverte à l'intervention de paradigmes interprétatifs novateurs qui se distancent des paradigmes traditionnels, plus profonde et radicale sera la renégociation de ce concept, à la fois dans son sens et dans ses applications concrètes, et plus larges seront les implications doctrinales qui en découlent. Quelques exemples nous aiderons à mieux comprendre l'enjeu.

3.2.1. Le débat sur le *ġihād* entre approche juridique, dogmatisation et renégociation doctrinale

Une comparaison entre le volumineux traité du juriste syrien Wahbah al-

Zuḥaylī (1932-2015)⁹, *Ātār al-ḥarb : dirāsah fiqhiyyah 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* (1965), tous les deux contemporains du premier ouvrage de Sa'īd, à savoir *Madḥab* (1966), met clairement en évidence l'impact du choix d'un certain paradigme interprétatif sur la manière de concevoir les buts et l'étendue du *ḡihād* : 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 » (Zuḥaylī 2018, 91), et à envisager d'autres formes d'interaction entre musulmans et non-musulmans. Par contre, l'ouvrage de Quṭb, qui adopte un paradigme fortement idéologique¹⁰, attribue au contraire une valeur proprement dogmatique au *ḡihād*, qui reste en vigueur « jusqu'au jour de la Résurrection » (Quṭb 1979, 119) : ainsi, reconnaître sa prééminence devient le critère premier 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). Celui-ci adopte une lecture strictement littérale des sources et considère 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 *ṭawāḡūt*¹¹ de cette terre ne seront éliminés que par la force de l'épée » (Faraḡ s.d., 6)¹².

Dans son pamphlet *al-Ḡihād : al-Farīdah al-ḡā'ibah* (« Le *ḡihād* : l'obligation négligée »), Faraḡ définit le *ḡihād* comme 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, en poussant ainsi jusqu'à l'extrême certaines idées exprimées par Quṭb et en rétrécissant encore plus l'horizon épistémologique du discours religieux en général, et autour du *ḡihād* en particulier.

⁹ Dans les années 1960, al-Zuḥaylī a été le doyen du Département de droit islamique de la Faculté de *Šarī'ah* de l'Université de Damas, qui 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-Zuḥaylī lui-même est considéré comme un sympathisant du mouvement (Pierret 2013, 36 ; 39).

¹⁰ 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 » (Ennaifer 1998, 52).

¹¹ 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 l'archétype du tyran, comme on le verra.

¹² Faraḡ fut condamné à la peine capitale en 1982 par un tribunal égyptien à cause de son implication, avec d'autres membres du groupe *al-Ḡihād*, dans l'assassinat du président égyptien Anwar al-Sādāt le 6 octobre 1981 (Kepel 2012).

Chez l'idéologue des Frères musulmans, ce discours se caractérise déjà par une approche fortement tautologique, comme lorsqu'il affirme que « La "méthode" [divine] 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 » (Quṭb 1979, 45), allant ainsi à décrire la philosophie, l'histoire, la psychologie, la morale, les religions comparées et la sociologie comme autant de disciplines issues de la pensée *ḡāhīlīte*, dans la mesure où « 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 » (Quṭb 1979, 128). Chez Faraḡ, la minimisation de l'importance de la science, qui s'étend aussi aux sciences islamiques, comme le *'ilm al-ḥadīṭ et les uṣūl al-fiqh* (Faraḡ s.d., 26), se traduit par la minimisation de toute rationalisation des données révélées, ce qui implique que la seule autorité épistémique admise dans l'exégèse est la lettre du texte.

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), selon lequel le *ḡihād* militaire ne constitue pas une forme continue de *ḡihād*, contrairement au « grand *ḡihād* » de la parole, à savoir la *da'wah*, que le prophète Muḥammad a conduit à la Mecque et qui jouit d'une prééminence sur celui établi à Médine (Būṭī 1993)¹³, le choix d'une approche strictement jurisprudentielle qui exclut tout recours aux disciplines « modernes » – tels que la philologie, la sémiotique, la critique historique – et qui limite drastiquement l'emploi de sources non-islamiques, fait obstacle à de nouvelles perspectives d'interprétation de la doctrine. En effet, bien que 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 » (Mansoori 2007, 435), dans sa pensée la paix n'est guère décrite comme un bien en soi, mais plutôt comme l'absence des motifs qui justifient le *ḡihād*, ou comme l'un des « fruits » de celui-ci.

