



PREMIO ISTITUTO SANGALLI  $\int$  2022

Paola Pizzi

# LE CHEMIN D'ABEL

Coran et non-violence chez le penseur syrien Ġawdat Sa'īd (1931-2022)

קנין  
FIRENZE  
UNIVERSITY  
PRESS

PREMIO ISTITUTO SANGALLI PER LA STORIA RELIGIOSA

ISSN 2704-5749 (PRINT) | ISSN 2612-8071 (ONLINE)

– 16 –

STUDI DI STORIA RELIGIOSA E CULTURALE /  
STUDIES IN RELIGIOUS AND CULTURAL HISTORY

*Director*

Maurizio Sangalli, University for Foreigners of Siena, Italy

*co-Director*

Massimo Carlo Giannini, University of Teramo, Italy

*Scientific Board*

Paolo Branca, Catholic University of Sacro Cuore of Milan, Italy

Lucia Ceci, University of Rome Tor Vergata, Italy

Roberto Di Stefano, National University of La Pampa, Argentina

Carlo Fantappiè, Roma Tre University, Italy

Myriam Greilsammer, Bar-Ilan University, Israel

Gert Melville, Technische Universitaet Dresden, Germany

Ferial Mouhanna, Damascus University, Syrian Arab Republic

Paolo Naso, Sapienza University of Rome, Italy

Olivier Poncet, École nationale des chartes, France

Myriam Silvera, University of Rome Tor Vergata, Italy

Lorenzo Tanzini, University of Cagliari, Italy

Paola Pizzi

## Le chemin d'Abel

Coran et non-violence chez le penseur syrien Ġawdat Sa'īd  
(1931-2022)

FIRENZE UNIVERSITY PRESS

2024

Le chemin d'Abel : Coran et non-violence chez le penseur syrien Ġawdat Sa'id (1931-2022) / Paola Pizzi. – Firenze : Firenze University Press, 2024.  
(Premio Istituto Sangalli per la storia religiosa ; 16)

<https://books.fupress.com/isbn/9791221503296>

ISSN 2704-5749 (print)  
ISSN 2612-8071 (online)  
ISBN 979-12-215-0328-9 (Print)  
ISBN 979-12-215-0329-6 (PDF)  
ISBN 979-12-215-0330-2 (XML)  
DOI 10.36253/979-12-215-0329-6

Graphic design: Alberto Pizarro Fernández, Lettera Meccanica SRLs  
Front cover image: *Portrait of Jawdat Sa'id*, © Naser Dumairieh - All rights reserved

#### *Peer Review Policy*

Peer-review is the cornerstone of the scientific evaluation of a book. All FUP's publications undergo a peer-review process by external experts under the responsibility of the Editorial Board and the Scientific Boards of each series (DOI 10.36253/fup\_best\_practice.3).

#### *Referee List*

In order to strengthen the network of researchers supporting FUP's evaluation process, and to recognise the valuable contribution of referees, a Referee List is published and constantly updated on FUP's website (DOI 10.36253/fup\_referee\_list).

#### *Firenze University Press Editorial Board*

M. Garzaniti (Editor-in-Chief), M.E. Alberti, F. Vittorio Arrigoni, E. Castellani, F. Ciampi, D. D'Andrea, A. Dolfi, R. Ferrise, A. Lambertini, R. Lanfredini, D. Lippi, G. Mari, A. Mariani, P.M. Mariano, S. Marinai, R. Minuti, P. Nanni, A. Orlandi, I. Palchetti, A. Perulli, G. Pratesi, S. Scaramuzzi, I. Stolzi.

#### *FUP Best Practice in Scholarly Publishing* (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

 The online digital edition is published in Open Access on [www.fupress.com](http://www.fupress.com).

Content license: except where otherwise noted, the present work is released under Creative Commons Attribution 4.0 International license (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>). This license allows you to share any part of the work by any means and format, modify it for any purpose, including commercial, as long as appropriate credit is given to the author, any changes made to the work are indicated and a URL link is provided to the license.

Metadata license: all the metadata are released under the Public Domain Dedication license (CC0 1.0 Universal: <https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/legalcode>).

© 2024 Author(s)

Published by Firenze University Press  
Firenze University Press  
Università degli Studi di Firenze  
via Cittadella, 7, 50144 Firenze, Italy  
[www.fupress.com](http://www.fupress.com)

*This book is printed on acid-free paper  
Printed in Italy*

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

Naşr Hāmīd Abū Zayd (1943-2010)



# Sommaire

Note méthodologique	13
Avant-propos	15
Introduction	17
1. La non-violence en islam : un sujet négligé	17
1.1. La non-violence en islam dans la littérature universitaire : miroir du discours « interne » sur le <i>ġihād</i> ?	19
1.2. (Re)considérer la narration des origines sur le <i>ġihād</i> et ses « archétypes »	23
1.3. L'hypothèse d'un lien entre l'esprit de la <i>Nahḍah</i> et une approche non-violente au <i>ġihād</i>	27
2. Qui est Ğawdat Sa'īd ?	30
2.1. Un aperçu de sa vie et de sa pensée	30
2.2. Les études sur Ğawdat Sa'īd en Occident : un état de l'art	32
2.3. Ğawdat Sa'īd vu par les musulmans : quelques témoignages écrits et oraux	35
3. Les grandes questions visées	38
3.1. Quelle appartenance pour Ğawdat Sa'īd ?	38
3.1.1. Ğawdat Sa'īd promoteur d'un islamisme non-violent ?	39
3.1.2. Un côté « salafiste » dans la pensée de Ğawdat Sa'īd ?	40
3.2. Quel rôle pour Ğawdat Sa'īd dans les débats épistémologiques de son époque ?	42
3.2.1. Le débat sur le <i>ġihād</i> entre approche juridique, dogmatisation et renégociation doctrinale	42
3.3. Quelle place pour la pensée non-violente de Ğawdat Sa'īd ?	46
4. Les sources	47
4.1. Les ouvrages de Ğawdat Sa'īd	47
4.2. Témoignages directs et matériaux inédits	50
4.2.1. Une remarque déontologique	51

Chapitre I

Une biographie intellectuelle de Ğawdat Sa'īd	53
1. Introduction	53
2. De Bi'r 'Aġam au Caire : les origines et la période égyptienne	55
2.1. La naissance et l'enfance au village	55
2.2. La période égyptienne (1946-1958 env.)	60
2.2.1. L'adoption d'une méthode d'étude autonome	64
2.2.2. L'ouverture aux sources « extérieures »	66
2.2.3. La perception des limites de l'enseignement « traditionnel »	67
2.2.4. Sa'īd fait la connaissance de Malek Bennabi	69
2.3. Ğawdat Sa'īd quitte l'Égypte : la parenthèse saoudienne	71
3. Le retour en Syrie	74
3.1. Un voyage en Inde	75
3.2. L'enrôlement dans l'armée syrienne de la République Arabe Unie	79
3.2.1. La fin de la RAU et le congé de l'armée	83
4. Les rapports avec la <i>mašyāḥah</i> damascène et la première arrestation	84
4.1. Sa'īd publie son premier ouvrage	86
4.1.1. Une réfutation des idées de Sayyid Quṭb ?	87
5. La deuxième arrestation : en prison avec les islamistes syriens	90
6. Le bannissement de l'enseignement et la troisième arrestation	94
6.1. Le mariage et le deuxième ouvrage : son rapport « intellectuel » avec ses sœurs	95
6.2. La question du changement dans un ouvrage fondamental	97
6.2.1. La visite de Bennabi en Syrie	98
7. Le début de l'« ère al-Asad » : la quatrième arrestation	98
7.1. L'activisme de Sa'īd ne s'arrête pas : la dernière arrestation	101
7.2. Le retour à Bi'r 'Aġam	101
7.2.1. Une vie ascétique ou simplement... rurale ?	102
7.2.2. Sa'īd recommence à écrire	104
8. Ğawdat Sa'īd et la Syrie des années 1980	105
8.1. La famille de Sa'īd affectée par la crise	106
8.1.2. La « troisième option » proposée par Sa'īd	107
8.2. L'activisme de Sa'īd dans les années 1980 entre Bi'r 'Aġam et Damas	108
8.2.1. Le « silence » libanais	109
8.3. Une philosophie coranique de la science : la parution de « <i>Iqra' wa-Rabbu-ka al-Akram</i> »	111
8.3.1. Les « vides » dans son esprit	111
9. Les années 1990 : Ğawdat Sa'īd sort de l'ombre	112
9.1. L'activisme « internationale » de Sa'īd	113
9.1.1. Un voyage en Algérie à la veille de la crise	114

9.1.2. Sa'īd ne dédaigne aucun forum	115
9.2. La paix interarabe est la solution à tout conflit extérieur	117
9.3. La recherche d'une vaste alliance religieuse en vue d'une réforme de la société	118
9.3.1. Les contacts avec Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī	118
9.3.2. Les contacts avec Aḥmad Kuftārō	120
9.3.3. Les contacts avec Muḥammad Ḥabaš	121
9.4. La résonance des idées de Sa'īd en Syrie et ailleurs	123
9.5. Des nouveaux projets éditoriaux	125
10. La fin de l'ère de Ḥāfiẓ al-Asad : de l'arrivée au pouvoir du fils Baššār à la révolution syrienne en 2011	127
10.1. Le court « printemps de Damas »	128
10.2. L'opposition n'est pas éteinte	130
10.3. Sa'īd continue à voyager, mais arrête d'écrire	131
10.4. Sa'īd signe le « Manifeste de Damas »	132
10.5. Reconnaissances internationales des efforts de Sa'īd	133
10.5.1. Une rencontre avec le Dalaī Lama	133
10.6. Sa'īd et l'11 septembre 2001	134
10.7. L'amitié avec le père jésuite Paolo Dall'Oglio	135
11. « En attendant la chute du régime... » : l'exil en Turquie	136
11.1. La participation de Sa'īd au soulèvement pacifique	137
11.2. Le dernier tour à l'étranger	139
11.3. La décision de quitter la Syrie est prise	140
11.4. Sa'īd se retire à vie privée	143
Conclusions	143
 Chapitre II	
Du <i>ḡihād conditionné à la mort de la guerre</i> , le développement de la doctrine de la non-violence dans la pensée de Ḡawdat Sa'īd	145
1. Introduction	145
2. Le point de départ : la violence est le problème des musulmans	147
2.1. Le lien revendiqué avec la réflexion des réformistes	147
2.2. Les racines de la non-violence dans le Coran : la méthode du premier fils d'Adam et des prophètes	149
2.3. L'abandon de la science est à l'origine du retard des musulmans et de la valeur attribuée à la violence	153
2.4. La perte du dépôt ( <i>amānah</i> ) et de la rectitude ( <i>ruṣd</i> ) : la bataille de Šiffīn	157
3. <i>Ḡihād</i> versus <i>ḥurūġ</i> : le fondement de la société islamique	161
3.1. Le <i>ḡihād</i> des <i>ḥawāriġ</i>	161
3.2. Les conditions du <i>ḡihād</i> selon le Coran	164
3.3. Le <i>ḡihād</i> n'est pas contre la mécréance : « Pas de contrainte en religion ! » (Cor. 2:256, <i>al-Baqarah</i> )	168

3.4. Le devoir de la <i>da'wah</i> , la prédication	170
4. La nécessité du changement	172
4.1. Le concept coranique de changement	172
4.2. Reconnaître la <i>sunnat Allāh</i> , la loi immuable de Dieu dans l'univers	175
4.3. Quitter la <i>sacralisation des pères (ābā'yyah)</i> comme précondition du changement	178
4.4. Dans la réalité est déposée la preuve de la vérité de la Révélation	181
5. Le point d'arrivée : « Sois comme le fils d'Adam »	184
5.1. Le sens de la révélation évolue avec l'histoire	184
5.2. Sortir la <i>méthode des prophètes</i> du « ventre de l'histoire »	185
5.3. La guerre est morte : le <i>temps abrogé</i> et la non-violence radicale	187
5.4. La réalisation du projet eschatologique de Dieu : l'avènement d'une ère de justice, d'égalité et de paix	188
Conclusions	192
Chapitre III	
Les sources de Ġawdat Sa'īd	193
1. Introduction	193
1.1. Une formation lacunaire ?	193
1.2. Ġawdat Sa'īd auteur « demi-coraniste » ?	195
1.3. Les sources de Sa'īd entre présences et absences	196
1.4. Quelques remarques méthodologiques	197
2. La dialectique entre révélation et histoire	197
2.1. Muhammad Iqbal	198
2.1.1. L'« héritage » d'Iqbal selon Sa'īd	198
2.1.2. Le rapport entre histoire sacré et histoire humaine	200
2.1.3. D'Iqbal à une vision téléologique de l'histoire	203
2.2. Ibn Ḥaldūn	205
3. Le diagnostic de la crise civilisationnelle et ses solutions	210
3.1. Les pionniers de la <i>Nahḍah</i> et leur analyse des problèmes des musulmans : contribution et limites	210
3.2. Malek Bennabi : redonner efficacité aux idées	212
3.2.1. L'approche de Bennabi au Coran selon Sa'īd	213
3.2.2. La <i>colonisabilité</i> des musulmans	214
3.2.3. Le problème des idées chez les musulmans	215
3.2.4. Le despotisme de la personne	217
3.2.5. La nécessité d'une nouvelle approche épistémologique pour sortir du déclin	217
3.2.6. L'abandon des outils violents comme exigence historique	218

4. Redécouvrir l'(-e vrai) islam	219
4.1. Ibn Taymiyyah : la scientificité de la loi de Dieu ( <i>sunnah</i> )	219
4.1.1. L'approche « nomothétique » d'Ibn Taymiyyah selon Sa'īd	220
4.1.2. Le rapport organique entre volonté et action	221
4.1.3. La reconnaissance et l'application des lois immuables est le vrai culte de Dieu	223
4.2. Abū al-A'la al-Mawdūdī : la prééminence de la <i>da'wah</i> non-violente	226
4.2.1. al-Mawdūdī promoteur d'un refus de la violence dans le processus de création d'une société véritablement islamique	227
4.3. Sayyid Quṭb : il n'y a pas de déterminisme dans l'islam	230
4.3.1. Le « silence » de Sa'īd sur la méthode islamique « totalitaire » postulée par Quṭb	232
4.3.2. La différence entre le principe et son application	233
5. La nécessité d'une évolution épistémologique dans l'islam	236
5.1. Abū Ḥāmid al-Ġazālī : les étapes progressives de la connaissance scientifique	236
5.1.2. al-Ġazālī « sémiologue » avant la lettre	238
5.2. Mohammed Arkoun : s'ouvrir à la modernité	240
5.2.1. Arkoun intellectuel « occidental » ?	240
5.2.3. Abandonner une conception mythique de la religion	242
5.2.4. Un appel à penser l'impensable	243
5.2.5. Une critique de la codification de la pensée autour de la Parole de Dieu	243
6. La science comme patrimoine commun de l'humanité : la mention des sources occidentales	245
6.1. Les sources occidentales à l'appui du cadre théorique de Sa'īd	246
6.1.1. Sa'īd « en dialogue » avec Michel Foucault	248
7. Critiques internes au choix et à l'usage des sources par Ġawdat Sa'īd entre l'accusation d'intégralisme et celle d'abandon de l'islam	250
7.1. D'Ibn Taymiyyah à al-Mawdūdī et Quṭb : le choix des sources comme expression d'une incohérence d'idées	251
7.2. L'ouverture épistémologique comme abandon de la méthode islamique	253
7.3. Ġawdat Sa'īd « source » d'une méthode contraire à l'islam ?	257
7.3.1. Sa'īd a-t-il influencé Šahrūr ?	259
Conclusions	261

Chapitre IV

L'herméneutique coranique de Sa'īd entre convergences, limites et nouveautés. Observations méthodologiques et épistémologiques	263
1. Introduction	263
1.1. Sa'īd « exégète » : remarques préliminaires	264
2. L'archétypisation : stratégies d'utilisation – ou abus ? – d'une méthode	268
2.1. La « ligne méthodologique » des prophètes	268
2.2. L'expérience mecquoise comme archétype métahistorique d'une méthode sociale véritablement islamique	269
2.3. Une nouvelle compréhension de la science de l'abrogation ( <i>nash</i> )	276
2.4. Une « mythisation » de la phase formative de l'islam ?	277
2.5. Le moratoire du <i>ḡihād</i> : l'impasse juridique dans la théorisation de la non-violence	280
3. L'exégèse anthropologique et sociale du Coran	283
3.1. Les applications politiques et sociales de « <i>Lā ikrāha fī al-dīn</i> »	286
3.2. La de-dogmatisation du <i>tawhīd</i>	289
3.3. Les savants ( <i>'ulamā</i> ) comme héritiers des prophètes	292
4. L'approche sélective à l'exégèse du Coran	295
4.1. Le mot « égalité »	295
4.2. « <i>Lis !</i> »	299
4.3. L'omission entre convergences et problématiques méthodologiques	302
5. L'épistémologie de la révélation	308
5.1. Le <i>tafsīr</i> « scientifique » selon Sa'īd	310
5.1.1. Le Coran source d'une « méthode scientifique »	312
5.2. La langue en tant qu'ensemble de symboles	316
5.3. Déstructurer les images mentales des hommes par rapport à la religion : la psychologie à l'appui de l'exégèse	320
6. L'histoire dans la pensée de Sa'īd : méthode ou philosophie ?	325
Conclusions	333
 Bibliographie	 341
1. Ouvrages de Ğawdat Sa'īd	341
2. Sources orales et inédites sur Ğawdat Sa'īd	342
3. Sources en langue arabe	342
4. Sources en langues occidentales	345
 Index	 353

## Note méthodologique

Pour la transcription des caractères arabes, on a fait recours en grand partie au système scientifique ISO 233 avec quelques modifications, en particulier :

- la *tā' marbūṭah* est indiquée *ah* et *at* en cas d'*iḏāfah* ;
- l'*alif* de l'article défini *al-* est toujours indiqué sauf en présence d'une préposition enclitique ;
- les déclinaisons ne sont pas indiquées, sauf en présence de *tanwīn*.

Pour les traductions du Coran, nous nous sommes appuyée sur trois traductions en usage en France, à savoir :

- *Le Coran*, préface par J. Grosjean, introduction, traduction et notes par D. Masson, Bruges : Bibliothèque de la Pléiade, 1967
- *Le Coran. Essai de traduction par Jacques Berque*, Paris : Éditions Albin Michel, 1995 (1ère édition 1990) ;
- *Le Coran*, traduit et annoté par AbdAllah Penot, s.l. : Alif Éditions, s.d.

Dans la plupart des cas, nous avons fait recours à la traduction de Denise Masson. Autrement, chaque fois que nous avons utilisé une de deux autres traductions, nous l'avons indiqué en ajoutant respectivement le signe [B] et [P] à la fin de la référence (par ex. Cor. 7:89, *al-A'rāf* [P] ou Cor. 35:43, *Fāṭir* [B]). Parfois, nous avons proposé notre propre traduction : dans ce cas, une note de bas de pages le signalera. Pour nos recherches des occurrences d'un mot à l'intérieur du texte coranique, nous avons utilisé le moteur de recherche en ligne [corpus.quran.com/lemmas.jsp](http://corpus.quran.com/lemmas.jsp).

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

- aux ouvrages de Ġawdat Sa'īd, dont seulement un petit nombre a été traduit.

Indépendamment des traductions existantes, et qui sont consultables sur son site web personnel, [www.jawdatsaid.net](http://www.jawdatsaid.net), nous avons basé notre analyse sur les originaux en arabe, afin de saisir la manière dont il utilise la terminologie coranique, religieuse, juridique, etc. ;

- aux citations tirées des travaux d'auteurs arabes, à moins que l'original ne nous soit pas accessible : c'est le cas, par exemple, de certains écrits de Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, que nous avons cités à partir d'une traduction italienne ;
- tous les entretiens avec nos témoins, qui se sont déroulés en arabe syrien – sauf l'entretien avec abūnā Ġihād Yūsuf, qui nous a parlé en italien – et que nous avons ensuite traduits en français.

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

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

- EI<sup>2</sup> = *Encyclopédie de l'Islam*, Nouvelle Edition, Leiden : Brill ; Paris : Maisonneuve, 1960-2005
- EI<sup>3</sup> = *Encyclopædia of Islam THREE*, Leiden: Brill, 2005-... (en ligne)

## 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

Paola Pizzi, University of Florence, Italy, [paola.pizzi@tiscali.it](mailto:paola.pizzi@tiscali.it)

Referee List (DOI 10.36253/fup\_referee\_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Paola Pizzi, *Le chemin d'Abel. Coran et non-violence chez le penseur syrien Ġawdat Sa'īd (1931-2022)*, © 2024 Author(s), CC BY 4.0, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0329-6, DOI 10.36253/979-12-215-0329-6

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 islamique<sup>1</sup> ; 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

<sup>1</sup> 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 »<sup>2</sup> (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

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

20<sup>ème</sup> 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 médiévaux 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 (turāt)*, 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 *turāt* classique.

## 1.2. (Re)considérer la narration des origines sur le *ḡihād* et ses « archétypes »

La question – décisive – de la réception du *turāt* 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 »<sup>3</sup>. 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

<sup>3</sup> 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 *turāṭ* 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<sup>ème</sup> 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-Afġānī<sup>4</sup>, 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

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

idées d'al-Afġānī, Muḥammad 'Abduh (1849-1905)<sup>5</sup> 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

<sup>5</sup> 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<sup>e</sup> et les premières décennies du XIX<sup>e</sup> 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 islamiche 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 *wasāṭiyyah*, 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*<sup>6</sup>. 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

<sup>6</sup> 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*)<sup>7</sup>, 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)<sup>8</sup>. 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),

<sup>7</sup> 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.

<sup>8</sup> 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<sup>an</sup> wa-lā maqtūl<sup>an</sup>* (« 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'efficiencia 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'efficiencia 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 muḥḍāt 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<sup>ème</sup> 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)<sup>9</sup>, *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 idéologique<sup>10</sup>, 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*<sup>11</sup> de cette terre ne seront éliminés que par la force de l'épée » (Faraḡ s.d., 6)<sup>12</sup>.

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.

<sup>9</sup> 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).

<sup>10</sup> 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).

<sup>11</sup> 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.

<sup>12</sup> 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)<sup>13</sup>, 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

<sup>13</sup> 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 ici<sup>14</sup> – 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-violence<sup>15</sup>, en l'identifiant comme la continuation naturelle de l'« esprit » de la *Nahḍah*. 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

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

<sup>15</sup> 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](http://www.jawdat Said.net), dans le seul cadre de sa collaboration avec la revue *al-Mağallah* 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 1998<sup>16</sup>.

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<sup>an</sup> wa-ḥīna yakūnu 'ad<sup>an</sup>* (« 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)
- *Faqḏān 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)

<sup>16</sup> 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](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-Tagyīr : maḡhūmu-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-zāhirat 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 Ḥāfiẓ – Ğawdat Saʿīd – Ḥāliṣ 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-taʿāyuš* (« 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](http://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 Ḥālīṣ Ğalabī<sup>17</sup> (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 conférences<sup>18</sup>. 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

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

<sup>18</sup> 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 émergée : 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.

# Chapitre I

## Une biographie intellectuelle de Ğawdat Sa'īd

### 1. Introduction

Afin de dresser un profil biographique qui tienne compte du parcours intellectuel de Ğawdat Sa'īd, il faudra se référer à des sources directes, à savoir sa famille et les personnes qui l'ont suivi pendant la période de son activisme, et qui sont donc censés avoir de lui une connaissance approfondie. Comme on l'a dit plus haut, les données biographiques que l'on peut retrouver dans ses œuvres ou dans celles qui lui sont dédiées – et que nous allons prendre en considération au cours de la discussion – ou encore dans les textes qui traitent de sa pensée de manière critique ou polémique, sont largement insuffisantes pour répondre à une série de questions reliées non seulement aux différentes étapes de sa vie, mais aussi à sa relation avec le milieu syrien, tant sur le plan culturel et religieux que sur le plan politique et social. Une réflexion que Tamārah Sa'īd, belle-fille de Ğawdat, a voulu partager à l'occasion de notre rencontre avec l'auteur à Istanbul en octobre 2019, résume parfaitement la centralité du fait qu'il est, avant tout, un intellectuel *syrien* : « Ce n'est pas possible de comprendre pleinement la pensée de Ğawdat Sa'īd sans la contextualiser dans l'histoire de la Syrie ». Il n'est donc pas possible de comprendre pleinement sa figure et sa pensée sans prendre en compte son lien avec la Syrie, et la manière dont cela a influencé sa *Weltanschauung*. À cet égard, il suffit de rappeler ce que Sa'īd lui-même affirme à propos des raisons qui l'ont amené à écrire son premier ouvrage en 1966, après avoir été témoin, pendant les années de son séjour en Égypte, d'une série d'épisodes de violence politique : « J'espérais que les tragédies que j'avais vécues au Caire ne se répètent pas à Damas » (Sa'īd 1999).

Il est vrai que l'un des objectifs de notre recherche est de démontrer la valeur

de la contribution de Sa'īd au renouveau de la pensée religieuse islamique en général et de mettre en évidence son rôle dans ce que nous pourrions définir comme un islam « éclairé »<sup>1</sup> ; il est aussi vrai que notre étude n'a pas de visée purement historique, au moins au sens d'une perspective d'histoire politique – raison pour laquelle nous n'avons pas l'intention de nous attarder trop longtemps sur les développements récents en Syrie, bien que la pensée de Sa'īd y ait joué un rôle important en inspirant le mouvement de protestation pacifique de larges secteurs de l'opposition syrienne en 2011. Néanmoins, il faut reconnaître que notre auteur était et reste profondément lié à son pays et au destin de celui-ci. En ce sens, notre biographie intellectuelle suivra le double fil du cours des événements qui ont marqué la vie de Ġawdat Sa'īd et des grands tournants de l'histoire de la Syrie contemporaine, car les deux chemins se rencontrent et se chevauchent fréquemment. Le focus ne sera donc pas nécessairement sur le développement diachronique des faits, et toute digression du sillon purement chronologique du récit doit donc être lue à la lumière de cette approche. D'ailleurs, c'est ainsi que nos sources rapportent les faits, en reliant souvent un certain épisode à un développement ultérieur, ou le relisant rétrospectivement, tantôt en anticipant, tantôt en reportant le cours des événements.

Puisque la plupart des archives personnelles de Sa'īd, constituées à la fois de documents papier – c'est-à-dire livres, cahiers, correspondance, notes, etc. – que audiovisuels, est restée en Syrie « dans un endroit difficile à atteindre pour le moment », comme nous l'a expliqué son fils Bišr, tout en précisant en même temps que dans les conditions actuelles « il est plus dangereux de les déplacer que de les laisser là où elles sont », parfois la datation de tel ou tel épisode s'avère difficile à préciser même pour la mémoire de ses proches. De son long séjour en Égypte, par exemple, « les souvenirs sont fragmentaires », et bien qu'il ait écrit des mémoires, ceux-ci ne couvrent pas toute la période où il a vécu là-bas, nous explique Bišr. De surcroît, une partie de ces archives a récemment été perdue dans un incendie. Il faut encore remarquer que, même lorsque Sa'īd parle de lui-même dans ses œuvres, il le fait de manière très sélective : ainsi, par exemple, dans ses écrits les références à ses cinq arrestations sont très rares, peu ou rien n'est dit de ses voyages à l'étranger ou des nombreux cercles de discussion qu'il a animés au fil des ans, et qui étaient fréquentés par des dizaines de personnes. De même, notre collègue Kirchner, qui l'a interviewé personnellement, nous a révélé combien il était difficile de convaincre notre auteur à s'attarder sur certains faits de sa vie qu'il jugeait sans importance, et comment il essayait continuellement de ramener le discours à un débat d'idées<sup>2</sup>.

En résumé, notre but est de nous concentrer sur les étapes intellectuelles de la vie de Sa'īd, ou plus précisément de mettre en évidence quelles étaient ses lectures

<sup>1</sup> Nous reprenons ici le terme arabe *tanwīrī*, que Bišr Sa'īd a utilisé fréquemment pendant nos interviews pour définir la manière dont le père a promu une nouvelle compréhension de l'islam.

<sup>2</sup> Entretien sur Skype du 26 juin 2020.

dans les différentes phases qu'il a vécu et comment il les a sélectionnées, quelles idées ont mûri et sur la base de quelles circonstances, quelles étaient, à chaque étape, ses positions par rapport au milieu politique, culturel et religieux qui l'entourait, quelles relations entretenait-il avec d'autres intellectuels de son temps, qui étaient ses interlocuteurs et ses disciples, etc. Quant à la périodisation, elle nous a été suggérée par les moments les plus significatifs de son parcours, tels que la période de formation à al-Azhar en Égypte entre 1946 et 1958, le retour en Syrie fin 1959 début 1960 après une brève parenthèse saoudienne, la période des années 1980 marquée par la guerre civile entre le régime de Damas et l'opposition islamiste, les années 1990 et l'affirmation de notre auteur sur la scène intellectuelle – et médiatique – locale et internationale, et enfin la dernière décennie passée en Syrie avant l'exil, avec le passage de l'ère du président Ḥāfīz al-Asad à celle de son fils Baššār. En dépit des difficultés objectives de collecte des données que nous venons d'évoquer, nous tenons à préciser enfin que si cette reconstitution ne devait pas être pleinement exhaustive, cela ne serait en aucun cas imputable à nos sources, primaires et secondaires, mais nous en assumons la pleine responsabilité<sup>3</sup>.

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

### 2.1. La naissance et l'enfance au village

« Ce que nous savons avec certitude, c'est que Ġawdat Sa'īd est né en 1931 dans le village de Bi'r 'Aġam, dans le sud de la Syrie » : c'est avec cette confiance dans le peu d'informations dont nous disposions que notre premier entretien avec Bišr Sa'īd a commencé le 25 juin 2020. Une confiance qui s'est avérée pourtant très fragile, lorsque Bišr nous a interrompue tout de suite en disant, non sans ironie : « Eh bien, non ! ». Ce petit « incident » survenu au tout début de nos efforts pour reconstituer la biographie de notre auteur démontre à quel point il était important de recueillir les souvenirs des personnes qui ont vécu à son côté et les témoignages de ceux qui lui étaient proches, bien qu'eux-mêmes n'aient jamais caché le fait que, dans certains cas, ils ne peuvent faire rien d'autre qu'interpréter un certain fait de sa vie, ou le choix d'écrire sur un sujet déterminé, ou tel développement dans sa pensée. Cependant, ce qui est certain, c'est que Sa'īd n'est pas né à Bi'r 'Aġam, mais dans le plus petit hameau de 'Ayn Ziwān, à environ 10 kilomètres de distance, où vivaient les parents de sa mère. Pour notre défense, il faut dire que ceci n'est pas effectivement la vulgate officielle : « Moi-même – avoue Bišr – j'ai appris cette information il y a une dizaine d'années, lorsqu'en parlant avec mon père, il m'a dit : "Ma mère m'a donné naissance alors qu'elle rendait visite à ses parents" ».

Ġawdat Sa'īd est donc né dans la maison de ses grands-parents maternels à

<sup>3</sup> Sauf indication contraire, tous les témoignages oraux cités dans ce chapitre sont tirés de nos entretiens avec des membres de la famille de Ġawdat Sa'īd ou de son entourage. Pour les références complètes de ces entretiens, on pourra se reporter à la Bibliographie finale.

‘Ayn Ziwān en 1931, un jour du mois de Ramaḍān. Quant à la date précise, on est dans l’incertitude : la date officielle, celle qui lui a été attribuée par approximation lorsque, ayant besoin d’un document, le jeune Sa‘īd se rendit s’inscrire à l’état civil, déclarant qu’il était né au mois de Ramaḍān 1931, c’est le 10 février. En fait, Ğawdat Sa‘īd a rapporté plus tard à sa famille qu’il est né le deuxième samedi de Ramaḍān en 1931, ce qui correspond au 31 janvier. Tout cela n’est pas étonnant : à cette époque et dans le contexte rural d’où il provenait, il n’était pas rare d’enregistrer sa naissance même après plusieurs années, par exemple à l’âge scolaire afin d’accéder à l’éducation. Par contre, pour ce qui est des origines de notre auteur, il n’y a aucun doute : la famille Sa‘īd est circassienne. Le père de Ğawdat s’appelait Sa‘īd, le père de Sa‘īd s’appelait Muḥammad<sup>4</sup>, le père de Muḥammad s’appelait ‘Uṭmān, le père de ‘Uṭmān s’appelait Mūsā et le père de Mūsā s’appelait, finalement, Obsajuqqa Tsay : « Le clan d’où nous venons s’appelle *Tsay*, qui est de loin l’un des plus grands clans circassiens », dit Bišr. Quant à Obsajuqqa, c’est l’une des ramifications du clan *Tsay*. La mère de Ğawdat, Zāzū, était également originaire de l’une des nombreuses familles circassiennes qui s’étaient installées en Syrie après la conquête du Caucase par la Russie en 1864, ce qui a incité des centaines de milliers de Circassiens à fuir leurs territoires vers l’Empire ottoman : « Ceux qui réussirent à arriver sains et saufs après avoir traversé la Mer Noire ont été redistribués dans les différents territoires de l’empire : certains se sont installés dans les Balkans, tandis que d’autres ont été envoyés en Syrie, en Jordanie et en Palestine », raconte Bišr.

Le village de Bi’r ‘Aġam, situé dans la région du Golan dont la population était constituée, à l’époque, par une majorité de bergers bédouins, fut construit en 1870 ou 1871 dans les environs de la ligne de chemin de fer dont les Ottomans entamaient la réalisation vers la fin du 19<sup>ème</sup> siècle. Les circassiens, quant à eux, étaient un peuple sédentaire, d’où le choix des autorités de les distribuer sur une route commerciale. Dans la même période, la région vit la naissance d’une quinzaine de villages circassiens, avec un nombre d’habitants en 1960 d’à peu près 15.000 personnes, dont un millier environ résidaient à Bi’r ‘Aġam<sup>5</sup>. Les circassiens ont apporté leurs traditions, leur langue et même certaines technologies, par exemple leur propre type de char : « Il s’agissait de chars particuliers tirés par des bœufs et reliant entre eux les villages à travers des routes rudimentaires », raconte Bišr. « À l’époque, une caravane prenait un jour et demi pour rejoindre la capitale Damas [à environ 75 kilomètres] et le long du chemin il y avait des caravansérails

<sup>4</sup> Grand-père de Ğawdat, Muḥammad Tsay était arrivé en Syrie autour de 1880, après avoir vécu une dizaine d’années dans d’autres territoires de l’empire Ottoman. Il était originaire de la région à l’ouest de l’actuelle ville de Maykop, au sud de Krasnodar. Une décennie auparavant, autour de 1870, le beau-père de Muḥammad, Ishāq, avait participé à la construction du village.

<sup>5</sup> En 2004, lors du dernier recensement officiel, sa population comptait 353 habitants. Après le déclenchement de la révolution en Syrie en 2011, et plus précisément après l’entrée des milices de l’opposition dans le village et l’assaut de l’armée du régime en 2012, Bi’r ‘Aġam s’est presque vidé de ses habitants.

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

C'est précisément dans la période de son enfance que se situe l'un des épisodes biographiques que Sa'īd rapporte dans ses écrits et auquel il attribue une influence particulière sur sa pensée. Dans un entretien avec la revue libanaise *Qadāyā Islāmiyyah Mu'āširah*, en répondant à une question sur les principales étapes de son parcours intellectuel, notre auteur rappelle l'épisode suivant :

Un jour, quand j'étais en deuxième année à l'école<sup>6</sup>, on nous a donné une leçon sur la prière et sur ce qu'il faut dire dans sa partie finale. Le livre que nous étions en train d'étudier rappelait deux formules pour le *taṣahhud*<sup>7</sup>, celle rapportée par Ibn 'Abbās<sup>8</sup> et celle rapportée par Ibn Mas'ūd<sup>9</sup>, mais à ce moment-là je n'ai pas pu comprendre la distinction entre les deux. De retour à la maison, j'ai demandé à ma mère en quoi les deux invocations étaient similaires et en quoi elles différaient. Elle observa attentivement les mots écrits en commentaire puis me dit : « Ceci est la formule que nous suivons, la formule choisie par le grand *imām* Abū Ḥanīfah<sup>10</sup> : ceci est notre école (*madḥab*), tandis que l'autre formule est celle de l'école d'al-Šāfi'ī<sup>11</sup> ». Voilà sa réponse, mais mes réflexions m'avaient déjà mené beaucoup plus loin... En effet, j'avais peur de demander : à l'époque, on n'avait pas le courage de

<sup>6</sup> Littéralement la « deuxième classe élémentaire » (*al-ṣaff al-tānī al-ibtidā'ī*), selon le système éducatif français qui était en vigueur. S'il est vrai que, comme le dit Bišr, il a commencé à aller à l'école à environ 10 ans, notre auteur devait être en peu plus âgé que les enfants qui fréquentent la deuxième classe aujourd'hui.

<sup>7</sup> À savoir la prononciation de la *ṣahādah*, le témoignage de foi musulmane composé de la double formule *Lā ilāha illā Allāh* (pas de dieu hors Dieu) et *wa-Muḥammad<sup>am</sup> rasūl Allāh* (et Muḥammad est l'envoyé de Dieu) qui conclut la prière canonique.

<sup>8</sup> Un des Compagnons (*Ṣaḥābah*) de Muḥammad, né trois ans avant l'hégire, est considéré comme le père de l'exégèse coranique, en plus d'avoir joué un rôle remarquable dans les faits politiques et militaires qui se sont déroulés après la mort du prophète (Veccia Vaglieri 1960).

<sup>9</sup> Compagnon lui-aussi du prophète et lecteur du Coran, à lui est attribué un des *corpūs* du texte coranique qui circulaient avant la vulgate de 'Utmān (Vadet 1968).

<sup>10</sup> Né vers 699 et mort en 767, théologien et juriste, a donné son nom à l'un des *madāhib* du droit musulman, à savoir l'école ḥanafite, historiquement majoritaire, entre autres, aussi bien en Syrie qu'au Caucase, d'où la famille de Sa'īd était originaire (Schacht 1960).

<sup>11</sup> Vécu entre 767 et 820, juriste et éponyme du *madḥab* šāfi'īte, il a contribué de façon décisive à la hiérarchisation des sources du droit musulman (Chaumont 1996). Son *madḥab* de droit est, après le ḥanafite, le plus répandu parmi les sunnites syriens – ce qui explique que le manuel scolaire évoqué par Sa'īd rapporte les formules de ces deux écoles.

poser une question à l'enseignant ou au père, alors on demandait à la mère. C'est pourquoi j'ai posé la question à ma mère, et elle a répondu : « La bonne formule est celle-ci, et c'est le *maḏhab* du grand *imām* ». Mais la question qui m'est venue à l'esprit après cette réponse, je n'ai pas eu le courage de la poser même à ma mère ! J'ai imaginé que si l'enfant [d'un suiveur] du *maḏhab* d'al-Šāfi'ī, une fois rentré à la maison, avait posé la même question à sa mère, elle aurait dit : « Nous suivons le *maḏhab* du grand *imām* al-Šāfi'ī ». Alors j'ai pensé : comment savoir quelle est la bonne chose entre ceci et cela ? Je ne peux pas dire quels ont été les facteurs qui ont influencé ma question, mais cette première question est encore aujourd'hui la question philosophique qui inquiète le monde. Plus tard, cette question a évolué, et non vers la connaissance du vrai et juste *maḏhab*, entre le sunnite et le chiite, mais vers la connaissance des autres religions, voire de tous les croyants et non-croyants, en fait vers [la question ultérieure] : comment connaître la vérité ? » (Sa'īd 1998b, 58-9).

Bien que l'on puisse facilement supposer que le récit a été chargé de réflexions a posteriori, cette histoire, à laquelle Sa'īd fait référence même ailleurs, révèle une préoccupation qui l'a accompagné tout au long de sa vie intellectuelle, à savoir celle des dangers provenant de la *maḏhabiyyah*, c'est-à-dire d'un sectarisme qui, depuis l'aube de l'islam, a divisé tout d'abord les musulmans en sunnites et chiites, puis chacune de ces deux grandes familles en branches théologiques et juridiques, qui à son avis entravaient la recherche de la vérité. Cette aversion (partagée, on le sait, par nombre de '*ulamā'*' et de musulmans ordinaires au moins à partir de la fin du 19<sup>ème</sup> siècle), a conduit notre auteur à développer, comme nous le verrons, une approche très critique vis-à-vis de la tradition codifiée. D'où son refus de se référer aveuglément à ce qu'il appelle « l'héritage des pères »<sup>12</sup>, en évoquant par cette expression ces *ābā'* (pl. de *ab*, « père ») dont le Coran parle souvent de manière péjorative ; l'autorité de ces derniers est soumise, pour Sa'īd, à celle de la réalité (*al-wāqi'*) et de l'histoire, qu'il considère comme les sources auxquelles il faut puiser toute connaissance, même afin d'interpréter la révélation coranique. À la lumière de cette approche, ainsi que de ces souvenirs de ses premiers questionnements d'enfant, on ne s'étonnera guère d'apprendre que le parcours intellectuel de notre auteur a commencé par une adhésion à la *salafīyah* :

J'étais autrefois un adepte du courant salafiste (promouvant l'exemple des premières générations de l'islam), puis je me suis inspiré d'al-Afḡānī et de Muḥammad 'Abduh, et puis c'était [Muhammad] Iqbal. Puis j'ai découvert Muhammad Arkoun, qui m'a entraîné vers ce qu'on appelle la modernité (*ḥadātah*), et c'était une étape plus exigeante que toute autre, car quand on a affaire à l'Occident, il n'est pas facile de s'y retrouver, et d'en déceler les pièges (Sa'īd 1998b, 65-6).

On parlera plus loin d'Iqbal et d'Arkoun en tant que sources d'inspiration pour

<sup>12</sup> On parlera abondamment de cet aspect de la pensée de Sa'īd.

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

Selon Ġawdat Sa'īd, la *salafīyyah* « gives one a kind of rebellious spirit – unlike the *sufi* trend, in which the individual must submit to his sheikh » (Ḥayyāt 2022, 2). Elle représente une étape importante vers le dépassement d'une mentalité sectaire, à savoir d'une *maḏhabīyyah* qu'il considère comme un aspect particulièrement critique de la pensée religieuse islamique, et plus en général de la forma mentis humaine. Selon sa vision, la *salafīyyah* est une approche qui, avec son appel au retour aux « pieux ancêtres » (*al-salaf al-ṣāliḥ*), a le mérite de mettre de côté les différences juridiques, doctrinales et théologiques pour placer l'essentiel au centre, à savoir les principes fondamentaux établis dès l'origine de l'islam. En ce sens, la *salafīyyah* représente une méthode qui consiste à « amener la révélation et la *sunnah*, c'est-à-dire les livres saints, dans la réalité et à les comprendre selon les principes scientifiques modernes », explique Biṣr, interprétant ainsi la pensée de son père. Par sa nature même – continue-t-il – la *salafīyyah* rejette donc toute canonisation, puisque dès qu'elle se transforme en *maḏhab*, sa raison d'être disparaît. Cette dialectique particulière avec la réalité implique alors une ouverture constante au nouveau, au développement et au changement.