Il en va de même pour al-Būṭī, selon lequel le *ḡihād* aujourd'hui n'est pas simplement légitime, mais aussi nécessaire pour défendre les musulmans « par tous les moyens possibles » de ceux qu'il 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 » (Būṭī 1993, 207). Tout cela présuppose une asymétrie ontologique entre musulmans et non-musulmans qu'on perçoit abondamment dans la littérature sur le *ḡihād*, et qui fait tomber parfois ses auteurs dans une posture apologétique, comme lorsque al-Būṭī traduit improprement le concept de *ḍimmah*, à savoir la « protection » dont jouissent les gens du Livre en milieu islamique, par celui de citoyenneté (*muwāṭānah*), en affirmant que le *ḍimmī* est « un citoyen possédant le même droit

¹³ On reviendra sur cet ouvrage dans le Chapitre I.

de citoyenneté que les musulmans, sans aucune différence de degré » (Būfī 1993, 140) : en effet, la source du statut de la *ḍimmah* est divine, ce qui entraîne que son interprétation et son application concrète sont soumises à la perspective religieuse et doctrinale particulière du « législateur ». Il s'agit, en fin de compte, d'un conservatisme doctrinal qui empêche une vraie renégociation de la tradition juridique et de ses codifications.

Pour qu'il y ait un tel questionnement, un changement de paradigme est en effet nécessaire : c'est ce à quoi nous assistons avec ces intellectuels qui, en s'ouvrant à de nouvelles approches interprétatives des textes sacrés et du *turāṭ* dans son ensemble, ont ouvert la voie à une véritable refonte du concept de *ḡihād* par le moyen d'une démarche 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. Un an après la publication de *Maḍhab*, en 1967, l'activiste politique soudanais Maḥmūd M. Ṭāhā (1910-1985) fait paraître *al-Risālah al-ṭāniyah min al-islām* (« Le Second Message de l'islam »), où il postule la réactivation des textes coraniques mecquoises, porteurs du message final de l'islam, par rapport au caractère transitoire des textes (légaux) médinois, une réflexion qui entraîne le dépassement de la violence dans les interactions humaines. L'engagement de Ṭāhā dans un discours de non-violence, et à l'islam en tant qu'instrument de la paix globale, peut être retracé déjà aux années 1950, et ce dans le contexte de la lutte anticolonialiste, pour laquelle il envisageait, comme outils, la non-coopération et la désobéissance civile : un concept, celui-ci, très cher à Sa'īd. Sur les convergences entre ces deux penseurs, malgré leur arrière-plan aussi différent, on reviendra dans le Chapitre IV.

Avec l'intellectuel syrien Ḥālīṣ Ğalabī, beau-frère de Ğawdat Sa'īd, l'accent mis sur la nécessité d'un « changement dans l'épistémologie de la pensée » (Ğalabī 1998, 60) afin de corriger une conception déformée et tout aussi répandue du *ḡihād*, est exprimé de manière encore plus explicite. Pour Ğalabī, ainsi que pour Sa'īd, la fonction du *ḡihād* 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, 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 » (Ğalabī 1998, 12). Cela signifie que pour corriger et renouveler le discours sur le *ḡihād*, 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 » (Ğalabī 1998, 13). Pour Ğalabī, cette « émancipation » peut se produire en glissant l'attention de la doctrine vers l'homme. Si d'une part il rassure, comme le fait souvent Sa'īd, que l'adoption de la non-violence ne signifie pas abolir le *ḡihād* 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 » (Ğalabī 1998, 143) – ce que Sa'īd exprime par le concept de la *mort de la guerre*.