En ce sens, selon l'intellectuelle et militante féministe 'Afrā' Ġalabī, fille de l'intellectuel Ḥāliṣ Ġalabī et de Laylā Sa'īd, sœur de Ġawdat, la *salafīyyah* peut être définie comme « un effort d'émancipation de la pensée traditionnelle, mais aussi du domaine de la pensée occidentale, pour parvenir à une pensée authentique et indépendante, liée au passé mais tournée vers l'avenir et dotée de sa propre autonomie ». Selon 'Afrā', qui se considère aussi comme une disciple de son oncle, « la pensée salafiste est beaucoup plus complexe que la façon dont elle est représentée », car elle contient aussi en soi « un potentiel de renouvellement épistémique, puisque le retour aux sources peut prendre des formes différentes du pur littéralisme » dont Sa'īd s'est clairement éloigné. La particularité de l'approche salafiste de notre auteur est bien illustrée par ce souvenir de 'Afrā' : « Je me souviens que quand j'étais petite, il me disait toujours : "Ne lis pas de livres d'exégèse (*tafsīr*), lis le Coran directement, pour ne pas perdre ta relation directe avec le texte". J'avais peut-être 32 ou 33 ans quand enfin un jour il m'a dit : "D'accord 'Afrā', maintenant tu peux lire la tradition (*al-turāṭ*), je n'ai plus peur, ce que tu vas lire ne représente plus aucun risque pour toi" ». En résumant cette

approche, l'activiste explique : « Il tenait beaucoup à ce que nous lisions la tradition à la lumière de notre temps, de nos problèmes, à la lumière de l'horizon culturel mondial et de ce qui se passait à l'extérieur. C'est ainsi que Ġawdat nous a préparés à lire quoi que ce soit sans entrer en crise, sans sacrifier ni condamner une pensée particulière. Entre nous et la tradition, une relation "d'égal à égal" doit s'établir : nous posons des questions à la tradition, et elle doit nous répondre ».

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

Les musulmans considèrent tout ce dont on n'a pas entendu parler à l'époque de leurs ancêtres (*aslāf*) comme une innovation dangereuse (*bid'ah*), mais cette position islamique doit bouger, doit trembler, car refuser un certain discours se basant sur le fait qu'il n'existait pas à l'époque de leurs ancêtres, c'est une idée dont les porteurs sont condamnés dans le Coran, et ce n'est pas un mérite à vanter ou une vertu humaine (Sa'īd 1993e, 31).

La tradition ne suffit donc pas, et il est essentiel d'acquérir les nouvelles connaissances que la vie moderne met à disposition, et cela pas seulement dans le domaine technologique – vers lequel le monde arabo-islamique ne montre pas, en général, d'hostilité – mais aussi, et surtout, sur le terrain des sciences humaines, telles que l'histoire, la psychologie, la sociologie, la linguistique, la sémiotique, etc. On verra ainsi que la critique de la sacralisation des *pères*, d'où découle la prééminence du « monde des personnes » par rapport au « monde des idées », comme le dirait Malek Bennabi<sup>13</sup>, est centrale dans la pensée de notre auteur, et cela témoigne d'une opposition à toute codification qui ne repose pas sur l'autorité de la réalité (*al-wāqī'*), où est déposé la *sunnah* de Dieu, à savoir sa *loi immuable*. Ce n'est pas le moment de s'attarder sur ces aspects, auxquels on consacrerait le prochain chapitre : revenons donc au petit garçon de Bi'r 'Aġam, qu'il faut maintenant suivre en Égypte.

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

Ġawdat Sa'īd part pour le Caire en 1946. La même année, le 17 avril, la Syrie devient officiellement indépendante, après avoir obtenu l'indépendance formelle de la France en 1943, gelée jusqu'en 1946 en raison de la Seconde Guerre mondiale (Rey 2018). À l'âge de 15 ans, Sa'īd quitte donc le village et un pays en train de

<sup>13</sup> Le sujet est traité en particulier dans son ouvrage *Le problème des idées dans le monde musulman*, paru en 1971. On y reviendra souvent.

construire sa propre identité nationale pour se projeter dans une dimension métropolitaine, celle de la capitale égyptienne, en grande effervescence politique, sociale, culturelle et religieuse. Au bout de quelques années, l'Égypte connaîtra une révolution, celle des Officiers Libres dirigés par Muḥammad Naġīb (1901-1984) et Ġamāl 'Abd al-Nāṣir (1918-1970), qui influencera le sort du pays et le contexte régional arabe. Comme nous le verrons, dans les œuvres de Sa'īd les références à la période égyptienne sont nombreuses, mais toutes peuvent être retracées à deux aspects essentiels de la réalité qui l'entourait et qui ont profondément marqué cette phase de sa vie, en orientant sa réflexion d'une façon décisive : d'une part la situation politique, caractérisée par une série d'épisodes violents, imputables – entre autres – à des éléments islamistes ; d'autre part le retard qu'on pourrait définir « épistémologique » que notre auteur reproche à al-Azhar, à l'époque – et jusqu'à ce jour – l'une des institutions éducatives les plus prestigieuses de l'islam sunnite. Nous en reparlerons sous peu.

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

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

dépît du fait que la domination turque-ottomane en Syrie avait pris fin 30 ans plus tôt<sup>14</sup>. Effectivement, la réponse de son père révèle une posture polémique a priori vis-à-vis de la *wahhābiyyah*, doctrine officielle du Royaume saoudite dont on craignait évidemment la fascination qu'elle pouvait exercer sur les étudiants en sciences religieuses au Proche-Orient<sup>15</sup> : « Les wahhabites – lui dit-il – refusent de dire “à vos souhaits”<sup>16</sup> lorsqu'on étend [pendant la prière] ! ». Cela était la seule « particularité doctrinale » du wahhabisme que le père pouvait rapporter à son fils, car il n'était pas au courant des différences entre les divers *maḏāhib*, ni n'avait probablement pleine conscience des implications politiques de ces antagonismes. Cependant, cette recommandation fit réfléchir Ġawdat sur le fait que « ce voyage aurait été décisif, et qu'en le démarrant, il aurait pu changer par rapport à ce qu'il était, il aurait pu devenir “quelqu'un d'autre” », dit Bišr.

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

D'où est venu l'élan [d'écrire] ce livre en moi ? J'étais étudiant en Égypte, à al-Azhar. Ce jour-là, les élèves se poussaient pour rentrer dans la classe après la pause en disant : “Al-Nuqrāšī<sup>17</sup> a été tué !”. Et apparemment, ils étaient contents, mais je ne me sentais pas content, et d'une façon encore floue, j'éprouvais un sentiment de

<sup>14</sup> Précisément en 1918, avec l'instauration du bref règne du roi hāšimite Fayṣal (1918-1920), qui précéda l'imposition du mandat français sur la Syrie et le Liban (Trombetta 2014, 65).

<sup>15</sup> Il s'agit de la doctrine des disciples de Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb (1703-1792), qui s'était allié en 1744 avec Muḥammad ibn Sa'ūd, fondateur du premier Emirat saoudien dans la région orientale du Nağd. En dépit de leur fortunes politiques diverses, les Saoud resteront toujours fidèles à la *wahhābiyyah*, jusqu'à ce que, avec la fondation de l'Arabie saoudite, elle devienne la doctrine officielle du règne. Noyau du wahhabisme est la contraposition entre *tawḥīd* et *širk* ; celui-ci est identifié avec toute idée de religion qui ne correspond pas à sa propre interprétation, puriste et littérale, de la même (Peskes-Ende 2005).

<sup>16</sup> En arabe *tašmīt al-'āṭis*. Il s'agit peut-être d'une référence au rigorisme que le wahhabisme applique à tous les aspects de la vie, notamment aux détails des actes de culte, même les plus superficiels.

<sup>17</sup> Premier ministre du parti Wafd en 1945-1946 et 1946-1948, en novembre 1947 il interdit l'organisation des Frères musulmans et un an plus tard, en décembre 1948, il fut assassiné par un membre du mouvement (Guazzone 2016, 214).

découragement : les problèmes, on ne les résout pas comme ça ! Quelques mois plus tard, nous nous sommes réveillés un matin en apprenant que Ḥasan al-Bannā<sup>18</sup> avait été assassiné. La même année de la révolution égyptienne<sup>19</sup>, j'étais un matin à la Dār al-kutub [al-miṣriyyah]<sup>20</sup> [...] quand j'ai appris qu'il y avait eu un coup d'État contre le roi au palais 'Ābidīn<sup>21</sup> : les employés de la bibliothèque discutaient de ce qui s'était passé, la situation était incertaine et l'issue des événements encore inconnue. Puis les événements se sont succédés et prit fin la lune de miel avec la révolution, à propos de laquelle [Sayyid] Quṭb avait écrit à l'époque un article intitulé *La force de la parole* où il comparait la force de la parole et celle du pistolet, affirmant que cette révolution était le fruit de la force de la parole. À ce moment-là, cependant, il ne savait pas qu'il serait l'une des victimes de la révolution, dans une série de tragédies enveloppées de ténèbres, ténèbres qui persistent encore, malgré tous les avertissements que le monde islamique a reçus jusqu'ici. (Sa'īd 1999)

Ces épisodes d'opposition violente au statu quo politique et social semblent donc avoir suscité chez le jeune Ġawdat Sa'īd une profonde aversion pour cette « méthode ». Ce n'était certes pas un phénomène sans précédent : tant l'histoire récente de la Syrie que celle de l'Égypte étaient marquées par une série de révoltes sanglantes contre les élites au pouvoir<sup>22</sup>, mais la nouveauté consistait dans l'appartenance idéologique dont se réclamaient certains des acteurs impliqués dans ces actions subversives. Le rôle joué par les mouvements islamistes, en particulier par les Frères musulmans, ou plutôt par certains de leurs affiliés, dans les incidents de ces jours était le prélude à un militantisme violent qui justifiait son action par une exaltation de certaines notions-clé du vocabulaire de l'islam, principalement celle de *ġihād*, dont Sa'īd – on le verra – prévoyait déjà dans les années 1960 les conséquences dramatiques à long terme. De plus, notre auteur a vécu en Égypte précisément à l'époque où on assista d'abord à ce qu'il a lui-même appelé la « lune de miel » entre les Frères musulmans et le régime de Ġamāl 'Abd al-Nāṣir, puis au « divorce » du 1954, lorsque l'organisation fut déclarée hors-la-loi en début

<sup>18</sup> Né en 1906, il est le fondateur des Frères musulman en 1928. Il fut assassiné en février 1949, très probablement par un commando de la police en réponse à l'assassinat d'al-Nuqrāṣī. Personnalité très charismatique, sa mort signa le déclin progressif du rôle centralisateur de la direction du mouvement, assumé après lui par le juge, largement contesté, Ḥasan al-Huḍaybī (1891-1973), qui depuis le début a œuvré pour une réforme de l'appareil secret de l'organisation, mais sans succès (Mitchell 1969, 88).

<sup>19</sup> À savoir la révolution des Officiers libres en juillet 1952.

<sup>20</sup> Instituée en 1870, il s'agit de la plus ancienne bibliothèque de l'Égypte moderne.

<sup>21</sup> Le roi fut contraint par les chefs de la révolution à abdiquer en faveur de son fils nouveau-né, Fu'ād II, mais le pouvoir passa de facto aux militaires. La monarchie sera abolie en juin 1953 et la République instituée (Guazzone 2016, 216-17).

<sup>22</sup> En Égypte, celle qui a probablement eu les plus grandes répercussions a été la révolution indépendantiste dirigée par 'Urābī Bāṣā (1881-1882) ; en Syrie, on se souvient de la révolte des Druzes sous la direction de Sulṭān al-Aṭraṣ (1925-1927) qui s'est ensuite étendue en prenant un caractère d'insurrection nationale et anti-française, ainsi que de la révolte du 1945 pour l'indépendance « effective » de la Syrie (Rey 2018 ; Guazzone 2016).

d'année, à la suite de la tentative d'assassinat du président le 26 octobre, qui fut suivie par une vaste campagne d'arrestation et à la condamnation à mort de nombreux membres du mouvement. Dans les années suivantes, une partie de l'organisation commencera à se reconstituer secrètement en faction anti-régime, développant sa propre idéologie militante dont le livre *Ma'ālim fi al-ṭarīq* (« Jalons sur la route ») de Sayyid Quṭb, on l'a dit plus haut, peut être considéré comme le manifeste (Kepel 2012, 23)<sup>23</sup>.

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

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

Nous reviendrons fréquemment sur la relation entre Ğawdat Sa'īd et les Frères musulmans, notamment en Syrie, mais il ne fait aucun doute que c'est en Égypte que notre auteur a fait leur connaissance : en effet, il semble qu'il ait fréquemment participé à des événements publics – mais jamais à des réunions privées – organisés par cette organisation et par d'autres, probablement encouragé par le contexte cairote de l'époque, animé par une grande effervescence politique, et même

<sup>23</sup> Selon Rif'at Sayyid Aḥmad, le chef général de la Fraternité, Ḥasan al-Huḍaybī, tout en ayant pris ses distances par rapport aux positions exprimées par Quṭb dans ce livre (auquel il a répondu par le pamphlet *Du'āt lā quḍāt* de 1969, publié à titre posthume en 1977), était au courant de ces tentatives de reconstituer le mouvement et aurait donné son approbation (Aḥmad 1989, 197-98). De surcroît, comme on l'a vu dans l'Introduction, sa première évaluation du livre était enthousiaste.

culturelle. Cependant, la plupart de son temps au Caire, où il résidait à la *takiyyah* « Abū Ḍahab », une résidence gratuite pour les étudiants étrangers, Sa'īd le passait en bibliothèque : « Quand mon père est entré pour la première fois à la Dār al-kutub al-miṣriyyah, il a été impressionné par la quantité de livres qui existaient dans le monde arabe : il pensait qu'il n'y avait que le Coran et deux ou trois autres ouvrages ! », nous raconte Bišr. Au cours des 12 années de son séjour cairote, Ğawdat a partagé son temps entre les cours à al-Azhar – où il a obtenu un diplôme en *Uṣūl al-tadrīs*, que nous pourrions peut-être traduire par Sciences de l'éducation – et l'étude, aussi bien individuelle qu'en groupe de pairs. Cette dernière modalité d'étude était de loin sa préférée, au point qu'il l'utilisera plus tard avec sa famille, ses amis et ses disciples : « Ils choisissaient un texte et le lisaient à haute voix, puis chacun expliquait ce qu'il avait compris du texte, puis ils le relisaient jusqu'à ce que tout le monde arrive à une compréhension commune de ce texte », explique Bišr. À la maison, Ğawdat Sa'īd ferait plus tard la même chose avec ses enfants, ses sœurs et frères et ses petits-enfants : « Le livre que nous avons lu davantage avec mon père est *Tārīḥiyyat al-fikr al-'arabī al-islāmī*<sup>24</sup> de Mohammed Arkoun : nous l'avons lu peut-être quatre fois ! », dit-il encore.

Dans l'un de nos entretiens, 'Afrā' Ğalabī a rappelé une de ces séances de lecture, à laquelle participaient également les femmes de la famille – elles-mêmes particulièrement actives, on va le voir, dans la promotion de l'étude et de la connaissance parmi les milieux religieux féminins syriens – en soulignant à quel point son oncle maternel était exigeant, notamment du fait qu'il demandait, de la part de ceux qui l'écoutaient, un esprit critique : « Quand nous étions au lycée<sup>25</sup> – dit l'activiste – pendant l'été il nous donnait des cours tous les jours : nous faisons des séances d'étude sur le Coran, ou sur un livre de Malek Bennabi, ou sur Mohammed Arkoun. Une fois, il a décidé d'arrêter la leçon d'un coup : "Vous ressemblez aux disciples des maîtres *ṣūfīs* : vous vous limitez à hocher la tête, personne n'essaye de contester ce que je dis ! La leçon s'arrête ici, car vous ne pensez pas avec votre tête !" »<sup>26</sup>. La déception de l'oncle face au faible esprit critique de ses « élèves » dura trois jours, pendant lesquels 'Afrā' et les autres supplièrent la femme de Ğawdat, Hayār Ma'tūq, de le convaincre à reprendre ses cours : « Quand il a finalement repris le cours – rappelle 'Afrā' – à chaque passage que nous lisions, il y avait quelqu'un d'entre nous qui faisait un commentaire, ou qui prenait la parole pour dire ce qu'il pensait, ou s'il était d'accord ou non. Alors, il commenta : "Ça, c'est une leçon !". Il aimait beaucoup les questions difficiles. Une fois ma sœur lui a demandé : "Pourquoi le Coran ne parle-t-il pas des

<sup>24</sup> Il s'agit de la traduction en arabe d'une série d'articles et de conférences tenues par Mohammed Arkoun. Nous avons pu en repérer une édition datant de 1996 de l'éditeur libanais Markaz al-inmā' al-qawmī.

<sup>25</sup> C'est-à-dire dans les années 1990, lorsque son père Ḥālīš Ğalabī décida de retourner occasionnellement en Syrie.

<sup>26</sup> Remarquons au passage l'allusion désobligeante à la vénération dont s'entouraient les maîtres *ṣūfī*. En reviendra sur l'attribution à Sa'īd d'un penchant *ṣūfī* du fait de ses idées non-violentes et de son mode de vie.

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

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

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

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

On aura l'occasion d'aborder de façon systématique le sujet des sources de

Ġawdat Sa'īd et l'ensemble des questions qu'elles soulèvent dans le Chapitre III. Ce que nous voulons souligner, pour le moment, c'est l'ouverture intellectuelle de notre auteur, qui se dégage déjà de ce tout premier ouvrage et qui l'a conduit dans les années d'étude en Égypte à s'intéresser aux disciplines et aux auteurs les plus divers, sans rien exclure *a priori* de son propre horizon. Sa démarche, dans ses parcours de lecture, consistait tout simplement à se laisser guider par les références bibliographiques contenues dans les livres qu'il lisait, pour se plonger de fil en aiguille dans d'autres lectures. Certains ouvrages, par ailleurs, il les lisait à maintes reprises, en notant à chaque fois à la fin du livre la date où il terminait sa lecture : parmi celles-ci, en plus de l'ouvrage susmentionné de Mohammed Arkoun, Bišr se souvient notamment des livres *The Reconstruction of Islamic Thought in Islam* (1930) de Muhammad Iqbal, *L'ordre du discours* (1971) du philosophe français Michel Foucault (1926-1984), mais surtout *L'Afro-asiatisme* (1956) du philosophe algérien Malek Bennabi (1905-1973), que Sa'īd lui-même avoue avoir lu « peut-être plus de 30 fois » (Sa'īd 1998e, 63). Nous reviendrons à plusieurs reprises sur Bennabi, sans doute l'une des « découvertes égyptiennes » les plus importantes pour notre auteur, en raison de la profonde influence qu'il a exercée sur sa pensée, sans compter le lien d'amitié qui les unissait.

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

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

Quand je suis allé en Égypte dans les années 1940, et je n'avais que 15 ans, on nous a dit : « Nous allons vous enseigner le *tawhīd* ». J'étais très content de cela, mais j'ai été bientôt déçu quand ils ont commencé à nous enseigner le *tawhīd* à partir des livres de doctrine. Je ne pouvais vraiment pas comprendre ce *tawhīd*, mais aujourd'hui je comprends que le problème du *tawhīd* est un problème social et politique, et pas un problème métaphysique et doctrinal. En fait, il s'agit d'une question d'égalité entre les hommes. (Sa'īd 1997b, 17)

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

La sociologie, comme toute science – que ce soit l’astronomie, l’histoire naturelle ou la biologie – lorsqu’elle apparaît pour la première fois, le fait d’une manière qui contredit la foi, comme cela est évidemment arrivé à l’astronomie, et il en est de même pour la sociologie et la psychologie. J’ai aussi vécu ce phénomène, en ce qui concerne la psychologie et la sociologie, car au milieu des années 1950 à al-Azhar c’est un professeur avec cette spécialisation qui nous les avait enseignées. Je ne sais pas comment exprimer l’indifférence, pour ne pas dire l’aversion que nous éprouvions à son égard, car il était incapable de nous montrer le sujet en tant qu’[expression] des signes de Dieu dans le monde et dans les âmes<sup>27</sup>, qui confirment que les signes du Livre sont la vérité. Et nous étions plus incapables que lui d’établir une telle relation entre cette science et la religion. L’apparition des sciences au cours des dernières décennies selon cette image éloignée de la foi, ou contraire à la foi, a empêché de pouvoir en profiter au bon moment. Si les idéologues et les spécialistes musulmans ne prennent pas de mesures pour éliminer le soupçon de cette contradiction – entre toute vraie science et la foi – il restera un fossé profond entre les musulmans et la possibilité de bénéficier pleinement de ces sciences. (Sa’id 1989, 86)

Cependant, tous les professeurs d’al-Azhar ne partageaient pas cette mentalité traditionnelle : parmi eux, il y en avait qui reconnaissent l’utilité, voire l’importance des nouvelles disciplines scientifiques en tant qu’outils exégétiques. Sa’id rappelle le *ṣayḥ* Muḥammad ‘Arafah (1890-1973), l’un des linguistes les plus importants d’al-Azhar, qui

[...] lors de ses conférences nous exhortait à étudier la psychologie : c’était une recommandation dans laquelle il voulait mettre tout son souci pour les jeunes qui écoutaient ses enseignements. Je me souviens qu’il faisait cette recommandation à chaque fois que le problème du retard des musulmans était discuté, et il nous rappelait que ce problème ne se résout que par la prise de contrôle des lois qui régissent le changement de ce qui est dans l’âme. (Sa’id 1989, 88)<sup>28</sup>

On est confronté ici à nouveau à la question – qui revient souvent lorsque Sa’id évoque son passé – si ces considérations, qui remontent à plusieurs années après les faits mentionnés, reproduisent effectivement les réflexions de notre auteur dans le feu des événements, ou s’ils sont au contraire le résultat d’une réélaboration des événements a posteriori à la lumière de la maturation de son système de pensée. Quoi qu’il en soit, ce sentiment de déception à l’égard d’al-Azhar a peut-être contribué à la décision de notre auteur de quitter l’Égypte et de retourner en Syrie,

<sup>27</sup> C’est une référence à Cor. 41:53, *Fuṣṣilat* : « Nous leur montrerons bientôt nos Signes, dans l’univers et en eux-mêmes, jusqu’à ce qu’ils voient clairement que ceci est la Vérité. Ne suffit-il pas que ton Seigneur soit témoin de toute chose ? ». Il s’agit de l’un des versets les plus mentionnés par Sa’id.

<sup>28</sup> Nous verrons comment, dans la pensée de Sa’id, les concepts d’*âme* et de *psyché* finissent par coïncider et désignent au sens large la sphère intérieure de l’individu.

après un court séjour en Arabie saoudite, bien qu'il y ait eu plus vraisemblablement d'autres raisons plus contraignantes. D'un côté, sa famille avait beaucoup investi en lui et tout le monde attendait que le jeune Sa'īd revienne pour donner son aide à la famille ; d'autre part, il était très inquiet de l'évolution de la situation en Syrie, où il rentrait à chaque été pendant les vacances : « Il suivait ce qui se passait en Syrie – explique Bišr – et la dernière fois qu'il est venu, il a clairement senti le danger que se reproduise dans son pays ce qui s'était passé en Égypte avec les Frères musulmans ». Au cœur de ses préoccupations était donc l'éventualité d'une dérive violente du mouvement islamiste, une préoccupation que notre auteur a exprimé dans son premier ouvrage du 1966, où il déclara sa propre adhésion à la *méthode des prophètes*, à savoir celle de l'annonce pacifique d'un message de réforme sociale et politique sans recourir à la force, et son refus des méthodes violentes. En effet, dans le même article d'*al-Mağallah* où il raconte comment est né son rejet de la violence dans l'action islamique, Sa'īd précise que telle était l'atmosphère même dans son pays :

La Syrie était alors encore épargnée de ce type de violence et des réactions qu'elle entraîne<sup>29</sup>. Après avoir observé la situation et m'être formé un jugement personnel sur les événements, j'ai ressenti le besoin d'écrire le livre *La voie du premier fils d'Adam* [*Mağhab ibn Ādam al-awwal*] : je ne m'attendais pas à ce que ce livre soit accepté, c'est pourquoi parmi ses sous-titres figure : « Ce livre est pour annoncer, et pas pour convaincre », car je savais que l'atmosphère incandescente et le contexte rude qui dominaient les circonstances n'étaient pas de nature à permettre à une telle position défaitiste d'être acceptée. En effet, certains m'ont dit<sup>30</sup> : « Nous tuerons cette idée, nous l'éviterons et nous l'ignorerons ». J'espérais que les tragédies que j'avais vécues au Caire ne se reproduiraient à Damas [...] Quand j'ai annoncé la doctrine du fils d'Adam, je ne l'ai pas fait au nom de la non-violence, car les appels à la non-violence sont incompréhensibles pour les musulmans. (Sa'īd 1999)

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

#### 2.2.4. Sa'īd fait la connaissance de Malek Bennabi

Ce fut vers 1956 – ou en tout cas vers la fin de son séjour égyptien – que notre auteur se rendit avec un ami circassien, 'Aqīl Idrīs al-Ḥattāt, à la maison d'un étudiant libanais, 'Amr Misqāwī, engagé à l'époque dans la traduction en arabe des

<sup>29</sup> Entre le courant islamiste et le pouvoir étatique.

<sup>30</sup> L'auteur ne précise pas de qui s'agit-il, mais il n'est pas difficile d'imaginer qu'il se réfère aux milieux islamistes qu'il fréquentait surtout après son retour de l'Égypte.

livres de Bennabi, qui écrivait en français : Bennabi était là<sup>31</sup>, et Sa'ïd fit ainsi sa connaissance. Quelque temps auparavant, al-Ḥattāt lui avait transmis pour la première fois un des livres de Bennabi, à savoir *Les conditions de la renaissance* (1949), que Sa'ïd a lu dans la version arabe, *Ṣurūṭ al-nahḍah* : « Après lecture, il perçut que rien de ce qu'il avait lu au Caire n'était comparable à cela. Il avait déjà lu Muhammad Iqbal, mais il sentait que Bennabi était très différent, qu'il n'était pas un intellectuel musulman traditionnel : il n'utilisait pas beaucoup le Coran, mais lorsqu'il mentionnait un verset, il lui attribuait un sens nouveau et révolutionnaire », nous dit Bišr à propos de la forte impression provoqué par les idées de l'ingénieur algérien sur son père. Lorsque Sa'ïd revit son ami circassien, il lui exprima son enthousiasme pour le livre qu'il lui avait prêté : « Bennabi est ici en Égypte, je vais te le présenter ! », lui répondit-il. À partir de ce moment, une relation épistolaire, puis une véritable amitié, s'établira entre les deux intellectuels<sup>32</sup>. Sa'ïd rencontra encore Bennabi au début des années 1970, lorsque le philosophe algérien se rendait en Syrie pour donner une série de conférences à l'université, dans les mosquées et dans d'autres lieux publics, auxquelles notre auteur et ses disciples ont participé activement.

Nous reviendrons plus tard sur cette dernière rencontre, qui remonte à une période postérieure par rapport à celle considérée ici. Cependant, avant de poursuivre avec la biographie de notre auteur, il faut ouvrir une petite parenthèse sur les vicissitudes personnelles controversées de l'intellectuel qui l'a peut-être le plus influencé, et cela justement parce que Sa'ïd n'y fait guère allusion : ce qui l'intéresse, en principe, ce sont les idées exprimées par un certain auteur, et non pas son parcours biographique. Par conséquent, il nous est difficile de savoir si Sa'ïd était au courant des allégations de collaborationnisme avec l'Allemagne nazi à l'encontre de Bennabi. Selon des documents d'archives, Bennabi et sa première femme Paulette auraient collaboré volontairement avec les Nazis entre 1939 et 1944, pendant l'occupation de la France par l'Allemagne, où l'intellectuel algérien se rendit d'ailleurs travailler dans une usine comme chargé d'affaires des ouvriers français entre 1942 et 1944. Avant de quitter la France, « il exerça la fonction de secrétaire du groupe musulman du Parti populaire français (PPF) » (Meriboute 2020, 18). En raison de ces activités suspectes, le couple a été arrêté deux fois en 1944 et 1945. Le déclassement de ces documents d'archives en 2012 a permis d'entamer un travail de reconstitution de toute l'histoire à travers les témoignages et les auditions judiciaires à charge et à décharge de Bennabi et de sa femme, qui avaient enfin été acquittés des accusations en 1946<sup>33</sup>.

L'activité littéraire de Bennabi commença après la guerre avec la parution de *Le phénomène coranique* en 1947, même si l'on signale deux ouvrages – non

<sup>31</sup> Bennabi a vécu en Égypte entre 1956 et 1963.

<sup>32</sup> Malheureusement, il semble qu'il ne reste rien, ou presque rien, de cette correspondance. En revanche, la famille conserve une copie de la quasi-totalité des lettres échangées par Sa'ïd à partir de 1969-1970.

<sup>33</sup> Des extraits du jugement définitif de la Cour de Justice ont été publiés par Meriboute, 2020, 117-21.

retrouvés – datant respectivement de 1938 et 1940 (El Hamri 2016, 49). Ğawdat Sa'īd fait alors sa connaissance en tant qu'écrivain, dix ans après les faits judiciaires qui l'avaient touché. De son côté, Bennabi a toujours nié les accusations de collaborationnisme qui lui ont été portées, et dans ses ouvrages il ne ménage pas ses références critiques aux régimes totalitaires qui se basent sur le culte de l'homme fort, par exemple lorsqu'il mentionne Benito Mussolini et Adolf Hitler comme autant d'exemples du « déséquilibre fondamental » qui se crée parfois dans le rapport « idée-personne », se transformant dans la forme « idée-idole » (Bennabi 2006a, 107-8). Dans les écrits de Sa'īd, rien ne transparait du passé politique de Bennabi, dont il reconnaît plutôt les mérites intellectuels, et notamment l'intuition géniale d'avoir « mis l'accent sur le monde réel dans son effort de réforme, en omettant l'aspect textuel » (Sa'īd 1997b, 72). Dans les innombrables références à Malek Bennabi éparpillées tout au long de ses œuvres, ce qui ressort c'est l'apport décisif du penseur algérien à une réflexion qui s'éloigne du littéralisme dans son approche des textes, mais aussi du « cloisonnement » et de la « professionnalisation » des savoirs au niveau du discours religieux islamique :

Malek Bennabi n'a jamais écrit un livre de *tafsīr*, ou de doctrine, ou encore de droit traditionnel (*fiqh taqlīdī*), et il n'a jamais essayé de faire l'exégèse d'un texte : il a laissé cette tâche aux *mašāyih*, sans les défier dans leurs spécialisations. En effet, Malek Bennabi a réussi à éviter ça de manière exemplaire, et cela était à la fois l'un de ses points de force et de faiblesse : c'était un point de force parce qu'il avait raison, lorsqu'il basait ses observations et ses théories sur la réalité concrète. (Sa'īd 1997b, 67)

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

### 2.3. Ğawdat Sa'īd quitte l'Égypte : la parenthèse saoudienne

Après avoir quitté l'Égypte, et avant son retour définitif en Syrie, Ğawdat Sa'īd restera deux ans en Arabie saoudite, et précisément à Buraydah dans le Nağd, le berceau du wahhabisme. Ici, notre auteur a enseigné la religion entre 1958 et 1960. Le contexte culturel était – aux dires de nos témoins – très arriéré et pendant la période où il a vécu à Buraydah, il n'a pas pu établir de liens intellectuels. Comme l'explique Bišr, « l'expérience en Arabie saoudite a été une expérience tranquille, mais il sentait qu'il ne pouvait pas rester plus longtemps » : la mentalité wahhabite lui était trop difficile à accepter, et cela malgré sa profonde connaissance de la pensée d'Ibn Taymiyyah, théologien et juriste néo-ḥanbalite et source essentielle de la doctrine wahhabite, dont cependant les Saoudiens avaient, apparemment, une connaissance très sélective et une réception idéologisée. Sa'īd suscitait souvent leur étonnement, en citant certaines opinions dont ils n'avaient jamais entendu parler : « Ils lui disaient : "Est-ce possible qu'Ibn Taymiyyah a dit ces choses ?!" », raconte Bišr. Comme il l'explique lui-même, « I knew how to address the most

conventional clerics in the tone they liked, referring to the writings of Ibn Taimiyah and Ibn al-Qayyim » (Ḥayyāt 2022, 3). Dans ses œuvres, Sa'īd cite un épisode qui remonte à sa parenthèse saoudienne, celui d'un *qāḍī* – qui était donc censé avoir une instruction supérieure – qui au cours d'une conversation après la prière, lui demanda : « À votre avis, comment est-il possible que les incroyants disent que la terre tourne autour du soleil ? Mais ne voient-ils pas que c'est le soleil qui tourne autour de nous ? ». Choqué par cette question, la seule réponse qui lui vint à l'esprit fut : « Eh bien, ce sont des incroyants ! » (Sa'īd 1998b, 99)<sup>34</sup>.

Outre les raisons familiales, ce sont donc ces considérations qui l'ont amené à quitter l'Arabie saoudite, sans oublier que, alors qu'il était à Buraydah, il a reçu son avis de conscription, sur lequel nous reviendrons bientôt. Plus tard, quand au cours des années 1960, il a été touché par une série de limitations de ses droits civils, qui ont culminé en 1967 avec sa suspension définitive de l'enseignement et son bannissement de toutes les écoles syriennes en raison de ses positions critiques vis-à-vis du gouvernement du parti Ba'ṭ, installé au pouvoir en 1963, le savant religieux saoudien 'Abd al-'Azīz ibn 'Abdallāh ibn Bāz (m. 1999)<sup>35</sup>, longtemps *mufī* du royaume, lui écrivit personnellement pour lui offrir une chaire à l'Université de Médine, mais Sa'īd refusa : « Je peux supporter le Ba'ṭ, les Wahhabites non »<sup>36</sup>, aurait-il commenté. Il vaut la peine de s'attarder sur cet épisode, ne serait-ce que parce qu'il soulève une question spontanée : pourquoi un savant wahhabite rigoriste comme Ibn Bāz, qui, environ une décennie plus tard, émettra une *fatwā*, la première de ce genre, légitimant le *ḡihād* en Afghanistan contre l'Union soviétique, aurait-il proposé à un intellectuel aussi éloigné de ces positions que Ḡawdat Sa'īd une chaire universitaire en Arabie Saoudite ? Sur cette question, nous ne pouvons formuler que des hypothèses. Le contexte politique pourrait fournir une bonne clé interprétative, mais d'autres considérations possibles y sont également liées.

En fait, l'Arabie saoudite était devenue à cette époque la destination d'exil pour de nombreux islamistes syriens détestés par le gouvernement du parti Ba'ṭ, et parmi ceux-là il y avait des membres des Frères musulmans, dont les revendications politiques étaient perçues comme une menace pour le régime. Les célèbres *ṣuyūḥ* damascènes Amīn al-Maṣrī (1914-1977) et 'Abd al-Raḥmān al-Bānī (1917-2011) figurent parmi les membres du mouvement qui se sont réfugiés dans le Royaume en 1964-1965, juste après leur arrestation avec Ḡawdat Sa'īd lui-même, à la suite

<sup>34</sup> Il est intéressant de noter que l'ancien grand *mufī* d'Arabie Saoudite, 'Abd al-'Azīz ibn 'Abdallāh ibn Bāz, dont nous parlerons bientôt, a émis une *fatwā* dans les années 1980 déclarant apostats ceux qui remettent en question l'affirmation coranique selon laquelle le soleil est mobile et la terre est fixe (Elias – Aschi 2016, 41).

<sup>35</sup> À l'époque, Ibn Bāz était vice-président de l'Université Islamique de Médine, où il a enseigné à la Faculté de *Ṣarī'ah* jusqu'en 1992 (DeLong-Bas 2011).

<sup>36</sup> Il faut observer que dans les œuvres qui font l'objet de notre analyse, il y a une seule référence explicite au wahhabisme dans le livre *Ḥattā yuḡayyirū mā bi-anfusi-him*, où il pointe du doigt ce qu'il définit « l'idée de départ » de cette doctrine, à savoir « qu'il faut laisser tomber ce qui n'a pas de preuve » (Sa'īd 1989, 99).

d'un discours qu'ils avaient prononcé à la mosquée al-Murābiṭ de Damas. Nous aurons bientôt l'occasion de parler de cet épisode et des rapports entre Sa'īd et les deux *ṣuyūh*. En effet, un climat politique de « guerre froide arabe »<sup>37</sup> prévalait à l'époque dans les relations entre les républiques révolutionnaires et progressistes d'un côté, et les monarchies conservatrices de l'autre côté, ce qui reflétait aussi leurs positionnements idéologiques respectifs. En ce sens, il n'est pas étonnant que l'Arabie saoudite ait accueilli ces exilés de Syrie, comme elle le faisait depuis les années 1950 avec les Frères musulmans égyptiens en collision avec le régime de Ḡamāl 'Abd al-Nāṣir. Nombreux étaient aussi ceux qui se voyaient attribuer des postes dans les universités et plus généralement dans les établissements éducatifs en phase de formation, dans l'effort, de la part du Royaume, de se doter d'une intelligentsia dont il faisait défaut à l'époque : al-Maṣrī lui-même a enseigné à la faculté de *Šarī'ah* à La Mecque (Pierret 2013, 53), tandis que al-Bānī se voit confier des fonctions dans les institutions éducatives saoudiennes à Riyadh.

Quant à Ḡawdat Sa'īd, on sait que parmi ses fréquentations en Syrie à cette époque il y avait aussi des éléments liés aux Frères musulmans, dont justement Amīn al-Maṣrī : ce dernier était très proche du *ṣayh* Ḥasan Ḥabannakah (1908-1978), un des plus influents '*ulamā*' syriens et « guide » de la résistance cléricale au régime ba'ītiste après que, en 1964, il avait été écarté du poste de *mufīī* d'État, attribué à Aḥmad Kuftārō (Pierret 2013)<sup>38</sup>. Il est donc possible, pour en revenir à Sa'īd, que le contenu de ses interventions critiques à l'égard des mesures politiques du Ba'īt dans les mosquées de Damas ait poussé les autorités saoudiennes à l'assimiler à cette opposition islamiste, comme l'avaient fait celles syriennes. Enfin, on peut se demander si Amīn al-Maṣrī et al-Bānī n'auraient pas joué un rôle dans cette invitation, à la lumière de l'estime qu'ils nourrissaient à son égard, tant pour sa stature morale qu'intellectuelle. Cependant, pour sa part, Sa'īd a plutôt perçu une incompatibilité culturelle impossible à combler avec le contexte wahhabite, ce qui l'a poussé donc à refuser la proposition d'Ibn Bāz. Cela dit, laissons, pour l'instant, Ibn Bāz et les deux *ṣuyūh* damascènes, qui d'ailleurs reviendront bientôt : le moment est venu, finalement, pour notre penseur de rentrer en Syrie.

<sup>37</sup> Comme l'observe Guazzone, ce climat a en fait été atténué par « una cortina di retorica, sempre favorevole all'unità araba e alla lotta contro Israele, quasi obbligatoria per tutti i regimi arabi, anche moderati » (Guazzone 2016, 54).

<sup>38</sup> Le site web en arabe *Odabasham.net* consacre à al-Maṣrī une page où l'on trouve une référence aux faits de 1965 : « En 1965, le régime du parti Ba'īt était plus obstiné que jamais à nuire à la population, en particulier aux musulmans. Pendant ces années, le *ṣayh* a vécu des expériences douloureuses avec d'autres prédicateurs de Damas, par exemple ce qui lui est arrivé à la mosquée al-Murābiṭ avec ceux qui tenaient des cours avec lui, lorsqu'il constata la distance de l'un d'eux par rapport à l'orthodoxie sunnite (*ahl al-sunnah*), et le silence de la population, en particulier de l'élite financière (*ahl al-māl*), par rapport à la déviation qui avait lieu. Pour ces raisons, il décida de quitter la Syrie » ('Absū 2019). Cependant, aucune précision n'est faite sur l'identité de ce personnage « hétérodoxe » dont on parle ici.

### 3. Le retour en Syrie

L'avis de conscription a été donc l'une des raisons pour lesquelles Ġawdat Sa'īd est retourné en Syrie entre 1959 et 1960 : sur ce point, la famille n'est pas en mesure de fournir une date précise. Mis à part le fait que le service militaire en Syrie était, et continue d'être, obligatoire, son enrôlement suggère peut-être qu'à ce stade, il n'avait probablement pas encore mûri son rejet total de la guerre comme outil de résolution des différends entre les peuples. Il est révélateur, d'ailleurs, que la violence à laquelle il se réfère, celle qui l'a troublé au fil des années en Égypte, c'est la violence inhérente à l'activisme islamique en vue d'une réforme de la société : rien n'est dit, du moins dans le matériel en notre possession, de la première, sanglante guerre arabo-israélienne de 1948, qui éclate dès les premières années de son séjour au Caire, et qui pourtant ne semble pas figurer parmi les événements qui ont provoqué son trouble à cette époque. Il en va de même pour les autres guerres arabo-israéliennes qui se sont succédées jusqu'en 1973, date à laquelle Sa'īd avait déjà quitté l'armée depuis 10 ans. Peut-on supposer que notre auteur considérerait les guerres contre Israël comme « justes », compte tenu également de ses tendances panarabes et panislamistes, qui impliquent la libération du colonialisme occidental, dont le sionisme est souvent considéré comme l'une des formes ? Ce qui est certain, c'est qu'avec le temps sa condamnation initiale de la violence dans les sociétés islamiques sous la forme du *ġihād*, s'étendra aussi à la guerre en tant que phénomène global (y compris entre États souverains) et à tout ce qui s'y rapporte, notamment le développement de l'industrie militaire et la course aux armements ; en même temps, il explicitera plus tard, dans les années 1990, sa position par rapport au « problème israélien » en tant qu'*alibi* des gouverneurs des pays arabes et islamiques pour éviter toute réforme politique et sociale. Il n'en demeure pas moins vrai qu'au sein de l'armée, notre auteur a toujours servi comme enseignant, et ne semble avoir jamais participé à des actions militaires. Comme nous le verrons, avant de quitter définitivement l'armée en 1963, il refusera une offre de poursuivre une carrière militaire.

En tout cas, une fois revenu en Syrie, il n'a pas eu la possibilité, d'un point de vue administratif, de s'enrôler immédiatement, raison pour laquelle il décida de postuler pour enseigner. Sa première charge comme enseignant de langue arabe, qui ne dura que quelques mois, fut dans la localité de Salamiyyeh, dans le *rīf* de Ĥamāh, au nord du pays<sup>39</sup>. En effet, les enseignants qui venaient de prendre leurs fonctions étaient envoyés dans des régions parfois très éloignées de celles de résidence, d'autant plus s'ils n'étaient pas encore mariés, comme c'était le cas de Sa'īd à cette époque. Salamiyyeh était une ville multiconfessionnelle : il y avait des sunnites, des chiites, mais surtout des ismā'īlites de la branche nizarite<sup>40</sup>. La

<sup>39</sup> Pierret définit cette province comme le « bastion le plus solide des Frères musulmans jusqu'en 1982 » (Pierret 2011, 881).

<sup>40</sup> Il est intéressant de noter que celui qui est considéré comme l'idéologue le plus important des Frères musulmans syriens, Sa'īd Ĥawwā (1935-1989), a enseigné dans ce même village peu de temps après, à savoir entre 1961 et 1963 (Weismann 1993, 615).

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

### 3.1. Un voyage en Inde

À cette période de transition entre le retour en Syrie et l’enrôlement dans l’armée semble remonter un voyage de quatre mois en Inde et au Pakistan à la suite d’un groupe d’adeptes de la *Ṭablīġī Ğama‘āt*, une organisation missionnaire musulmane fondée en Inde vers 1927 qui dans les vingt ans suivants avait remporté un succès mondial, et qui avait des liens très étroits avec la Syrie par l’intermédiaire du réformateur indien Abū al-Ḥasan ‘Alī Nadwī (1914-1999). Celui-ci s’est rendu plusieurs fois en Syrie pendant sa vie et avait des liens très étroits avec celui qui deviendra le *mufīī* d’état en 1964, Aḥmad Kuftārō, et certains éléments des Frères musulmans syriens, parmi lesquels Muṣṭafā al-Sibā‘ī, ‘Abd al-Fattāḥ Abū Ğuddah<sup>41</sup> et Sa’īd Ḥawwā (Weismann 2003, 125-26). Le mouvement, dont la structure interne est centralisée et secrète, fait de la *da‘wah*, c’est-à-dire de la prédication, sa propre forme de *ġihād*, surtout à l’intérieur de la communauté musulmane, qu’il vise à unifier en décourageant les controverses théologiques ou juridiques (Gaborieau 2002). Dans cet épisode de la vie de Sa’īd nous avons un exemple du problème posé par l’impossibilité d’accéder à des mémoires écrites et contemporaines aux faits rapportés : en effet, ici les souvenirs de la famille et ceux de Sa’īd lui-même ne coïncident pas.

Tout d’abord, nous sommes face à une divergence dans les dates : selon Bišr, le moment exact de ce voyage de quatre mois n’est pas certain, mais il remonte en tout cas à la période précédant son enrôlement dans l’armée, tandis que Ğawdat le situe avec certitude en 1964<sup>42</sup>, bien que tout indique qu’il enseignait à cette époque.

<sup>41</sup> Savant de *ḥadīṭ* très apprécié, selon Pierret il était « a leading figure in the movement ». Il a quitté la Syrie en 1967, en retenant cependant un grand nombre de disciples (Pierret 2013, 69).

<sup>42</sup> C’est ce que Ğawdat Sa’īd a dit à notre collègue Irene Kirchner.

Toujours selon le témoignage de Bišr, qui d'ailleurs se base sur les récits de son père, le voyage n'était pas planifié, mais l'occasion s'est présentée par hasard : Sa'īd se trouvait dans une mosquée de Damas et à la fin de la prière un homme s'est levé pour prononcer une courte *ḥuṭbah* improvisée. Il était habillé de façon très humble, il semblait vraiment pauvre, mais son discours – rappellera toujours Sa'īd – était très beau et touchant. À la fin du discours, le jeune Ġawdat s'approcha de l'homme et lui demanda qui il était et d'où il venait : c'est ainsi qu'il connut la *Tablīġī Ġama'āt*. Peu de temps après, il partit avec eux pour l'Inde, mais il n'était pas le seul à s'être uni à l'initiative : il semble que dans le groupe – nous dit Bišr – il y avait aussi le savant et prédicateur Sa'īd al-Ṭanṭāwī (1923-2019), frère cadet de 'Alī al-Ṭanṭāwī (1909-1999), l'un des principaux juristes islamiques de l'époque contemporaine<sup>43</sup>. De Damas, le groupe prit un bus à destination de Bagdad, et de là il poursuivit en train à Bassora et puis en bateau jusqu'à Karachi, pour continuer ensuite vers l'Inde.

À ce point, les souvenirs de la famille au sujet du voyage de Sa'īd au sous-continent deviennent plutôt vagues : une fois arrivé, il a visité le tombeau de Muhammad Iqbal, et peut-être même sa maison, et cela nous renseigne sur l'importance que notre auteur attachait déjà à cette époque au philosophe et poète indien<sup>44</sup>, qui figure parmi ses premières références intellectuelles. Un épisode concernant une rencontre probable entre Sa'īd et Nadwī est rapporté par Bišr comme incertain. En dehors de cela, il semble qu'il n'ait pas fait d'autres rencontres significatives pendant son séjour, mais ce voyage « est resté gravé dans sa mémoire comme une expérience éclairante », nous dit encore notre source. Pourtant, dans le dossier d'al-Ḥayyāt, Sa'īd dit avoir également rencontré Abū al-A'la al-Mawdūdī, ce qui est en fait très significatif. De surcroît, nous y apprenons que les premiers contacts avec la *Tablīġī Ġama'āt* remontent déjà aux années égyptiennes, auxquelles remonterait aussi un pèlerinage à la Mecque, précédant donc celui qui s'est déroulé entre 1961 et 1963, et dont on parlera dans le par. 3.2.1 :

I was in touch with them during the Hajj of 1953, and then they came to see me at Cairo, and then we went to see them in 1964 at their headquarters in Hyderabad and Delhi, and we met their leader, Sheikh Yusuf. I got acquainted with their method. And I met with Abul-Ala al-Maududi, and Abul-Hasan al-Nadwi. I can say that I admired this Group of Proclamation the most. My general principle is that we must be open to all groups – on one condition: that they reject violence. (Ḥayyāt 2022, 6)

Cette information est corroborée – s'il en était besoin, puisqu'elle vient de Sa'īd

<sup>43</sup> Et qui, selon Pierret, était un « Salafi-leaning judge » (Pierret 2013, 105).

<sup>44</sup> De son côté, l'islamologue Alessandro Bausani définit Iqbal comme « pakistanais », en remarquant que « [...] as the state of Pakistan was created only in 1947, to call I. a "Pakistani" may seem rather anachronistic. But he is now considered the National Poet of Pakistan and he was one of its advocates: so I don't find illogical to maintain this attribution, generally used in Pakistan » (Bausani 1954, 159).

lui-même – dans la biographie du *ṣayḥ* aleppin Aḥmad Šāmiyyah ibn ‘Alī (n. 1936) sur la page web *Syrian Modern History*, où on lit que celui-ci a également participé à ce voyage « dans les années 1960 [...] en compagnie du *ṣayḥ* Sa‘īd al-Ṭantāwī et du *ṣayḥ* Ġawdat Sa‘īd »<sup>45</sup>. À cette occasion, le groupe aurait rencontré, outre Nadwī et d’autres ‘*ulamā*’ indiens et pakistanais, Muḥammad Yūsuf al-Kāndhalawī (1917-1965), le second *amīr* de la *Tablīgī Ġama‘āt*, le « Sheykh Yūsuf » dont parle Sa‘īd. Il est intéressant de rappeler qu’Abū Ġuddah s’est également rendu en Inde en 1962, un voyage de trois mois au cours duquel il a rencontré Nadwī et d’autres représentants de la *Tablīgī Ġama‘āt* (Weismann 2013, 126) : s’agit-il peut-être du même voyage ? Probablement pas, puisqu’en 1962 Sa‘īd était déjà enrôlé dans l’armée. Toutefois, cela montre à quel point l’organisation était active en Syrie et quels étaient ses interlocuteurs. Le dernier mot sur la période exacte de ce voyage pourrait venir des passeports de Sa‘īd, que son fils Bišr a gardés mais auxquels il n’a pas actuellement accès, car ils sont restés en Syrie. En tout cas, il s’agit d’un voyage fait dans un moment de transition entre un travail et l’autre.

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

Gandhi sentait qu’il possédait quelque chose [d’important], que le monde avait besoin de lui : il avait beaucoup de confiance dans ses idées et avait une foi profonde dans le fait que l’humanité avait absolument besoin de ce à quoi il faisait appel. En ce sens, il sentait qu’il avait une mission auprès de la communauté mondiale, mais il ne ressentait pas le besoin d’imiter les autres en modifiant son apparence, puisqu’il n’intervenait pas dans la communauté mondiale pour l’imiter, mais pour la changer. En fait, il n’est pas possible d’harmoniser ces deux choses : la tentative de changer le monde et la tentative de l’imiter. (Sa‘īd 1993b, 24-5)<sup>46</sup>

Au contraire, dit Sa‘īd, les musulmans ont perdu la perception de faire partie d’une civilisation capable de donner sa contribution au monde, en se laissant

<sup>45</sup> Voir <https://shorturl.at/hpQ04> (dernier accès 28 Janvier 2024).

<sup>46</sup> Il s’agit ici probablement de la référence la plus substantielle que Sa‘īd fait de Gandhi dans les œuvres considérées.

vaincre par ce qu'il définit un sentiment de rejet (*al-šū'ūr bi-l-manbūdiyyah*) (Sa'īd 1993b, 25). Tout cela conforte notre hypothèse que la pensée non-violente de Sa'īd ne soit pas tributaire de l'expérience de Gandhi, au moins de manière directe, une hypothèse renforcée par le fait que notre auteur ne mentionne pas les musulmans dits « gandhiens », comme on l'a vu dans l'Introduction. Il suffit de penser que Sa'īd n'entendra parler d'Abdul Ghaffar Khan qu'à la fin des années 1980<sup>47</sup>, comme nous le révèle Bišr. Plus précisément, bien que l'on ne puisse exclure que la non-violence gandhienne ait corroboré les positions de notre auteur, la pensée du Mahatma ne se situe pas à l'origine de son cadre théorique, qui est plutôt expression, répétons-le, d'une réflexion intra-islamique : on reviendra sur cet aspect dans le Chapitre III, lorsqu'on parlera de Malek Bennabi, l'intellectuel qui représente peut-être le « trait d'union » entre Gandhi et Sa'īd. Enfin, il faut souligner que dans les ouvrages que nous avons analysés, aucune mention n'est faite de ce voyage et de la *Tablīgī Ğama'āt*, ce qui nous pousse à imaginer que les contacts de notre auteur avec ce mouvement n'ont pas eu de suite.

Par contre, on trouve beaucoup de références à Muhammad Iqbal, qui, comme nous l'avons mentionné, est l'une des principales sources de Sa'īd, ce qui nous amène à poser une question : est-ce la *Tablīgī Ğama'āt* qui lui a fait connaître Iqbal lors de son pèlerinage en 1953 et, plus tard, de leurs rencontres en Égypte, ou est-ce plutôt la lecture d'Iqbal qui l'a amené à se rapprocher de ce groupe, compte tenu de l'admiration portée par Nadwī, l'un des promoteurs les plus actifs du groupe (Bredi 2002), pour le philosophe et poète indien ?<sup>48</sup> On sait que dans les années 1950, Nadwī et la *Tablīgī Ğama'āt* se sont dédiés à un tour au Moyen Orient avec le but de répandre l'organisation dans tout le monde islamique (Bredi 2002, 86), et qu'à la même époque, la première traduction arabe du livre d'Iqbal *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, éditée par 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād, est apparue en Égypte<sup>49</sup> - et cela coïncide avec le séjour de notre auteur au Caire. Ce qui ressort, c'est que Sa'īd a fréquenté des cercles proches de la pensée d'Iqbal et que celles-ci l'ont peut-être rapproché – davantage ? – des idées de cet intellectuel. En effet, tout comme la *Tablīgī Ğama'āt* est une organisation qui n'a pas d'objectifs politiques déclarés, mais vise plutôt et en premier lieu à une réforme

<sup>47</sup> Abu-Nimer dit qu'un livre sur la vie d'Abdul Ghaffar Khan a été traduit en arabe lors de la première *Intifāḍah* palestinienne, éclatée en 1987, par le Center for the Study of Nonviolence fondé par l'activiste chrétien palestinien Mubarak Awad et distribué gratuitement dans les villages palestiniens « to mobilize people and illustrate that the concept of nonviolence is not strange to Islam » (Abu-Nimer 2003, 163). Est-ce qu'il s'agit là de la première œuvre traduite en arabe sur le militant pashtu ? Si tel est le cas, c'est peut-être dans le sillage de cette initiative que Sa'īd a pris connaissance de la figure d'Abdul Ghaffar Khan, même s'il est difficile de le confirmer avec certitude.

<sup>48</sup> Nadwī est l'auteur d'un ouvrage dédié à Iqbal, à savoir *Rawā'i 'Iqbāl* (« Les merveilles d'Iqbal »), publié en 1960 par l'éditeur damascène Dār al-Fikr – ce qui n'est probablement pas un hasard. Nous remercions la professeure Samuela Pagani pour cette information.

<sup>49</sup> Nous remercions la professeure Samuela Pagani pour cette information. Dans ses ouvrages, Sa'īd utilise une édition cairote qui date de 1955.

morale des musulmans (Bredi 2002, 86), aucune proposition politique structurée n'émerge dans les écrits de Sa'īd, ce qui se reflète aussi dans sa réception d'Iqbal, dont il ne mentionne pas l'engagement en vue de la création d'un état indépendant pour les musulmans indiens. Il en va de même pour une autre figure clé du contexte indo-pakistanaï, très proche de Nadwī<sup>50</sup> et également source de notre auteur, à savoir Abū al-A'īlā al-Mawdūdī, dont les idées sur l'« État islamique » ont eu un large accueil en milieu islamiste. Reportons pour l'instant la question des sources de Sa'īd, qui fera l'objet d'une analyse spécifique dans le Chapitre III.

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

À son retour d'Inde, en acceptant donc le récit de Bišr, Ġawdat Sa'īd s'est enrôlé dans l'armée de la République arabe unie (RAU, 1958-1961), c'est-à-dire l'union éphémère entre Égypte et Syrie stipulée au nom du panarabisme. Cette idéologie transnationale était alors au comble de sa popularité et, selon les illusions de ses nombreux adhérents, l'union de ces deux États n'était que le prélude à l'avènement d'une unité politique du monde arabe qui semblait à portée de main. Il faut rappeler que le panarabisme, issu des idéologies proto-nationalistes élaborées dans l'automne de l'Empire ottoman, avait commencé à prendre forme dès les années 1940, en s'incarnant tout d'abord dans des partis transnationaux tels que le Ba'ṭ ; ce n'est qu'avec l'arrivée au pouvoir de Ġamāl 'Abd al-Nāšir en Égypte et son ascension en tant que leader incontesté des revendications nationalistes du monde arabe, que cette idéologie avait été adoptée par certains pays en tant que projet et pratique politique (Guazzone 2016, 52) apte à contrebalancer l'hégémonie des deux principales forces sur le terrain, à savoir les États-Unis et l'Union soviétique, surtout après la victoire politique de 'Abd al-Nāšir dans la guerre de Suez en 1956<sup>51</sup>. De son côté, Sa'īd était particulièrement favorable au panarabisme en tant qu'instrument de l'unité entre les peuples arabes. L'admiration avec laquelle notre auteur a toujours regardé l'Union européenne, en la proposant comme modèle politique et social valable également pour le monde arabe, peut se lire précisément dans ce sens, et cela est d'autant plus remarquable si l'on considère que Sa'īd n'était pas arabe, faisant plutôt partie de la minorité circassienne. Cependant, même à ce propos l'expérience égyptienne fut probablement décisive, à la fois pour l'ambiance qui régnait en Égypte dans les années où il y séjourna, et pour les lectures faites à cette époque, parmi lesquelles Sa'īd mentionne l'ouvrage *Li-māḍā ta'ahḥara al-muslimūn ? Wa-li-māḍā*

<sup>50</sup> Selon Bredi, Nadwī « aderì per un certo periodo, nell'India ancora colonia britannica, alla Ġamā'at-i Islāmī di Mawdūdī ammirando le idee riformiste di questo pensatore autodidatta, pur se in seguito ne prese le distanze e, decenni dopo, ne scrisse una severa critica » (Bredi 2002, 87).

<sup>51</sup> Guazzone observe à ce propos : « Dal 1956 al 1967 l'ideologia panaraba e il regime di Naser che, quasi suo malgrado, si trovò a incarnarla, sembrò davvero in grado di sovvertire l'ordine regionale creato dopo la Prima guerra mondiale, e confermato dopo la Seconda con l'aggiunta del nuovo attore israeliano » (Guazzone 2016, 53).

*taqaddama ġayru-hum* ? (« Pourquoi les musulmans sont-ils arriérés ? Et pourquoi les autres ont avancé ? ») du politicien libanais Šakīb Arslān (1869-1946)<sup>52</sup>, publié en 1930 ; l'ouvrage *Ittiḥād al-muslimīn* (« L'unité des musulmans ») du turc Celal Nuri İleri (en arabe Ġalāl Nūrī)<sup>53</sup>, publié dans les années 1920 ; et l'ouvrage *Islam at the Crossroads* du converti autrichien Muhammad Asad<sup>54</sup>, publié en 1933 : dans tous ces écrits, que Sa'īd cite parmi ceux qui l'ont influencé dans cette phase de sa vie, le panarabisme et le panislamisme s'entremêlent de telle manière que les confins entre les deux sont parfois difficiles à distinguer<sup>55</sup>.

En vertu de sa formation académique, Sa'īd s'est enrôlé avec le grade de lieutenant (*mulāzim*), et non comme une simple recrue, et s'est immédiatement vu confier des postes d'enseignement. Il a d'abord fréquenté l'une des deux Académies militaires syriennes, celle d'Alep<sup>56</sup>, la grande métropole du nord du pays. Au sujet de ce premier séjour en caserne, Sa'īd racontait cette anecdote que Bišr nous a rappelée : à l'époque, Ġawdat, âgé de trente ans, portait une longue barbe, ce qui était mal vu dans les forces armées. Son supérieur, qui était égyptien, lui demanda de se raser, mais comme il n'y avait pas de loi explicite interdisant le port de la barbe, Sa'īd refusa de le faire. Alors, son supérieur lui conseilla de postuler par écrit au commandement de l'armée de la RAU, qui était basé en Égypte. La demande de Sa'īd a donc fait le tour de la région : de Damas au Caire et retour. Au bout de trois mois environ, la réponse est venue, et elle était négative : « Ne vous fâchez pas, mais votre demande a été rejetée ! », lui dit son supérieur. Sa'īd répondit : « Vous, en Égypte, quand vous croyez que quelqu'un est fanatique,

<sup>52</sup> Notable druze libanais, écrivain et politicien, il était soucieux de susciter parmi les musulmans un esprit d'unité face à l'impérialisme occidental. Pendant la Seconde guerre mondiale, il s'approcha aux pouvoirs de l'axe en fonction anti-britannique et anti-française, devenant aussi citoyen d'honneur de l'Allemagne nazie, mais cela nuira enfin à sa réputation (Cleveland 1996).

<sup>53</sup> Écrivain et journaliste, Ġalāl Nūrī (1877-1938) partageait avec les autres auteurs de la *Nahḍah* l'idée d'un islam compatible avec le progrès et la modernité, à condition d'y opérer une réforme, surtout à niveau de droit musulman (Alpay 1971).

<sup>54</sup> Né Leopold Weiss (1900-1992), il était un juif autrichien. Converti à l'islam en 1926, il a adopté ensuite la nationalité pakistanaise et contribué par son activisme politique et sa plume à un réveil des sociétés musulmanes, dont la création d'un état islamique était considérée comme la prémisse. Il est aussi le père de Talal Asad, figure majeure de l'anthropologie de l'islam depuis les années 1980 (Schlosser 2009).

<sup>55</sup> Cette « identification » entre arabisme et islam est bien expliquée par Richard P. Mitchell, qui observe à ce propos, se référant en particulier aux Frères musulmans, que « The problem of secularization was perhaps the most significant of the objections raised to some forms of Arab nationalism (*qawmiyya*). [...] Thus the necessary prelude to a truly Islamic renaissance is not only the liberation of each Muslim land (the practice of *wataniyya* and *qawmiyya*), but the 'unification of the Arabi nations', the goal of Arabism. In serving Arabism, the Muslim Brothers are 'serving Islam and the welfare of the entire world' » (Mitchell 1969, 267).

<sup>56</sup> L'autre était à Ḥoms. Nous remercions la collègue Irene Kircher pour cette précision, puisque notre source n'avait pas pu nous renseigner sur la localité du premier enrôlement de Sa'īd.

vous l'accusez d'être ḥanbalite. Eh bien, je suis ḥanbalite de la tête aux pieds ! Vous pouvez me torturer, et si je ne peux pas le supporter, je me couperai la barbe, mais tant que je n'arriverai pas à ce point, je ne la couperai pas ! ». À ces paroles, l'officier égyptien le laissa partir avec sa barbe<sup>57</sup>. Cet épisode montre bien la tension existante entre l'idéologie socialiste « laïque » incarnée par le nasserisme et par le parti Ba'ṭ, et un sentiment religieux qui résistait à la sécularisation de la société, et que ce sentiment était particulièrement mal vu au sein de l'armée<sup>58</sup>. Ensuite, Sa'īd fut transféré à Qaṭanah, près de Damas, où il y avait une grande caserne, très importante et bien armée en raison de sa position stratégique en direction du sud de la Syrie, et donc de la frontière avec Israël.

Un épisode fondamental qui remonte à la période passée dans cette deuxième caserne, et qui témoigne d'une circonstance historique décisive, se déroula au moment où la fin de l'union entre l'Égypte et la Syrie fut décrétée. Cette nuit-là, nous raconte Biṣr en évoquant les souvenirs de son père, l'armée s'était livrée à un exercice militaire avec des balles réelles. Toute la caserne était en état d'alerte quand, tout à coup, les officiers ont été convoqués pour une réunion urgente. Lorsque le lieutenant Sa'īd est arrivé, il a remarqué que Syriens et Égyptiens se réunissaient dans deux salles séparées. En entrant dans la salle des syriens, l'officier supérieur, qui était également le commandant de la région, annonça : « Les Égyptiens font un coup d'État contre notre armée, ils torpillent les meilleurs officiers syriens et nous ne pouvons pas accepter cette situation<sup>59</sup>. Il faut mobiliser nos forces ! ». Toutes les personnes présentes étaient prêtes à obéir aux ordres, mais pas Sa'īd : « Monsieur l'officier – dit-il en prenant la parole – cette union entre la Syrie et l'Égypte est un résultat que nous attendions depuis longtemps. Maintenant, si vous mobilisez les forces armées, vous avez deux possibilités : soit vous réussirez, mais l'union échouera ; soit vous perdrez, et alors vous serez considéré comme un traître, et les traîtres sont jugés et condamnés à mort ». À ces mots de son subordonné, le militaire – qui était très religieux – sortit le Coran de sa poche et répondit : « Nous faisons cela pour l'islam ! ». Face à ce contraste, un

<sup>57</sup> D'après le témoignage recueilli par Irene Kirchner directement de la bouche de notre auteur, à l'époque il était convaincu que la barbe était un signe incontournable d'appartenance à l'islam, ajoutant qu'il a donc agi selon l'exemple d'Ibn Ḥanbal lorsqu'on l'avait torturé en vain à fin qu'il déclare que le Coran est créé.

<sup>58</sup> Le parti Ba'ṭ s'est implanté en particulier parmi les membres des minorités, notamment la minorité alaouite, majoritairement d'origine paysanne, qui ont trouvé dans l'enrôlement dans l'armée un moyen de tenter une ascension sociale, et dans l'idéologie laïque, socialiste et progressiste du Ba'ṭ l'incarnation de leur désir de revanche par rapport à la marginalisation sociale et économique dans laquelle les élites privilégiées des grands centres urbaines, en grand partie sunnites, avaient relégué les milieux ruraux les plus périphériques (Donati 2009 ; Rey 2018).

<sup>59</sup> Sans doute s'agit-il d'une référence à la « déportation » en Égypte d'un certain nombre de militaires syriens, y compris le futur président Ḥāfīz al-Asad, dans ce qu'il faut lire comme une tentative d'Abd al-Nāṣir de dépolitiser l'armée syrienne. Contraints au travail clandestin, ces militaires formeront un Comité secret qui aura un rôle décisif dans le coup d'État du parti Ba'ṭ en 1963 (Rey 2018, 209 ; Filiu 2013, 61).

camarade prit Sa'īd par le bras et le conduisit hors de la salle en disant : « Ne savez-vous pas ce que Ġamāl 'Abd al-Nāṣir a fait aux musulmans ?! Il a tué des jeunes, il les a condamnés à mort, etc. ». En quelque sorte, il essayait de toucher les cordes religieuses de Sa'īd, sachant qu'il était une personne de grande foi, mais celui-ci répondit : « Je connais Ġamāl 'Abd al-Nāṣir mieux que vous tous, mais je sais aussi que Ġamāl 'Abd al-Nāṣir mourra ; en revanche, il faut que cette union continue ». L'officier le congédia alors en disant : « Faites ce que vous voulez, vous ne serez pas des nôtres. Allez dans votre chambre et ne quittez pas la caserne »<sup>60</sup>.

Cette prise de position est d'autant plus significative si l'on pense que Sa'īd avait beaucoup de doutes sur la survie de l'union dès le premier moment où celle-ci avait été déclarée. Il se trouvait en Arabie saoudite lors de l'annonce de la RAU, et sa première réaction à la nouvelle fut de se dire : « Espérons que les Syriens aient de la patience ». Ayant longtemps vécu en Égypte, il savait bien que les deux pays étaient très différents, et que la situation économique en Syrie était meilleure que là-bas. En dépit des perplexités égyptiennes, les nationalistes syriens guidés par le président Šukrī al-Quwwatī (1891-1967) avait réussi à convaincre 'Abd al-Nāṣir à souscrire l'union le 1 février 1958 (Guazzone 2016, 54) : suite à cette unification, une déception générale par rapport aux attentes initiales, qui avaient été alimentées par les succès politiques de Ġamāl 'Abd al-Nāṣir et par une volonté des élites politiques syriennes de participer « par osmose » à ces succès, s'est vite manifestée. En effet, à partir de ce moment, le champion du panarabisme devenait président de la RAU et imposait ses conditions à la Syrie, y compris la dissolution des partis et la nationalisation du secteur privé, suscitant ainsi un large mécontentement, au sein duquel émergera le rôle prépondérant de l'armée qui, en 1961, proclamera la fin de l'union<sup>61</sup>. On pourrait donc dire que Sa'īd était favorable à l'union non pas parce qu'il jugeait positivement ses effets concrets, mais plutôt en raison d'une position de principe non complètement dépourvue de clairvoyance politique, surtout si l'on pense à l'évolution future des conflits arabo-israélien et israélo-palestinien et des autres conflits à venir, dont la guerre Iran-Irak, la guerre civile au Liban, la première guerre du Golfe, etc. : pour Sa'īd, l'union devait être un élément de force face aux défis internationaux, mais aussi un élément de dissuasion interne contre les différends entre les pays de la région. L'union, donc, était considérée par lui à

<sup>60</sup> Le coup d'État qui a mis fin à la RAU a eu lieu le 28 septembre 1961 « per mano di un gruppo di ufficiali vicini alla finanza siriana e guidati dal colonnello 'Abd al Karim Nahlawi » (Trombetta 2014, 93).

<sup>61</sup> Comme le dit Trombetta, « Più che una fusione tra due Paesi, la RAU si rivelò il mezzo per l'Egitto di anettere la Siria, rafforzarsi sul piano regionale e tarpare le ali ai principali avversari ideologici e politici del nasserismo: comunisti e baatisti » (Trombetta 2014, 92). En effet, face à cette annexion de fait, « il Ba'th prese le distanze dall'Egitto, uscendo dal governo della RAU nel dicembre 1959, ma ancora una volta fu l'esercito a marciare sulla capitale nel 1961, per imporre la secessione della Siria dalla RAU e porre fine al disastroso esperimento unitario » (Guazzone 2016, 353).

ce stade comme une condition préalable d'une paix interarabe<sup>62</sup>.

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

La RAU, donc, échoua : après un gouvernement de transition, des élections présidentielles ont eu lieu en Syrie, remportées par Nāzīm al-Qudsī (1906-1998), qui gouverna de 1961 à 1963. Ġawdat Sa'īd resta encore dans l'armée jusqu'au coup d'État du Ba'ṭ, le 8 mars 1963 : un mois après, notre auteur prit congé des forces armées. Dans cette phase de transition, entre la fin de la RAU et l'abandon de l'uniforme, Sa'īd a eu l'occasion de faire – à nouveau ? – le pèlerinage à la Mecque : liée à cet épisode de sa vie, il y a maintenant une autre anecdote à raconter. Le voyage était organisé par l'armée elle-même, qui donnait à chaque soldat la possibilité d'amener un compagnon de route : notre auteur décida de partir avec sa mère, puisque son père avait déjà fait le pèlerinage. Le groupe était composé de militaires enclins au discours religieux, et Sa'īd semble avoir eu une grande influence sur eux. Parmi ceux-ci, il y avait un haut gradé damascène du ministère de la Défense<sup>63</sup> qui, fortement impressionné par sa personnalité et ses idées, lui proposa de s'enrôler comme volontaire dans l'armée et d'enseigner à l'Académie militaire, lui offrant également une compensation pour les années précédentes : « Quant à enseigner à l'Académie militaire, il n'y a pas de problème, mais que je m'enrôle comme volontaire et fasse carrière dans l'armée, c'est à exclure ! », lui répondit Sa'īd. C'est ainsi que cet officier supérieur organisa son transfert à l'Académie de Ḥoms, en lui disant : « Enseignez ce que vous voulez, fixez le programme et éduquez convenablement les étudiants de la faculté militaire qui deviendront les futurs officiers de la Syrie ». Ce fut son dernier poste dans l'armée, qui dura peut-être 5 ou 6 mois, avant de prendre son congé, comme mentionné, à la suite des événements de 1963.

Après l'arrivée au pouvoir du Ba'ṭ, l'officier qui l'avait envoyé à la Faculté militaire, lui-même ba'ṭiste, lui demanda de revenir sur sa décision et de continuer à enseigner, mais le choix de Sa'īd était irrévocable : il croyait en fait que le gouvernement établi après la séparation de l'Égypte avait mis en œuvre des politiques concrètes et partagées par la population et que, tant que les libertés générales étaient respectées, rien ne l'empêcherait de collaborer avec les autorités, et donc de continuer à enseigner à l'Académie, « mais lorsque le gouvernement putschiste est arrivé, il a immédiatement refusé de coopérer et a démissionné »,

<sup>62</sup> La position de Sa'īd est, par ailleurs, contrebalancée par les considérations exprimées par le premier gouvernement mis en place après l'échec de la RAU, notamment par le ministre des Communications, Muṣṭafā Ḥūrī, selon lequel l'unité arabe ou la nécessité de réaliser le développement social et économique ne justifiaient pas la persistance d'une dictature, à savoir celle de 'Abd al-Nāṣir (Trombetta 2014, 93).

<sup>63</sup> Il s'agissait du colonel sunnite Muḥīb al-Hindī, comme nous l'avons appris grâce à notre collègue Irene Kirchner. Ce nom revient aussi dans le dossier d'al-Ḥayyāt : Sa'īd en parle comme « the leader of the rebellion » contre la RAU, l'officier auquel il s'était opposé la nuit où la fin de l'union entre la Syrie et l'Égypte a été décrétée (Ḥayyāt 2022, 4-5).

nous dit Bišr. Ce n'était certes pas le premier coup d'État auquel on avait assisté en Syrie : de 1949 à 1970, il y en a eu vingt, dont onze ont échoué et neuf ont réussi, mais celui de 1963, le dixième, a été décisif. Le but déclaré de cet énième renversement était d'établir un système socialiste sur le modèle de celui de l'Égypte, tout en protégeant l'indépendance de la Syrie et en ne répétant pas les erreurs commises par Ġamāl 'Abd al-Nāšir (Trombetta 2014, 94) pendant l'union désastreuse entre Syrie et Égypte, du 1958 au 1961, mais aussi de « corriger » la ligne libérale et « pro-bourgeoisie » du premier gouvernement de l'après-union. Par la suite, on a assisté dans le pays à une prise de pouvoir progressive de la part de l'armée et de ses réseaux clientélistes (Trombetta 2014, 81) : au lieu de convoquer des élections, les putschistes chargent les civils du parti Ba'ṭ de former le nouveau gouvernement, mais en réalité c'est le Comité militaire qui avait conduit le coup d'État et qui était composé des trois officiers alaouites Muḥammad 'Umrān, Ṣalāḥ Ġadīd et Ḥāfiẓ al-Asad, devenus respectivement ministre de la Défense, chef d'état-major et commandant de l'armée de l'air, qui établit l'orientation politique, et cela avant tout sur la base des relations et des liens personnels au sein de la caserne. Sa'īd retourna alors à l'enseignement dans les écoles publiques : son premier poste, une fois qu'il remit sa tenue civile, était à l'école « Dār al-Mu'allimīn », puis au lycée pour filles « Šahbandar », tous les deux à Damas.

#### 4. Les rapports avec la *mašyaḥah* damascène et la première arrestation

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

After settling in Damascus, Abdul-Rahman al-Bani came to see me – he was an old friend, and he used to lend me books that I needed for reading. He told me that he and some friends, including Dr. Muhammad Amin al-Misri, were establishing a new group, independent of the Muslim Brotherhood, and so would I care to join? I did join, and this was the first and the last time I joined a party; but from associating with them for some time, I found that they were not better than other organizations, and I told them that. (Ḥayyāt 2022, 5)

Il est donc très probable qu'il était encore affilié à leur groupe lorsqu'il a été

arrêté pour la première fois. Il faut maintenant décrire les circonstances précises de cette arrestation. Comme on l'a dit, depuis son arrivée au pouvoir, le gouvernement du parti Ba'ṭ avait lancé une série de mesures visant à mettre en œuvre la révolution socialiste promue par 'Abd al-Nāṣir mais dans un contexte national indépendant (Trombetta 2014, 94) : parmi ces mesures, les nationalisations susciteront le mécontentement des grands secteurs de la population, en particulier la petite et moyenne bourgeoisie marchande, en grand partie traditionnellement sunnite, et surtout après que les gouvernements de la période suivant la dissolution de la RAU avaient procédé à un démantèlement des réformes nasseriennes (Guazzone 2016, 353). En janvier 1965, en coïncidence avec une nouvelle vague de nationalisations, une manifestation de marchands a eu lieu à la mosquée des Omeyyades au cœur de la vieille ville de Damas. En réponse à ce geste de rébellion contre les politiques gouvernementales, des chars ont pris d'assaut la cour intérieure de la mosquée, en tuant plusieurs civils. Les déclarations de Fahmī al-'Āṣūrī, alors ministre de l'Intérieur, à la radio de Damas, sont restées dans l'histoire : « Fût-ce la *ka'bah* qui nous barrait la route, nous la détruirions ! » (Imām 2015)<sup>64</sup>.

En réalité, les incidents semblent avoir été provoqués par une série de causes concomitantes, dans lesquelles Ġawdat Sa'īd même était impliqué : un jour, dans une *ḥuṭbah* à la mosquée al-Murābiṭ, les trois prédicateurs – al-Maṣrī, al-Bānī et Sa'īd – ont pris la parole l'un après l'autre, exprimant leurs critiques des politiques du régime. Nous ne savons pas quel était exactement le contenu de leurs discours, mais cela n'a pas plu aux autorités, qui le même jour – peut-être un mercredi – ont arrêté les deux *ṣuyūh* aînés. Lorsque les agents de sécurité leur demandèrent où était le « troisième » qui avait parlé avec eux à la mosquée, ils répondirent : « Nous ne savons pas où il habite, mais cet homme n'est pas celui qui s'enfuit. Il enseigne à l'école "Šahbandar" : attendez-le là demain matin et vous le trouverez ». Et il en fut ainsi : le lendemain, Ġawdat Sa'īd fut également arrêté et emmené à la prison de Mezzeh, au nord-ouest de la capitale, et la nouvelle commença à se répandre dans la ville que « les *mašāyih* de Damas viennent d'être arrêtés ». L'indignation s'est rapidement propagée et le jour après, un vendredi, on assistait aux incidents à la mosquée des Omeyyades. On peut donc présumer que la contestation a mûri dans les cercles les plus conservateurs de la société, à la fois d'un point de vue économique et religieux, où les deux dimensions, en réalité, coïncidaient largement. Pour sa part, Sa'īd ne pouvait pas être encore compté parmi les *mašāyih* damascène, puisqu'à l'époque il était presque inconnu, mais à partir de ce moment son nom était associé à ces événements. C'est à la suite de cet épisode que Sa'īd

<sup>64</sup> Selon l'historien Thomas Pierret, la protestation était fomentée par un groupe de disciples d'Amīn al-Maṣrī – qu'il définit « a Salafi who had recently left the Muslim Brothers » - qui avaient formé une organisation secrète nommée *Katā'ib Muḥammad* (« Les Phalanges de Muḥammad ») : dans la nouvelle vague des nationalisations, qui visaient aussi les intérêts économiques du clergé, ils voyaient « a rare opportunity for convergence between the Islamists and the ulama » (Pierret 2013, 182). Comme Sa'īd ne dit pas quel était le nom du groupe d'al-Maṣrī et al-Bānī auquel il s'était associé, nous ne pouvons que supposer qu'il s'agissait des *Katā'ib Muḥammad* dont parle Pierret.

ressentira le besoin d'annoncer son extranéité à toute forme de violence, présumée ou réelle, attribuée par le régime aux opposants, y compris les islamistes. L'arrestation de 1965 – qui a été suivie de quatre autres dans les années 1960 et au début des années 1970 – a duré environ deux mois. L'année suivante, en 1966, il publie *Maḍhab ibn Ādam al-awwal : muškilat al-ʿunf fī al-ʿamal al-islāmī* : les deux circonstances sont étroitement liées.

#### 4.1. Saʿīd publie son premier ouvrage

L'une des œuvres de Saʿīd qui a eu le plus d'impact, au fil du temps, sur la scène religieuse et culturelle en Syrie et ailleurs, *Maḍhab* peut être définie à la fois comme un *manifeste* et comme un *testament*. C'est ce qui ressort de ce témoignage significatif de Bišr : « Ce livre a été écrit à la hâte parce que mon père avait peur de mourir s'il était à nouveau arrêté. Donc il voulait que ses idées soient écrites et enregistrées, afin que personne ne puisse l'accuser d'être différent de ce qu'il était : l'accuser, par exemple, d'être une personne violente, ou de soutenir la violence d'une manière ou d'une autre, ou encore toute autre accusation qui l'identifiait aux violents. Après son arrestation – poursuit notre source – il a décidé d'écrire rapidement ce livre pour "annoncer", c'est-à-dire pour faire savoir au monde quelle voie a été choisie par Ğawdat, notamment la voie du fils d'Adam ». La grande nouveauté apportée par le livre est donc l'accent mis sur la *méthode du fils d'Adam*, qui est aussi la *méthode des prophètes*, afin de promouvoir la justice et la réforme de la société. Le but de Saʿīd dans ce livre est donc celui de « montrer le chemin, de l'identifier précisément et lever toute ambiguïté » (Saʿīd 1993e, 85) concernant cette méthode, appelant les musulmans à repenser la manière dont ils comprennent et pratiquent le *ġihād*, qui ne devrait être mis en œuvre que dans des conditions très spécifiques – qui sont précisées par le Coran même – et par une communauté authentiquement islamique, qu'il définit une « société distincte » (*muġtamaʿ mutamaʿyiz*) et qui aujourd'hui n'existe pas. Par conséquent, le *ġihād* n'est pas réalisable jusqu'à ce qu'une société réellement islamique soit constituée, à savoir une société créée sur la base du consensus démocratique et par les seuls moyens pacifiques, observe Saʿīd<sup>65</sup>.

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

Si nous regardons la vie du prophète, ses paroles et la nature de sa prédication (*daʿwah*), il est évident qu'au moment où la société islamique se forme, il n'y a pas de place pour ceux qui se sont érigés en juges (*qāḍī*) afin que les lois (*aḥkām*) soient accomplies, et en particulier les lois qui impliquent une effusion de sang et les

<sup>65</sup> Nous verrons plus en détail les implications de cette idée, qui entraîne un « moratoire » du *ġihād*.

punitions corporelles (*hudūd*). (Sa'īd 1993e, 123)

Cette argumentation rappelle celle utilisée par le deuxième guide général des Frères musulmans Ḥasan al-Ḥuḍaybī (1891-1973) dans son livre *Du'āt lā quḍāt*, écrit en 1969, mais publié à titre posthume en 1977, dans lequel il exprime sa condamnation des idées contenues dans l'ouvrage *Ma'ālim fī al-ṭarīq* de Sayyid Quṭb (Manduchi 2019, 51), comme déjà mentionné dans l'Introduction. Compte tenu qu'on n'a pas les éléments pour parler d'une influence de Sa'īd sur al-Ḥuḍaybī, cela pourrait démontrer plutôt la matrice commune de certaines idées en circulation dans les cercles islamistes qui encourageaient une réforme par les moyens pacifiques, plutôt que par le militantisme violent<sup>66</sup>. En effet, al-Ḥuḍaybī rassemblait autour de lui l'aile « modérée » de la Frairie, même si, comme nous l'avons vu, selon l'historien égyptien Rif'at Sayyid Aḥmad avait donné son approbation à la constitution d'une faction armée au sein de l'organisation<sup>67</sup>. En fait, pour notre auteur la « modération » n'était pas garantie d'un rejet radical de la violence : c'est l'une des raisons essentielles qui l'a éloigné d'une adhésion formelle à la Frairie. Comme Bišr a observé dans l'un de nos entretiens, « peut-être que s'il était devenu membre effectif des Frères musulmans, il aurait pu les influencer davantage de l'intérieur », et par conséquent contribuer à une prise de position incontestable, de leur part, par rapport au rejet de l'option de la violence, mais en fait, poursuit Bišr, « il n'en a jamais fait partie ».