Les quelques textes mentionnés ici offrent un échantillon des approches qu'on

retrouve dans la littérature sur le *ġihād* : tout d'abord, l'approche militante, qui place le combat violent au cœur de l'identité islamique, jusqu'à l'ériger en véritable dogme ; ensuite, l'approche juridique, qui vise à limiter autant que possible les conditions de légitimation du recours à la violence, sans toutefois dépasser les catégories conceptuelles traditionnelles ; pour finir, ce qu'on peut définir une approche anthropocentrique qui, à travers un renouveau épistémologique plus profond, vise à jeter les bases d'une herméneutique coranique de la non-violence. Si l'on considère les acteurs qui se sont dédiés à sillonner le potentiel non-violent du Coran et de la *sunnah*, en réexaminant par conséquent la doctrine du *ġihād* de manière à en réduire la dimension militaire, voire à la surmonter, ce qui émerge avec force c'est la « transversalité » de ce courant. Les intellectuels qui y gravitent sont issus des expériences et des parcours les plus divers, du mysticisme à l'islamisme, de la lutte anticolonialiste à l'activisme pour la promotion d'un système islamique, et cela tant de côté sunnite que shiite : le dénominateur commun entre ces auteurs – ceux qu'on a mentionnés et les autres qu'on n'a pas pu citer ici¹⁴ – est une ouverture épistémologique dont les implications herméneutiques s'étendent bien au-delà du sujet spécifique du *ġihād*.

3.3. Quelle place pour la pensée non-violente de Ğawdat Sa'īd ?

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. En effet, et comme on l'a vu ci-dessus, bien que Sa'īd ne soit pas un étranger dans son contexte, une résistance persiste à l'intérieur du monde islamique à accepter la non-violence comme une position enracinée en profondeur dans les textes fondateurs, ainsi que dans la pratique historique, et donc à la reconnaître en tant que discours religieux légitime. 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-violence¹⁵, en l'identifiant comme la continuation naturelle de l'« esprit » de la *Nahdah*. D'ailleurs, comme on le verra, Sa'īd même parle souvent de l'opposition que sa lecture non-violente du Coran a rencontrée, dans son milieu et de la part de nombre de ses coreligionnaires, d'où sa préoccupation de rassurer, dans ses ouvrages, que son intention n'est pas celle d'abolir le *ġihād*, mais plutôt de clarifier ses buts et ses conditions. C'est peut-être pour cette raison que ce n'est qu'au fil du temps que notre auteur rendra explicite son adhésion à une vision radicalement non-violente : le *ġihād* violent, dont l'histoire a démontré l'inutilité, appartient désormais à un

¹⁴ Nous renvoyons à Jeffry R. Halverson, Asma Afsaruddin, Māhir Šarīf. Voir la Bibliographie.

¹⁵ 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.

temps abrogé (Said 2017, 51), et la doctrine doit s'adapter à ce constat. Tout en ayant conscience d'une réticence à l'égard de ses idées, Sa'īd 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 perfectionner ce qu'il n'a pas su formuler de manière cohérente et complète.

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 *ḡihād* reste quelque chose d'*impensé*, voire d'*impensable* dans la culture arabo-musulmane dominante, et nous utilisons ici la fameuse catégorisation du philosophe Mohammed Arkoun, 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 le soi-disant printemps arabe, est-ce vraiment minoritaire ? On y reviendra dans les conclusions ; ce qui nous intéresse pour l'instant est de constater que, dans la perspective non-violente de Ġawdat Sa'īd, la fonction attribuée à l'histoire et en général aux sciences humaines en tant qu'outils exégétiques considérés très souvent *impensables* en milieu islamique, joue un rôle fondamental – ce qui lui permettra de dépasser progressivement les cristallisations juridiques ou idéologiques du concept de *ḡihād*, 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.