#### 4.1.1. Une réfutation des idées de Sayyid Quṭb ?

En tout cas, l'impact de la pensée de Quṭb a été décisif parmi beaucoup de ses contemporains et les générations suivantes de militants qui se sont inspirés de son interprétation du *ḡihād*. En fait, le livre *Ma'ālim fī al-ṭarīq* développe une série de catégories idéologiques clés qui deviendront des références théoriques fondamentales pour les futurs mouvements islamistes radicaux – comme celles de la « servitude à Dieu seul » (*'ubūdiyyah*), de la « souveraineté de Dieu » (*ḥākimiyyah*), de la *ḡāhiliyyah*, littéralement l'« ignorance » préislamique, conçue ici comme un concept métahistorique s'appliquant à tous ceux qui ne se soumettent pas à cette souveraineté, en plus de la pratique de « l'anathématisation » (*takfīr*) qui en découle<sup>68</sup>. Les idées radicales exprimées dans cet ouvrage ont été à l'origine

<sup>66</sup> Pourtant, Belhaj observe que « Sa'id was one of the earliest voices to distinguish between two roles: that of calling to Islam (*da'iya*) who peacefully builds an Islamic society and that of judge (*qadi*), who applies Islamic law in an Islamic society. This distinction might have inspired Hasan al-Hudaybi's *Du'at al qudat* » (Belhaj 2017, 236-37).

<sup>67</sup> Voir ce chapitre, par. 2.2.

<sup>68</sup> Nous parlons d'un *développement* de ces catégories parce qu'elles circulaient déjà dans le discours islamiste, qui s'appuyait sur des sources contemporaines, dont principalement le théologien et homme politique pakistanais Abū al-A'lā al-Mawḍūdī (1903-1979). Nous qualifions cette évolution d'*idéologique* en raison de l'usage que Quṭb en fait pour corroborer son cadre théorique (Kepel 2012).

de la nouvelle arrestation de son auteur en 1965<sup>69</sup> avec d'autres membres du mouvement soupçonnés de préparer un coup d'État, puis condamnés à mort. Il sera exécuté un an plus tard, le 29 août 1966. C'est la même année de son exécution, que *Madhab* a été publié : la critique envers ces musulmans qui comprennent le *ġihād* comme un moyen de renverser le statu quo, les thèses sur la manière dont se constitue une société islamique authentique, le rejet de l'anathème envers les autres musulmans, la prééminence de la *da'wah* sur le *ġihād* armé, la nécessité d'un renouveau épistémologique dans l'exégèse des textes sont autant d'éléments qui pourraient nous faire penser que le but de Sa'īd était de « réfuter » le contenu du *manifesto* de Qutb. En même temps, cependant, les difficultés que Sa'īd a dû affronter pour trouver un éditeur prêt à publier son ouvrage et la réticence – voire parfois même la moquerie – avec laquelle ses idées ont été accueillies, nous amènent à penser que le terrain n'était pas prêt à accepter cette « réfutation » du *ġihād* armé même parmi les cercles islamistes peu ou guère enclins aux idées radicales de Qutb :

En 1965, des circonstances particulières se sont produites qui m'ont conduit à annoncer à la mosquée, un vendredi du Ramaḍān, mon adhésion à la *méthode du fils d'Adam* (« Si tu portes la main sur moi, pour me tuer je ne porterai pas la main sur toi pour te tuer. Je crains Dieu, le Seigneur des mondes »<sup>70</sup>). Après cela, beaucoup d'événements se sont vérifiés mais personne ne s'est intéressé à la position du fils d'Adam. Comme j'avais peur de me perdre parmi ces esprits impétueux, j'ai décidé d'écrire un livre intitulé *La voie du premier fils d'Adam : ou le problème de la violence dans l'action islamique*. À ce moment-là, je ne trouvais personne disposé à le publier : en effet, aucun éditeur ne pouvait approuver une telle opinion. Puis deux jeunes hommes se sont proposés de payer les frais et ont pris soin de sa publication. Quand le livre est devenu un document imprimé, j'ai poussé un soupir de soulagement, mais quelle pouvait être la valeur de ce document silencieux dont personne n'avait entendu parler ? Même beaucoup de mes amis les plus sincères

<sup>69</sup> Il avait déjà été emprisonné de 1954 à 1964, à la suite d'une tentative d'assassinat contre le président égyptien Ġamāl 'Abd al-Nāṣir, dont le mouvement islamiste était accusé. Un attentat où la main « manipulatrice » du régime ne peut pas être exclue, selon Olivier Carré, qui observe que « Nasser et les siens, à partir de l'instauration du pouvoir personnel absolu en mars 1954, ont jugé utile d'attribuer aux Frères musulmans le vice congénital de terrorisme. Cela permettait de leur attribuer faussement tous les meurtres politiques de 1945 à 1950 et, sous Nasser, de leur imputer des complots (fabriqués par le pouvoir selon toute apparence) contre le raïs en 1954 et 1965, voire en 1981 contre Sadate » (Carré 1984, 21). De son côté, Richard P. Mitchell observe que la tentative d'assassinat du premier ministre 'Abd al-Nāṣir « was a matter of individual or group initiative inside the secret apparatus, without the knowledge of other members, or, it would appear of its own leader, and certainly of few, if any, persons outside it », en ajoutant que, au cours du jugement – plutôt sommaire – qui suivit, « The evidence not only accumulated against the possibility of an official order to kill, but also pointed to a situation in which the leadership of both the open and secret organization was no longer in control » (Mitchell 1969, 157-58).

<sup>70</sup> Cor. 5:28, *al-Mā'idah*.

m'ont critiqué pour avoir écrit sur ce sujet ! Je pourrais raconter des histoires incroyables sur les réactions suscitées par ce livre, en commençant par ceux qui m'ont traité de « serviteur des forces mondiales hostiles à l'islam » en terminant par des illustres *šuyūh* qui, même sans considérer le livre faux ou opposé à l'islam, ils ont dit qu'à l'époque, il y avait d'autres problèmes plus importants que cela. D'autres encore ont dit à propos des deux éditeurs : « Je ne doute pas de leur dévouement et de leur courage à soutenir cette juste position, mais nous ne pouvons pas affronter l'impétuosité des jeunes d'aujourd'hui avec ces arguments ! ». (Sa'īd 1999)

Quand il réussit finalement à publier le livre, Sa'īd en distribua une copie à tous les *šuyūh* les plus importants de Damas, leur demandant d'exprimer ce qu'ils en pensaient : l'influent *šayh* Nāšir al-dīn al-Albānī (1914-1999)<sup>71</sup>, par exemple, « a jugé le livre correct, et pas mauvais, mais il ne lui a pas prêté attention » (Sa'īd 2001a, 148), explique Sa'īd ailleurs. Sa'īd a reçu un commentaire dénigrant à son encontre même de la part du religieux égyptien Muḥammad Sayyid Ṭaṇṭāwī (1928-2010), *šayh* d'al-Azhar de 1996 à 2010, qui au cours d'un entretien aurait déclaré : « En Syrie, il y a un derviche qui dit "Je ne tuerai pas, tue-moi si tu veux" », ce qui suggère une difficulté à reconnaître une place au concept de non-violence dans l'islam, et cela même par une institution qui se fait le porte-parole d'un islam « modéré » telle qu'al-Azhar (Sa'īd 1997b, 184-85)<sup>72</sup>. Par ailleurs, il nous semble significatif que *Maḏhab*, bien qu'écrit après sa première arrestation en 1965, ne vise pas les idées du parti Ba'ṭ, mais plutôt celles du mouvement islamiste : ainsi, à travers le livre, il prend ses distances de ce dont les islamistes étaient accusés et qui avait provoqué son arrestation, se déclarant sans rapport avec cette approche. En d'autres termes, Sa'īd « visait à répondre aux idées telles que celles exprimées dans l'ouvrage *Ma'ālim fī al-tarīq* ou ailleurs et qui étaient utilisées pour justifier la violence au sein de la société ou contre le pouvoir établi », explique Bišr.

Pourtant, dans les textes de Sa'īd les références à Sayyid Quṭb sont très nombreuses, et il peut être considéré comme une de ses sources principales dans une certaine phase de sa vie, mais comme on le verra dans le Chapitre III, la réception de Quṭb par Sa'īd révèle une approche tendant à la « dé-instrumentalisation » de sa pensée, et il en va de même pour d'autres sources, telles qu'Ibn Taymiyyah ou Abū al-A'ḷā al-Mawdūdī : à une lecture sélective, insouciant du contexte historique et fonctionnel à la légitimation de l'usage de la force et de la violence, Sa'īd oppose une lecture basée sur un principe également sélectif, mais orienté vers l'identification de ce qui, dans les sources, est le plus utile pour atteindre les buts éminemment éthiques qu'il attribue à la révélation coranique. De

<sup>71</sup> Nāšir al-dīn al-Albānī (1914-1999), albanais de naissance, fut un *'ālim* du courant salafiste syrien renommé pour ses positions critiques par rapport aux collections de *ḥadīṭ* et au *corpus* juridique classique. Il était promoteur d'opinions légales controversées, telles que la permission de prier avec ses chaussures. En 1979 il quitta la Syrie pour rejoindre la Jordanie (Pierret 2013, 105-8).

<sup>72</sup> Il faut interpréter l'attribution à Sa'īd de l'appellatif *darwīš* dans un sens désobligeant.

cette façon, il s'est efforcé d'ouvrir un débat d'idées dans les milieux islamistes où on trouve ses premiers interlocuteurs. Et c'est certainement dans cet esprit que Ğawdat Sa'īd s'efforça de faire connaître Malek Bennabi et ses idées concernant le « problème » des musulmans, sa genèse et ses solutions dans ces cercles<sup>73</sup>. C'est ce qu'il fit avec Amīn al-Maṣrī et 'Abd al-Raḥmān al-Bānī, qui « appréciaient beaucoup le jeune Ğawdat, qui avait une personnalité forte et charismatique, une grande capacité oratoire et une foi profonde », explique Bišr.

Ainsi ils commencèrent à s'intéresser à ce qu'il disait, et probablement à en être influencés, comme le révèle cet épisode : « Une fois – raconte Bišr – Amīn al-Maṣrī était invité à participer à une réunion officielle à laquelle assistait également le Président de la République<sup>74</sup>. À son retour, le *ṣayḥ* admit qu'il avait largement utilisé les idées de Ğawdat et de Malek Bennabi pour être en mesure de présenter un discours sur l'islam qui soit "adéquat" à cette réunion<sup>75</sup>, c'est-à-dire dépourvu de références aux *ḥadīṭ*, ou au jour de la résurrection, ou aux pratiques rituelles et ainsi de suite ». Cependant, en évaluant la relation entre al-Maṣrī et Sa'īd dans son ensemble, Bišr observe que ce n'était pas l'idée de la non-violence qui avait touché le *ṣayḥ*, mais plutôt « la pensée éclairée dont Ğawdat était le porteur », c'est-à-dire une pensée qui réconciliait la raison avec la foi : « Leur point de rencontre était l'opposition au parti Ba'ṭ et au régime, mais al-Maṣrī était un religieux traditionnel qui, à ce titre, estimait devoir rester dans le sillage de l'école traditionnelle, sous peine de perdre ses disciples », ajoute Bišr. Au contraire, Ğawdat Sa'īd n'avait rien à perdre, « il n'avait pas de disciples, ni il souhaitait en avoir », continue-t-il, reconnaissant cependant, en même temps, que ce fut Amīn al-Maṣrī à ouvrir une brèche sur la société syrienne à Ğawdat, lui laissant la parole à la mosquée al-Murābit.

## 5. La deuxième arrestation : en prison avec les islamistes syriens

Après la première arrestation, Ğawdat Sa'īd a continué à enseigner et à prêcher dans les mosquées. Ayant quitté son poste à l'école « Šahbandar » à Damas, il fut envoyé en 1966 comme enseignant à Bayt Ğinn, un village du Rif de Damas, en direction de Quneitra, lorsqu'un jour la police du village reçut un mandat d'arrêt contre lui. Le chef de la police locale, qui était circassien et connaissait Ğawdat, alla vers lui et lui dit : « J'ai reçu un communiqué disant que je dois vous arrêter,

<sup>73</sup> Le témoignage de l'islamiste tunisien Rached Ghannouchi, qui dans les années 1960 a longtemps séjourné en Syrie, où il a étudié la philosophie à l'Université de Damas, est particulièrement intéressant en ce qui concerne les sources du courant, les mêmes que l'on retrouve dans les écrits de Ğawdat Sa'īd : « Les livres disponibles au sein du courant islamiste étaient ceux de Sayyed Qutb, Mohammed Qutb, Abou Ala al-Mawdudi, Mohammed Iqbal, Malek Bennabi et quelques écrits anciens de Abou Hamed al-Ghazali et de Ibn Taymiyya » (Burgat 2002, 59).

<sup>74</sup> Il s'agit du général Amīn al-Ḥāfīz, à la tête du pays entre 1963 et 1966.

<sup>75</sup> C'est-à-dire un islam dont le discours s'adaptait aux enjeux politiques et sociales du moment.

mais si vous voulez, je peux vous faire fuir clandestinement au Liban ». À cette proposition, Sa'īd répondit : « Ne vous inquiétez pas, ça n'a pas d'importance ! ». Le policier, alors, l'emmena avec lui : Ġawdat fut arrêté et transféré à la prison de Tadmur, c'est-à-dire la ville de Palmyre, dans la zone centrale et désertique de la Syrie, où il resta plus d'un an. Ici, Sa'īd eu l'occasion de connaître d'importants membres des Frères musulmans syriens, ce qui fait de la période passée à Tadmur un moment résolument intéressant de son parcours, dans la mesure où cela met en évidence le débat existant entre les diverses « âmes » de l'islamisme, du militantisme radicale et violent au réformisme jusqu'à l'adoption de positions progressistes, et en même temps l'hostilité envers ce courant dans son ensemble par le régime « révolutionnaire » du parti Ba'ṭ, prélude à la crise des années 1980. À la lumière de ce qu'on a dit jusqu'ici, ce n'est certainement pas un hasard si Sa'īd a été amené ici : en effet, cela renforce l'hypothèse que notre auteur a été assimilé par le régime à l'opposition islamiste.

Le premier noyau du mouvement des Frères musulmans en Syrie a vu sa naissance au milieu des années 1930 à Alep (Batatu 1982, 16), mais il se constituera ouvertement sous ce nom grâce à l'activisme de certains étudiants qui avaient fréquenté l'organisation en Égypte, tels que le fondateur Muṣṭafā al-Sibā'ī (1915-1964), même si la branche syrienne a toujours montré un grand degré d'indépendance par rapport à l'organisation égyptienne. En effet, dès le début elle s'était engagée dans l'enjeu politique post-colonial, proposant une forme de socialisme islamique incarné dans le Front islamiste socialiste (*al-Ġabhah al-islāmiyyah al-iṣṭirākiyyah*) qui se posait en concurrence avec les autres courants politiques majeurs à l'époque, à savoir le parti Ba'ṭ et les communistes<sup>76</sup>. Les Frères musulmans ont fait partie des divers gouvernements qui se sont succédés après l'indépendance en qualité de ministres ou députés, et en dépit des bannissements du mouvement qui se sont succédés, soit en Égypte qu'en Syrie, ils n'ont jamais disparu. Cependant, avec le coup d'état du Ba'ṭ, et puis après la prise du pouvoir de l'aile militaire à l'intérieur du parti en 1966, qui favorisa de manière décisive la minorité alaouite, leur stratégie changea : du refus du confessionnalisme qui les avait caractérisés dans la phase « parlementaire », le discours des Frères deviendra de plus en plus anti-alaouite. Les prisonniers que Sa'īd connaîtra à Tadmur sont ceux qui étaient impliqués dans les violences sectaires qui s'étaient vérifiées à partir de ce changement<sup>77</sup>, et dont le premier acte fut la révolte de Ḥamāh en 1964, instiguée

<sup>76</sup> Comme l'observe Joshua Teitelbaum, « The emphasis on “socialism” [*al-iṣṭirākiyya*] in the ideology of the Syrian Muslim Brotherhood developed earlier than did a similar concept in Egypt. It did so as a result of the political struggle with the Ba'ṭh and the Communists, and it remained much more central to their ideology than socialism ever was to the Egyptian *Ikhwan* » (Teitelbaum 2011, 223).

<sup>77</sup> Dit encore Teitelbaum : « The eventual domination by the 'Alawis in all positions of power in Syria caused a significant change in the focus of *Ikhwan* activity and rhetoric, which placed greater emphasis on an anti-'Alawī campaign, concentrating on the persecution of the Orthodox Sunni majority by the heterodox 'Alawī minority. [...] It was

par le Frère musulman à tendance radicale Marwān Ḥadīd<sup>78</sup>.

Et c'est précisément avec Marwān Ḥadīd que Sa'īd partagea sa cellule à Tadmur : prêcheur de la mosquée Sulṭān à Ḥamāh, l'un des théoriciens les plus importants des Frères musulmans syriens, il était l'inspirateur de l'organisation de l'*Avant-garde combattante* (*Ṭalī'ah muqātilah*), laquelle a joué un rôle central tant en 1964 qu'après, à partir de 1976 – année de sa mort en prison – et au début des années 1980, à l'heure de la guerre entre le régime et l'opposition islamiste violente. Est-ce la première fois que notre auteur le rencontre ? D'après un très bref témoignage de Sa'īd al-Ṭanṭāwī, que nous avons mentionné plus haut, il semblerait que non : sans donner de date précise, il raconte dans ses mémoires qu'il a vu « le *ṣayḥ* Ḡawdat Sa'īd avec le *ṣayḥ* Marwān Ḥadīd dans une pièce de la mosquée du *ṣayḥ* Marwān dans le quartier al-Bārūdiyyah » à Ḥamāh (Ḥawwām 2022). Nous savons cependant que le 14 avril 1964 la mosquée Sulṭān a été bombardée par les forces du régime, qui voulaient ainsi punir les manifestants pacifiques qui s'étaient réfugiés dans le bâtiment et refusaient de mettre fin à leurs protestations contre les mesures politiques adoptées par le Ba'ṭ (Rey 2018, 224-25). Ceux qui ont survécu, ont été arrêtés : parmi eux, Marwan Ḥadīd. Si l'on accorde donc foi au récit de Ṭanṭāwī, il faut croire que Ḥadīd et Sa'īd se connaissaient déjà avant de se retrouver ensemble à la prison de Tadmur, et que la rencontre mentionnée remonte à avant les affrontements de Ḥamāh en 1964. L'autre codétenu de Sa'īd était le moins connu Muṣṭafā al-A'ṣar, mais dans la même période il se trouve que l'un des *maṣāyih* les plus importants d'Alep était également emprisonné à Tadmur, à savoir 'Abd al-Fattāḥ Abū Ḡuddah (1917-1997), que nous avons déjà rencontré, à son tour membre de la branche syrienne de la Frairie.

Pour sa part, Abū Ḡuddah, originaire d'Alep, était un modéré, même s'il n'excluait pas le recours à la violence (Trombetta 2014, 119). Lui et Ḥadīd faisaient partie de ce que l'on peut appeler « l'axe nord » des Frères musulmans, qui comprenait des membres de Ḥamāh, de Lattaquié et d'Alep, et qui contestait le leadership de l'« aile damascène », représentée par l'« ultra-modéré » 'Iṣām al-'Atṭār<sup>79</sup>, qui sera plus tard isolé. En effet, en 1975, la direction du mouvement passe

this change of emphasis that led in part to the sectarian violence during the 1970s that culminated in the Brotherhood's massacre of 'Alawi artillery cadets in Aleppo in 1979 and the uprising in Hama in February 1982 » (Teitelbaum 2011, 232).

<sup>78</sup> Ce fut après cette première rébellion de Ḥamāh que les « pères fondateurs » et le vieux leadership du mouvement en Syrie prirent le chemin de l'exil, tandis qu'avec la révolte réprimée du 1982, qui était le point culminant du soulèvement suscité par la mort de Ḥadīd en prison, ce fut la deuxième génération à quitter le pays (Weismann 2010, 4).

<sup>79</sup> 'Iṣām al-'Atṭār (n. 1927) et ses partisans étaient tous opposés au recours à la violence. Il est parti en exil en Allemagne dans les années 1970. Lorsque Asad a essayé d'ouvrir un dialogue avec l'aile modérée de l'organisation en libérant plusieurs prisonniers politiques liés aux mouvements religieux et en augmentant la présence des sunnites dans toutes les institutions, la sœur de 'Iṣām al-'Atṭār, Naḡāḥ, a été nommée au poste de ministre de la Culture en 1976 et jusqu'au 2000, tandis que depuis 2006 elle est devenue vice-président. Ḡawdat Sa'īd connaissait bien al-'Atṭār : celui-ci a continué à se tenir en contact

au *ṣayḥ* de Ḥamāh ‘Adnān Sa‘d al-Dīn, une personnalité à laquelle beaucoup attribuent la responsabilité d’avoir entraîné la Frairie dans une confrontation violente avec le régime, et ce également à la lumière de ses efforts pour renforcer les liens et la coordination avec l’aile militaire dirigée par Ḥadīd – une accusation qui n’est cependant pas unanimement partagée (Lefèvre 2012). D’après ce qui a émergé jusqu’à présent, il est donc très probable que Sa‘īd connaissait personnellement nombre de ceux qu’il a rencontrés en prison, et était certainement conscient des dynamiques internes à l’organisation des Frères musulmans, des conflits existants entre ses différentes « factions », et surtout de l’absence d’une ligne unanime et tranchante par rapport au militantisme radical – ce qui peut expliquer d’une part sa « méfiance » envers le mouvement, et d’autre part la « résistance » du mouvement envers sa ligne de pensée.

En effet, de son expérience à la prison de Tadmur, Sa‘īd se souvient en particulier des tentatives de briser les croyances de ses compagnons de cellule et de les changer : « À cette époque, il était possible de faire entrer des livres en prison et les visites étaient autorisées », dit Bišr de ce qui devint plus tard l’une des prisons les plus tristement célèbres du régime<sup>80</sup>. « Ğawdat avait avec lui les livres de Malek Bennabi et les expliquait aux autres détenus, dont Marwān Ḥadīd, qui était pourtant parmi les moins perméable à ces idées », poursuit notre source. Au contraire, il semble que Muṣṭafā al-A‘ṣar ait été impressionné par la personnalité de Sa‘īd et commença à modifier sa perspective : « Mon père dit que dans ces moments-là, Marwān Ḥadīd attrapait une chaussure et la brandissait sur la tête d’al-A‘ṣar en disant : “Laissez-moi comprendre, êtes-vous devenu non-violent pour ne pas répondre à ceux qui vous ont frappé, ou allez-vous réagir ?!” ». Muṣṭafā al-A‘ṣar est mort dans un accident de la route en 1973, tandis que le chef de l’aile radicale des Frères syriens est mort en prison en 1976 dans des circonstances peu claires. « Peut-être – observe Bišr – s’il avait écouté Ğawdat, les Frères musulmans syriens auraient bénéficié, à travers lui, de l’idée de non-violence, mais la plupart des *ṣuyūḥ* de la Frairie pensaient que ce genre d’idée ne convenait pas aux jeunes de cette génération, qui voulaient un affrontement », conclut Bišr. Ğawdat Sa‘īd a été libéré en 1967 à la suite d’une amnistie générale. Alors qu’il était dans le bus qui le ramenait chez lui, la radio annonça qu’Israël avait pris le contrôle de Quneitra dans la guerre des Six jours : c’était le 10 juin<sup>81</sup>.

téléphonique avec Sa‘īd jusqu’à une époque récente. Bišr décrit cette relation comme cordiale, mais la méfiance de Sa‘īd à l’égard de la position de la Frairie sur la question du recours à la violence a toujours été un obstacle insurmontable à une implication directe de notre auteur dans les activités de l’organisation.

<sup>80</sup> En juin 1980, à la suite d’une tentative d’assassinat ratée contre Ḥāfiẓ al-Asad, le régime a massacré des centaines de détenus de la prison de Tadmur, dont la plupart étaient des islamistes. Toujours en 1980, une loi punissant de la peine de mort l’appartenance aux Frères musulmans est adoptée (Rey 2018, 262-63 ; Seurat 2012, 100-1, où est rapporté le témoignage d’un officier ayant participé au massacre).

<sup>81</sup> Le 5 juin 1967, l’armée israélienne a lancé une opération militaire à surprise contre

De cette histoire, il nous semble qu'un élément très important se dégage, à savoir l'enracinement de Sa'īd dans le contexte culturel arabo-islamique : la tentative de médiation de l'idée d'une réforme non-violente en islam à travers la pensée de Malek Bennabi, auteur très apprécié dans les milieux islamistes, est en effet intéressante. Si sa conception de l'histoire est également influencée d'autres références culturelles, en particulier occidentales – il suffit de penser à Arnold J. Toynbee – sa théorie de la non-violence plonge ses racines dans une réflexion *intra-islamique* sur les textes fondateurs et sur l'approche épistémique à adopter en vue de leur interprétation. Que Sa'īd se soit inlassablement efforcé d'ouvrir un débat en ce sens est démontré par la relation qui s'établit à la même époque avec un groupe damascène dont le chef était l'écrivain 'Adnān Sālīm (n. 1932), fondateur en 1957 de l'éditeur Dār al-Fikr, avec lequel notre auteur publiera la plupart de ses livres : il s'agissait d'un groupe proche des Frères musulmans « mais intéressé à aborder le discours religieux de manière innovante, non plus à travers le filtre des œuvres traditionnelles, en particulier les œuvres juridiques », nous explique Bišr. Ğawdat les avaient connus dans les années 1960 et commença à leur parler des idées de Malek Bennabi et Muhammad Iqbal, exerçant ainsi un grand impact sur le groupe et notamment sur son leader Sālīm : il est peut-être significatif le fait que Dār al-Fikr a consacré l'an 2006 à la mémoire de Bennabi, à l'occasion du centenaire de sa naissance (1905-1973), comme on l'a vu dans l'Introduction.

## 6. Le bannissement de l'enseignement et la troisième arrestation

Tout au long de sa vie, Sa'īd n'épargnera donc pas ses efforts pour diffuser sa pensée, comme en le verra en outre avec les nombreux « cercles culturels » qu'il animait tant dans sa maison de Bi'r 'Aġam que dans celle au mont Qasyūn à Damas, et qui étaient fréquentées par des dizaines de personnes. De surcroît, il s'agissait des seules rencontres privées – assez répandus jusqu'aux années 2000 – durant lesquelles hommes et femmes, même dévoilés, étaient réunis pour discuter ensemble dans le même endroit. Mais avant de venir animer de tels cercles, Ğawdat devra passer par la révocation de certains de ses droits civils et par trois autres arrestations : il se trouvait à la prison de Tadmur lorsque la famille reçut une lettre des autorités du régime annonçant son interdiction définitive d'enseigner dans toutes les écoles syriennes, sans possibilité de présenter recours. De toute évidence, cette interdiction d'enseigner est étroitement liée au fait que le régime l'a identifié comme un « islamiste », et plus précisément comme un Frère musulman. Après

l'Égypte, suivie de la réaction conjointe de l'Égypte, de la Syrie et de la Jordanie, qui ont perdu une partie de leurs territoires – respectivement le Sinaï, le Golan et la Cisjordanie, y compris Jérusalem-Est – et dont les forces armées ont subi de lourdes pertes. Les combats ont pris fin le 10 juin, après que l'ONU a lancé son appel à un cessez-le-feu dans les jours précédents. La défaite des alliés arabes était avant tout la défaite d'Abd al-Nāṣir et du nassérisme, qui avaient investi une grande partie de sa légitimité, ainsi que des dépenses publiques égyptiennes, dans le panarabisme et dans la lutte contre Israël (Guazzone 2016, 222-23).

l'indépendance, dans les années 1940-1960, ceux-ci ont en effet joué un rôle fondamental dans la construction du système éducatif syrien, et cela n'a pas substantiellement changé avec l'avènement du parti Ba'ṭ : il suffit de mentionner que la faculté de *Šarī'ah* à l'Université de Damas a été fondée en 1954 par Muṣṭafā al-Sibā'ī et d'autres membres de l'aile réformiste de l'organisation (Pierret 2013, 36-7). Cependant, au fur et à mesure que l'école et l'université devenaient le véhicule du message ba'ṭiste, l'espace pour les opposants et, en général, pour toute pensée « dissidente » et contraire à l'idéologie du parti, c'est progressivement réduit (Seurat 2012, 138-39) : l'épisode de Salamiyyeh que nous avons mentionné plus haut en est un exemple. En tout cas, en conséquence de ce bannissement, la situation économique de Sa'īd devint très critique : après la guerre de 1967 et l'occupation du Golan par les forces israéliennes, toute la famille avait quitté le village, où elle vivait en cultivant la terre, pour s'installer à Damas, perdant ainsi sa première source de revenus.

En 1968, un an après sa libération de la prison de Tadmur, Sa'īd fut arrêté pour la troisième fois : alors qu'il rentrait chez lui de la mosquée al-Murābiṭ, où il continua à se rendre même après que al-Maṣrī et al-Bānī aient quitté la Syrie, il fut kidnappé par des agents de sécurité, qui l'emmenèrent à la prison d'al-Mezzeh, où il fut placé à l'isolement pendant six mois. Parmi les souvenirs liés à cette arrestation, il y a celui d'un gardien de prison qui, touché par la dévotion de Sa'īd, lui demanda s'il avait besoin de quelque chose. Suite à l'insistance du gardien, et malgré le fait que cela était contraire au règlement, Sa'īd lui demanda de lui apporter un petit exemplaire du Coran : « Mais écoutez-moi attentivement – il le prévenait – si on trouve cet exemplaire du Coran, je dirai que c'est vous qui me l'avez donné. Donc, si vous n'êtes pas prêt à assumer cette responsabilité, ne le faites pas ! ». Au bout de quelques jours, le garde arriva avec la copie du Coran, et en lui le remettant, il dit : « Tenez, laissez-les faire ce qu'ils veulent ! ». Malgré tout, Sa'īd se souviendra toujours de cette période d'isolement comme d'un moment de grande créativité et d'inspiration profonde, « au point qu'il commença à éprouver honte de prier Dieu de le faire sortir de cette cellule », nous raconte Bišr.

#### 6.1. Le mariage et le deuxième ouvrage : son rapport « intellectuel » avec ses sœurs

En 1969, Sa'īd épousa Hayār Ma'tūq (1949-1994) : à cette époque, la jeune Halā – comme on l'appelait en famille – étudiait à l'université et Ġawdat l'aida à passer les examens et à se qualifier pour enseigner dans les écoles primaires. Lorsqu'elle entra en service en tant qu'enseignante, la situation économique s'améliora légèrement, tout en restant difficile : ce fut à ce moment-là que Sa'īd reçut l'invitation du *šayḥ* saoudien Ibn al-Bāz à enseigner à l'université de Médine, mais comme on l'a vu, malgré ses difficultés, il refusa, préférant rester en Syrie. La publication de son deuxième livre remonte à cette même année : il s'agit de *al-Insān hīna yakūnu kall<sup>an</sup> wa-hīna yakūnu 'adl<sup>an</sup>* (« L'homme entre l'impotence et la justice »), publié par la Dār al-Fikr de 'Adnān Sālim et dont le titre s'inspire –

comme d'autres de ses livres – d'un verset coranique, à savoir Cor. 16:76, *al-Nahl* : « Dieu a proposé en parabole deux hommes : l'un est muet, il ne peut rien faire, il est à charge à son maître. Quelque lieu où celui-ci l'envoie, cet homme ne rapporte rien de bon. Est-il l'égal de celui qui ordonne l'équité et qui suit une voie droite ? ». Ce détail particulier révèle le choix de remonter toujours le fondement de sa pensée au texte sacré. Dans la préface de la première édition de 1969, l'auteur explique que ce court texte de 64 pages est le résultat de ses débats avec les sœurs Laylā et Sa'diyyah (n. 1937) sur le problème du retard des musulmans, qui, comme nous l'avons vu, est le point de départ de toute sa réflexion. Comme il le déclare, compte tenu de son importance, l'étude du thème nécessitait également la contribution des femmes. Les résultats de l'implication de ses sœurs dans le débat sur ce sujet ont été « excellents » : « J'ai senti – écrit Sa'īd – que le fruit de l'effort que je faisais était plus satisfaisant que je ne l'avais imaginé » (Sa'īd 1993c, 11). Cet ouvrage contient donc ce que, au cours de ces conversations avec Ğawdat, ses sœurs ont enregistré et mis par écrit, puis publié à son nom.

L'argument fondamental de l'auteur, ainsi que l'un des points essentiels de sa pensée, est que l'homme a le devoir d'exploiter les lois (*qawānīn*) qui lui permettent de se changer soi-même pour améliorer sa condition, puisque le changement est la condition essentielle de l'homme, qui est responsable à la fois de son propre développement ou retard, ce que Sa'īd décrit comme son efficacité (*fa'āliyyah*) et son inefficacité (*lā-fa'āliyyah*). La conclusion est de Laylā Sa'īd, sœur de Ğawdat, à laquelle a été confié en particulier de recueillir ces réflexions, une tâche qui lui a permis, comme elle l'explique, de surmonter la barrière culturelle qui veut voir les femmes musulmanes reléguées au rôle de « préserver l'espèce, non de la faire progresser » (Sa'īd 1993c, 62). De cette relation particulière entre notre auteur et ses sœurs, et en général avec les femmes de la famille, et de sa position sur la question féminine dans les sociétés arabo-islamiques, nous avons longuement discuté avec 'Afrā' Ğalabī, laquelle nous a donné un témoignage de « l'intérêt nourri depuis toujours par Ğawdat envers la situation de la femme, même dans sa phase salafiste ». Comme elle a raconté, « il était très engagé dans l'éducation de ses sœurs, Laylā et Sa'diyyah, et les encourageait à promouvoir à leur tour des séances d'étude et à lire des livres avec d'autres femmes ; elles ont également organisé diverses initiatives contre l'analphabétisme dans leur milieu ». En effet, Sa'diyyah « avait des compétences de communication considérables, tandis que ma mère Laylā était plus intellectuelle : il y avait une syntonie très profonde avec Ğawdat, ils s'encourageaient mutuellement ».

C'était Laylā en particulier qui avait convaincu son frère à parler ouvertement de son idée de la *mort de la guerre* : « Ğawdat sentait que les gens étaient très susceptibles quand il parlait du *ġihād* : il pensait que, avec l'invention de la bombe nucléaire, la guerre s'est éteinte et que nous vivons désormais dans une époque où la guerre n'a plus de raison d'être, mais il était conscient du fait que cette idée était difficile à accepter, et il ne voulait pas choquer ceux qui l'écoutaient. Ma mère avait beaucoup insisté afin qu'il déclare cette idée en public : "Toute ta réflexion indique clairement que la guerre est morte, pourquoi ne le dis-tu pas aux gens ?".

À la fin des années 1990, lors d'une conférence à Montréal, Ğawdat prononça enfin ces mots : « La guerre est morte, maintenant seuls les fous la pratiquent, ou les pervers qui exploitent l'ignorance des fous » », conclut 'Afrā'. Pourtant, il faut remarquer que Sa'īd n'a jamais ressenti le besoin d'aborder la question féminine de manière systématique à travers un livre dédié : c'est ce que lui reproche l'intellectuel syrien Ibrāhīm Maḥmūd, qui dans son dialogue « virtuel » avec notre auteur dans l'ouvrage *al-Hiğrah ilā al-islām* (1995) le blâme de ne pas avoir tenu compte, en parlant de l'inefficacité (*lā-fa'āliyyah*) des sociétés musulmanes, du fait que les femmes sont pratiquement exclues de l'action sociale, à partir de leur rôle au sein de la famille.

## 6.2. La question du changement dans un ouvrage fondamental

À cette même époque remonte la publication d'un autre ouvrage de Sa'īd d'une grande importance, à savoir *Ḥattā yuğayyirū mā bi-anfusi-him* (« Avant qu'ils ne changent ce qui est dans leurs âmes »), publié en 1972 par l'éditeur Dār al-Fikr, probablement l'œuvre la plus traduite et réimprimée de notre auteur<sup>82</sup>, et qui peut être considérée, dans son contenu, comme « une continuation de son premier livre », à savoir *Maḏhab* (1966), observe Bišr : « Puisque la violence doit être rejetée, quelle est l'alternative ? Il faut avoir un programme de changement sans recours à la violence », explique notre source, en décrivant les raisons qui ont conduit Ğawdat à écrire ce texte. Comme *al-Insān kall<sup>mn</sup> wa-'adl<sup>mn</sup>* qui l'avait précédé, *Ḥattā yuğayyirū* inspire également son titre d'un verset coranique, et plus précisément Cor. 13:11, *al-Ra'd* : « Dieu ne modifie rien en un peuple, avant que celui-ci ne change ce qui est dans son âme ». De cet ouvrage fondamental, nous avons consulté une édition de 1989 qui provient de la Bibliotheca Alexandrina et dont nous apprenons du frontispice être la huitième réimpression d'un éditeur non spécifié. Le texte contient la préface de Malek Bennabi (1905-1973) à la première édition : dans la même période, entre 1971 et 1972, l'intellectuel algérien avait rencontré Sa'īd à Damas, à l'occasion de son passage en Syrie pour une série de conférences, circonstance que nous avons déjà mentionnée.

Comme Bennabi, Sa'īd est convaincu de la nécessité que les musulmans assument leurs responsabilités par rapport à la condition d'arriération dans laquelle ils se trouvent, car seule cette prise de conscience peut ouvrir la voie au changement : tel est le thème central abordé dans le livre. Pour mettre en œuvre ce changement, qui est la tâche première de l'homme, ou encore mieux un véritable devoir sanctionné par le Coran lui-même, il est nécessaire de prendre acte de l'importance de l'histoire comme génératrice de changement, à condition que ses lois immuables (*sunan*), qui sont parfaitement connaissables par l'homme, soient comprises. La particularité de cet ouvrage est l'approche fortement psychologique du thème traité, d'où émerge l'intérêt particulier de notre auteur pour cette

<sup>82</sup> En Turquie, par exemple, où le livre a connu un grand succès, il y a eu au moins 7 réimpressions.

discipline, qu'il considère comme une expression des signes de Dieu dans les âmes (Cor. 41:53, *Fuṣṣilat*), alors qu'au contraire elle était encore considérée avec beaucoup de méfiance par les intellectuels musulmans de son temps parce qu'elle était associée à la pensée de Sigmund Freud et à ses théories sur la sexualité (Sa'īd 1989, 83-8).

### 6.2.1. La visite de Bennabi en Syrie

La célèbre visite de Malek Bennabi en Syrie remonte à cette même période, et le moment est enfin venu d'en parler. De retour en Algérie du pèlerinage à la Mecque, où Bennabi s'était rendu avec sa femme et sa fille, alors âgée de huit ans, Bennabi a fait une première escale à Beyrouth, puis a décidé de profiter de l'occasion pour visiter Damas pendant quelques jours et rencontrer ses amis syriens, dont Ğawdat Sa'īd : il y resta trois mois, durant lesquels il s'entretenait « dans un dialogue continu avec les jeunes de Damas assoiffés d'idées » (Bennabi 2006b, 7), comme il le raconte lui-même dans la préface, écrite en 1972, à celle qui aurait dû être la publication de ces conférences et qui, pour diverses circonstances, ne seront publiées qu'en 2005. Le rôle de Sa'īd dans la diffusion de la pensée de Bennabi en Syrie a été largement discuté jusqu'à présent : les jeunes qui faisaient partie de son entourage d'écouteurs ont participé avec beaucoup d'enthousiasme à toutes les conférences : en fait, ce sont ces jeunes qui les ont enregistrées et les ont mises par écrit. Avant le départ de Bennabi, ils lui ont remis une copie de ces conférences transcrites, qu'il confia à l'éditeur libanais Dār al-Šurūq.

Peu de temps après son retour en Algérie, en 1973, Bennabi mourut, mais peu avant il envoya une lettre à son traducteur 'Amr Miṣqāwī lui demandant de suivre personnellement la question de la publication. L'année suivante, Sa'īd écrivit une lettre à Miṣqāwī pour se renseigner de ce qu'il était advenu de ces conférences, demandant qu'elles soient publiées au plus vite. Comme le révèle Bišr, « mon père n'a cessé de demander pendant 30 ans ce qui était arrivé à ces papiers », jusqu'à ce qu'en 2005 elles soient publiées, mais pas dans leur intégralité : en effet, une partie du matériel semble avoir été perdue, d'après ce qui écrit 'Amr Miṣqāwī dans l'introduction, où il explique que « le livre n'est pas sorti comme Bennabi le souhaitait, c'est-à-dire dans son intégralité... puisqu'il semble que les conférences mentionnées dans la lettre du professeur Ğawdat Sa'īd aient été perdues » (Bennabi 2006b, 13). La famille Sa'īd conserve plusieurs photographies de cette visite, ainsi que quelques enregistrements de ces conférences, qu'ils écoutaient parfois tous ensemble : « Mon père était très optimiste sur l'Algérie, et Bennabi était très optimiste sur la Syrie, mais leur optimisme n'a pas encore été confirmé par les faits, ni en Algérie ni en Syrie », conclut Bišr.

## 7. Le début de l'« ère al-Asad » : la quatrième arrestation

Entre-temps, la Syrie a été témoin d'une série d'événements qui ont abouti au coup d'État du 16 septembre 1970, qui a amené au pouvoir, pendant les trente années suivantes, le commandant de l'armée de l'air syrienne Ḥāfiẓ al-Asad (1930-

2000), déjà ministre de la Défense du gouvernement putschiste de Ṣalāḥ Ğadīd, l'un des trois chefs du comité militaire du parti Ba'ṭ – avec al-Asad lui-même et Muḥammad 'Umrān, les trois membres de la minorité alaouite – qui en 1966 a évincé l'aile civile du parti dirigé par le général Amīn al-Ḥāfīz, chef « officiel » du coup d'État de 1963. Mais bientôt, des tensions sont apparues entre l'aile « radicale », procommuniste, représentée par Ğadīd et l'aile « modérée » dirigée par al-Asad, qui a prévalu grâce également au soutien de l'armée. Son arrivée au pouvoir a été inaugurée par un « mouvement correctif » (*ḥarakah taṣḥīḥiyyah*) dont le but était celui d'élargir sa base de consensus et de se réconcilier avec certains secteurs de la population qui avaient été touchés par les politiques de nationalisation et de centralisation économique mises en œuvre par son prédécesseur. Au fil du temps, al-Asad travaillera dur pour consolider son pouvoir personnel à travers une politique de redistribution ciblée des richesses et des bureaux militaires – où l'élément communautaire alaouite a fini par prévaloir – et de l'État (Glasman 2013), mais aussi à travers un réseau complexe de contrôle de la société et de répression de l'opposition<sup>83</sup> qui sera plus tard « héritée », avec la direction du pays, par son fils Baššār, élu président un mois seulement après la mort de son père en juillet 2000, à la suite d'un amendement constitutionnel fulgurant qui modifiait en sa faveur les conditions de candidature à la fonction présidentielle.