4. Les sources

4.1. Les ouvrages de Ġawdat Sa'īd

Au cours d'environ quarante ans, Sa'īd a publié une vingtaine d'ouvrages en son propre nom ou en tant que co-auteur ou contributeur. D'ailleurs, Sa'īd est l'auteur de centaines d'articles : d'après ce qu'on apprend sur son site web officiel www.jawdat Said.net, dans le seul cadre de sa collaboration avec la revue *al-Maḡallah* entre 1999 et 2004, Sa'īd a 90 articles de longueur variable à son actif. 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 publique et médiatique, avec sa participation à des conférences et programmes télévisés, et à la diffusion sur les réseaux sociaux de nombreuses interventions, dont YouTube offre un riche échantillon. En effet, la chaîne consacrée à « Jawdat Said Channel » sur ce réseau social, créée en 2007, comptait 3.510 inscrits et 516 vidéos à notre dernier accès le 9 janvier 2024, 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'īd en personne, car son état de santé

était désormais tel qu'il ne pouvait plus donner des conférences et participer activement à des séances de discussion. Cependant, son fils Bišr continue encore aujourd'hui 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 dans ce travail que comme support occasionnel à l'illustration de sa production écrite. Dès lors, notre étude s'appuie principalement sur onze ouvrages que Ğawdat Sa'īd a composés entre 1966 et 1998 et qui sont rassemblées dans deux collections différentes, les deux publiées par l'éditeur damascène Dār al-Fikr, et précisément la « Silsilat Sunan taġyīr al-nafs wa-l-muġtama' » (« Collection Lois du changement de l'âme et de la société »), établie en 1993 et réunissant ses écrits antérieurs (Crow 2000, 65), et la « Silsilat Maġālis Bi'r 'Aġam » (« Collection Séances de Bi'r 'Aġam »). Toutefois, nous ne manquerons pas de faire référence, à l'occasion, à d'autres ouvrages collectifs auxquels il a contribué, ainsi qu'à ses articles. On signale ici en particulier, pour la richesse du contenu et l'abondance d'informations que Sa'īd donne de soi-même, de la genèse de ses idées et de son parcours intellectuel en général, son entretien avec la revue *Qaḏāyā Islāmiyyah Mu'āṣirah* publié en 1998¹⁶.

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

- *Maḏhab ibn Ādam al-awwal : muškilat al-'unfī al-'amal al-islāmī* (« La voie du premier fils d'Adam : le problème de la violence dans l'action islamique », 1966)
- *al-Insān ḥīna yakūnu kall^{an} wa-ḥīna yakūnu 'ad^{an}* (« L'homme entre l'impotence et la justice », 1969)
- *Ḥattā yuġayyirū mā bi-anfusi-him* (« Avant qu'ils ne changent ce qui est dans leurs âmes », 1972)
- *Faqdān al-tawāzun al-iġtimā'ī* (« La perte de l'équilibre social », 1978)
- *al-'Amal qudrah wa-iradah* (« L'action est capacité et volonté », 1980)
- *Iqra' wa-Rabbu-ka al-Akram* (« Lis ! Car ton Seigneur est le Très-Généreux », 1988)
- *Riyāḥ al-taġyīr* (« Vents de changement », 1995)
- *Maḥmūm al-taġyīr* (« Le concept de changement », 1995)
- *Lā ikrāha fī al-dīn* (« Pas de contrainte en religion », 1997)

¹⁶ Fondée en 1997 à Qom par l'intellectuel irakien chiite 'Abd al-Ġabbār 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 » (Mervin 2010, 332). Publié en arabe, cet entretien existe aussi en traduction anglaise sur le site web officiel de Ğawdat Sa'īd à l'adresse https://www.jawdatsaid.net/en/index.php/Current_Islamic_Issues. Notre étude fait souvent référence aux deux versions, arabe et anglaise, qui parfois diffèrent dans certains lieux et détails.

- *Kun ka-ibn Ādam* (« Sois comme le fils d'Adam », 1997)
- *al-Dīn wa-l-Qānūn* (« La religion et la loi », 1998)

En réalité, il faut préciser que *Maḡhab* 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 hādā al-ru' b 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 Ġawdat 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 Muḡammad Nafīṣah.

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-'ayš fī al-zaman al-mansūh* (« 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 ses monographies, il faut signaler également le livre *Tagdīd al-ḥiṭāb al-islāmī* (« Le renouveau du discours islamique »), publié en 2008 par l'éditeur Dār nadwat al-'ulamā', qui pourtant nous n'avons pas eu la possibilité de repérer.

Voici les autres ouvrages dans lesquels notre auteur apparaît comme contributeur :

- Ġawdat Sa'īd – 'Abd al-Wāḡid 'Alwānī, *al-Islām wa-l-Ġarb wa-l-dīmūqrāṭīyyah* (« L'islam, l'Occident et la démocratie »), Bayrūt : Dār al-fikr al-mu'āšir, 1996
- Ġawdat Sa'īd – Muḡammad Sa'īd Ramaḡān al-Būṭī, *al-Taġyīr : maḡḡumu-hu wa-tarā'iqu-hu* (« Le changement : sa signification et ses méthodes »), série « Nadawāt al-fikr al-mu'āšir 1995 », Bayrūt : Dār al-fikr al-mu'āšir, 1998
- Muḡammad Nafīṣah (éd.), *al-Islām wa-zāḡirat al-'unf. Nadwah fikriyyah šāraka fī-hā al-ustād Ġawdat Sa'īd, al-duktūr Maḡmūd 'Akkām, al-duktūr As'ad al-Saḡamarānī, al-duktūr Na'im al-Yāfī* (« L'islam et le phénomène de la violence. Conférence avec la participation de Ġawdat Sa'īd, Maḡmūd 'Akkām, As'ad al-Saḡamarānī, Na'im al-Yāfī »), Dimašq-Dārayā : Dār al-Saqā, 1996.
- Hišām 'Alī Ḥāfīz – Ġawdat Sa'īd – Ḥāliṣ Ġalabī, *Kayfa tafqudu al-šū'ub al-manā'ah ḡidda al-istibdād* (« Comment les peuples perdent leur immunité

- contre le despotisme »), Bayrūt : Riyād al-Rayyis, 2001
- Hišām ʿAlī Ḥāfīz – Ğawdat Saʿīd – Ḥālīṣ Ğalabī, *Ayyu-hā al-muḥallaḥfūn, Allāh...lā al-malik* (« Jurez devant Dieu...pas devant le roi »), Bayrūt : Riyād al-Rayyis, 2002
 - Muḥammad Mahdī Šams al-dīn – Ğawdat Saʿīd – Muḥammad Saʿīd Ramaḍān al-Būṭī, *al-Ḥiwār sabīl al-taʿāyūš* (« Le dialogue est le chemin de la coexistence »), Bayrūt : Dār al-fikr al-muāšir, 2002

Enfin, rappelons qu'un nombre (très) restreint d'ouvrages, ou partie d'ouvrages, de Saʿīd ont été traduits en anglais par des proches ou par des sympathisants de sa pensée, et sont disponible sur son site web, 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 Muʿāširah*, 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, et il en va de même pour les références au langage coranique, qui en traduction pourrait ne pas émerger aussi clairement.

4.2. Témoignages directs et matériaux inédits

Les informations que Ğawdat Saʿīd 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 qu'il se raconte. Malheureusement, lorsque nous avons eu le privilège de le rencontrer à Istanbul en 2019, son état de santé ne lui permettait pas de soutenir un tel effort. Mais cette rencontre, qui demeure aujourd'hui l'un de nos souvenirs les plus précieux, a été l'occasion de faire connaissance avec plusieurs membres de sa famille, dont son fils cadet Bišr, qui a joué un rôle clé dans notre travail pour tracer le profil biographique et intellectuel de notre auteur, et à cette fin, l'outil de l'*interview* s'est avéré essentiel. Au cours de nos longues entretiens sur Skype, Bišr a partagé avec nous une grande quantité d'informations essentielles, et c'est surtout grâce à lui que le Chapitre I a vu le jour. Tout aussi fondamentale a été la contribution des autres témoins que nous avons contactés, parmi lesquels des proches et des militants qui l'ont suivi en Syrie, qui nous ont permis de clarifier certains aspects de sa personnalité et de son parcours intellectuel. Plus précisément, nous avons réalisé une dizaine d'entretiens longs – sans compter les nombreux échanges plus courts qu'on a eus via WhatsApp ou par courrier électronique – pour un total d'environ 15 heures de conversation en arabe, à savoir :