C'est dans ce contexte que, vers la fin de 1973, Ğawdat Sa'īd a été arrêté pour la quatrième fois – la première sous l'ère du président Ḥāfīz al-Asad<sup>84</sup> – et emmené à la prison d'al-Ḥasakeh, dans la région de la Ğazīrah, dans l'extrême nord-est de la Syrie. La même année, la promulgation d'une nouvelle Constitution avait déclenché une vague de protestations qui avait abouti à des réformes mineures, mais qui avait mis en évidence l'importance de la mobilisation civile même dans le système de contrôle capillaire inauguré par Asad – une mobilisation où le rôle des Frères musulmans ne peut être sous-estimé, et ce en dépit de leurs divisions internes. Mais le prétexte de cette campagne d'arrestations, qui a également concerné d'autres *ṣuyūḥ* – dont le célèbre *ṣayḥ* salafiste Naṣīr al-dīn al-Albānī, que nous avons déjà rencontré, lui aussi conduit à al-Ḥasakeh – était probablement la

<sup>83</sup> Comme l'explique Guazzone, « nell'insieme le misure correttive adottate permisero ad Asad di allargare la base del suo regime, fondandolo sul complesso 'militare-commerciale', cioè sul controllo da parte degli alaouiti degli apparati militari e di sicurezza e sull'allargamento alla borghesia imprenditoriale sunnita delle reti clientelistiche che sostenevano il regime » (Guazzone 2016, 356). Pour atteindre ces objectifs, il fallait cependant « eliminare dalla società tutto ciò che si oppone[va] all'idea di tirannia per monopolizzare il potere, la ricchezza, l'opinione pubblica e la verità » comme le dit le philosophe et dissident syrien Ṭayyib Ṭizīnī, cité par Trombetta 2014, 112.

<sup>84</sup> Mais Tamārah, l'épouse de Bišr, a tenu à préciser, à l'occasion de notre rencontre à Istanbul, que « toutes les arrestations de Ğawdat doivent être considérées comme l'œuvre de Ḥāfīz al-Asad », dans ce que nous interprétons comme une référence au rôle central que l'ancien président syrien a joué dans l'aile militaire du parti Ba'ṭ dès le début.

guerre du Kippour<sup>85</sup>. En effet, comme l'explique Bišr, la stratégie habituelle du régime ba'ītiste consistait à lancer de vastes campagnes d'arrestations lorsque la tension politique montait pour quelque raison, pour déclarer ensuite une amnistie qui servait, selon les circonstances, à réhabiliter son image. En ce sens, Bišr exclut que ce soit l'activité intellectuelle de son père et les contenus des livres qu'il avait précédemment écrit, qui aient conduit à son arrestation : « Tous ses livres circulaient librement en Syrie. Un seul a été censuré, à savoir *Riyāḥ al-taḡyīr* (« Vents de changement », 1995), qui est un recueil de conférences, mais je ne pense pas que la motivation était importante : peut-être que son titre, avec ces références au "vent" et au "changement" avait suscité quelques suspicions ? Je ne sais pas, la raison de la censure n'a jamais été expliquée », explique Bišr. Ce texte a néanmoins été publié au Liban avec l'éditeur de Beyrouth Dār al-fikr al-mu'āšir, mais en tout cas, comme notre source l'observe encore, l'opposition de Sa'īd aux politiques gouvernementales « s'exprimait plus dans ses prises de positions contre le régime, que dans sa pensée : au contraire, le fait de se déclarer non-violent suggérait qu'il ne représentait pas un danger ».

Le fait que ce sont justement ces positions critiques à avoir poussé le régime à assimiler notre auteur à l'opposition islamiste, est confirmé par cet épisode rapporté par Bišr et qui se réfère précisément à l'arrestation du 1973. Le cousin maternel de Ġawdat, Riyāḍ Ḥālid, était un officier de l'armée dans le département des cuirassiers lorsque l'Égypte et la Syrie ont déclaré la guerre à Israël. Pendant la retraite de l'armée syrienne, l'officier Riyāḍ Ḥālid est resté sur le champ de bataille, continuant à se battre aux côtés de ses soldats pour tenter d'arrêter l'avancée israélienne. Quand il n'y avait plus rien à faire, Ḥālid et ceux qui étaient avec lui retirèrent à leur tour : « Plus tard – dit Bišr – la presse israélienne a parlé de cet officier syrien qui avait résisté jusqu'au bout, et lorsque le régime syrien a enquêté sur l'épisode, il est arrivé à identifier l'officier avec le cousin de mon père ». Ḥālid fut convoqué par le président Ḥāfiẓ al-Asad en personne, qui l'invita à lui dire ce qu'il voulait comme récompense pour son acte héroïque : « Mon cousin maternel est en prison, je vous demande de le libérer », lui demanda Riyāḍ Ḥālid. Cependant, le président rétorqua en disant : « Selon nos informations, c'est un extrémiste, un Frère musulman... ». Mais l'officier insista : « Je fais confiance à cette personne aussi bien qu'à moi-même : si vous trouvez une culpabilité en lui, vous me punirez avec lui ». C'est donc grâce à cette intercession que Sa'īd a quitté la prison d'al-Ḥasakeh : plus tard, le gouvernement lui offrit une somme d'argent

<sup>85</sup> Connue en arabe comme guerre d'Octobre (*ḥarb Tišrīn*), fut lancé contre Israël par l'Égypte et la Syrie, qui comptait sur l'effet de surprise pour récupérer les territoires perdus dans les guerres précédentes, à savoir respectivement le Sinaï et le Golan, et visant en même temps à « riequilibrare la sconfitta del 1967 e porre gli Arabi in condizione di trattare una soluzione diplomatica del conflitto da posizioni di maggior forza » (Guazzone 2016, 357). Les Égyptiens réussirent à récupérer une partie du Sinaï, tandis que pour la Syrie la défaite militaire fut totale. Un an après, à la suite de négociations indirectes, elle obtiendra le retour dans le Golan aux confins post-1967 et la restitution de Quneitra, détruite par les Israéliens avant l'évacuation (Guazzone 2016, 358).

en compensation de son arrestation « par erreur », mais il refusa de l'accepter. Et en dépit de cela, Sa'īd fut encore arrêté pour la cinquième – et dernière – fois peu de temps après sa libération, entre la fin de 1973 et le début de 1974.

### 7.1. L'activisme de Sa'īd ne s'arrête pas : la dernière arrestation

Quelque temps avant que, en 1976, fut tiré le « premier coup » de la guerre civile qui a vu le régime et les mouvements islamistes s'opposer (Trombetta 2014, 121), et qui a abouti au massacre de Ḥamāh en 1982, Sa'īd entreprendra un travail de communication qui le conduisit à parcourir le pays et à rejoindre ceux qui l'invitaient à parler. L'accompagnant à moto autour de la Syrie, son beau-frère Ḥālīṣ Ḡalabī, épouse de Laylā et père de 'Afrā', était avec lui à Salamiyyeh, dans le Rif de Ḥamāh – où Ḡawdat avait enseigné une dizaine d'années plus tôt et où il avait encore de nombreux amis – lorsqu'ils ont tous deux été arrêtés et emmenés à la prison de Ḥalbūnī, près de Damas. Ici, il n'est pas exclu que les deux aient été soumis à quelque forme de torture, puisque ce pénitencier était connu en ce sens. Après cette arrestation, Ḥālīṣ Ḡalabī – qui est médecin de formation – quitta la Syrie pour l'Allemagne, et il y retourna seulement dans les années 1990 ; il vit actuellement au Canada. Après cette dernière arrestation, Ḡawdat a reçu plusieurs « convocations » (*istid'ā'*) par les services de sécurité syriens, au cours desquelles il était retenu et interrogé sur ses activités. À un moment donné, Sa'īd a décidé de ne plus se présenter : « Si vous voulez m'arrêter, venez : ma maison est ouverte. Moi, je ne viendrai pas chez vous », a-t-il répondu un jour aux *muḥābarāt*, les services secrets du régime. La dernière convocation remonte au 2012, avant de quitter définitivement la Syrie, ce qui démontre l'acharnement avec lequel les autorités du régime ont continué à suivre son « cas » ; le même acharnement se manifeste d'ailleurs dans le fait qu'il n'a jamais été réhabilité pour l'enseignement, et qu'il a été soumis au fil du temps à d'autres violations flagrantes de ses droits civils, comme c'est le cas avec le refus, à plusieurs reprises, de délivrer à lui et à sa famille les permis nécessaires en Syrie pour acquérir une propriété dans des zones sensibles, comme la frontière avec Israël, où se trouve le village de Bi'r 'Aḡam.

### 7.2. Le retour à Bi'r 'Aḡam

Pendant ce temps, à la suite de la guerre du Kippour-Ramadan de 1973, Israël accepta de se retirer du Golan occupé jusqu'aux confins post-1967, après des négociations indirectes avec la Syrie, et de restituer la ville de Quneitra : dans les zones d'où les Israéliens s'étaient retirés en 1974 (Guazzone 2016, 357-58), se trouvait aussi le village de Bi'r 'Aḡam. À partir de ce moment, la famille Sa'īd a commencé à planifier le retour au village : la vieille maison a été rénovée et certaines activités agricoles et d'élevage ont été entreprises. La zone était complètement abandonnée et au début Ḡawdat, le frère Ḥikmat (n. 1936) et leur père Sa'īd ont dû faire aller-retour maintes fois entre le village et Damas : « C'était comme aller dans la forêt, il n'y avait rien et il fallait apporter tout ce dont on avait

besoin. Il n'y avait pas de transports publics, seulement quelques bus qui s'arrêtaient à cinq kilomètres du village et n'étaient même pas réguliers », explique Bišr. Un vrai nouveau départ donc pour toute la famille Sa'īd, qui entre-temps s'était élargie avec la naissance de ses fils Kawṭar (n. 1970) et Sa'd (n. 1971), et qui en 1975 pourra enfin rentrer au village. Au cours de la même période, de nombreuses autres familles qui avaient été forcées de fuir leurs maisons après l'occupation du Golan ont commencé à repeupler la région, mais il a fallu quelques années pour que la situation se stabilise pour tout le monde.

Ġawdat et Hikmat, quant à eux, avaient lancé entretemps un projet d'apiculture qui deviendra bientôt l'activité principale de la famille : avec un prêt, les deux frères achetèrent les ruches et les abeilles et après deux ans, ils parvinrent à rembourser le prêt obtenu. Apparemment, ce n'était pas un projet improvisé : en fait, lorsque Sa'īd était en Égypte, il avait envoyé à son frère des livres sur l'apiculture, et cela montre que notre auteur avait un intérêt antérieur pour cette activité, et que peut-être il avait déjà en tête de réaliser un projet en ce sens. Il semble donc que l'intention de Sa'īd n'était pas de s'engager dans une carrière universitaire ou de faire du travail intellectuel son activité principale. Dans le même temps, comme l'explique Bišr, « ses problèmes avec le gouvernement, qui ont débuté en 1963 après le coup d'État du Ba'ṭ, les arrestations qui ont suivi, l'interdiction d'enseigner sont autant de circonstances qui l'ont placé dans une impasse ». En effet, à cette époque en Syrie n'existait que l'école publique, et les seules institutions privées étaient celles aux mains des *'ulamā'* et de leurs groupes, qui dispensaient un enseignement religieux traditionnel (Pierret 2013). Ainsi, la seule possibilité d'enseigner était dans les établissements gouvernementaux. La seule option aurait été de partir à l'étranger, « mais ce n'était pas une option en jeu », il ajoute.

### 7.2.1. Une vie ascétique ou simplement... rurale ?

C'est donc dans ce contexte simple et rural que Ġawdat Sa'īd développera ses idées, écrira ses livres et recevra ses sympathisants au cours des 40 ans suivants : cependant, il nous semble qu'il ne peut pas être défini comme un « ascète » ou un *ṣūfī*<sup>86</sup>. En fait, son éloignement de Damas était avant tout une question de nécessité, non pas la recherche d'un environnement dans lequel s'isoler du monde et mener une vie ascétique : c'était plutôt un retour aux origines paysannes de la famille. S'il est vrai que son milieu familial n'était pas étranger au soufisme, puisque sa mère Zāzū faisait partie de la Naqšbandiyyah, « une *ṭarīqah* très répandue parmi les Circassiens », observe Bišr, le fait de l'associer directement – et on dirait uniquement – à une tendance *ṣūfīe* ne se reflète pas dans son parcours, ni dans son cadre théorique. Sans compter qu'il n'a jamais recherché ce détachement des affaires du monde qu'exigerait l'ascétisme : bien au contraire, son effort de contribuer non seulement à une réforme sociale, mais aussi culturelle et religieuse,

<sup>86</sup> Les deux définitions sont de Belhaj, comme on le verra plus loin.

a été constant. Et même sa méthode de transmettre ses idées, basée sur des séances collectives de lecture et de discussion d'un texte donné, ne peut être considérée comme l'écho direct d'un héritage *ṣūfī*, comme en témoigne l'épisode évoqué plus haut, et qui dénote son désintéret pour créer des « disciples » fidèles à ses enseignements, sans parler des auteurs dont il proposait la lecture, comme Malek Bennabi, Mohammed Arkoun, Arnold J. Toynbee, Michel Foucault, etc.<sup>87</sup>. En tout cas, la décision de retourner au village marque le début « d'une phase importante, puisque à partir de ce moment les choses ont commencé à changer dans la vie de Ġawdat », dit Bišr, et pour le mieux : les lourds problèmes économiques de la famille commenceront à se résoudre grâce aux activités agricoles démarrées à Bi'r 'Aġam, et les *muḥābarāt* avaient cessé de le pourchasser systématiquement.

Le projet apicole en particulier donnait d'excellents résultats : « Dans la période des années 1980 et jusqu'aux années 2010, le miel était complètement vendu : il y avait tellement de demande – dit Bišr – qu'il aurait été possible de le vendre à un prix dix fois supérieur à celui appliqué, mais mon père n'a jamais voulu, se tenant toujours au prix du marché. Parfois, des gens venaient qui voulaient acheter toute la production de la saison en offrant un prix plus élevé, ou qui voulaient acheter 20 à 30 kilos de miel à la fois, mais même dans ces cas, mon père refusait : "Pour l'instant, prenez un kilo ou deux, ça suffit !", il disait. C'est le projet familial le plus réussi et le plus continu, il a duré jusqu'à notre départ du village [en 2012] : le nombre de ruches augmentait graduellement, au fur et à mesure que mon père et mon oncle amélioraient leurs compétences ». Bien que le projet grandisse, la famille n'a jamais eu d'employés, et cela « à cause d'une mentalité étrangère à l'exploitation du travail, mais aussi à l'entrepreneuriat. C'était nous enfants qui aidions ! Mais la culture d'établir une entreprise et sa gestion n'était pas présente dans la famille ou dans le village », ajoute Bišr. Pendant ce temps, l'épouse de Sa'īd, Hayār Ma'tūq, était enseignante : entre 1976 et 1977, peu après leur retour, c'est elle qui a officiellement relancé l'école du village, qui a été installée dans une maison rénovée. « Pendant quelques années, ma mère était la seule enseignante et directrice, elle était celle qui ouvrait et fermait l'école, et enseignait toutes les classes, car parfois il n'y avait qu'un élève pour une certaine classe », dit Bišr. En 1980-1981, Hayār et les enfants sont partis pour quelques années en Arabie saoudite, où elle a travaillé, mais entre-temps d'autres

<sup>87</sup> On ne peut pas ignorer son expérience égyptienne, qui a sans aucun doute influencé le choix de cette méthode, qui peut avoir été inspiré par les réunions publiques des Frères musulmans, qui, selon l'exemple du fondateur Ḥasan al-Bannā – provenant par ailleurs d'un background *ṣūfī* – donnaient régulièrement des conférences axées sur la doctrine, l'exégèse coranique et la tradition, mais au fur et à mesure que le mouvement se développait, d'autres sujets étaient également introduits, comme l'histoire de l'islam, ou encore des questions sociales, politiques et économiques jugées utiles pour la « renaissance islamique ». Après la mort de Ḥasan al-Bannā on assistait à un saut qualitatif en ce sens, alors que « his absence compelled the Society to look to its hitherto untapped 'intelligentsia' to find answers to the ever-increasingly complex challenges to its premises coming from outside its ranks » (Mitchell 1969, 189).

enseignants ont commencé à arriver et le gouvernement a construit la nouvelle école : « Il y avait 20 salles, mais seulement trois étaient pleines ! », se souvient Bišr, qui à son tour a fréquenté cette même école à partir de 1984.

### 7.2.2. Sa'īd recommence à écrire

Que la période entre le début des années 1970 et la stabilisation de la nouvelle vie dans le village ait été une période de transition particulièrement difficile est probablement démontré par le fait qu'après la publication de *Ḥattā yuḡayyirū* en 1972, il a fallu attendre 1978 pour que Sa'īd publie un autre ouvrage, à savoir *Faqdān al-tawāzun al-iḡtimā'ī : muškilat al-zayy wa-l-malābis* (« La perte de l'équilibre social : le problème de la façon de s'habiller et des vêtements »), qui est une synthèse des contenus des lettres que Sa'īd a échangées avec sa sœur Laylā après qu'elle avait déménagé en Allemagne avec son mari Ḥālīṣ Ḡalabī. Dans ces lettres, Laylā raconte à son frère ses impressions sur les réactions de nombreuses femmes musulmanes qui, une fois établies en Occident, décident de lever leur voile. C'est le prétexte d'une réflexion sur les mécanismes par lesquels les individus refusent la société dont ils sont issus et les différentes formes prises par ce refus : la plus extrême est le suicide, mais aussi et surtout le rejet des codes de la société d'origine pour adopter ceux d'une autre société, jugés meilleurs. Pour Sa'īd, quelle que soit la forme prise par cet éloignement, il n'y a qu'un seul motif, à savoir « la perte d'une bonne raison de rester dans une certaine société » (Sa'īd 1993b, 21)<sup>88</sup>. Le musulman se retrouve dans cet état : il a perdu la bonne raison, la perception de faire partie d'une civilisation dont le monde a besoin, et cela entraîne sa mort sociale. La façon de s'habiller n'est rien d'autre que la manifestation extérieure de cette schizophrénie. En effet, l'auteur ne prend pas position sur le fond de la question du voile, ni exprime un jugement pour ou contre, mais il analyse les causes pour lesquelles le voile, ou en général un vêtement à forte connotation culturelle, peut générer un sentiment d'exclusion dans certaines situations, au point de pousser l'individu – homme ou femme – à abandonner cette habitude, ou d'autres habitudes qui révèlent cette appartenance culturelle et sociale spécifique.

En effet, au sein de la famille Sa'īd il n'y a jamais eu de contrainte par rapport au port du voile, et on trouve des femmes voilées et des femmes dévoilées, alors que nous avons déjà évoqué que ses cercles culturels étaient les seuls, parmi ceux attribuables aux milieux religieusement engagés, dans lesquels des hommes et des femmes, même dévoilées, se rassemblaient dans la même salle pour discuter et exprimer librement leurs opinions. Si l'on met tous ces éléments ensemble, l'image qui en résulte est celle d'un intellectuel intéressé avant tout par un discours d'autodétermination de l'individu, et par extension de la femme, quelles que soient les formes assumées par cette autodétermination, comme le choix de porter le voile ou de l'enlever. Les femmes de la famille ont toujours été à l'avant-garde de ce

<sup>88</sup> Nous avons déjà fait mention de ce livre plus haut à propos des réflexions de Sa'īd sur Gandhi et sa façon de s'habiller.

front, depuis les années 1960 : les sœurs Laylā et Sa'diyyah, en particulier, étaient très engagées à promouvoir le rôle de la femme musulmane, au point qu'elles cousaient les propres *ġilbāb* et ceux de leurs filles selon un modèle novateur pour l'époque, qui cherchait à concilier le besoin de vêtements plus pratiques et moins contraignants que le traditionnel – c'est-à-dire la robe noire qui couvrait la femme de la tête aux pieds – avec celui de sauvegarder certains canons de pudeur par rapport à ceux qui portaient des vêtements occidentaux, héritage de la période du mandat français. En ce sens, les vêtements étaient la manifestation de deux orientations opposées, où souvent une certaine façon de s'habiller était aussi un signe d'adhésion ou de rejet de la religion. En tout cas, ce militantisme féminin au sein de la famille Sa'īd n'était pas bien vu par les cercles les plus conservateurs : « Le fait de laisser les mains découvertes était déjà une innovation ! Pour cette période, le *ġilbāb* que portaient mes tantes et mes cousines représentait un saut de qualité : maintenant il serait interprété comme une robe contraignante, mais à l'époque c'était vraiment progressiste ! », raconte Bišr.

#### 8. Ġawdat Sa'īd et la Syrie des années 1980

Deux ans plus tard, en 1980, Sa'īd publiera un autre ouvrage de grande importance, à savoir *al-'Amal qudrah wa-irādah* (« L'action est capacité et volonté »). Ce texte, comme les autres mentionnés jusqu'ici, sera ensuite intégré dans la série « Sunan taġyīr al-nafs wa-l-muġtama' » avec laquelle Ġawdat Sa'īd entend expliquer sa méthode pour changer l'état des sociétés arabo-musulmanes, caractérisées selon lui par une violence généralisée, qui à son avis est l'une des principales raisons de leur retard : elle résulte de l'éloignement des musulmans par rapport aux lois immuables (*sunan*) que Dieu a établi dans la création. Sa'īd exhorte ainsi à changer les méthodes d'action islamiques pour qu'elles se conforment à ces lois, rejetant en même temps les accusations de ceux qui considèrent toute méthode alternative à l'action violente comme un « refuge pour les impuissants » (Sa'īd 1993a, 14), ce qui semble une réponse aux arguments de ceux qui, comme Sayyid Quṭb dans son *Ma'ālim fī al-ṭarīq*, définissent « perdants » (*mahzumūn*) les promoteurs d'un redimensionnement du champ d'application du *ġihād*.

Ce qui est intéressant dans ce texte, c'est la fréquence des références à Ibn Taymiyyah, mais aussi à Quṭb lui-même, dont Sa'īd cite notamment un article intitulé *Quwwat al-kalimah* (« Le pouvoir du mot »), tiré de l'ouvrage *Dirāsāt Islāmiyyah* (1953, mais qui avait été déjà publié en 1952 sur la revue *al-Risālah*, issue 1007) et qui parle du rôle de l'intellectuel dans la société, article qu'il montre avoir apprécié tout en critiquant certains aspects. Tout cela reflète ce qui a déjà été observé concernant la *dé-instrumentalisation* à laquelle Sa'īd soumet ces sources, à une époque où celles-ci étaient souvent exploitées pour justifier, par certains mouvements islamistes, une approche opérationnelle qui n'excluait pas le – ou parfois exhortait au – recours à la violence. La réduction progressive de ces références au fil du temps pourrait être un signal supplémentaire pour indiquer que cette approche de notre auteur a à voir avec le milieu auquel il était – ou il avait été

– lié et que sa priorité était celle de montrer comment il était possible de lire et de comprendre la même source selon des perspectives très différentes. Nous en parlerons encore dans le Chapitre III.

### 8.1. La famille de Sa'īd affectée par la crise

Il n'est pas exclu que cet ouvrage puisse également refléter la situation en Syrie pendant ces années, une situation dont Sa'īd avait en quelque sorte pressenti la gravité, s'il est vrai, comme déjà mentionné, qu'au début des années 1970, la préoccupation pour le scénario qui se dessinait le conduisit à intensifier ses rencontres à travers le pays pour diffuser ses idées. Cependant, comme l'observe Bišr, lorsque notre auteur est finalement revenu au village en 1975, « il n'imaginait pas à quel point de violence la confrontation entre le régime et les islamistes serait arrivée ». En réalité, il n'y avait même pas la possibilité de connaître ce qui se passait. D'une part, de nombreux dirigeants des premiers Frères musulmans avaient quitté la Syrie dans les années 1960 et 1970 et au début des années 1980, et Sa'īd avait donc perdu ses principaux contacts avec ce groupe, en particulier après son retour à Bi'r 'Aġam ; d'autre part, le resserrement de l'information publique par le régime était tel que les informations, lorsqu'elles fuyaient, ne reflétaient pas nécessairement la réalité des faits, mais plutôt leur version « officielle ».

Il est révélateur en ce sens que « les premières nouvelles concernant ce qui se passait à Ḥamāh en particulier, ne sont arrivées que quelques jours après les événements et ont été diffusées par Radio Londres, et non par les médias syriens », explique Bišr. « Radio Londres – précise notre source – annonçait avoir reçu des informations selon lesquelles les moyens de transports publics reliant les provinces du nord de la Syrie à celles du sud étaient interdits de passage par Ḥamāh, et cela signifiait que quelque chose de grave se passait. Ce fut la première information diffusée sur les événements de Ḥamāh : comme personne ne sortait et personne ne pouvait y aller, et comme il n'y avait pas de journaux et qu'il n'y avait pas d'information libre, personne, ni nous du village ni les habitants de la capitale, ne pouvait savoir ce qui se passait là-bas ». L'absence de références aux événements en cours est donc à attribuer au « rideau de fer » médiatique imposé par le régime face à ce qui se passait dans le pays : « Mon père n'avait pas peur de parler, mais il manquait d'informations », explique Bišr.

Pourtant, la répression menée par les autorités syriennes contre les islamistes, ou soupçonnés comme tels, a conduit à de vastes campagnes d'arrestations qui ont également affecté, au cours des années 1980, plusieurs membres de la famille Sa'īd : parmi eux le frère de Ġawdat, Muḥammad (1941-2012), son neveu Ḥuḍayfah, et un cousin maternel, le pilote de l'armée de l'air Raġīd al-Ṭaṭarī, arrêté en 1981 après avoir refusé de bombarder la ville de Ḥamāh avec son avion : toujours en prison, il s'agit du plus « ancien » prisonnier politique syrien. Quant à Ḥuḍayfah, fils d'une des sœurs de Ġawdat, Zahrā' (1928/1930-2004), les raisons de son arrestation n'ont jamais été élucidées, mais son expérience en prison a été très dure, et il en est ressorti vivant par miracle : « En Syrie, la période des années

1980 était très dangereuse : les autorités arrêtaient les gens et les interrogeaient, les obligeant à rapporter qui étaient leurs amis, qui étaient arrêtés à leur tour, et ainsi de suite », ajoute Bišr.

D'ailleurs, la Syrie n'était pas le seul pays où on assistait, dans cette période, à des signes d'une volonté de changement : parmi ceux-là, la révolution iranienne en 1979 fut un événement galvanisant qui encouragea les peuples de toute la région à se mobiliser. Ġawdat Sa'īd lui-même parle souvent dans ses œuvres de la révolution iranienne, qu'il décrit invariablement comme un modèle concret de changement pacifique issu de la volonté du peuple<sup>89</sup>, même si avec le temps son regard deviendra de plus en plus critique vis-à-vis de Khomeiny, comme on le verra. Fait caractéristique de cette phase, cet islamisme contestataire prendra parfois des formes messianiques, comme dans le cas du groupe dirigé par le saoudite Ġuhayman al-'Utaybī, qui prêchait l'arrivée imminente du *mahdī* et qui en 1979 attaqua la mosquée de la Mecque<sup>90</sup> : ce n'est qu'après deux semaines d'occupation que les forces de sécurité ont réussi à chasser les rebelles de la mosquée<sup>91</sup>.

### 8.1.2. La « troisième option » proposée par Sa'īd

Dans ce climat d'attentes messianiques et de terreur psychologique, où « le simple fait d'être un musulman pieux était considéré comme synonyme d'extrémisme et de violence », la pensée de Ġawdat Sa'īd offrait ce que Muḥammad al-'Ammār, activiste et disciple de Sa'īd, définit « une troisième option entre baisser la tête et se rendre, et l'opposition violente », à savoir « l'option de la liberté d'expression, d'embrasser la vérité et de l'annoncer, d'être prêt à en payer le prix, le prix de la vérité, mais à condition de ne pas être coupable d'actes violents et de ne pas pousser autrui à pratiquer la violence ». Comme il nous a confié dans un entretien qu'il nous a gentiment accordé à propos de son expérience avec Ġawdat Sa'īd, c'était précisément la lecture du premier ouvrage de notre auteur, à savoir *Madḡhab*, qui lui a suggéré, à l'époque, l'existence de cette « troisième option », et donc de ne pas être contraint de choisir entre le silence et l'action violente. L'activiste, qui est médecin et vit dans la province de Dar'ā,

<sup>89</sup> Celle du caractère non-violent de la révolution iranienne est une question débattue. De son côté, Chibli Mallat pense que « The massive popular upheaval does not qualify as a nonviolent revolution, despite the non-armed march of millions, because the spirit that animated it was violent. No better slogan tells the violence of the Iranian revolution, despite the largely unarmed demonstrations, than its dominant call: "death to the Shah, *marg bar dictator*", and "death to America, *marg bar amrika*", and by implication death to all who stand in the way of the revolutionaries' ascent » (Mallat 2015, 53).

<sup>90</sup> Le sociologue Bruno Étienne parle d'un « An Mil » pour définir cette phase (Étienne 1987, 138).

<sup>91</sup> Mais, comme l'observe Guazzone, « il regime impiegò poi anni per ripristinare la legittimità religiosa della dinastia, grazie a una campagna di restaurazione conservatrice guidata dagli ulema che, paradossalmente, incoraggiò il salafismo radicale emerso negli anni '80 » (Guazzone 2016, 434).

décrit ce moment comme une véritable libération : « En réalité, après avoir rencontré Sa'īd et après avoir lu *Maḡhab*, ma vie en Syrie a changé et depuis j'ai toujours réussi à dire que ce que je pense, malgré la sécurité, les services secrets, la répression ».

De 1987 à 2011, al-'Ammār suivra Sa'īd assidûment et constamment, participant à ses cercles culturels et le soutenant souvent dans ses conférences publiques, qui à partir des années 1990 deviendront de plus en plus fréquentes. Grâce à Sa'īd, l'activiste a pu élargir ses lectures, ou reconsidérer certains auteurs sous une nouvelle perspective, comme le dit-il, reportant l'exemple de Mohammed Arkoun : « J'avais lu Arkoun avant de rencontrer Sa'īd, mais cet auteur critiquait la pensée islamique traditionnelle au point de la faire vaciller ! Une fois je me suis plaint auprès de lui de la façon de penser d'Arkoun et il a répondu : "Lisons-le ensemble et essayons de comprendre la pensée de cet homme qui utilise les outils épistémologiques modernes pour aborder le texte sacré" ». La synthèse de la méthode d'action de Sa'īd, cette « troisième option » dont parle al-'Ammār, peut être donc décrite, à partir de ce témoignage, comme un activisme social non-violent enraciné dans un discours islamique progressiste et intellectuellement éclairé.

## 8.2. L'activisme de Sa'īd dans les années 1980 entre Bi'r 'Aḡam et Damas

À la lumière des événements sanglants qui se sont produits en Syrie à partir de la moitié des années 1970 et jusqu'à la première moitié des années 1980, la rentrée de Ġawdat Sa'īd à Bi'r 'Aḡam en 1975 fut interprétée par certains comme une sorte d'exil, et une rumeur existait selon laquelle les autorités ne permettaient pas à Sa'īd de se rendre à Damas dans les années 1980, ce qui démontre que notre auteur était effectivement assimilé au courant islamiste syrien, mais Bišr contredit cette version. On a vu d'ailleurs que les raisons qui ont poussé Sa'īd au retour à Bi'r 'Aḡam étaient essentiellement d'ordre économique, et même dans la période de la crise entre le régime et l'opposition islamiste, il n'a jamais interrompu ses contacts avec la capitale : au contraire, il se rendait souvent à Damas, ainsi qu'il recevait chaque vendredi un groupe de jeunes damascènes qui venait lui rendre visite au village.

Vers la fin des années 1980, ses voyages vers la capitale deviendront réguliers : en 1987, il tenait chaque dimanche des leçons de *tafsīr* à la mosquée Ṣalāḡ al-dīn, dans le quartier Rukn al-dīn, nord-est de Damas, tandis que le premier jeudi de chaque mois une autre leçon ouverte se déroulait à sa maison dans le quartier Muhāġirīn : « Tout le monde savait que le premier jeudi de chaque mois une leçon avait lieu dans l'après-midi à la maison de Ġawdat Sa'īd : les gens arrivaient déjà à l'heure du déjeuner, alors mon père les invitait à entrer dans la salle et, une fois terminé le repas, il commençait la leçon, qui durait jusque tard dans la nuit. C'était un va-et-vient constant de gens, certains partaient et d'autres arrivaient », dit Bišr<sup>92</sup>.

<sup>92</sup> De ces leçons, qui ont duré jusqu'en 2011, des enregistrements existent, mais ces documents se trouvent actuellement en Syrie.

Au cours de ces mêmes années, Ğawdat animait également des séances réservées aux femmes qui avaient lieu au domicile d'une dame, nommée Umm 'Iṣām : « De nombreuses femmes syriennes organisaient à l'époque des cercles culturels et Ğawdat était très apprécié, car il n'était pas un traditionaliste comme les autres religieux, qui n'acceptait pas d'assister à des réunions où il y avait des femmes sans voile, ce dont mon père ne se souciait pas du tout »<sup>93</sup>.

Que l'engagement en faveur de l'*empowerment* culturel, et par conséquence social, des femmes syriennes impliquait toute la famille de Sa'īd, nous l'avons déjà vu : on a parlé du rôle de Laylā, mais aussi l'épouse de Ğawdat, Hayār, a été très active à cet égard. Toujours vers la fin des années 1980 et au début des années 1990, Hayār se voit confier l'animation du cercle culturel des femmes organisé par l'activiste et écrivaine Ḥanān al-Laḥḥām (n. 1943), auteure à la fois de nouvelles et d'ouvrages de caractère religieux qui portent sur le *tafsīr* où les *Ṣaḥābiyyāt*, les femmes « compagnons » du prophète Muḥammad. À ce moment-là, al-Laḥḥām devait se rendre en Arabie saoudite, et pendant un certain temps, c'était Hayār qui donnait la leçon tous les mercredis : « Ma mère était très douée pour l'enseignement – dit Biṣr – et il est arrivé qu'à un certain moment, le nombre des participantes commença à augmenter : de 15-20 femmes jusqu'à 40-50. À chaque fois, elle donnait des recherches ou des tâches à accomplir en vue de la leçon suivante. Une fois, elle a emmené un groupe de ces femmes à Bi'r 'Aḡam, chez nous. Mon frère Sa'd et moi avons quitté la maison et pendant une semaine elles sont restées chez nous et mon père leur faisait ses leçons : nous avons encore des photos prises lors de ces réunions ». Cette expérience a été interrompue par la mort prématurée de Hayār en 1994 : avec sa participation active dans ces cercles culturels, elle a ainsi contribué de manière décisive à diffuser le projet intellectuel de son mari Ğawdat. Quelques années plus tôt, en 1987, les deux époux se rendirent en Arabie saoudite pour une visite à Ḥālīṣ Ğalabī. Ils restèrent quatre mois, pendant lesquels les deux intellectuels ont enregistré environ une centaine de cassettes de leurs discussions que Ḥālīṣ Ğalabī a ensuite emmené au Canada. À présent, Sa'd Sa'īd, frère de Biṣr, qui vit au Canada lui-même, est engagé dans la numérisation de ce matériel afin de le rendre disponible au reste de la famille, et peut-être aux chercheurs.

### 8.2.1. Le « silence » libanais

Au niveau régional, les années 1980 sont marquées par la guerre au Liban, et pourtant ce qui se passe dans le pays voisin ne semble pas être au centre de l'intérêt de Ğawdat Sa'īd, ni à cette époque ni postérieurement. En effet, on pourrait s'étonner du fait que, dans le matériel que nous avons analysé, la question soit traitée de manière extrêmement marginale par notre auteur : ici la situation libanaise est évoquée deux fois, dans *Riyāḥ al-taḡyīr* (1995) et dans *Qaḍāyā*

<sup>93</sup> Parmi les participantes, on compte aussi les activistes Rabāb Kuzbarī et Ğādah Dasūqī, deux noms plutôt connus dans les cercles féministes syriens.

*Islāmiyyah Mu'āṣirah* (1997), où notre auteur mentionne de façon très vague le retrait des forces multinationales, et notamment du contingent français et américain (en 1984 ?), et le retrait israélien (de Beyrouth en 1985 ?). La lecture qu'il en donne est clairement conçue en fonction de son propos, à savoir celui de démontrer un principe général qu'il croit pouvoir tirer d'un certain événement : dans ce cas en particulier, le principe est qu'un peuple sans gouvernement et sans armée a su quand-même se débarrasser des « étrangers », en attribuant ce résultat à une résistance « populaire » et « désarmée », ce qui est loin de correspondre à la réalité sur le terrain au Liban à cette époque. Voilà ce qu'il dit à ce propos dans son entretien avec la revue libanaise :

Non, mon cher 'Abd al-Ġabbār [al-Rifā'ī], je ne me rebelle pas contre Dieu et son Livre<sup>94</sup>, mais le fait est que nous dépensons des capitaux énormes pour acheter des armes, alors que ceux qui nous les vendent savent comment et quand les détruire si elles deviennent un danger pour leurs intérêts. Quand on pense que cela signifie se préparer à vaincre notre ennemi ; quand on considère cela comme la bonne réponse au commandement de Dieu : « Préparez, pour lutter contre eux, tout ce que vous trouverez, des forces et des cavaleries, afin d'effrayer l'ennemi de Dieu... » (Cor. 8:60, *al-Anfāl*), c'est alors qu'on se moque vraiment de l'ordre de Dieu, que nous montrons notre ignorance de notre ennemi, et surtout que nous montrons d'être aveugles face à la façon dont les choses se passent dans ce monde. Quand les marines Américains ont été expulsés du Liban, il n'avait ni armée ni gouvernement, et même son peuple était en train de s'entretuer. Pourtant, les Américains et les Français ont été renvoyés, et Israël s'est retiré du siège de Beyrouth. Cela a été accompli par ce pays ethniquement ravagé et désuni. La Somalie aussi était dans un état misérable, affamée et nue, mais elle a rejeté les Américains et les Nations Unies sans armée régulière et presque sans armes. Le Japon a également été libéré sans guerre, sans même tuer les Américains. Cela doit montrer à tous que la puissance physique n'a plus d'autre rôle que de créer des illusions. (Sa'īd 1998b, 92-3)

De surcroît, rien n'est dit, toujours dans le matériel que nous avons consulté, de la présence militaire syrienne dans le « pays des cèdres », qui a duré de 1976 à 2005. Bref, les quelques lignes qu'il consacre à ce conflit sont de nature tellement évasive qu'on se demande s'il n'y avait peut-être une réticence à en parler, en tant que l'une des nombreuses lignes rouges établies par le régime ; en même temps, et comme le montre le passage susmentionné, il faut reconnaître qu'il s'agit d'une tendance qui lui est propre, à savoir celle d'amplifier de manière hyperbolique une certaine interprétation des faits d'actualité, en établissant d'ailleurs des parallèles improbables, tel que celui entre Liban, Somalie et Japon. La même tendance peut être saisie par rapport à son évaluation de la révolution – non-violente ? – iranienne, dont il ne prend en compte que le moment fondateur, et ce comme s'il était déconnecté de son *background*, du contexte plus large et des développements

<sup>94</sup> L'auteur se réfère ici aux accusations dont il faisait l'objet de vouloir abolir le *ḡihād*.

ultérieurs. La complexité de la réalité s'évanouit ainsi dans une lecture réductrice qui contourne tout aspect qui pourrait brouiller sa vision particulière des événements et le sens qu'il leur donne.

### 8.3. Une philosophie coranique de la science : la parution de « *Iqra' wa-Rabbu-ka al-Akram* »

Les années 1980 se terminent par la publication d'un autre ouvrage fondamental de notre auteur, à savoir *Iqra' wa-Rabbu-ka al-Akram* (« Lis ! Car ton Seigneur est le Très-Généreux ») : publié en 1988, dans ce livre nous trouvons un effort visant à théoriser une véritable philosophie coranique de la science et de la connaissance que Sa'īd élabore à partir de Cor. 96:3, *al-'Alaq*, verset qui donne le titre à l'œuvre elle-même. Dans l'introduction, l'auteur révèle en fait que le but du livre est d'étudier la question de la science (*'ilm*), à partir du constat que dans le monde islamique, elle est soit dominée par l'idéologie, soit considérée comme un obstacle à la solution des problèmes des musulmans. Pourtant, la révélation coranique s'ouvre avec l'impératif, adressé par Dieu à l'homme, d'acquérir la science : c'est le sens que Sa'īd donne au mot « *Iqra'* »<sup>95</sup>. Ici Sa'īd exprime aussi sa conviction qu'une corrélation directement proportionnelle existe entre l'ampleur de la connaissance et la qualité éthique d'un être humain : plus l'homme connaît, plus son humanité s'élève. Néanmoins, l'environnement qui caractérise les sociétés arabo-musulmanes n'est pas propice à la poursuite du savoir, sans compter que les sources sur lesquelles repose l'enseignement dans ces sociétés – y compris l'héritage classique, qui a été indûment « sanctifié » par les musulmans – ne sont pas adaptées pour fournir un cadre scientifique de la réalité, qui ne s'acquiert qu'en observant cette même réalité et en intégrant les sciences humaines modernes dans la méthode de recherche : en d'autres termes, il s'agit de mettre en œuvre un profond renouveau épistémique dans la manière d'interagir avec le texte sacré.