- cinq entretiens avec le fils cadet de Ğawdat Saʿīd, Bišr (n. 1977), notre principale source directe. Bišr est aussi un des administrateurs du site personnel de Ğawdat Saʿīd (www.jawdat said.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 en Syrie. Avec son frère Saʿd, 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 Ĥālīṣ Ğalabī¹⁷ (n. 1945), dont nous avons parlé plus haut, 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 le chercheur syrien Naser Dumairieh (n. 1972), « disciple » de Ğawdat Sa'īd, dont il essaye de diffuser la pensée surtout en Occident ;
- 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 y avons parfois eu recours pour intégrer 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 proche 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 conférences¹⁸. L'intérêt de ce document, que Biṣr 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.

4.2.1. Une remarque déontologique

Malheureusement, l'archive personnel de Sa'īd n'est pas accessible pour le moment : nous savons que beaucoup de matériel écrit et oral existe, en plus de celui

¹⁷ À propos de la définition d'*islamiste*, voire le par. 3 de cette Introduction.

¹⁸ 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.

que nous avons consulté, dont notamment des cahiers personnels et des lettres, mais aussi ses notes en marges des livres qu'il lisait et des audiocassettes, qui nous donnerait un cadre plus précis du développement de ses idées et de la chronologie de sa vie. Dans l'impossibilité de consulter cette documentation, qui est restée en grand partie en Syrie, la seule manière de reconstituer le profil biographique et intellectuel de notre auteur était de s'appuyer sur ceux qui conservent sa mémoire. Pourtant, nous sommes consciente qu'un problème tout d'abord méthodologique se pose par rapport au recours à ces sources, dont l'intérêt 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, chaque narration est déjà une interprétation : il faut donc tenir en compte que des « filtres », même involontaires, pourraient avoir affecté la narration de nos interlocuteurs – l'implication émotionnelle n'en étant qu'un – ce qui entraîne des omissions, des censures, des refoulements ou bien des lectures a posteriori, que l'on retrouve également, comme nous le verrons, dans les références autobiographiques de Sa'īd.

En même temps, au fur et à mesure que nous recueillions ces témoignages, une question qu'on pourrait qualifier de « déontologique » a émergé : dans quelle mesure le chercheur qui recueille un témoignage a-t-il le « droit » de rendre le récit neutre, de le dépouiller de la charge émotionnelle avec laquelle il a été confié à l'auditeur, ou de créer des filtres entre le récit et son transmetteur d'une part, et le lecteur qui reçoit tout cela de l'autre, alors que c'est précisément l'écoute « participative » ce qui lui a permis d'échanger avec ses témoins et de créer l'empathie nécessaire à une opération aussi délicate que le recueil de souvenirs ? En d'autres termes, dans quelle mesure le chercheur a-t-il le droit de passer au crible la partie émotionnelle d'un certain récit, celle qui reflète la position du narrateur par rapport à l'objet narré, qui est aussi, dans ce cas plus que jamais, « objet chéri », pour tenter de rendre le récit le plus objectif possible, et de se « tenir à l'écart » ?

Face à cette question, nous avons surtout essayé d'inscrire les différents épisodes de la vie de notre auteur tels qu'ils nous ont été racontés par nos témoins dans leur contexte historique, de les lire à la lumière de ce contexte, et de les faire « interagir » avec celui-ci. Nous ne sommes pas sûre d'avoir toujours réussi à trouver le juste équilibre entre la nécessité de traiter avec le plus grand respect le poids émotionnel des témoignages qui nous ont été restitués, et celle d'une reconstitution historique qui aurait peut-être exigé une plus grande neutralité de notre part. Il fallait en tout cas entreprendre ce travail que personne n'a tenté jusqu'à présent. On espère quand-même avoir ouvert la voie à d'ultérieurs efforts.