#### 8.3.1. Les « vides » dans son esprit

Il ne passera peut-être pas inaperçu que huit ans se sont écoulés entre la publication de *al-'Amal qudrah wa-irādah* et *Iqra' wa-Rabbu-ka al-Akram* : apparemment, pendant cette période, Sa'īd n'a rien écrit, ou pour le moins rien n'a été publié, d'autant plus qu'à l'époque il n'avait pas encore commencé à collaborer avec des journaux externes, notamment parce que le verrouillage médiatique auquel la Syrie était soumise empêchait également l'accès au pays de la presse étrangère. Non plus était-il arrivé le moment de sa « sortie de l'ombre », qui remonte aux années 1990 – nous en parlerons sous peu – et qui le verra participer à des conférences en Syrie et ailleurs et à des programmes télévisés, tant à la télévision d'État syrienne et sur les grands réseaux d'information qui verront le

<sup>95</sup> Les mots de Cor. 96:3, *al-'Alaq* sont considérés par la tradition les premiers à être révélés au prophète Muḥammad.

jour au cours de cette décennie, tout d'abord la télévision qatarienne *al-Jazeera*. Quelle était la raison de ce silence alors, bien que nous sachions qu'il n'a jamais cessé d'être actif dans la diffusion de ses idées parmi ceux qui voulaient l'écouter ? Comme l'explique Bišr, « les écarts entre un livre et un autre, étaient ceux de son esprit, comme il l'expliquait lui-même : malheureusement – observe notre source – le vide qui existe entre ces livres n'a pas été comblé ». Il est vrai que dans certains cas, c'est l'urgence de proclamer ses positions qui poussa Sa'īd à écrire. On pense notamment à *Maḍhab*, où lui-même se dit conscient d'avoir transmis des idées inachevées :

Il faut que je le dise : cette méthode qui vise à situer les devoirs pratiques dans leur place a atteint un degré de clarté et de certitude en moi plus que je ne peux l'exprimer dans mon exposition. Il n'y a pas de travail ou d'effort qui naît complet, sans besoin de clarification ou d'ajouts. Si Dieu le veut, les prochains livres seront plus clairs et plus complets. (Sa'īd 1993e, 86-7).

Il n'en reste toutefois pas moins, selon Bišr, qu'« il n'aurait pas dû mettre si longtemps à élaborer et à clarifier ses idées. En effet, ce n'est que dans la quatrième édition [de *Maḍhab* en 1990] qu'il a finalement évoqué la question des conditions du *ḡihād* : il aurait dû en écrire avant », observe Bišr, qui en un certain sens « reproche » à son père de ne pas en avoir écrit davantage, mais aussi de n'avoir pas valorisé suffisamment ses livres en raison des titres choisis, comme dans le cas de *Iqra' wa-Rabbu-ka al-Akram* : « Je crois que le titre du livre l'a beaucoup endommagé, car *Iqra'* est un livre sur la définition de la science d'un point de vue islamique, mais le titre ne le suggère pas du tout. Parfois, le livre perd une grande partie du public à cause du titre ». Pourtant, le choix particulier de renvoyer les titres de ses œuvres à un certain verset coranique, ou comme dans le cas de *Kun ka-ibn Ādam* (1997) à un *ḥadīth*, nous permet de faire des observations importantes sur la méthode de Sa'īd. Les « vides » dont parle Bišr peuvent être interprétés plutôt comme des « silences éloquents », dans la mesure où ils expriment la direction que prenait le développement de ses idées dans ces moments de transition. Enfin, il ne faut pas oublier que ce « silence » ne concernait que l'écriture, puisque, comme nous l'avons dit plus haut, Sa'īd n'a jamais cessé de « parler ». Il est cependant peu probable que toute cette « tradition orale » puisse être complètement récupérée.

## 9. Les années 1990 : Ġawdat Sa'īd sort de l'ombre

Le fait que les années 1980 aient été une période pour ainsi dire « d'incubation » d'idées pour Sa'īd est peut-être confirmé par l'activité intense qui caractérisera la période des années 1990 par rapport aux précédentes : il suffit de penser que dans dix ans à peine, il publiera cinq monographies – par ordre chronologique *Maḥmūd al-taḡyīr* (« Le concept de changement », 1995) ; *Riyāḥ al-taḡyīr* (« Vents de changement », 1995) ; *Lā ikrāha fī al-dīn* (« Pas de contrainte en religion », 1997) ; *Kun ka-ibn Ādam* (« Sois comme le fils d'Adam », 1997) ;

*al-Dīn wa-l-qānūn* (« La religion et la loi », 1998) – sans parler des innombrables articles, contributions à des travaux collectifs et conférences publiques. Peut-on imaginer que cette activité intense soit *aussi* le reflet de la détente politique à laquelle on assiste dans les années 1990 en Syrie, en concomitance avec une certaine réhabilitation au niveau international du régime de Damas, surtout après avoir donné son soutien à la guerre anti-irakien<sup>96</sup> promue par les États-Unis ? C'est également dans cette décennie que le pays commence à ouvrir ses frontières à la presse étrangère, par exemple aux journaux libanais ou aux journaux panarabes, comme *al-Šarq al-Awsaṭ* (publié à Londres), mais aussi à Internet, tandis que la presse nationale reste toujours sous l'épée de Damoclès du ministère de l'Information. Il ne faut pas oublier, en outre, les tentatives de conciliation entre le régime et les islamistes, qui seront relâchés par milliers des prisons du régime – tandis qu'à ceux qui étaient en exil fut offerte la possibilité de rentrer, à certaines conditions<sup>97</sup>.

### 9.1. L'activisme « internationale » de Sa'īd

C'est donc à cette époque que Sa'īd commence à parler en public, et il le fera justement en faisant appel notamment à la « paix entre les Arabes ». En effet, l'occupation du Koweït par l'Irak en août 1990 a été à l'origine d'une mobilisation politique et militaire dans le monde arabe qui a également eu des répercussions sur le plan culturel et religieux, où les représentants religieux étaient souvent invités à prendre position par rapport au conflit, sa légitimité ou non, ou la légitimité de demander de l'aide aux « infidèles ». La même année, lorsque l'occupation était toujours en cours, Sa'īd a été invité aux Émirats arabes unis par un membre de la famille al-Qāsimī, qui gouverne l'émirat d'al-Sharjah, pour donner une série de conférences et de discours télévisés. Ici il n'a pas manqué l'occasion de « démasquer », à sa manière, l'hypocrisie et les profondes divisions qui existaient entre les pays arabes : « Il disait aux politiciens qui l'interrogeaient sur la situation actuelle : "Vous, les politiciens, invitez les religieux à justifier d'un point de vue juridique la demande d'aide aux puissances étrangères ou une attaque contre l'Irak, et l'Irak à son tour en invite d'autres à justifier ce qu'il fait..." », raconte Bišr. À l'occasion de ce séjour aux Émirats, un éditeur du ministère de la Culture lui a proposé de republier son premier ouvrage *Maḏhab* : un indice – peut-être – du fait que le concept de *ḡihād* dans son sens traditionnel commençait à être remis en

<sup>96</sup> Ce soutien avait permis à la Syrie de se reconnecter avec l'Égypte, alors que cette dernière avait procédé unilatéralement, à partir de 1977, à une normalisation de ses relations avec Israël, gagnant en même temps la reconnaissance des États-Unis et le soutien financier des pays de la Péninsule, et cela « proprio mentre la crisi economica, alleggerita solo parzialmente dalla liberalizzazione selettiva, e aggravata invece dalla rapida crescita demografica, cominciava a erodere il sostegno sociale al regime » (Guazzone 2016, 359).

<sup>97</sup> À savoir « that they express regret over the revolt and pledge not to resume political activity » (Weismann 2010, 4), conditions qui seront acceptées par quelqu'un, comme 'Abd al-Fattāḥ Abū Ġuddah, mais pas par d'autres.

question, ou plutôt du besoin « politique » de contrer l'émergence de mouvements dits takfiristes, qui menaçaient les gouvernements arabes de l'intérieur<sup>98</sup>. Ce voyage aux Emirats a été le premier à l'étranger après la visite à Ḥālīṣ Ğalabī en Arabie Saoudite en 1987, et à partir de ce moment on peut dire que Sa'īd ne s'est jamais arrêté.

### 9.1.1. Un voyage en Algérie à la veille de la crise

En 1991 il s'est rendu en Algérie pour quelques mois avec sa femme Hayār. Comme nous le dit Bīṣr, il a été invité dans ce pays toujours à la suite des développements dans le Golfe, et où il a tenu des conférences dans différentes villes du pays, séjournant également à la maison de Malek Bennabi, décédé plusieurs années plus tôt. Ce voyage en Algérie est resté gravé dans les mémoires de la famille comme « le test de la valeur des idées de Gawdat Sa'īd au niveau international », dit Bīṣr. Au cours de cette visite, notre auteur a pu présenter et défendre sa pensée devant un large public, et le résultat positif de ce test trouve son expression dans le commentaire enthousiaste que Hayār a pu rapporter au reste de la famille à leur retour : « Votre père est un grand intellectuel ». Si ce voyage en Algérie s'inscrit dans un moment tout à fait décisif de l'histoire contemporaine de ce pays, où on assistait à l'ascension politique du parti islamiste du FIS, qu'à la fin de la même année remporta une victoire écrasante aux élections législatives, on est pourtant dans l'obscurité des détails de la circonstance : qui avait invité Sa'īd, et qui étaient les organisateurs de ces conférences ? Quels étaient exactement les contenus et les sujets abordés ? Qui étaient les participants ?

À cette époque, le FIS contrôlait déjà 32 provinces sur 48, ayant remporté la majorité des suffrages aux élections municipales en 1990. L'avènement de la crise du Golfe lui a donné l'occasion de catalyser, en compétition avec les autres forces politiques, le sentiment anti-impérialiste de la population et de comptabiliser ces efforts en ce sens en vue du scrutin qui a eu lieu en décembre 1991 (Calchi Novati 1998, 274-75). Concernant l'abîme de violence qui va s'ouvrir peu après, lorsque le second tour du scrutin sera annulé de facto avec la démission du président Chadli Bendjedid et le transfert des pouvoirs à l'armée, Sa'īd reste très vague dans ses écrits, n'y faisant allusion que rarement et de manière très générale. Face au manque d'éléments fondamentaux, il est donc difficile de tirer des conclusions sur cette étape algérienne, à l'égard de laquelle seules des hypothèses peuvent être faites : on pense notamment à l'influence des idées de Malek Bennabi sur l'islamisme algérien – et pas seulement – et à l'amitié entre celui-ci et Sa'īd, ce qui aurait pu le rendre un interlocuteur valable aux yeux des islamistes engagés dans le renforcement ultérieur du consensus populaire (Walsh 2007). C'est d'ailleurs ce qui ressort du seul nom que Bīṣr a pu nous fournir concernant les contacts algériens

<sup>98</sup> Notre auteur aura encore d'autres contacts avec les Émirats en 1993, quand il enregistrera 20 épisodes pour la télévision *Sharjah TV*, mais à Beyrouth, information qui nous a été fournie par la collègue Irene Kirchner.

de son père, à savoir celui de Rašīd Bin ʿĪsā, l'un des membres « fondateurs » du groupe *Jaz'ara*, à savoir « les Algérianistes », nom qui désignait les étudiants islamistes qui s'étaient regroupés autour de Bennabi et suivaient ses cercles d'étude informels (Walsh 2007, 240). Après sa mort en 1973, le groupe continue d'être actif et, à partir des années 1990, il fusionne avec le FIS, au sein duquel il se positionne comme une force modérée, prônant un islamisme nationaliste basé sur la démocratie et le pluralisme, entre les islamistes conservateurs proches des Frères musulmans et les salafistes intransigeants qui cherchent à imposer au parti leur propre vision de la société islamique (Walsh 2007, 244-46).

Lorsque le chef du FIS Abbasi Madani a été arrêté le 30 juin 1991, c'est le leader des *Jaz'ara*, Mohammed Said, qui a pris les rênes du parti, et ce sur décision de Madani lui-même, qui voyait en eux les principaux alliés dans ses démêlés avec les salafistes du parti. Après l'arrestation de Said, c'est un autre « algérianiste » qui prend la tête du parti, à savoir Abdelkader Hachani : à partir de ce moment, les *Jaz'ara* commencent à dominer les appareils du FIS (Walsh 2007, 247). Quelques mois plus tôt, en décembre 1990, les *Jaz'ara* avaient créé l'Association islamique pour l'édification civilisationnelle, « a name that reflected Bennabi's teaching that Islamic civilisation, rather than Islamic creed, was the key issue for society », comme l'explique Sebastian J. Walsh, qui ajoute : « For the Jaz'arists, Islamic renaissance required the reconnection of the state with the individual Muslim, and thus participation in election was a necessary step forward » (Walsh 2007, 246). Lorsque Hachani a été arrêté à son tour dans la mosquée après la prière du vendredi, le 27 septembre 1991, il a exhorté les fidèles qui étaient présentes à ne pas réagir (Walsh 2007, 248). C'est donc dans ce contexte et à cette époque que notre auteur a donné ses conférences en Algérie : en effet, dit Bišr, « au début des années 1990, avant et après ce voyage, il a eu des contacts avec certains jeunes en Algérie, et ce en relation avec Malek Bennabi. À son retour, lorsque le chaos a éclaté [dans ce pays], il leur a envoyé une lettre les exhortant à ne pas recourir à la violence ». Il se trouve que l'un de ses jeunes était lié à Rašīd Bin ʿĪsā. Il y a quelques années, les deux ont rendu visite à Ġawdat à Istanbul, raconte Bišr, précisant pourtant que « cette visite a été infructueuse ».

#### 9.1.2. Saʿīd ne dédaigne aucun forum

C'est toujours à cette époque que des correspondants de journaux étrangers ont commencé à arriver en Syrie, notamment libanais, mais aussi iraniens : Saʿīd a été interviewé à plusieurs reprises par le journal iranien *Kayhān*, où il a également publié des articles, et il en est de même pour le magazine tunisien, mais basé à Londres, *al-Mustaqillah*. Il semble que le Conseil culturel iranien en Syrie, très actif à l'époque, se soit également particulièrement intéressé aux idées de Saʿīd, qu'il invitait souvent à des conférences à son siège à Damas et à qui il offrit également la possibilité de faire un voyage culturel en Iran en 1993. Parlant de ces contacts, Bišr remarque que Ġawdat faisait partie des rares hommes religieux sunnites qui étaient disposés à participer aux initiatives du bureau culturel iranien, parce qu'il ne se souciait pas de l'aspect confessionnel, et à l'occasion il ne cachait

pas son jugement négatif sur la direction que la révolution iranienne avait prise – tout en continuant à louer la méthode pacifique qui a marqué sa victoire comme un modèle à suivre – et critiquait ouvertement l'ayatollah Khomeiny en disant de lui : « Il pense que Dieu est son secrétaire ! ». Dans ses livres, il y a de nombreuses références à la guerre Iran-Irak, qui a duré huit ans mais où tous ont perdu, comme il dit, et qui a causé la mort d'un million de personnes et presque deux fois plus de blessés, tandis que des dizaines de pays ont vendu des armes aux deux côtés du conflit à la fois. Et justement la critique de la course aux armements par les pays de la région est l'un des thèmes récurrents dans la production de Sa'īd à partir de cette période :

Vous ne trouverez pas une seule *ummah* qui compte plus d'un milliard de personnes qui vivent sous sortilège comme notre *ummah*, c'est-à-dire achetant des idoles comme celles de la péninsule arabique [à l'époque du prophète, ndr] : en effet, les idoles de la péninsule arabique étaient plus pures et plus propres que ces armes, car les armes aveuglent les yeux, cassent les dents, mais ne font aucun mal à l'ennemi<sup>99</sup>. Elles n'ont aucune utilité, ils sont comme les idoles du peuple d'Abraham, à qui il demanda : « Vous entendent-elles, lorsque vous les invoquez ? Vous sont-elles utiles ou nuisibles ? » (Cor. 26:72-73, *al-Šu'arā*). (Sa'īd 2001a, 150)

L'inutilité des armes est d'ailleurs démontrée – précisément dans ces années-là – par la chute de l'Union soviétique, dont l'arsenal militaire n'a pas pu la protéger de l'implosion. Plusieurs années plus tard, dans l'un de ses derniers écrits, Sa'īd résumera ces événements avec le même esprit :

Parfois, je pense que ce monde dans lequel nous vivons est ensorcelé, mais pour briser le sortilège, on n'a pas besoin d'une guerre, mais de connaissance. [...] Acheter des armes, c'est comme acheter les fétiches qui étaient vendus à l'époque de la *ġāhiliyyah*. C'est comme ça, les outils de la guerre sont les fétiches de cette époque. Oui, la guerre folle entre l'Iran et l'Irak a duré huit ans et plus de 30 pays ont vendu des armes aux deux côtés : elle s'est terminée comme elle a commencé, mais seulement après que des millions de jeunes sont morts ou ont été blessés, jusqu'à ce que Khomeiny signe le cessez-le-feu, en disant que c'était comme boire du poison. Ces événements nécessitent des yeux qui observent, des oreilles qui écoutent et des cœurs qui raisonnent, mais les gens ne savent toujours pas comment les interpréter. Quelle est la signification de la bombe atomique, quelle est la signification de la chute de l'Union soviétique, qui possédait tant de bombes atomiques qu'elle lui aurait permis de détruire le monde entier trente fois ? Et quel est le sens de la renaissance du Japon sans bombe atomique ? Et que signifie l'échec du Pakistan, malgré ses ogives nucléaires qui, pourtant, ne l'ont pas aidé ? Avons-nous besoin de plus de preuves ? « Alors que nous ne leur montrions aucun Signe qui ne fût plus grand que le précédent » (Cor. 43:48, *al-Zuhruf*). Comment

<sup>99</sup> Il s'agit d'une référence à un *hadīṭ* rapporté par al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 6220.

interpréter tous ces événements, les rapprocher des gens et les comprendre, pour profiter du bien et éviter le mal ? Tous ces événements sont des signes, comme ceux que Dieu a promis. (Said 2017, 55-7)

Ce texte est très probablement l'un des derniers à avoir été écrit par Sa'īd : non seulement la guerre Iran-Irak n'est plus qu'un lointain souvenir, mais entre-temps, d'autres conflits avaient déjà commencé avant celle-ci, et se sont terminés. Pourtant, c'est encore cet exemple que l'auteur présente comme un paradigme de l'absurdité des conflits armés. Une fois de plus, on se demande, sans aller trop loin, ce que représentent pour notre auteur près de vingt ans de guerre au Liban, surtout si l'on considère qu'en 2017 le désengagement syrien dans le pays du Cèdre a été finalisé depuis longtemps.

## 9.2. La paix interarabe est la solution à tout conflit extérieur

Un autre facteur géopolitique qui a grandement influencé la pensée de Sa'īd à cette période et qui l'a conduit à élaborer son idée de la nécessité d'une paix interarabe comme solution aux conflits régionaux et aux tensions entre les pays arabes et la communauté internationale, c'était sans aucun doute la question du conflit israélo-palestinien et arabo-israélien, auquel la Conférence de Madrid de 1991 a ouvert la voie à une solution négociée, conduisant à l'ouverture du processus d'Oslo en 1993 et à la signature d'un accord de paix entre Israël et la Jordanie en 1994. Comme on le verra, tout en considérant Israël comme un ennemi, Sa'īd s'efforcera de présenter une autre perspective sur le problème, cohérente avec ses appels aux Arabes à s'assumer leurs responsabilités et à faire face à leur propre *colonisabilité*, un concept qu'il reprend de Malek Bennabi : pour résoudre le conflit avec Israël, il faut avant tout que les Arabes résolvent les problèmes qui les divisent. Ce ne sera qu'alors que les Arabes deviendront des interlocuteurs crédibles et pourront faire valoir leurs revendications dans n'importe quel forum.

À ce moment-là, lorsqu'on lui demandait ce qu'il pensait des négociations de paix avec Israël, Sa'īd répondait invariablement qu'il n'était pas intéressé par la paix entre les Arabes et Israël, mais plutôt par la paix entre les Arabes, pour lesquels il espérait un scénario similaire à celui de l'UE, où les pays sont censés collaborer au niveau politique, économique, stratégique, etc. tout en maintenant leur propre souveraineté : « Finalement, le slogan qu'il a adopté pour exprimer le concept était précisément celui-ci : "Peu importe la paix avec Israël, ce qui m'intéresse c'est la paix entre les Arabes", ou encore "Personne ne perd et tout le monde gagne", en référence à l'UE. Parfois, lorsqu'il assistait à une conférence, il portait une chemise avec ces slogans imprimés dessus. Même lorsqu'il a participé à l'émission d'*al-Jazeera* « al-Ittiḡāh al-mu'ākis » dans cette période, il portait cette chemise, mais le présentateur l'a invité à l'enlever en lui disant : "Ce slogan n'a aucun rapport avec le sujet de l'émission, oubliez ça". Tout d'abord, il voulait partir, mais ensuite il accepta quand-même de participer », explique Bišr, qui suggère ainsi à quel point cette position était importante pour Sa'īd à l'époque.

Il n'est d'ailleurs pas à exclure que le thème de la paix interarabe Ḡawdat Sa'īd

ait été « exploité » par le régime pour promouvoir ses négociations avec Israël. En effet, en 1993, les grandes lignes d'un traité de paix entre les deux pays ont été esquissées, sur la base duquel Israël restituerait le Golan à la Syrie – un traité qui n'a cependant jamais été finalisé. Selon le chercheur syrien, et cher ami, Naser Dumairieh, que nous avons interviewé à propos de de l'impact de notre auteur en Syrie et ailleurs, « Sa'īd était conscient que le régime avait surtout besoin d'une propagande sur la paix », mais en même temps « il avait besoin d'une chaire pour diffuser ses idées ». L'espace qui lui était accordé à la télévision, à l'université de Damas et dans les centres culturels du pays avait donc un but bien précis, et pour sa part « il a profité de cette marge de liberté, sans toutefois dire quoi que ce soit qui serve l'agenda du régime ou qui puisse le favoriser. En fin de compte, il s'agissait pour lui d'une occasion de diffuser ses idées auprès d'un public plus large », conclut Naser.

### 9.3. La recherche d'une vaste alliance religieuse en vue d'une réforme de la société

Mais les divergences interarabes n'étaient pas seulement au niveau politique, mais aussi sur le plan religieux et confessionnel. En effet, pour Ġawdat Sa'īd, la paix « intra-religieuse » était la prémisse d'une paix entre les Arabes : « “Comment puis-je demander aux politiciens de faire la paix entre eux sans demander d'abord aux religieux et aux ‘ulamā’ de faire le même ?”, il se demandait », dit Bišr. C'est dans cet esprit qu'au cours de ces années, il a entrepris une série de contacts avec la *mašyahah* syrienne pour tenter de la sensibiliser à prendre en compte les « sujets brûlants » de l'époque et à exprimer une position claire à cet égard.

#### 9.3.1. Les contacts avec Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī

Ses contacts avec le célèbre juriste Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī sont particulièrement significatifs en ce sens. Né en 1929 et assassiné en 2013 dans une mosquée de Damas, pendant qu'il lisait le Coran, il fut le doyen de la Faculté de *Šarī'ah* à l'Université de Damas entre 1977 et 1983. Figure de premier plan en Syrie, il a adopté une attitude très critique à l'égard de l'activisme politique au nom de l'islam<sup>100</sup>, ce qui lui a valu les sympathies du régime du président Ḥāfiẓ al-Asad, dont il était très proche<sup>101</sup>. Et malgré cela, au cours des années 1990, une relation

<sup>100</sup> L'historien Thomas Pierret le décrit comme « a staunch critic of the Muslim Brothers », qui avaient fondé la faculté en 1954 (Pierret 2013, 38).

<sup>101</sup> Ce qui lui empêchera de gagner le support non seulement des milieux islamistes, mais aussi d'une partie significative du clergé syrien : « Nevertheless – observe encore Pierret – the transactional system centred around the figure of the Kurdish scholar has proved profitable for all parties involved : the regime has acquired an effective apparatus of religious legitimisation, al-Buti has become nothing less than the backbone of the relationship between the state and the clergy, and the latter has gradually won spaces of

d'estime mutuelle s'est établie entre al-Būṭī et notre auteur : « Ğawdat était connu pour être un opposant, on savait qu'il avait été emprisonné et que sa ligne était clairement différente de celle du régime, tandis qu'une personnalité comme celle d'al-Būṭī était considérée comme proche du pouvoir », observe Bišr. Cependant, le but de Sa'īd n'était pas de faire front commun contre le régime, mais espérait plutôt un rôle plus incisif des '*ulamā*' dans l'orientation de la société vers une réforme profonde sans recours à des moyens violents, alors que dans ses textes, il se plaint fréquemment du « silence » à cet égard de la part de ceux qui, à son avis, auraient le devoir de parler, à savoir les religieux. C'est donc Sa'īd qui a pris l'initiative de rencontrer al-Būṭī, et ce fut une rencontre très fructueuse : « Après cette première visite, d'autres ont suivies. Lors d'une de ces visites – raconte Bišr – Ğawdat a dit à Būṭī : “J'ai écrit à propos du *ġihād*, mais je ne suis pas un expert en *fiqh*, je suis plutôt un intellectuel. Si vous vouliez écrire sur ce sujet, de la manière qui vous convient le mieux, ce serait très utile”. C'est ainsi que al-Būṭī écrivit le livre *al-Ğihād fī al-islām* ». Voilà comment al-Būṭī lui-même se souvient de cette circonstance, dans ce qu'il raconte dans l'introduction à son ouvrage :

J'ai pris conscience de ce problème et je me suis longtemps attardé dessus, après qu'un jour, en parlant de *ġihād*, de violence et de liberté de pensée, le frère Ğawdat Sa'īd me dit, avec rare humilité et franchise : « Je suis conceptuellement convaincu de ce que je dis, mais ce qui me manque, c'est de donner à mes convictions la solidité juridique sur laquelle elles devraient se fonder ». Ces paroles, outre l'esprit d'humilité et de probité devant Dieu qu'elles illustrent, soulignent un grand et vaste problème qui concerne notre vie islamique d'aujourd'hui, qui en bref est le problème de la substitution de la connaissance des vérités de l'islam et de l'apprentissage de ses solides dispositions juridiques, par la pensée islamique. À partir de ce jour-là, j'ai décidé d'écrire un livre pour expliquer la réalité du *ġihād* islamique et ses types, ses objectifs et ses règles, à travers l'exposition des dispositions juridiques sur lesquelles un grand nombre de '*ulamā*' s'accordent, sinon tous, corroborés par les preuves qui se trouvent dans les textes canoniques et par l'ensemble des principes ou fondements jurisprudentiels et doctrinaux. (Būṭī 1993, 13-4)

Ğawdat Sa'īd a donc eu un rôle fondamental dans l'inspiration du livre *al-Ğihād fī al-islām*, qu'on a déjà rencontré dans l'Introduction et où l'auteur aborde la question du *ġihād* d'un point de vue strictement juridique : les intellectuels musulmans, dit-il, travaillent de moins en moins sur les sources juridiques et classiques du *fiqh*, qu'ils ont remplacés par d'autres types de textes, tels que les sources historiques et littéraires et les études sociales, qui cependant « n'apportent absolument rien au lecteur sur les fondements et les dispositions légales » (Būṭī 1993, 15). En particulier, al-Būṭī critique ceux qui « remplacent par des [références à des] événements historiques ou des circonstances vécues par des personnes dans

freedom while letting al-Buti assume the thankless task of praising the ruler for his 'leniency' » (Pierret 2013, 82).

le passé ou dans le présent les critères de la loi religieuse (*al-šarʿ*) et ses dispositions [qui établissent] des ordres, des interdictions et des directives (*aḥkāmī-hi al-āmirah wa-l-nāhiyah wa-l-muwaḡḡihah*) » (Būṭī 1993, 17) : on est très loin de l'« épistémologie saʿīdienne ». En effet, comme l'observe Bišr, « on ne peut pas dire que Ġawdat ait aimé le livre, ni que cela ait eu en général un réel impact sur la compréhension du *ḡihād* », et ceci principalement parce qu'al-Būṭī était un auteur extrêmement prolifique, et par conséquent ce livre « disparaît » dans la vaste bibliographie attribuable au *šayḥ*. En même temps, Saʿīd espérait peut-être une prise de position plus nette, tout en appréciant tout effort qui permettrait de faire un pas vers une clarification de la question du *ḡihād*. C'est ce qu'il exprime dans ce commentaire :

Quand a été publié le livre *al-Ġihād fī al-islām : kayfa nafhamu-hu ? Wa-kayfa numārisu-hu ?* par Muḥammad Saʿīd Ramaḡān al-Būṭī, j'étais très enthousiaste et je me suis dit : « Après ce livre, le monde islamique ne sera plus ce qu'il était avant ». Je n'ai pas dit cela en pensant que le monde islamique se transformerait du jour au lendemain en un autre monde, mais quand un homme du calibre d'al-Būṭī ramène sur la scène musulmane l'idée que l'incroyance (*kufṛ*) n'est pas une raison pour légitimer la mise à mort d'une personne, que Dieu a rendue inviolable, et que le *ḡihād* n'a pas été établi pour éliminer l'incroyance, c'est sans aucun doute un progrès et le début d'un processus de réforme islamique. Quand je dis « ramener sur la scène musulmane », je veux dire qu'il n'a rien apporté de nouveau, il n'a rien inventé d'extraordinaire, il a relancé quelque chose que les musulmans avaient perdu, il a fait ressortir quelque chose qui était exclu, il a proposé une loi (*sunnah*) oublié, a rétabli la *méthode des prophètes* dans la vie des musulmans [...]. Je ne doute pas qu'étudier ce sujet... est un bon signe et un pas vers la réorientation du réveil (*ṣaḡwah*) et l'élimination des doutes et des ambiguïtés. (Saʿīd 1997a, 275-76)<sup>102</sup>

Toujours dans l'Introduction, nous avons vu que Saʿīd a contribué aussi à l'un des livres publiés par al-Būṭī, à savoir *al-Taḡyīr : maḡhūmu-hu wa-tarāʿiqu-hu* (Bayrūt : Dār al-fikr al-muʿāšir, 1998) : le thème abordé, c'est-à-dire le *changement*, suggère une fois de plus l'existence, parmi les deux penseurs, d'un échange d'idées fructueux sur les sujets les plus chères à notre auteur.

### 9.3.2. Les contacts avec Aḡmad Kuftārō

Dans la même période, Saʿīd a intensifié ses efforts pour rencontrer également la plus haute autorité religieuse officielle de la Syrie, à savoir le grand *mufīṭ* d'État

<sup>102</sup> Il faut souligner ici qu'al-Būṭī fut le seul, parmi les *ʿulamāʿ* syriens, à avoir approuvé explicitement les contenus de *Maḡhab* (Saʿīd 2001a, 147).

syrien Aḥmad Kuftārō (1915-2004)<sup>103</sup>, qui était aussi directeur de l'académie d'études religieuses « Abū al-Nūr » dans le quartier Rukn al-dīn à Damas. Cependant, au début, le *mufī* refusa de le rencontrer. Sa'īd aime beaucoup rappeler une anecdote à ce sujet et que Bišr nous raconte : « Ğawdat dit à ses amis que le bureau de Kuftārō lui avait refusé une rencontre avec le *šayḥ*, alors ils lui conseillaient : "Si tu veux le rencontrer, son bureau ne t'aidera pas, tu dois raconter cette histoire à chaque réunion publique à laquelle tu participes..." ». Et c'est ce qu'il fit, et la nouvelle parvint à destination : après un certain temps, le directeur du bureau de Kuftārō lui téléphona pour lui dire que le *šayḥ* voulait le rencontrer ». Le prétexte de la rencontre fut vite trouvé : en 1993, le grand *mufī* avait été élu président de la délégation religieuse de la Ligue arabe à la « Peace for Humanity Conference » à Vienne<sup>104</sup> et Sa'īd tenait à le féliciter. Ce fut une rencontre très cordiale, suivie par nombre d'autres : parfois Sa'īd allait lui rendre visite à la mosquée, où il écoutait ses sermons. En outre, il a lui-même donné des conférences à l'Institut « Abū al-Nūr ». C'est à l'occasion de l'une de ces rencontres que notre auteur a connu Muḥammad Ḥabaš (n. 1962), élève puis beau-fils de Kuftārō : parmi les deux, il naîtra une grande amitié.

### 9.3.3. Les contacts avec Muḥammad Ḥabaš

Le jeune *'ālim* prêchait le vendredi à la mosquée al-Zahrā', dans le quartier du Mezzeh à Damas, et il avait un grand public, qui appréciait surtout ses idées réformistes : « Sa façon de prêcher et le contenu de ses sermons étaient très originaux et différents de la méthode traditionnelle. En outre, il récitait très bien le Coran et les gens aimaient beaucoup sa voix », explique Bišr<sup>105</sup>. Un jour, Ḥabaš proposa à Sa'īd de tenir des sermons réguliers dans sa mosquée : « Ainsi, depuis la moitié des années 1990 jusqu'à environ 2011, une fois par mois, mon père allait à Damas le jeudi soir et le lendemain il assistait à la prière à la mosquée d'al-Zahrā', puis il tenait une *ḥuṭbah* pour ceux qui voulaient rester et écouter ». Lorsqu'en

<sup>103</sup> Lui-même kurde comme al-Būṭī, il était le fils d'un *šayḥ* de la confrérie *šūfī* Kuftāriyyah, une branche de la Naqšbandiyyah Ḥālidiyyah. Pierret le définit « the Grand Mufti of the Ba'th », ajoutant : « By no means a creation of the Ba'thist regime, Kaftaru first achieved celebrity due to the lessons in *tafsir* (explanation of the Quran) that he gave in mosques and, from the mid-1950s onwards, on national radio, thus becoming one of the first Syrian 'media sheikhs' » (Pierret 2013, 46-7). Il a été grand *mufī* d'État de 1964 jusqu'à sa mort.

<sup>104</sup> À cette occasion, il donnait une conférence intitulée « Brothers Under the Banner of Faith: The Banner of Jesus and Muhammad » (voir [http://www.kuftaro.org/english/sera1.php?cv\\_no=5](http://www.kuftaro.org/english/sera1.php?cv_no=5), dernier accès 11 décembre 2021). Kuftārō était très engagé dans le dialogue interreligieux, surtout avec le christianisme.

<sup>105</sup> Comme explique Pierret, il adoptait « a highly undogmatic position, asserting that Islam has no monopoly on salvation and thus that the gates of Paradise are open to the People of the Book (*ahl al-kitab*) – that is, Jews and Christians. Habash's arguments were unacceptable to most of his colleagues, who are known for having devoted considerable energy to convincing their flocks that salvation requires not only the embrace of Islam but also commitment to Ash'ari theology » (Pierret 2013, 130-31).

2003 il s'est présenté aux élections législatives en Syrie, obtenant un siège au parlement en tant que député indépendant, Ḥabaš a été démis de l'académie « Abū al-Nūr », rompant ainsi ses relations avec le grand *mufīī* Kuftārō (Pierret 2013, 131). En effet, son élection au parlement a été l'occasion pour le grand *mufīī* Kuftārō et son entourage de se distancer de cet *ālim* trop excentrique pour représenter la confrérie Kuftāriyyah au sein de l'Assemblée du peuple, et le même firent d'autres '*ulamā*' renommés, tels que al-Būfī. En revanche, il n'a jamais mis fin à son amitié avec Sa'īd, bien qu'il craignît parfois que ses contacts avec Sa'īd pourraient déplaire le régime. Muḥammad Ḥabaš a quitté le parlement syrien en 2012 et actuellement il vit aux EAU.

Vers la fin de 2004, le bureau de Kuftārō appela Sa'īd pour lui dire que le *mufīī* souhaitait le rencontrer. Ils vinrent le chercher et l'emmenèrent directement chez lui, où Sa'īd trouva le *ṣayḥ* très malade : « Il lui prit la main – nous révèle Bišr – et resta quelques minutes ainsi, sans rien dire, peut-être pour lui envoyer un message tacite. Puis il congédia mon père en le remerciant de sa visite. Peu de temps après, Kuftārō mourut ». Quant à son beau-fils Muḥammad Ḥabaš, il a toujours gardé le contact avec Sa'īd et le reste de la famille et parfois il s'est rendu à Istanbul pour leur rendre visite : dans ses livres, une orientation marquée vers le renouveau religieux se dégage, « et quand on lui demande son affiliation intellectuelle, il répond qu'il se considère un élève de Ġawdat Sa'īd, mais il n'y a pas de certificat de cela ! », dit Bišr, avec ironie<sup>106</sup>. Pourtant, derrière cette ironie, nous trouvons qu'il y a quelques considérations importantes à faire : tout d'abord, le fait que – comme nous l'avons déjà dit – Ġawdat Sa'īd n'était pas intéressé à avoir des disciples, et cela lui a également donné une grande liberté intellectuelle, qui lui a permis de suivre l'évolution de sa pensée sans le conditionnement que lui aurait donné le fait d'avoir un entourage, et de rester ouvert à toute nouvelle idée, à condition qu'elle soit compatible avec ses principes. D'un autre côté, n'ayant jamais fondé d'écoles ou d'instituts, comme l'ont fait de nombreux '*ulamā*' syriens de l'époque, même pour tenter de combler le manque général d'intérêt manifesté par le régime Ba'ṯ pour la gestion de l'enseignement religieux<sup>107</sup>, Sa'īd n'a jamais

<sup>106</sup> Sur son site web, le nom de Ġawdat Sa'īd apparaît dans des dizaines d'articles, ce qui révèle sans doute l'impact de notre auteur sur cet '*ālim* réformiste syrien. Voir <https://mohammadhabash.org/?s=%D8%AC%D9%88%D8%AF%D8%AA+%D8%B3%D8%B9%D9%8A%D8%AF&lang=ar> (dernier accès 28 septembre 2023).

<sup>107</sup> À cet égard, Pierret explique que le parti Ba'ṯ a adopté une ligne propre par rapport aux régimes précédents, mais aussi par rapport au *modus operandi* d'autres pays, tels que l'Égypte : « Unlike previous regimes, the Ba'th displayed a striking lack of interest in the development of the religious bureaucracy, preferring a strictly security-focused approach aimed at reducing the influence of clerics over the administration » (Pierret 2013, 19). En même temps, observe-t-il encore, « the exclusion of the religious elite from the state apparatus had indeed enabled it to devote all of its energy to community work, with the result that it played a major role in setting in motion the Islamic 'awakening' » (Pierret 2013, 22). Néanmoins, cette approche s'est poursuivie même après la crise avec les Frères musulmans des années 1980, où le régime a en fait choisi la stratégie du soutien individuel

« institutionnalisé » sa pensée et cela lui a garanti toujours une indépendance et une position d'observateur vis-à-vis des débats religieux, précisément, institutionnels. Comme corollaire de tout cela, il n'a jamais eu besoin de chercher des sponsors ou des alliés<sup>108</sup>.

#### 9.4. La résonance des idées de Sa'īd en Syrie et ailleurs

Parallèlement, ses interventions publiques se sont également intensifiées, et souvent il était invité par les centres culturels gouvernementaux, lesquels, du milieu des années 1990 au milieu des années 2000, étaient très actifs et agissaient avec une certaine liberté : « Je me souviens qu'il a été invité à Deir Ezzor, à Homs, à Alep, à Sweida, à Dar'ā. La plupart de ces conférences portaient sur trois thèmes : la violence, la paix entre les Arabes et la raison. Si on lui demandait : "Nous voulons vous inviter à donner une conférence, comment voulez-vous l'intituler ?", il répondit invariablement : "La paix entre les Arabes", puis il allait et parlait de ce qu'il voulait ! Quelqu'un lui a parfois fait remarquer : "Pourquoi pas la paix entre les musulmans ?", et il répondait : "Cela est aussi important, mais maintenant le problème arabe est le plus urgent" », raconte Bišr. Un témoignage de ces conférences et des contenus traités est donné par le livre *al-Islām wa-ẓāhirat al-'unf* (1996), que nous avons mentionné dans l'Introduction : il s'agit de la publication des actes d'un entretien sur le thème de la violence dans l'islam tenu à Alep en 1992 avec la participation, entre autres, du religieux sunnite Maḥmūd 'Akkām (n. 1952), un personnage contesté pour son orientation pro-chiite mais apprécié des autorités. Il est actuellement le *mufīī* d'Alep (Pierret 2013, 95-6).

Un facteur géopolitique qui, en raison de ses répercussions culturelles, pourrait expliquer la popularité des idées de Sa'īd à ce stade, est constitué par la chute de l'Union soviétique : comme l'explique Bišr, « après l'effondrement de l'URSS, de nombreux Syriens de gauche se sont tournés vers la non-violence et l'activisme civique en général, et ils ont découvert la pensée de Ġawdat. C'est ainsi qu'une relation particulière s'est créée entre lui et ces militants : il était heureux qu'il y ait des gens qui travaillaient sur le même projet, mais probablement beaucoup d'autres

aux religieux locaux, plutôt que celle de l'organisation institutionnelle de toute la sphère religieuse.

<sup>108</sup> De son côté, Pierret résume ainsi les relations entre Sa'īd et le reste du clergé syrien : « Sa'īd has not been treated as an enemy by the clergy, despite being on its margins. The first reason for this is that his views are of a philosophical and political nature, rather than theological and legal, and so not directly compete with the authority of the ulama. A second factor is the personality of Sa'īd himself, who is not a polemicist and is happy to focus on the intersections between his ideas and those of conservative authors. The third reason, and perhaps the most important, is the quality of his supporters. They include such influential figures as industrialist 'Adnan Abu Sha'r, the silent partner of many religious institutions, Ghassan al-Nahhas, an independent member of parliament (2003-7), and 'Adnan Salim, the founder and chairman of Dar al-Fikr. The latter is Syria's biggest publishing house, and – even more importantly – the regular publisher of two of the country's most prominent ulama, al-Buti and al-Zuhayli » (Pierret 2013, 134).

n'approuvaient pas sa proximité avec ces personnes, et considéreraient que l'islam était incompatible avec les idées des courants de gauche ». Sa nièce 'Afrā' Ġalabī résume bien le « charisme » particulier de son oncle, rappelant ce que sa mère Laylā répétait souvent à propos de son frère : « Face aux idées de Ġawdat, les athées trouvent la foi, tandis que la foi des croyants traditionnels faiblit ».

Ce n'est pas peut-être par hasard si, comme on le verra dans le Chapitre III, l'auteur salafiste 'Ādil al-Tall accuse Sa'īd d'être marxiste et « protecteur » d'un autre intellectuel considéré marxiste comme lui, à savoir l'ingénieur syrien Muḥammad Šahrūr, dont les ouvrages avaient suscité un vaste écho entre souteneurs et détracteurs, mais qui pourtant n'émerge pas comme une figure significative dans sa biographie. Al-Tall s'en prend aussi avec la popularité de Sa'īd dans cette phase, où les conférences et les discours télévisés se multiplieront, au point que l'auteur salafiste lui reproche d'être devenu « une star [des programmes télévisés], où il ne manque pas une occasion [d'y participer], tout comme il est devenu l'invité d'honneur de la plupart des conférences tenues dans les différents centres culturels des gouvernorats [de Syrie] » (Tall, 1995, 75). Si d'une part, al-Tall renvoie une image de notre penseur non dénuée d'un certain acharnement personnel, d'autre part ses propos révèlent que, à cette époque, Sa'īd avait gagné une grande considération à niveau public. On sait d'ailleurs que lorsque, au début des années 1990, il fut invité pour la première fois à parler à la télévision d'État syrienne, la décision d'accepter ou non n'a pas été prise facilement, et qu'avant de prendre une position il consulta al-Būfī. Sa'īd craignait en effet que ses déclarations soient censurées ou pire modifiées : en fait, dans certains cas, ses interventions étaient coupées parce qu'elles avaient franchi les prétendues « lignes rouges » établies par le régime.

Sa'īd continue également de voyager à l'étranger : en 1993, il se rend pour la première fois aux États-Unis, où il séjourne quelques semaines, invité par des associations islamiques locales. Ce fut l'occasion de connaître, entre autres, le militant américain d'origine palestinienne Moubarak Awad (n. 1943), fondateur en 1989 de l'organisation « Nonviolence International » pour la promotion de la non-violence active dans le monde, qui l'invitait ensuite à tenir une conférence, toujours aux États-Unis. Entre 1995 et 1996, Sa'īd reviendra donc deux fois en Amérique du Nord, passant également par le Canada, et fit aussi la connaissance du religieux musulman indien et promoteur de la non-violence Wahiduddin Khan – que Sa'īd louait beaucoup à l'occasion, le remerciant pour ses efforts pour la paix, et que nous retrouverons après, dans une circonstance particulière qui les voit tous les deux impliqués. Au cours du même voyage, Sa'īd connaîtra 'Azīzah al-Ĥibrī (n. 1943), philosophe américaine d'origine libanaise et spécialiste du droit, qui demanda à Sa'īd d'écrire un article pour la revue *Journal of Law and Religion* : en 2001, l'article sortira avec le titre « Law, Religion and the Prophetic Method of Social Change » (Sa'īd 2001b)<sup>109</sup>, un long résumé de son livre *al-Dīn wa-l-qānūn*

<sup>109</sup> En réalité, la publication de ce long article a beaucoup retardé et entre-temps sortira en arabe le livre *al-Dīn wa-l-qānūn* avec les mêmes contenus.

(1998), dont nous discuterons sous peu. Parallèlement à cette vie publique intense, dans les années 1990 Sa'īd sera également très prolifique, on l'a vu, en tant qu'écrivain : en réalité, après le livre *Iqra' wa-Rabbu-ka al-Akram* (1988), il faudra attendre le 1995 pour que notre auteur publie une autre monographie, mais en revanche cette même année deux œuvres liées entre elles par le même projet éditorial vont sortir, à savoir *Mafhūm al-taġyīr* et *Riyāh al-taġyīr*, ce dernier étant le seul livre de Sa'īd à avoir été censuré, comme déjà mentionné ci-dessus.

### 9.5. Des nouveaux projets éditoriaux

Ces deux textes font en effet partie de la série « Maġālis Bi'r 'Aġam », dans laquelle la publication de cinq livres au total était prévue : en réalité, après *Mafhūm al-taġyīr* et *Riyāh al-taġyīr*, publiés dans la même année, la série s'est arrêtée. Bišr nous explique les circonstances qui ont donné vie à cette série : « Tout a commencé au début des années 1990 avec les rencontres entre mon père et [l'activiste] Muḥammad al-'Ammār, qui se tenaient chaque lundi chez nous. En premier, il était seul, mais après quatre autres personnes s'uniraient, et puis d'autres encore. En 1993 les auditeurs étaient augmentés à tel point que la leçon fut transférée à la mosquée du village : il y avait des bus qui étaient organisés exprès pour emmener les gens qui venaient l'écouter ». Ce fut l'écrivain Muḥammad Nafisah, qui travaillait pour Dār al-Fikr, qui se chargea de la rédaction des transcriptions de ces conférences, « mais il s'est probablement rendu compte que le travail était trop compliqué, car il y avait beaucoup de répétitions, il s'agissait de matériel très encombré ». Cela n'empêchera pas Nafisah de se charger de la rédaction d'autres ouvrages de Sa'īd, notamment *Kun ka-ibn Ādam*.

Dans les deux cas, donc, il s'agit d'un recueil de conférences données par Ġawdat Sa'īd à la mosquée de son village natal, Bi'r 'Aġam, puis éditées : ici nous pouvons commencer à parler à la fois d'une « synthèse » de certains thèmes récurrents dans la pensée de Sa'īd – on parle de réforme, d'unité interarabe, etc. – et de leur évolution au fil du temps. Par exemple, l'idée de non-violence, qui sous-tend toutes les œuvres de Sa'īd, est explicitée pour la première fois dans *Mafhūm al-taġyīr* à travers le terme arabe *la-'unf*. Cela ne signifie pas qu'il n'avait jamais utilisé cette définition auparavant, au contraire : il est très probable que dans ses interventions orales – sermons, conférences, cercles d'études, etc. – il l'avait déjà introduite. Et en effet, comme on a vu, ce texte est une transcription de discours prononcés en public. De surcroît, la signification de « *Lā ikrāha fī al-dīn* » (Cor. 2:256, *al-Baqarah* : « Pas de contrainte en religion ! ») trouve dans *Mafhūm al-taġyīr* son expression la plus mature, et peut-être pourrions-nous dire « œcuménique », lorsqu'il affirme que le système de relations dans la société islamique est régi par ce principe même : « Ceux qui acceptent l'idée *pas de contrainte en religion* forment une seule *ummah*, malgré la diversité de leurs fois et croyances » (Sa'īd 2001a, 251), dit Sa'īd, pour ensuite ajouter que sur la base de ce principe, l'islam donne à l'homme le droit d'embrasser n'importe quel credo, ou de ne pas croire du tout. En ce sens, « *Lā ikrāha fī al-dīn* » est le point culminant du développement du concept de foi.

La centralité du concept de non-contrainte dans la foi se reflète également dans le choix de ce verset coranique comme titre d'un autre ouvrage publié par Sa'īd dans cette décennie, et précisément en 1997 : *Lā ikrāha fī al-dīn : dirāsāt wa-abḥāt fī al-fīkr al-islāmī* (« Pas de contrainte en religion : études et recherches sur la pensée islamique ») est un recueil de huit contributions présentées par Sa'īd en diverses occasions – conférences, débats publics ou articles – en Syrie et à l'étranger, au cours des années 1990, à l'exception d'un essai datant de 1987<sup>110</sup>. Les sujets abordés sont les thèmes fondamentaux de sa pensée, du concept de *ḡihād* avec ses conditions à l'appel à un changement non-violent des sociétés islamiques, des droits de l'homme à la liberté d'opinion et de croyance dans l'islam, du diagnostic des « maladies » dont souffrent les sociétés musulmanes au rapport entre la loi et l'usage de la force, c'est-à-dire si et dans quelle mesure la force peut être utilisée pour défendre la loi.

Cet ouvrage démontre à quel point notre auteur a été actif tant sur la scène intellectuelle syrienne qu'à l'étranger, et cela en dépit des interdictions qui lui ont été imposées au fil du temps par les autorités de Damas, notamment celle d'exercer sa profession d'enseignant dans les écoles syriennes. Il nous semble significatif, par exemple, qu'au moins deux des essais publiés ici ont été présentés à l'Institut « Abū al-Nūr », dont nous avons parlé ci-dessus, alors que d'autres ont été présentés ou envoyés à des conférences internationales tenues en dehors de la Syrie et auxquelles Sa'īd ne pouvait pas assister en personne. Ces restrictions ne l'ont donc pas empêché d'exercer une certaine influence dans les milieux intellectuels locaux et étrangers, et dans le débat intellectuel et religieux de son temps. En 1998, par exemple, la revue chiite publiée à Beyrouth *Qadāyā Islāmiyyah Mu'āshirah* lui dédia un long entretien : nous l'avons déjà mentionné, et on en parlera encore dans ce qui suit. De plus, il nous semble révélateur que ce soit à cette époque que des études qui prennent en considération la pensée de Sa'īd de façon « critique » commencent à apparaître : nous les avons mentionnées dans l'Introduction.

La même année où sortait *Lā ikrāha fī al-dīn*, Sa'īd publiait également *Kun ka-ibn Ādam*, ouvrage étroitement lié à son premier livre *Maḏhab* : en fait, notre auteur avait reçu plusieurs encouragements à reprendre les thèmes qui y sont traités. Ici les développements qui ont eu lieu pendant 30 ans émergent clairement, surtout au niveau de sa pensée non-violente, laquelle se manifeste, à notre avis, dans sa radicalité : en effet, les thèmes juridiques de *Maḏhab* cèdent la place à une herméneutique fortement centrée sur l'homme et son interaction avec la réalité et l'histoire, qu'il définit comme « la source et l'autorité suprême et ultime » (Sa'īd 1997a, 222) à laquelle tout est soumis, même la conception de Dieu. C'est pour cette raison qu'on ne peut pas se retrancher sur les positions cristallisées dans la tradition, qui fournit une compréhension limitée de Dieu, car elle est relative à un contexte spatio-temporel spécifique. Comme nous le verrons plus en détail dans les prochains chapitres, c'est dans ce texte qu'on trouve les fondements conceptuels qui ont permis à Sa'īd de « dépasser » la pratique du *ḡihād*, tout en le

<sup>110</sup> Il s'agit de l'essai « al-Sayf wa-l-qānūn » (« L'épée et la loi »), pp. 165-90.

sauvegardant en tant que doctrine.

La dernière monographie publiée au cours de cette décennie fructueuse, à savoir *al-Dīn wa-l-qānūn* (1998) – dont nous avons parlé tout à l’heure – marque un pas de plus vers la définition de l’épistémologie de Sa’īd. On pourrait dire que le thème central de ce livre est l’analyse de l’interaction entre l’homme et la réalité à travers le symbole, une question que Ġawdat Sa’īd aborde souvent dans ses œuvres, mais qui se cristallise ici plus précisément, même à travers des déclarations plutôt originales, comme lorsqu’il dit que la religion elle-même est une représentation, « quelle qu’en soit la source » (Sa’īd, 1998a, 10), et comme telle sa compréhension ne peut être que limitée et transitoire, comme celle de Dieu. La seule manière de comprendre le sens du message religieux est donc de se référer à la réalité extérieure, qui, puisqu’elle est façonnée selon les lois immuables (*sunan*) établies à la base de toute la création, ne peut pas être mal comprise. Parmi les autres thèmes traités et qui trouvent ici une formulation plus étendue et articulée qu’ailleurs, nous rappelons l’idée de prophétie qui dépasse les frontières de la révélation, de sorte que les prophètes sont également à rechercher dans d’autres cultures ; l’interprétation sociale du *tawhīd* au sens de la justice et de l’égalité entre tous les hommes ; la reconnaissance de la fonction essentiellement sociale de la révélation ; l’histoire comme source de la révélation ; l’interprétation du *nash* comme l’abrogation de ce qui, à la lumière des lois de l’histoire, n’est plus utile à l’homme.

#### 10. La fin de l’ère de Ḥāfīz al-Asad : de l’arrivée au pouvoir du fils Baššār à la révolution syrienne en 2011

Le 10 juin 2000, à peine plus d’un an après sa réélection en février 1999, Ḥāfīz al-Asad mourut. Beaucoup ont souhaité qu’une époque soit finie avec lui, et cet espoir est resté intact, au moins pendant un certain temps, même après que – avec un amendement constitutionnel *ad hoc* qui baissa la condition d’âge minimum pour accéder à la présidence de la République de 40 à 34 ans – la voie a été ouverte pour la candidature, puis à la victoire, de son fils Baššār (né en septembre 1965), élu exactement un mois après la mort de son père, le 11 juillet. La fin de l’« ère de Ḥāfīz » avait suscité l’espoir que quelque chose allait changer, ou du moins l’audace de l’imaginer, après que Baššār lui-même, dans son discours inaugural, eut annoncé son intention de mettre en œuvre des réformes politiques et économiques : c’est ainsi qu’une série de forums de discussion politique ont été créés où participaient intellectuels et dissidents des affiliations confessionnelles les plus diverses, démontrant à quel point le besoin de changement était transversal, dans ce qui a été bientôt défini le « printemps de Damas ». Un an après l’investiture de Baššār, ce printemps c’était déjà transformé en un automne, avec l’arrestation de nombreux promoteurs de ces initiatives ou des participants eux-mêmes.

De plus, il est vite devenu clair que certaines mesures concrètes d’ouverture, telles que l’introduction d’Internet et l’afflux de nouvelles qui s’en suit, à la fois entrantes et sortantes, étaient en fait une arme à double tranchant et pouvaient également être utilisées comme un outil de répression très efficace : en effet, on compte un grand nombre de personnes arrêtées après avoir envoyé des messages

jugés nuisibles à la sécurité nationale, et pour cette raison accusés de comploter contre l'État, ou simplement d'avoir violé les « lignes rouges » restées inchangées dans le passage de régime du père Ḥāfiẓ au fils Baššār. Un neveu de Sa'īd, 'Abd al-Raḥmān Šāgūrī, fils de Sa'dīyah, l'une des sœurs de Ġawdat, a passé près de trois ans en prison précisément à cause de « crimes » liés à l'utilisation d'Internet<sup>111</sup>.

### 10.1. Le court « printemps de Damas »

Bišr rappelle les difficultés que la famille a rencontrées pour obtenir des informations sur le lieu où était emprisonné le cousin et sur ses conditions : « Moi, mon frère Sa'd et d'autres amis nous nous rendions dans les différentes sections de sécurité le chercher, mais ils répondaient invariablement qu'ils n'étaient pas autorisés à nous donner des informations sur lui, et chaque fois ils nous envoyaient demander ailleurs. Un jour, nous avons donc décidé de nous rendre directement au bureau de Baššār al-Asad, qui était situé dans le quartier Abū Rummāneh [à Damas] : lorsque nous sommes arrivés devant son bureau, ils nous ont dit d'envoyer une lettre avec nos demandes et de la poster dans un boîte spéciale au bureau de Poste central, et nous l'avons fait. Personne ne nous a jamais répondu ».

Quelques années plus tard, vers 2003, 'Abd al-Raḥmān a été libéré, après avoir passé un certain temps également dans la célèbre prison de Saydnaya, où il a rencontré par hasard Raġīd al-Ṭaṭarī, cousin maternel de Ġawdat Sa'īd, dont nous avons déjà eu l'occasion de parler plus haut : « À cette occasion, 'Abd al-Raḥmān a essayé de mieux comprendre quelles étaient les charges pour lesquelles il était en prison depuis vingt ans, mais celui-ci a préféré ne pas lui parler, car il craignait que, s'il l'avait su, la sécurité d'Abd al-Raḥmān aurait été mise en danger une fois sorti de prison », dit Bišr. Telle était donc la perception du « pouvoir » du régime de disposer librement et arbitrairement des libertés personnelles et de la vie même des citoyens. En effet, en réfléchissant au soi-disant « printemps arabes », Bišr estime qu'il existe un lien étroit entre l'arrivée au pouvoir de Baššār et les révolutions de 2011 : « Les peuples arabes ont pris conscience de ce qui se passerait également dans leur pays : à Mubārak son fils Ġamāl succéderait, à Qaḍḍāfi son fils Sayf al-Islām, et ainsi de suite, et cela non pas dans les régimes monarchiques, mais dans les pays "révolutionnaires" et progressistes ».

Cette lecture se relie à tous les autres facteurs politiques, économiques et sociaux qui ont effectivement déterminé le cours des événements, et qui n'est pas notre tâche, ni de notre compétence d'analyser ici : cependant, la perception que la Syrie, ses ressources et même son peuple, était une « propriété privée » du régime, était largement répandu, ce n'est pas pour rien qu'une des demandes de la

<sup>111</sup> Au cours de nos nombreuses visites en Syrie, à partir de 1997 et jusqu'en 2010, nous avons recueilli un grand nombre de témoignages spontanés en ce sens, et précisément pour cette raison dans certains cas impossibles à vérifier, mais en même temps si désintéressés que c'est difficile d'en douter, au moins dans leur substance.

révolution était justement de voir finalement reconnue la dignité (*karāmah*) des Syriennes et des Syriens, dignité que de larges couches de la population sentaient piétinées par des décennies d'exclusion de la participation active à la construction du pays et de la répartition équitable des richesses et des opportunités, mais aussi par l'assujettissement psychologique : en effet, lorsque les manifestations populaires ont commencé en mars 2011, beaucoup ont parlé de l'effritement du « mur de la peur », comme le dit l'activiste Suhayr al-Atāsī devant les médias étrangers (Filiu 2013, 120). Jusqu'alors, cela semblait une utopie.

L'activisme de la famille Sa'īd ne s'est donc pas atténué avec l'avènement du « deuxième acte » du régime syrien : déjà en 1999, à l'occasion des dernières élections présidentielles, Bīšr et Sa'd se sont rendus au bureau de vote et ont coché « Non ». Pour comprendre la signification d'un tel geste, il est important de rappeler tout d'abord qu'à partir de Ḥāfīz, il n'y avait qu'un seul candidat présidentiel, et que le processus électoral se réduisait à un referendum confirmatif du président « sortant » : le vote consistait essentiellement à cocher l'une des deux cases « Oui » ou « Non » sur le bulletin de vote, et cela directement devant les fonctionnaires électorales, qui étaient des fonctionnaires de la sécurité. Lors des élections de 2000, qui ont vu la victoire de Baššār avec un « maigre » 97,2%, au moins par rapport au 99,9% obtenu par le père Ḥāfīz lors de sa dernière réélection en 1999<sup>112</sup>, Bīšr et Sa'd ont de nouveau voté « Non », mais à ce moment-là, le fonctionnaire essaya de remplacer le vote de Sa'd avant de le placer dans l'urne. S'étant aperçu de cette fraude, une altercation s'ensuivit : Sa'd fut alors arrêté sur place et accusé d'avoir agressé le fonctionnaire. Immédiatement après que les résultats des élections ont été officialisés, Baššār a émis sa première amnistie en faveur des détenus accusés de délits mineurs, et Sa'd fut libéré.

Comme l'explique Bīšr, « pendant cette période, beaucoup ont tenté d'exploiter cette très petite marge de démocratie que le régime offrait pour tenter au moins d'exprimer un désir de changement. C'est le cas de l'opposant Marwān al-'Išš, que je connaissais bien, et qui s'est présenté aux élections législatives, sachant qu'il s'agissait d'une initiative sans perspective de succès, mais malgré cela, il a mené sa campagne électorale en force. De toute évidence, il n'a pas été élu ». Al-'Išš a fait partie de l'initiative du « Manifeste de Damas pour le changement démocratique », dont nous parlerons sous peu. Il a ensuite été arrêté plusieurs fois à cause de son activisme. Ces épisodes sont en fait des signes d'une continuité substantielle entre le régime de Ḥāfīz et celui de Baššār, qui s'avérera encore plus inflexible et ancré dans le « système » (Donati 2009) complexe forgé par le père, basé en grande partie sur une exclusion substantielle de la société civile de l'accès

<sup>112</sup> Comme l'observe Trombetta, « Nelle intenzioni della propaganda ufficiale, quel 2,7% di differenza voleva simboleggiare l'avvio dell'era della "riforma" (*islah*) nella "continuità" (*istimrariyya*). Il "dottor Bashar" era sì figlio del *rais* "immortale" (continuità) ma doveva anche rappresentare l'ingresso della Siria nel terzo millennio (cambiamento): nella Siria al passo con i tempi, più aperta al contesto globale e lanciata sulla via delle riforme, non era più accettabile che il presidente venisse confermato con il 99,9% dei voti a favore » (Trombetta 2014, 138).

au processus décisionnel, à savoir de la jouissance de la pleine citoyenneté.

## 10.2. L'opposition n'est pas éteinte

Mais la continuité se manifeste également dans l'opposition de nombre de citoyens à ce système, et en effet la « fenêtre sur le monde » représentée par Internet a contribué de manière décisive à donner la parole aux différentes initiatives qui se sont succédées après l'avènement de Baššār, jusqu'à l'éclatement des protestations en 2011, lorsque le rôle des réseaux sociaux se révélera fondamental à la fois sur la scène interne pour renforcer les rangs de l'opposition, notamment d'un point de vue organisationnel, et pour communiquer à l'extérieur ce qui se passait, dans l'espérance de susciter l'empathie du monde civil et de la communauté internationale à l'égard des enjeux – et cela s'est avéré dans la plupart des pays arabes. En effet, les événements qui ont précédé les « printemps arabes » ont été dans de nombreux cas un test de cet activisme, il suffit de penser aux manifestations qui ont eu lieu un peu partout, et même en Syrie, à l'occasion de l'invasion américaine de l'Irak en 2003 : « Avec quelques amis, nous avons décidé de manifester devant l'ambassade américaine à Damas contre la guerre en Irak. Nos slogans étaient pacifiques et nos tons calmes, même si beaucoup de ceux qui manifestaient ne partageaient pas cette modalité. Nous avons décidé de porter quelque chose de blanc avec l'inscription « Non à la guerre », et nous étions donc immédiatement reconnaissables : pour cette raison, la police nous permettait généralement de manifester », explique Bišr.

Cependant, à un moment donné, la pression s'est resserrée et ces manifestations ont été totalement interdites. L'activisme de ces groupes s'est alors « déplacé » vers les faubourgs ou les quartiers résidentiels : c'est le cas, par exemple, du groupe de jeunes de Daraya – adeptes du *šayḥ* 'Abd al-Akram al-Saqqā (n. 1944), lui aussi partisan de la non-violence et de la nécessité d'un processus de réforme pacifique dans le pays – qui a donné naissance en 2003 à une expérience d'activisme civique dans la ville au sud de la capitale, à laquelle les autorités réagirent avec l'arrestation de divers membres du groupe. Parmi les activités promues par ces jeunes, qui se définissaient comme des « salafistes démocrates non violents », revendiquant un islam tolérant, ouvert aux idées de l'autre, respectueux des pratiques culturelles et sociales syriennes » (Donati 2013, 109), il y avait par exemple le nettoyage des rues, l'ouverture d'une bibliothèque publique nommé « Subul al-Salām » (« Chemins de paix ») mais aussi des campagnes de sensibilisation contre la corruption, et plus encore, nous raconte Bišr, qui comptait beaucoup de contacts parmi ce groupe. Loin de saper leur foi dans la nécessité du changement, ces militants deviendront l'un des symboles de la révolution pacifique en 2011, alors qu'ils affronteront les soldats du régime, chargés de réprimer les manifestations par la force, leur remettant des fleurs, de l'eau et des messages de dissuasion à l'usage des armes contre le peuple.

Déjà arrêté dans le passé pour ses positions contraires au régime, le *šayḥ* al-

Saqqā fut arrêté de nouveau en juillet 2011<sup>113</sup>. Il est actuellement porté disparu dans les prisons du régime avec de nombreux autres jeunes de Daraya : certains parmi eux sont morts en prison, pour d'autres on n'a plus de nouvelles depuis lors. Dans les années 1990, al-Saqqā transformait le Centre pour la mémorisation du Coran – initiative que le régime avait instituée en peu partout dans les mosquées de Damas, dans le but de renforcer sa légitimité religieuse aux yeux de la population – en une école coranique avec une perspective sociale marquée et ouverte à tous, hommes et femmes. Ces leçons lui ont valu non seulement l'hostilité du régime, mais aussi d'autres *šuyūh* damascènes qui s'opposaient à son approche si ouverte, en particulier envers les filles, qu'il exhortait à étudier, à choisir leur mari et à ne pas trop se soucier de questions telles que le voile (Trombetta 2014, 222). Lui aussi fut banni de l'enseignement, comme Sa'īd lui-même, qu'il connaissait et fréquentait, bien que, selon Bišr, on ne peut pas parler d'un véritable « disciple »<sup>114</sup>.

### 10.3. Sa'īd continue à voyager, mais arrête d'écrire

Dans cette nouvelle phase, Ğawdat Sa'īd continue d'être aussi actif qu'il l'était dans les années 1990 : il donne des conférences, participe à des réunions télévisées, et voyage beaucoup. Dans le mois d'avril 2001, par exemple, il s'est rendu au Maroc avec sa sœur Laylā et son neveu 'Abd al-Raḥmān, avant que ce dernier ne soit arrêté pour ses activités sur le web. « Au Maroc, les livres de Ğawdat et de Ḥālīṣ Ğalabī avaient suscité un certain intérêt »<sup>115</sup>, dit Bišr. 'Afrā' a également évoqué ce voyage au cours de notre entretien, rappelant notamment les rencontres avec de jeunes Marocains, dont certains demanderont à sa mère Laylā de les suivre dans leur thèse de doctorat : « Ma mère était très amusée, car elle ne possédait même pas un diplôme ! Pourtant, elle était intellectuelle par nature », explique l'activiste, qui attribue en grande partie le niveau culturel de sa mère à sa relation étroite avec son frère Ğawdat – qui, depuis qu'elle était petite, s'était préoccupé de son éducation – et à la syntonie intellectuelle particulière qui a toujours existé entre les deux frères.

Laylā mourut quelques années plus tard, en 2005, laissant un grand vide dans la famille, au point qu'« ensuite, Ğawdat n'a écrit aucun livre », observe 'Afrā'. Du reste, même l'ouvrage *Kun ka-ibn Ādam* (1997) « a été écrit sous la pression de Laylā. Le dernier livre que Ğawdat a écrit de sa propre main était celui-ci, plus tard il a publié d'autres choses, mais pas sous forme de monographies », ajoute Bišr. Sa'īd lui-même fait d'ailleurs référence au rôle joué par Laylā pour le persuader à écrire ce livre dans ce passage, qui témoigne d'un lien profond :

<sup>113</sup> Voir <https://www.hrw.org/news/2013/09/11/abdul-akram-al-sakka-peaceful-activist>.

<sup>114</sup> C'est, au contraire, ce que pensent Trombetta 2014, 221 et Pierret 2013, 134-35.

<sup>115</sup> Notre collègue Kirchner nous informe qu'ils furent invités par le Parti de la Justice et du Développement (Pjd) et qu'ils connurent la plupart des membres du parti, y compris le futur premier ministre Abdelilah Benkirane (2011 jusqu'à 2017).

En 1995, ma sœur Laylā a insisté pour que je lui rende visite au Canada. Avant, j'avais toujours refusé, mais cette fois j'ai accepté, ainsi d'éviter de l'attrister à cause de mon refus, car elle insistait beaucoup, et de manière anormale, comme si elle voulait me faire comprendre que si je refusais, un tourment resterait dans son cœur. Elle pensait que l'opportunité était venue et qu'elle ne reviendrait pas facilement... et me dit : « Peut-être qu'ici tu pourras écrire la deuxième partie du livre *Madhab ibn Ādam al-awwal*, qui attend depuis trop longtemps, et n'a pas encore vu la lumière ». Finalement, j'ai quitté Damas avec elle : nous avons passé cinq jours à Amman à parler longuement de la *méthode du fils d'Adam*, puis nous avons pris l'avion pour le Canada, où je suis resté du 4 juillet au 17 août 1995. Nous avons rencontré des gens, nous sommes allés aux États-Unis et puis revenus. Un mardi, elle a mis devant moi des papiers me disant : « Il faut absolument écrire ». Je lui ai promis de commencer le lendemain matin, mais je ne savais pas par où commencer. Je me suis réveillé à 3 heures du matin en pensant à ce grand thème humain, en essayant de mettre en évidence l'importance de la position du fils d'Adam, qui avait refusé de s'impliquer dans l'aventure si imprudente de la violence. (Sa'īd 1997a, 66).

#### 10.4. Sa'īd signe le « Manifeste de Damas »

La même année où Laylā mourut, en 2005, un groupe de dissidents et de membres de l'opposition interne syrienne signa le « Manifeste de Damas pour le changement démocratique » (*I'lān Dimašq li-l-tağyīr al-dīmūqrāṭī*) : avant cela, en 2000 et 2001, l'opposition avait promu diverses déclarations publiques, dont le « Manifeste des 99 » et la « Charte des mille », que Ġawdat n'a pas signées<sup>116</sup>. Parmi les personnes qui ont rédigé le projet du Manifeste de 2005, il y avait des activistes tels que Hayṭam Mannā', Hāzim al-Nahār, Lu'ay Ḥusayn, Michel Kilo et bien d'autres : « Bref, l'opposition interne – observe Bišr – tandis que l'opposition à l'étranger, par exemple les Frères musulmans, n'ont pas participé à l'initiative. Ce projet affirme, entre autres, le rejet de la violence, de toute intervention extérieure et de toute activité clandestine. Maintenant, Ġawdat dit toujours, en se souvenant de ces moments : "Quand j'ai lu les deux premiers points, j'ai signé le document dans tout son contenu" ».

Certains de ces militants de l'opposition, Sa'īd les connaissait bien et les avait rencontrés à plusieurs reprises, par exemple Michel Kilo – qui, rappelons-le, est un chrétien, bien que sa formation ait mûri dans la gauche laïque. Au début des années 2000 il était invité aux réunions du forum al-Atāsī, où il a tenu quelques conférences. Organisé par Suhayr al-Atāsī, fille du dissident ba'iste Ġamāl al-Atāsī, il s'agit du seul forum qui ait échappé à la répression de 2001, restant actif jusqu'en 2005, lorsque ses membres ont été arrêtés par les autorités (Trombetta 2014). « Ġawdat était le seul opposant en milieu islamique à l'époque. Les *'ulamā'*

<sup>116</sup> Bišr ne sait pas mentionner une raison précise, peut être simplement qu'il n'était pas au courant de ces initiatives. À propos de ces déclarations, voir Trombetta 2014, 142-46.

qui étaient encore en Syrie ne se définissaient pas officiellement comme des opposants : peut-être que de manière secrète, entre eux, ils étaient contre le régime, mais parmi les intellectuels de ce milieu il n’y avait que mon père à prendre une position politique explicite contre le régime », explique Bišr. C’est pourquoi, ajoute-t-il, « si l’opposition avait voulu diffuser un document important, comme le Manifeste de Damas, et qu’elle voulait qu’une personnalité islamique le signe, elle n’aurait trouvé personne d’autre que Ğawdat Sa’īd ». En effet, lorsque le régime a « tendu la main » aux islamistes dans les années 1990, les invitant à revenir, il a posé comme condition qu’ils renoncent à toute activité politique (Lefèvre 2012, 13-4).

#### 10.5. Reconnaissances internationales des efforts de Sa’īd

Pendant ce temps, Sa’īd continue de voyager : il se rend au Bahrayn (Ĥuwayldī 2003) et au Qatar en 2003 ou 2004, en Italie en 2004, en Allemagne en 2006 au Salon du livre de Francfort, en France en 2007, aux Emirats et en Libye en 2008, en Autriche et en Belgique en 2009, où participa à un séminaire organisé par la Commission of the Bishops’ Conference of the EU (COMECE) intitulé « Islam, Christianity and Europe », en Égypte et au Liban en 2010, dans les États-Unis et au Canada en 2012. Le dénominateur commun de tous ces voyages était sans aucun doute le thème de la non-violence dans l’islam, dont Ğawdat Sa’īd était désormais considéré comme un théoricien distingué, non seulement dans le monde arabo-islamique, mais aussi en Occident.

Nos sources n’ont pas été en mesure de nous donner des détails précis sur tous ces séjours à l’étranger, et probablement quelqu’un a été oublié, tant Sa’īd était actif à cette période : au Liban, par exemple, il allait très fréquemment, compte tenu également de la facilité de déplacement entre la Syrie et le « pays des cèdres ». De ses voyages au Liban on se souvient donc notamment de l’un des derniers, qui remonte à 2010, lorsqu’il a été invité à participer à une conférence de l’Academic University for Non-violence & Human Rights (AUNOHR) basée à Beyrouth : « Elle a été fondée dans les années 2000 et plusieurs jeunes qui ont suivi Ğawdat ont ensuite étudié dans cette université », explique Bišr, ajoutant que « les fondateurs tenaient beaucoup à ce que Ğawdat fasse partie du comité constituant, et peut-être pendant un certain temps il a été membre honoraire. En tout cas, il s’y est rendu plusieurs fois et a donné de nombreuses conférences ».

##### 10.5.1. Une rencontre avec le Dalaī Lama

Parmi les autres voyages rappelons, par ordre chronologique, celui en Italie en 2004, où Sa’īd sera accompagné de sa nièce ‘Afrā’ et où il rencontrera le Dalaī Lama, tous deux invités par le mouvement des Focolari à Castel Gandolfo (Rome). Les deux figures de proue de la non-violence – rappelle ‘Afrā’, qui pour l’occasion servit d’interprète entre eux – ont beaucoup discuté de leurs idées respectives, s’accordant sur divers aspects, y compris « la nécessité d’intervenir dans le cas où, dans le monde d’aujourd’hui, un massacre serait en cours, s’il n’y ait pas d’autres

moyens de l'arrêter. Mais en même temps – continue 'Afrā' - ils se sont tous deux déclarés convaincus qu'il ne peut y avoir de libération du Tibet ou du monde arabe, et qu'en général rien ne peut être réalisé dans le monde, par des moyens violents ». À cette occasion, Sa'īd a également exprimé au Dalaī Lama sa déception face à l'inefficacité du droit international à protéger les vies humaines : « Ğawdat a observé que si le droit international était plus contraignant, tous ces massacres ne se produiraient pas, car dès que quelqu'un violerait la loi, il y aurait une réponse immédiate, et donc a priori ne serait pas amené à attaquer : alors la dissuasion deviendrait quelque chose d'organique » dans les rapports internationaux, rappelle 'Afrā', selon laquelle Ğawdat ne peut se définir comme « un pacifiste aveugle, mais plutôt un radical non-violent ».

Cela reflète ce que dit Abu-Nimer lorsqu'il explique que la non-violence est un phénomène qui connaît toute une gamme de positionnements, allant d'une position « absolutiste » refusant tout prétexte au conflit, à une position « pragmatique » n'excluant pas l'usage de la violence dans certaines circonstances (Abu-Nimer 2003, 12) : l'expert en résolution des conflits souligne ainsi la différence entre « non-résistance » et « résistance non-violente », la première étant considérée avec suspicion ou rejetée par de nombreux musulmans en tant que contraire à un engagement actif dans la promotion de la justice<sup>117</sup>. En ligne de principe, la non-violence n'exclut donc pas une approche qui prévoit l'usage limité et conditionné de la violence dans certains cas. Notre hypothèse est que Sa'īd ne peut pas nier de manière absolue la légitimité de l'usage de la force dans certains cas, car cela reviendrait à nier la légitimité doctrinale du *ġihād*. Cependant, tout son cadre théorique tend inexorablement vers la non-violence radicale et vers la réalisation – utopique ? – de conditions telles, que les facteurs dissuasifs du recours à la violence seront de nature à la rendre comme une option impraticable. Le récit de 'Afrā' de cette visite à Rome se termine par un déjeuner au cours duquel l'oncle Ğawdat et le Dalaī Lama parleront longuement de Socrate.

#### 10.6. Sa'īd et l'11 septembre 2001

Cependant, nous devons prendre un petit pas en arrière, car le début du nouveau millénaire a été marqué par un événement qui aurait influencé les développements stratégiques, politiques, sociaux et culturels postérieurs dans le monde, et ce pour de nombreuses années à venir : on ne peut donc pas conclure cet aperçu de la première décennie des années 2000 sans au moins mentionner les événements du 11 septembre 2001. Nous avons demandé à nos sources quelle a été la réaction de Sa'īd à ces événements, surtout à la lumière du fait que déjà dans les années 1960, comme nous l'avons vu, notre auteur avait « prévu » une escalade des méthodes violentes dans l'action islamique. Et sa réponse à ceux qui lui demandaient ce qu'il

<sup>117</sup> Comme il dit, « The pragmatist might see some justification for violence under certain circumstances », par exemple dans la lutte contre l'injustice, tandis que « the absolutist consistently rejects all forms of violence » (Abu-Nimer 2003, 12).

pensait des attentats, reflétait en fait son approche substantiellement autocritique, orientée avant tout vers la nécessité d'un changement des méthodes à l'intérieur des sociétés arabo-islamiques, plutôt que de rechercher des causes extérieures aux problèmes.

En particulier, rappelle Bišr, « au cours de cette période, entre 2001 et 2002, il y a eu un débat très animé sur la nécessité ou non d'un "changement de méthode" dans le monde arabo-islamique pour empêcher que des choses similaires ne se produisent, et les positions variaient parmi ceux qui disaient qu'il n'y avait rien à changer et que tout allait bien, ceux qui accusaient l'Occident d'ingérences dans les affaires de la région, et ainsi de suite ». Pour sa part, Sa'īd disait que « le problème des "méthodes" dans le monde arabo-islamique n'est pas nouveau, et qu'il existe depuis des siècles. Pour lui, un événement clé qui aurait dû faire comprendre la nécessité de changer nos méthodes d'action, d'éducation, etc. a été l'assaut à La Mecque en 1979 : ces jeunes-là, Ğawdat disait toujours, ne venaient pas de New York, Washington, Tokyo ou Paris, ils n'étaient pas influencés par ces environnements. Ces jeunes avaient étudié dans les universités islamiques : ils sont la preuve de la nécessité d'un changement de "méthode" », explique Bišr.

#### 10.7. L'amitié avec le père jésuite Paolo Dall'Oglio

Non moins importante, dans ces années 2000, est la relation qui s'était créée entre Ğawdat Sa'īd et le père Paolo Dall'Oglio, le jésuite italien fondateur de la communauté monastique de Mār Mūsà à Nebek, environ 80 kilomètres au nord de Damas, enlevé le 29 juin 2013 dans la ville de Raqqah et porté disparu jusqu'à présent. C'est Ğihād Yūsuf, chef de la communauté, qui nous donne un témoignage de ces contacts : « Ğawdat Sa'īd a commencé à fréquenter le monastère au début des années 2000 et a participé à divers dialogues, séminaires et conférences », explique abūnā Ğihād dans un entretien téléphonique. Cependant, les rapports n'étaient pas limités à des circonstances officielles : en particulier, notre source rappelle un court voyage dans le sud de la Syrie en compagnie du père Paolo et de quelques membres laïcs de la communauté, à l'occasion duquel le groupe a fait visite à Sa'īd à Bi'r 'Aġam. « Ce jour-là, juste à la maison de Ğawdat Sa'īd, deux jeunes chrétiens de la communauté ont échangé des bagues de fiançailles, après avoir été bénis par le père Paolo et Sa'īd lui-même », raconte abūnā Ğihād.

Celle entre le père Paolo et notre auteur était une relation cordiale et caractérisée par une grande estime mutuelle : « Je dirais que Paolo est fasciné par la pensée de Sa'īd, en particulier par sa manière de concevoir l'homme comme un être universel, mais aussi par son chemin spirituel, qui l'a amené à dépasser toutes les affiliations, à devenir à son tour un homme universel, voire un homme musulman universel », ajoute notre source. Il y a de nombreux éléments en commun dans la pensée des deux hommes, par exemple « l'ouverture à la vérité, même si elle se trouve "ailleurs". Paolo connaît bien le Coran, tout en étant chrétien – dit abūnā Ğihād – et se souvient aussi des versets par cœur, mais Sa'īd cite l'Évangile comme s'il était un prêtre ! On pourrait dire qu'il est tombé amoureux de l'Évangile et de Jésus, tout comme Paolo est tombé amoureux de l'islam et du

prophète Muḥammad. Tous deux sont sincères en cela, lorsqu'ils expriment leur ouverture : il ne s'agit pas de commodité, ou de paix sociale, ou de paix politique, ou de ruse, ou de diplomatie, mais d'une expérience spirituelle authentique et sincère qui pousse dans la même direction à partir d'un contexte différent ».

Un autre point commun entre les deux est ce que abūnā Ğihād définit comme « l'amour pour la démocratie », dont l'UE, comme nous l'avons dit, était pour Sa'īd l'un des modèles contemporains les plus aboutis : « Sa'īd citait souvent l'UE et le fait que les États européens se sont unis sous un même drapeau pour tenter d'unifier leurs politiques intérieures et étrangères et leur monnaie. Une fois – se souvient abūnā Ğihād – il a dit une chose très forte, à savoir que "l'Union européenne et ce que les Européens ont fait est plus agréable à Dieu et à son prophète que l'islam et tous les musulmans réunis"<sup>118</sup>. De toute évidence, il parlait de l'islam et des musulmans tels qu'ils sont aujourd'hui, avec leurs divisions et leur réalité actuelle : il n'évaluait certainement pas l'islam en tant que religion, mais il pensait que l'UE est plus agréable à Dieu et à son prophète par rapport à la manière dont vivent les musulmans dans le pays musulmans aujourd'hui ».

Les positions du père Paolo et de Ğawdat Sa'īd convergent encore à propos de la non-violence, à savoir « la non-violence comme moyen de coexistence et de fraternité humaine. En ce sens, je dirais que Ğawdat Sa'īd est la personne idéale avec qui le pape François aurait dû signer le document d'Abu Dhabi », dit abūnā Ğihād, se référant ici au « Document sur la Fraternité humaine pour la paix mondiale et la coexistence commune » signé le 4 février 2019 par le pape François et le grand *imām* d'al-Azhar, Aḥmad al-Ṭayyib. Loin de critiquer le savant et religieux égyptien, abūnā Ğihād vise plutôt à souligner l'importance de « l'école de pensée » qui s'est créée autour de Sa'īd, tout comme celle qui s'est créée autour du père Paolo Dall'Oglio, une école dont font partie des adeptes qu'il définit comme « bien formés et bien informés », et qui ont souvent participé aux initiatives de la communauté de Mār Mūsā. Parmi ceux-ci, l'activiste Muḥammad al-'Ammār, qui nous a révélé que « c'est le père Paolo qui a ouvert la voie à Sa'īd vers la communauté chrétienne en Syrie ». Et pourtant, « c'est comme si le père Paolo attendait encore quelque chose de lui : peut-être une prise de position politique plus explicite ? », conclut abūnā Ğihād, en nous laissant avec cette question, qui reste, pour le moment, irrésolue.

#### 11. « En attendant la chute du régime... » : l'exil en Turquie

À la mi-mars 2011, la révolution syrienne commence officiellement. Depuis Dar'ā, dans le sud de la Syrie, l'étincelle des manifestations se propage rapidement dans tout le pays. Trois jours après le déclenchement des manifestations pacifiques,

<sup>118</sup> L'entretien avec abūnā Ğihād est le seul à s'être déroulé en italien, langue que notre source maîtrise parfaitement, mais cette phrase a été prononcée en arabe : « al-Ittiḥād al-urūbī wa-mā fa'alū al-urūbiyyūn aḥabbu ilā Allāhi wa-rasūli-hi min al-islām wa-l-muslimīn ḡamī<sup>an</sup> ».

on compte déjà les premiers morts, et en quelques mois la répression contre les civils non armés deviendra de plus en plus impitoyable<sup>119</sup>. Quelques jours après le début de la révolution, le 16 mars, Bišr lui-même a été arrêté pendant 15 jours – avec son frère Sa‘d, leur cousin, un ami et sa femme enceinte et d’autres jeunes – pour avoir participé aux manifestations. De nombreux observateurs affirment que le régime de Damas a poussé de cette manière une militarisation de la révolte pour assurer un semblant de légitimité à la « solution de sécurité » contre le soulèvement populaire, rendant plus crédible le récit officiel d’une Syrie pratiquement envahie, du jour au lendemain, par une myriade de forces terroristes islamiques dont la seule intention était de détruire le pays, seul rempart de la laïcité et du pluralisme religieux dans la région<sup>120</sup>. Les funérailles des militants tués figuraient parmi les cibles des attaques des forces gouvernementales et ont donc souvent eu lieu la nuit.

### 11.1. La participation de Sa‘d au soulèvement pacifique

La première initiative après l’éclatement de la révolution à laquelle Sa‘d a participé était précisément l’une de ces funérailles, « peut-être à Daraya, mais je ne suis pas sûr », Bišr s’efforce de se souvenir. « Il a assisté peut-être à une douzaine de ces funérailles où donna des sermons, mais il n’a jamais fait explicitement référence à la révolution. Il évoquait plutôt les enjeux qui lui sont chers : la réforme, l’Union européenne, la démocratie, etc. mais il n’a jamais prononcé des mots comme “que Dieu fasse tomber le régime” ou “c’est une révolution bénie”, non... il n’en a jamais parlé, du moins publiquement », explique Bišr. Pourtant, il estime que cela a eu un impact négatif : « Juste à ce stade, Ğawdat aurait dû donner des directives plus explicites liées à l’activisme pacifique. Au contraire, de mars 2011 jusqu’à notre départ en décembre 2012, il réussit à envoyer un message clair sur la non-violence qu’une ou deux fois ». Cependant, poursuit Bišr, même dans ces rares circonstances, ses références n’ont pas été bien accueillies : « Une de ces fois, à Dar‘ā, il a été fortement contesté par la foule pour ses références à l’option pacifique, ils ont commencé à crier en l’accusant d’être du côté du régime ».

<sup>119</sup> Selon les Nations Unies, à la fin du 2011 on comptait plus de 5.000 morts, dont environ 300 enfants. Voir <https://www.theguardian.com/world/2011/dec/12/syria-5000-dead-violence-un> (dernier accès le 9 février 2021).

<sup>120</sup> À ce propos, Trombetta observe : « Con l’inaspirsi della violenza, molti di coloro che avevano per mesi difeso la scelta di manifestare in modo non violento, hanno visto nell’uso delle armi l’unico mezzo per resistere e, quindi, per abbattere il regime », en soulignant peu après : « La militarizzazione della rivolta ha senza dubbio finito per favorire la strategia del regime, che ha sempre temuto maggiormente le azioni dei movimenti pacifici. Questi avevano per mesi mantenuto lo scontro su un piano diverso da quello della violenza, costringendo le autorità a creare un nemico – “le bande di terroristi” – per legittimare la repressione » (Trombetta, 2014, 265-66). De son côté, Filiu fait référence à « l’obligation, pour les parents des victimes de la répression, de reconnaître par écrit que leurs proches ont été tués par les “bandes armées”, et ce avant de pouvoir récupérer leur dépouille » (Filiu 2013, 147). Sur la militarisation et confessionnalisation de la révolte, voir aussi Burgat – Caillet 2013.

S'il est vrai que de nombreux observateurs attribuent à Sa'īd un rôle décisif dans l'inspiration du mouvement de révolte pacifique, en référence surtout aux jeunes de Daraya mentionnés ci-dessus<sup>121</sup> et à leur *ṣayḥ*, 'Abd al-Akram al-Saqqā, qui était parmi les plus grands sympathisants de la pensée non-violente de notre auteur, la grande image décrite par Bišr est en fait celle d'une « société déjà largement prête à passer à l'option armée, bien qu'en Syrie on ait continué à manifester de manière pacifique pendant longtemps même après la militarisation de la révolution ». Jusqu'à aujourd'hui, dans de nombreux endroits en Syrie, on assiste à des grandes manifestations populaires contre le régime ou contre tel groupe armé. « La plupart des débats auxquels nous avons participé pendant cette période portaient sur l'importance de l'option non-violente et pacifique et sur la nécessité d'éviter l'option militaire : c'était le signe que la question était décisive. On ne parlait pas de l'avenir, ni de ce qui allait se passer ou pas, mais du fait que la révolution ne devait pas devenir violente, et cela parce qu'elle le devenait déjà »<sup>122</sup>, raconte Bišr.

Même à Daraya, ville symbole de l'activisme non-violent, la situation était en train de changer. Un jour, avant que la ville soit assiégée fin 2012, Ğawdat a prononcé un sermon lors d'un enterrement, mais à la fin du discours, les gens lui ont fait remarquer qu'il n'avait fait aucune allusion à la révolution : « Alors, on lui demanda : "Mais le régime doit-il tomber ou non ?!". Ils voulaient entendre ces mots de sa bouche, pour pouvoir les répéter à leur tour, mais il répondit : "Que ce soient aux élections à décider si le régime doit tomber ou non !" », raconte Bišr. La stratégie non-violente inhérente à ces mots est très claire : forcer « moralement » le régime à faire ce qu'il avait évité plus que tout autre chose depuis quarante ans, à savoir accepter des élections libres et vraiment compétitives.

Cela ne veut pas dire que Sa'īd ne s'est jamais exprimé de manière critique envers le régime à l'époque : selon certaines sources, il est cosignataire, avec d'autres *'ulamā'* syriens très influents, d'un document publié début août 2011, coïncidant avec le mois de Ramaḍān, qui condamnait le recours disproportionné à la violence par les forces gouvernementales à Ḥamāh et dans d'autres provinces,

<sup>121</sup> Parmi ceux-ci, nous citons Filiu, qui à propos des protestations du 2011 affirme : « La non-violence prévaut, malgré l'ampleur de la répression, y compris dans des zones à forte tradition de rétribution tribale. Il s'agit d'un choix délibéré, tant le régime est persuadé d'emporter à coup sûr une confrontation de type militaire. Certains comités locaux, notamment dans la banlieue damascène de Daraya, sont en outre influencés par le pacifisme militant du cheikh Jawdat Sa'īd et de ses émules. Les rameaux d'olivier sont brandis sans fléchir à tous les barrages militaires » (Filiu 2013, 130).

<sup>122</sup> Chibli Mallat confirme ce témoignage, lorsqu'il mentionne ce commentaire sur la page Facebook « *al-Ṭawrah al-sūriyyah ḍidda Baššār al-Asad* (The Syrian Revolution against Bashar al-Asad) », datant du 11 juin 2011 : « Why does the regime insist that the revolution is armed... Why does it go to such great lengths to say there are armed groups... Does this not tell you something? Does it not tell you that the choice of nonviolence and peace is the right choice, and that it is the choice the regime is scared of?... If the choice for peaceful means were wrong, wouldn't the regime behave differently? » (Mallat 2015, 57).

où les jours précédents il y avait eu des massacres de protestataires<sup>123</sup>. Cependant, Sa'īd reste fidèle à sa stratégie, dans la conviction que la violence génère davantage de violence et que le succès de toute action de réforme ne peut être accompli que par des moyens pacifiques. Après tout, en dépit de la répression, il y avait toujours un espoir largement répandu que ce soient les derniers « râles » d'un régime mourant et sur le point de tomber, et cet espoir était également partagé par Sa'īd et ses proches.

## 11.2. Le dernier tour à l'étranger

Mais le moment tardait à venir, et notre auteur décide de reprendre la route : en novembre 2011, Ġawdat et Bišr partent pour les États-Unis pour une longue tournée de six mois qu'ils avaient déjà commencé à planifier en 2010, mais que les événements en cours, et le désir d'assister « en personne » à la chute du régime – imminente, pensait-on – les avait poussés à la reporter. C'est un circassien américain, nommé Kazbek Soobzokov, qui a invité Sa'īd et, pour ce faire, il alla spécifiquement le rencontrer à Bi'r 'Aġam. L'homme avait fondé une mosquée en Californie, la Masjid Al Hedayah à Santa Ana, et voulait que Sa'īd la visite et y donne des conférences. Le père et le fils ont donc demandé un visa d'entrée aux États-Unis, qui n'arrivera que quelques mois plus tard, exactement le lendemain de la sortie de prison de Bišr, début avril 2011. Après quelques mois d'attente pour que les événements mûrissent et prennent le virage tant désiré, Bišr et Ġawdat sont partis pour Montréal, qui fut le « camp de base » d'une intense activité de rencontres qui a amené notre auteur à Washington, Chicago, Dubuque, San Francisco, Los Angeles, Sacramento, New York, etc.

Ici, Bišr et Ġawdat entreront en contact avec de nombreuses réalités islamiques locales, avec la communauté syrienne américaine, avec des écoles, mais ils seront également les invités d'importantes institutions académiques et auront l'occasion de rencontrer des représentants de premier plan des études sur la non-violence et des organisations qui la promeuvent. Parmi ceux-ci, Bišr a rappelé la politologue Erica Chenoweth, auteure de nombreux ouvrages sur la non-violence, et le militant Azim Khamisa, musulman américain d'origine nigériane et fondateur de « Tariq Khamisa Foundation » qui lutte contre l'abandon scolaire précoce chez les enfants, après que son fils Tariq a été tué dans la rue par un autre afro-américain qui faisait partie d'un gang. À San Francisco, Sa'īd et Bišr visiteront le « Metta Center for Nonviolence » fondé par Michael Nagler, l'un des intellectuels non-violents les plus importants des États-Unis, et où notre auteur donnera une conférence, tandis que Bišr et 'Afrā', qui les accompagnaient, parleront de la situation en Syrie : « Les

<sup>123</sup> Voir <https://www.lemonde.fr/blog/syrie/2011/08/05/des-oulemas-en-vue-imputent-la-responsabilite-de-leffusion-de-sang-au-regime-syrien/> (consulté le 9 février 2021) et Filu 2013, 145-46. Bišr n'a pas pu nous confirmer l'adhésion de son père à cette initiative, mais sur le réseau social Facebook on trouve la copie d'un document intitulé « Risālah min 'ulamā' al-Šām » (« Message des 'ulamā' de Damas ») qui ramène au bas, entre autres, la signature de Ġawdat Sa'īd. Cependant, on n'a pas pu vérifier l'authenticité de ce document.

gens nous demandaient souvent d'en parler, il y avait beaucoup d'intérêt à l'époque ».

À Dubuque, par exemple, « nous avons été invités par Adīb Qaṣṣās, un psychologue qui avait suivi mon père dans les années 1990, puis a déménagé aux États-Unis. À cette époque – souligne Biṣr – ceux qui s'opposaient à la révolution n'avaient aucun poids réel, ce sont les partisans de la révolution qui attiraient l'attention ». Par ailleurs, Biṣr estime que « même en Syrie, les fidèles du régime sont très peu nombreux, les autres ont simplement peur ». Grâce à des connaissances de Qāṣṣās, Ğawdat a été invité à donner des conférences à l'Université de l'Utah, où il a également rendu visite aux mormons. Sa'īd tenait alors régulièrement des conférences à la mosquée al-Hidayah, fondée par le circassien qui l'avait invité aux États-Unis. En général, la présence de Ğawdat a suscité un grand intérêt et de nombreuses personnes l'ont invité ou ont simplement voulu le rencontrer, « même certains Frères musulmans qui ont fui la Syrie dans les années 1980 ». Lorsqu'ils sont finalement revenus en Syrie six mois plus tard, le 28 mai 2012, le régime n'était pas encore tombé : au contraire, la situation était devenue beaucoup plus grave et complexe.

On peut donc affirmer qu'au début de la révolution, le soutien aux manifestations pacifiques des Syriens allait souvent de pair avec la reconnaissance du rôle joué par Ğawdat Sa'īd dans l'inspiration des manifestants, et de sa méthode comme voie à parcourir pour parvenir au changement tant souhaité : c'est aussi l'expérience du chercheur et ami Naser Dumairieh, qui se trouve au Canada depuis 2010, où il a rencontré personnellement Sa'īd pour la première fois, après avoir assisté à ses conférences à Damas. « Lorsque la révolution a éclaté en Syrie – il nous raconte – j'étais au Canada et j'ai publié sur un site web une quinzaine d'articles sur le concept de changement pacifique dans l'islam, qui se voulait une tentative de populariser l'existence d'une méthode alternative à la violence, et bien sûr ce concept était lié au nom de Ğawdat Sa'īd ». En 2012, Naser a eu l'occasion de le rencontrer fréquemment : le moment était plein d'espoir, un espoir qui s'est évanoui au fur et à mesure que la violence en Syrie augmentait, « alors j'ai cessé de publier : il me semblait inapproprié, puisque je vivais au Canada, de parler de changement pacifique alors que des gens mouraient en Syrie. Bien sûr, je suis contre la violence, mais je ne me sentais plus à l'aise pour exprimer mon opinion, j'avais l'impression de manquer d'empathie ». Malgré cela, Naser n'a pas abandonné l'idée de diffuser la pensée de Ğawdat Sa'īd, ce qui se concrétisera par la publication, en 2017, du livre *Vie islamique alla non violenza*, que nous avons mentionné dans l'Introduction.

### 11.3. La décision de quitter la Syrie est prise

Au moment où ils sont revenus, Ğawdat a été informé qu'il devait se rendre à la sécurité syrienne pour une « révision » (*murāḡa'ah*), mais il n'y est pas allé. La situation était plus incertaine que jamais : « Quelques mois après notre retour, l'atmosphère à Damas, où vivait une partie de la famille, était devenue lourde, nous avons donc décidé de tous retourner à Bi'r 'Aḡam, mais peu de temps après la

situation militaire a dégénéré, il y a eu un assaut contre le village par les factions [de l'opposition armée] et le gouvernement a commencé à bombarder », dit Bišr. À ce moment-là, toute la famille s'est réunie dans la villa de Ḥālīṣ Ġalabī, qui était dans un endroit plus sûr, en attendant que la situation se calme : « Nous étions environ 25 personnes, dont de nombreux enfants. Nous avons donc pensé à retourner à Damas, qui, compte tenu des circonstances, nous paraissait plus sûre ».

En novembre, une grande partie de la famille a donc déménagé dans la capitale : le même jour, alors qu'ils voyageaient vers Damas, le jeune frère de Ġawdat, Muḥammad, a été tué par un tireur d'élite alors qu'il tentait de secourir un blessé dans la rue à Bi'r 'Aġam, où il avait décidé de rester. Bišr rappelle que « quitter le village n'a pas été facile : quand nous étions loin, nous nous sommes retournés et avons vu la fumée s'élever des maisons et nous avons réalisé que ce que nous essayions de préserver n'existait plus. À notre arrivée à Damas, il y a eu une réunion de famille, au cours de laquelle la décision a été prise de quitter la Syrie pour un certain temps ». C'est ainsi que de nombreux membres de la famille sont partis pour la Turquie, « convaincus que ce serait un court séjour, au plus deux ou trois mois, mais ceux qui étaient déjà partis avant nous, avaient vite compris que pour eux c'était fini avec la Syrie ». Cependant, Sa'īd avait un problème à résoudre, dont dépendait en fait son départ : « Nous savions que s'il n'allait pas à la sécurité pour la *murāġa 'ah*, il n'aurait pas pu quitter la Syrie », explique Bišr. Une tentative a cependant été faite : le père et le fils ont pris un taxi pour Beyrouth, mais ils ont été repoussés à la frontière.

Pendant ce temps, des connaissances les aidaient à résoudre ce problème : « Nous ne voulions pas pousser mon père à aller à la "révision", même si probablement il n'arriverait rien de mal, on lui aurait posé juste quelques questions. Cependant, on craignait que les choses pourraient aller différemment, et nous ne voulions pas prendre ce risque », explique Bišr. Du reste, ces craintes ne semblent pas infondées, si l'on considère qu'entre-temps le régime avait arrêté des milliers d'activistes. Enfin, en décembre, l'opportunité s'est présentée : un ami de la famille a proposé d'essayer de traverser la frontière avec la Turquie depuis Mayādīn, une ville du nord-est de la Syrie, près de Deir Ezzor. « Il nous a dit : "Ici, la route pour la Turquie est très facile, venez et nous vous accompagnerons". Comme nous n'avions pas d'autre choix, après quelques semaines, nous avons décidé de l'essayer. Nous sommes arrivés le mercredi, 12 décembre, et le samedi, 15 décembre, nous sommes partis avec un convoi d'ambulances transportant vers la Turquie des blessés des factions armées de l'opposition, escorté par un véhicule militaire de l'Armée syrienne libre (ESL) »<sup>124</sup>, raconte Bišr.

<sup>124</sup> À l'époque, la principale formation militaire anti-régime, formée en 2011 principalement de soldats déserteurs de l'armée du régime en réponse à la violente répression contre la population, mais que bientôt aussi de nombreux civils rejoignirent. Sa constitution a été annoncée avec une vidéo diffusée sur le web par le général Riyād al-As'ad (voir <https://www.youtube.com/watch?v=W9baKYRy7Fc>, dernier accès le 10 février 2021). À noter que, dans ce premier stade, l'opposition n'avait pas encore adopté son nouveau drapeau à trois étoiles.

À leur arrivée à la frontière, ils ont trouvé le côté syrien complètement abandonné, tandis que celui turc était régulièrement surveillé. Cependant, c'était samedi et les bureaux en Turquie étaient fermés : « Le passage était quand-même ouvert, tout le monde pouvait entrer et sortir, mais de manière irrégulière et il n'était pas possible de passer en voiture. Nous étions également prêts à laisser notre voiture à la frontière, mais nous voulions un cachet officiel dans notre passeport pour que la sortie de Syrie soit régulière. La personne qui nous accompagnait a contacté quelqu'un du côté turc, elle a précisé qu'il y avait une personne très importante qui devait passer et, au milieu de la nuit, des douaniers sont arrivés et ont ouvert le bureau, ont allumé l'ordinateur et nous nous sommes enregistrés. Très probablement, ils ne savaient même pas qui nous étions », conclut Bišr.

Au-delà du tableau qui se dégage de cette histoire et des implications qui en découlent – pensons, par exemple, au passage sans aucune difficulté des combattants étrangers à destination de la Syrie – et que nous ne voulons pas analyser ici, c'est ainsi que Sa'īd a réussi d'entrer officiellement en Turquie, où il restera jusqu'à sa mort, le 30 janvier 2022. Ici « Ġawdat a reçu un accueil très chaleureux du côté des intellectuels, qui le connaissaient avant tout pour son livre *Ĥattā yuġayyirū mā bi-anfusi-him*, qui avait connu un grand succès dans le pays. Le seul obstacle était peut-être la langue, mais entre 2013 et 2017, les initiatives, les interviews télévisées et les visites n'ont jamais cessé ». C'est au cours de l'une de ces visites que Sa'īd se vit offrir un prix prestigieux, à savoir « Al Hassan bin Ali For Promoting Peace » : il s'agit d'une initiative du « Forum for Promoting Peace in Muslim Societies », une fondation émiratie présidée par le *šayḥ* mauritanien 'Abdallāh Bin Bayyah, chef du Conseil de la Fatwa aux Émirats. « Une délégation du prix nous a rendu visite à Istanbul pour dire à mon père qu'il avait été choisi, avec le *šayḥ* indien Wahiduddin Khan, pour recevoir la première édition du prix, en 2016, mais il le refusa. C'était un prix de 100.000 euros », dit Bišr.

Un an plus tôt, des journalistes émiratis avaient contacté Sa'īd pour présenter le projet et lui demander ce qu'il pensait de l'initiative. En réponse, il écrivit une longue lettre dans laquelle il se dit contraire, en période de crise grave, à considérer les '*ulamā*' comme des « sauveurs » : au contraire, ils sont la cause même de la crise, puisqu'ils n'ont pas su l'éviter. Lorsque, un an plus tard, la délégation – dont faisait partie également le fils de Bin Bayyah – se rendit à Istanbul pour le rencontrer, Sa'īd répondit de la même manière : « Cependant – observe Bišr – on ne peut pas exclure que, étant l'initiative promue par les Émirats, cela a eu un poids dans sa décision. Ġawdat n'aimait pas la politique et ne voulait pas faire de compromis avec ces choses ». Ça suffit de penser que le jury du prix comprenait également le *mufī* d'État égyptien Šawqī Ibrāhīm 'Allām<sup>125</sup>, « le *mufī* du président égyptien 'Abd al-Fattāh al-Sīsī ! Si mon père était allé recevoir le prix – remarque Bišr – nous aurions probablement assisté à quelque spectacle désagréable, peut-être qu'il aurait refusé de monter sur scène ou quelque chose du genre », ajoute Bišr.

<sup>125</sup> L'année suivante, en 2017, le prix sera assigné au *šayḥ* d'al-Azhar, Aḥmad al-Ṭayyib.

#### 11.4. Sa'īd se retire à vie privée

Le dernier voyage de Sa'īd en dehors d'Istanbul, mais toujours en territoire turc, remonte à 2017. Entre-temps son état de santé général s'est détérioré : « Depuis ce moment, nous avons également interrompu les visites privées ». Pour cette raison, nous pensons que ce fut un grand privilège de l'avoir rencontré en 2019 chez lui à Istanbul, une rencontre que nous chérissons avant tout pour sa signification humaine, sachant bien que le *ṣayḥ* n'était plus en mesure de s'engager dans un échange d'idées « académique » comme il aurait pu le faire même deux ou trois ans plus tôt. Tout ce que contient cette biographie – ou presque tout – ne vient donc pas du témoignage direct de notre auteur, et en tant que tel il est déjà en quelque sorte un « acte interprétatif » de sa vie, étant donné que nos informateurs ont forcément fait un choix sur ce qu'il fallait raconter, et surtout sur la manière de le raconter, un choix basé sur leur expérience personnelle, ou simplement sur ce dont ils se souvenaient le mieux, ou sur ce qu'ils avaient entendu, eux-mêmes, raconter en famille.

Néanmoins, ce qui émerge de cette reconstitution est une personnalité cohérente avec ses propres idées, telles qu'elles sont exprimées et argumentées dans ses œuvres au fil du temps ; une personnalité parfois excentrique, mais toujours concentrée sur un objectif bien précis, à savoir le *changement* e la réforme de la société à travers un activisme non-violent enraciné dans l'islam<sup>126</sup>. Plus de 50 ans après que Sa'īd a annoncé pour la première fois cette méthode, le jugement de ses proches est que « la réforme du monde islamique a encore besoin d'un long chemin à parcourir » et la récente expérience syrienne en est la preuve, comme dit Bišr. Aussi cohérent avec l'esprit d'autocritique qui a toujours caractérisé son père, il observe, avec amertume, que « malgré la présence de Ğawdat Sa'īd et d'une école de la non-violence avec 40 ans d'expérience, le résultat a été très limité par rapport à ce que nous y avons investi. Maintenant – conclut-il – nous devons réfléchir à la manière de jouer un rôle plus efficace à l'avenir ».

#### Conclusions

Le profil biographique de Ğawdat Sa'īd ne laisse pas beaucoup de doutes sur son background « islamiste », même s'il a toujours gardé son autonomie idéologique par rapport à ce courant. Son parcours montre la fluidité de concepts tels que celui de salafisme ou d'islamisme : dans son système de pensée, ces

<sup>126</sup> Au cours de ses entretiens avec Sa'īd, la collègue Irene Kirchner a enregistré cette phrase qui nous semble très significative en ce sens, et que nous reportons ici à conclusion de notre biographie : « L'Allemagne est en train de devenir un État islamique (*dawlah islāmiyyah*) puisqu'elle est gouvernée avec justice, bienveillance et sans contrainte dans la foi : la vraie démocratie est l'essence même de l'islam ». Ce qu'il semble se passer ici, c'est en fait une « sécularisation » de certains principes qu'il tire directement du Coran et qui peuvent inspirer une certaine forme de gouvernement, laquelle devient donc reconnaissable en tant que compatible avec l'islam même en dehors d'une communauté musulmane.

définitions s'ouvrent à des déclinaisons nouvelles, comme le montre le témoignage de 'Afrā' Ġalabī à propos du passé salafiste de son oncle, et celui de Muḥammad al-'Ammār concernant la « troisième option » représenté par la méthode de Sa'īd par rapport au militantisme islamiste violent d'un côté, et l'abandon de tout activisme de l'autre côté. Tout au long de sa vie, Sa'īd a déployé ses efforts pour démontrer que la non-violence n'est pas étrangère à l'héritage religieux islamique, et qu'elle est même la seule méthode possible pour un activisme authentiquement islamique, et il l'a fait en se plaçant dans une attitude de dialogue et d'échange constants avec son propre milieu. Il a beaucoup écrit, mais il a aussi beaucoup parlé : en effet, le corpus oral de notre auteur est certainement plus important que son corpus écrit. Comme nous l'avons dit dans l'Introduction, cette production orale n'est pas l'objet principal de notre analyse, mais nous en avons décrit les circonstances, les lieux et les situations, et l'image qui nous est renvoyée de cette reconstitution est celle d'un intellectuel qui a su créer un débat autour de lui et de ses idées – débat auquel il ne s'est jamais soustrait, et auquel ont participé, directement ou indirectement, les interlocuteurs les plus différents. C'est ce que nous verrons plus tard. Venons-en maintenant au système de pensée de Ġawdat Sa'īd.

## Chapitre II

# Du *ġihād conditionné* à la *mort de la guerre*, le développement de la doctrine de la non-violence dans la pensée de Ĝawdat Sa'īd

### 1. Introduction

Ayant retracé dans ce qui précède une biographie intellectuelle de Ĝawdat Sa'īd, nous consacrerons ce deuxième chapitre à une reconstitution de la pensée de notre auteur à travers le contenu des travaux écrits que nous avons étudiés, et choisis à l'intérieur de sa riche production selon un critère de prééminence, à savoir parce qu'ils font partie d'un ample projet intellectuel qui s'est déroulé au fil du temps à partir du début de son activité littéraire depuis le milieu des années 1960 jusqu'à la fin des années 1990, sans pourtant négliger d'autre matériel, notamment articles et enregistrements auxquels nous avons puisé à l'occasion.

L'analyse s'articule autour d'une succession de points qui visent à mettre en évidence l'itinéraire conceptuel qui peut être retracé dans les écrits de Sa'īd et à faire ressortir l'enchaînement et le développement de ses idées, et ce en présentant et analysant pour chaque étape un riche choix de textes traduits de l'arabe, afin de mettre en lumière les argumentations utilisées par l'auteur lui-même avec son propre langage. Dès lors, il ne s'agit pas d'une reconstitution strictement diachronique car, comme on le verra, les concepts clés qui constituent son cadre théorique sont constamment repris dans toutes ses œuvres, à chaque fois réélaborés et élargis par de nouveaux arguments et raisonnements, mais avec une continuité fondamentale. La notion d'*ābā' iyyah*, un néologisme que Sa'īd construit à partir du mot *ābā'*, « les pères », offre un cas exemplaire à ce propos : exprimant la

sacralisation, et donc le suivisme aveugle, irréfléchi et acritique de la tradition et de ses représentants illustres, et par extension la sacralisation de toute expression de la pensée, ancienne ou contemporaine, et de ceux qui l'avaient formulée, ce concept peut être considéré, pour la fréquence et la variété des contextes et des formes dont il est traité, comme le véritable leitmotiv des œuvres de Sa'īd, si possible plus encore que sa théorisation particulière du *ḡihād*.

La récurrence avec laquelle certains thèmes centraux reviennent constamment tout au long des travaux de notre auteur, plaide en faveur de l'hypothèse d'un projet exégétique clair et cohérent depuis son début, ne serait-ce que dans ses fondements essentiels et ses finalités. Cela ne tient pas à un manque d'une progression d'idées dans son système de pensée, bien au contraire : la manière dont évolue son interprétation de la doctrine du *ḡihād* montre notamment comment la position initiale exprimée en 1966 dans *Maḏhab*, c'est-à-dire celle du *ḡihād conditionné*, se développera au fil du temps jusqu'à l'adhésion à une forme de non-violence radicale. L'évolution dans ce sens est marquée par un effort herméneutique visant à concilier son exigence de demeurer dans le sillage de la doctrine, avec sa profonde conviction de la nécessité d'un renouveau épistémologique qui permette d'ouvrir de nouveaux horizons interprétatifs de la doctrine elle-même : s'il est vrai qu'il s'agit d'un effort qui produit parfois des résultats problématiques, comme on le verra<sup>1</sup>, il révèle néanmoins, à y regarder de plus près, sa vision téléologique particulière de l'histoire humaine.

L'objectif de ce chapitre est donc de démêler l'écheveau de son système conceptuel en suivant le fil conducteur de l'idée d'une réforme des sociétés arabo-islamiques qui doit s'opérer par une profonde révision de ses modes d'action civile et politique et par l'adoption de la non-violence comme outil visant à établir une ère de paix et de justice globales, dans laquelle Sa'īd voit le but suprême de l'homme et le sens du projet eschatologique divin. Il s'agit ainsi, tout d'abord, de reconstituer et de décrire une démarche, mais aussi d'entamer une première tentative d'identifier les similitudes et les convergences entre sa pensée et celle d'autres intellectuels musulmans contemporains : en effet, nous pensons que cette approche comparative est particulièrement utile à atteindre l'un des objectifs généraux de notre recherche, c'est-à-dire essayer de définir le positionnement de notre auteur dans le milieu intellectuel et religieux arabo-islamique et la place qui occupe sa pensée non-violente en sein de ce milieu. Nous sommes consciente que la piste proposée ici n'est qu'une des pistes possibles qui auraient pu être suivies ; elle nous paraît toutefois la plus apte à mettre en valeur les éléments essentiels de la pensée de Sa'īd.

<sup>1</sup> Nous nous référons en particulier aux tentatives de Sa'īd de démontrer l'inapplicabilité actuelle du *ḡihād* à partir d'une réflexion basée sur des présupposés purement juridiques, qui se concrétisent dans ce que nous avons appelé le *moratoire* du *ḡihād*, dont nous discuterons plus loin.

## 2. Le point de départ : la violence est le problème des musulmans

### 2.1. Le lien revendiqué avec la réflexion des réformistes

Nous avons déjà eu l'occasion de définir le cadre général de référence de notre recherche, à savoir l'étude de l'islam moderne et contemporain et de ses courants de pensée, en particulier de ceux qui ont leurs racines dans le mouvement de l'*Islāh*, la « réforme ». Celle-ci s'inscrit à son tour dans le contexte plus large de la *Nahḍah*, à savoir la renaissance intellectuelle, politique et religieuse qui a investi le monde arabo-islamique depuis le début du 19<sup>ème</sup> siècle, et qui a été enclenché par ce que Nabih Amin Faris et Muhammed Tawfik Husayn ont appelé « l'assaut furieux de l'Occident » contre le monde arabe<sup>2</sup>. Le choc culturel provoqué par la pénétration de la modernité dans cette région a provoqué une crise qui, selon certains chercheurs, n'est toujours pas résolue (Guazzone 2015, 208).

Ġawdat Sa'īd, tout en faisant partie de ce qu'on a appelé plus haut la génération post-*Nahḍah*, partage les mêmes préoccupations que les représentants du mouvement de l'*Islāh*, auxquels il reconnaît de s'être inspiré et qu'il considère en général comme « les précurseurs (*ruwwād*) de la pensée islamique » (Sa'īd 1993e, 67) : en particulier, en pense à l'inquiétude qu'il exprime pour la situation, jugée « pathologique », dans laquelle se trouvent les sociétés arabo-islamiques, qui avait déjà manifestée par les « réformistes » tels que al-Afġānī, Muḥammad 'Abduh, etc., les premiers à avoir pointé du doigt le décalage du monde islamique – ou du moins ce qui était perçu comme tel – par rapport au progrès de l'Occident dans tous les domaines : militaire, scientifique, culturel et intellectuel.

Le retard, l'inefficacité, l'incapacité à influencer les événements sur la scène mondiale et à répondre à l'agression colonialiste qui a affaibli et soumis les musulmans en pillant leurs ressources ne sont que quelques-uns des soucis qui, selon Sa'īd, caractérisent la réalité des sociétés arabo-islamiques, et qui l'entraînent à conclure que ces sociétés ont un problème, à savoir « le problème de l'homme malade ou de la civilisation malade » (Sa'īd 1993e, 15), et à lancer un appel au changement et à une renaissance. Comme il le déclare dans la préface de la cinquième édition de *Maḡhab*, datant du 1993, « Nos problèmes sont nombreux, très nombreux. Et à mon avis, notre plus grand problème est le gel du mouvement de la vie, l'incapacité à imaginer que Dieu puisse créer quelque chose que nous ne savons pas. Il est nécessaire d'étudier ce sujet avec plus de sérieux et de profondeur » (Sa'īd 1993e, 24).

Cependant, tout en reconnaissant l'influence de l'*Islāh* sur son parcours intellectuel et sans jamais nier sa contribution à une réflexion sur les problèmes des musulmans, Sa'īd ne manque pas de s'exprimer de manière critique vis-à-vis des efforts des réformistes, ni de mettre en évidence ce qu'il considère comme les limites de leur approche, dont principalement l'importance excessive attribuée par ce courant au facteur politique dans l'évolution de la société : à ce propos, il

<sup>2</sup> En anglais « onslaught of the West » (Faris – Husayn 1955, 46).

dénonce en particulier la manière dont cela s'est traduit par le renforcement de l'usage de la violence et de la coercition dans le modus operandi de l'action politique en vue d'un changement, en détournant ainsi les intentions et l'esprit de l'*Iṣlāh* – et son séjour égyptien, on l'a vu dans sa biographie, a été déterminant dans la cristallisation de cette conviction. En revanche, selon Sa'īd, trop peu d'importance a été attribuée à la dimension sociologique et psychologique du problème. Notre auteur se rapproche ici de la position exprimée par l'intellectuel algérien Malek Bennabi et de son évaluation de l'expérience générale du réformisme, qui a échoué dans une tâche fondamentale, à savoir changer l'âme des musulmans. Point de référence intellectuel fondamental pour Sa'īd, la pensée de Bennabi offre à notre auteur une prise ferme pour élaborer sa propre interprétation du problème des musulmans, caractérisée par une forte tendance à la psychologisation de l'expérience historique et sociale de la civilisation islamique, en mettant ainsi l'accent sur les responsabilités internes – individuelles et collectives – du retard, de l'assujettissement et de la violence, dans ses diverses formes, dont souffrent les sociétés arabo-islamiques, plutôt que sur les causes extérieures. Pour changer la société, c'est-à-dire pour surmonter ses problèmes, il faut donc tout d'abord changer soi-même :

Nous voulons attirer l'attention sur un aspect du problème, qui découle d'une certaine manière de concevoir l'homme ou de concevoir le problème de son changement. La loi immuable (*sunnah*) de Dieu consiste dans le changement, tout d'abord le changement de ce qui est dans l'âme de l'homme<sup>3</sup> par l'observation de la façon dont le changement se produit et de ses outils. Cependant, une erreur pourrait se produire dans le choix des outils, plutôt que dans les objectifs. Tout le monde s'accorde sur la nécessité de changer l'âme de l'homme, mais certaines nations voient des raccourcis, tels que le recours à la force, pour changer l'âme et pousser les gens au changement, d'autres considèrent que la voie du changement consiste à s'adresser à l'âme et à essayer de la convaincre. Ce problème... est lié à la question de la pédagogie humaine et repose sur les règles fondamentales de l'éducation de l'individu et de la société ; après tout, les erreurs pédagogiques sont à l'origine de nombreux troubles psychiques (*'ilal nafsīyyah*), tant chez les responsables de l'éducation que chez ceux qui en font l'objet. Le monde islamique souffre donc de la manière superficielle dont on considère ce problème, car il a mélangé la méthode pédagogique avec l'obligation, plutôt qu'avec la persuasion, a ignoré la valeur de l'idée et s'est immobilisé : cela a fait émerger la valeur de la force, qui a pris la première place dans les efforts de changement. (Sa'īd 1993e, 70)

<sup>3</sup> En arabe *nafs al-insān*. Sa'īd puise cette idée de Cor. 13:11, *al-Ra'd* : « Dieu ne modifie rien en un peuple, avant que celui-ci ne change ce qui est en lui (*mā bi-anfusi-him*) », dans la traduction de Denise Masson, qui interprète le mot *nafs* (plur. *anfus*) dans son sens réfléchi, tandis que Sa'īd le comprend plutôt dans le sens propre de l'âme. Il s'agit ici d'un des versets « clés » à la base du système herméneutique de notre auteur.

Les circonstances historiques vécues par les sociétés arabo-islamiques au 19<sup>ème</sup> siècle et jusqu'à l'époque où l'auteur écrit ont contribué à la consolidation de ce « malentendu », à savoir que « les principes ne peuvent être diffusés que par la force ». Le conditionnement « dans la psyché (*nafs*) du musulman » est tel qu'il confond aujourd'hui cette vision « avec son histoire et sa doctrine [...] et avec la grandeur de ses ancêtres (*aslāf*) », oubliant la véritable nature de la « lutte prophétique (*kifāh nabawī*), qui s'appuie seulement sur la force des idées », (Sa'īd 1993e, 72). Il en résulte l'urgence d'opérer une distinction entre les idées des musulmans d'une part et l'islam de l'autre : tant que les musulmans continueront à identifier ce qu'ils pensent *avec* l'islam, ils ne pourront pas résoudre leurs problèmes, car ils continueront à « défendre ce qui est faux encore plus vigoureusement qu'un homme qui défend la vérité peut le faire » (Sa'īd 1993e, 199). Citant Muhammad Iqbal, « qui a déclaré la révolution contre "l'islam non-révélé par Dieu" », l'auteur exhorte donc le musulman à « ne pas confondre l'islam tel qu'il était dans l'âme des Compagnons [du prophète, *al-Ṣaḥābah*] et l'islam tel qu'il est dans l'âme des musulmans aujourd'hui » (Sa'īd 1993e, 201), ou en d'autres termes entre l'islam tel qu'il a été révélé et un islam inventé.

L'un des dangers les plus graves de cette incapacité à juger et à distinguer est la conviction répandue que la réforme de l'islam peut se faire par des moyens contraires à l'islam même : c'est le cas « des islamistes et des non-islamistes » à la fois, qui, insatisfaits de la situation de leur société, « ne voient d'autre possibilité de changer les choses qu'un renversement politique armé » ; le recours à la force peut donc être considéré comme le « dénominateur commun » des deux (Sa'īd 1993e, 202). Les islamistes, pour leur part, ne veulent pas reconnaître la nature violente de leurs idées, les faisant dériver directement de la révélation : de cette façon, ils démontrent qu'ils ne savent pas comment aborder les problèmes de manière analytique, et surtout ils sont convaincus que s'ils renonçaient à l'usage de la force pour résoudre les problèmes des sociétés musulmanes, ils trahiraient l'islam. Pour Sa'īd, il est donc essentiel que les musulmans prennent conscience de leurs responsabilités et du fait que s'ils sont dans un état d'arriération et de violence, la faute ne doit être attribuée qu'à eux-mêmes. Par conséquent, un diagnostic précis du problème est essentiel afin d'identifier le remède le plus approprié et la voie à suivre pour le résoudre. Il faudra donc mettre en évidence l'erreur de départ « [...] afin de changer la position des musulmans face aux problèmes, car la crise ne réside pas dans la nature des problèmes, mais dans la manière de les interpréter » (Sa'īd 1993e, 74).

## 2.2. Les racines de la non-violence dans le Coran : la méthode du premier fils d'Adam et des prophètes

C'est dans le Coran que Sa'īd exhorte à chercher ce remède, en identifiant trois passages clés qui soulignent la place centrale attribuée par le texte sacré au problème de la violence, mais qui indiquent aussi sa solution. Tout d'abord, Cor. 5:27-30, *al-Mā'idah*, c'est-à-dire le récit des deux fils d'Adam, Caïn et Abel dans la Bible :

Raconte en toute vérité l'histoire des deux fils d'Adam : ils offrirent chacun un sacrifice : celui du premier fut agréé ; celui de l'autre ne fut pas accepté ; il dit alors : « Oui ! Je vais te tuer ! ». Le premier répondit : « Dieu n'agrée que les offrandes de ceux qui le craignent. Si tu portes la main sur moi pour me tuer, je ne porterai pas la main sur toi pour te tuer. Je crains Dieu, le Seigneur des mondes. Je veux que tu prennes sur toi mon péché et ton péché, et que tu sois au nombre des hôtes du Feu ». – Telle est la rétribution des injustes – Sa passion le porta à tuer son frère ; il le tua donc et se trouva alors au nombre des perdants.

En se plaçant symboliquement au début de l'histoire de l'homme, ce récit montre clairement, selon Sa'īd, à quel point la violence est enracinée dans l'existence humaine. Toutefois, il indique distinctement, en même temps, la voie à suivre pour faire face à la violence, à savoir le rejet radical de répondre à la violence par la violence, un rejet poussé jusqu'à s'abstenir de l'autodéfense :

Qui veut voir dans ce récit une vérité concrète, allez-y, et qui veut y voir un symbole, allez-y. Personnellement, j'y vois l'élévation de l'homme à son nouveau système nerveux (*ḡihāz 'aṣabī*), le système qui lui permet de comprendre et d'exploiter les lois de la création à son avantage, le système dans lequel le pouvoir et la loi s'exercent selon la conscience, et non avec les muscles. [...] Le récit coranique du fils tué d'Adam ajoute, par rapport à ce qui se trouve dans le livre de la Genèse, la position du fils tueur. Entre les deux un dialogue a lieu : celui qui a échoué dans son travail et qui n'a pas réussi à résoudre son problème, plutôt que faire un examen de son âme, désormais évoluée, a fait demi-tour, en retombant dans la vieille méthode, celle du meurtre, et en disant à son frère Abel, dont Dieu avait accepté l'offre et qui avait réussi son travail : « Je te tue ! ». (Sa'īd 1997a, 105-6)

D'après ces mots, on réalise que le nouveau et le vieux dont parle Sa'īd ne sont pas à comprendre dans le sens d'une référence temporelle : il s'agit plutôt d'une métaphore pour exprimer une réalité ontologique propre à l'homme, à savoir son potentiel d'évolution éthique, selon le projet de Dieu. On dirait donc que le récit des deux fils d'Adam prend la valeur d'un archétype métahistorique auquel l'homme est destiné à se conformer, comme le passage suivant semble le confirmer. En effet, après avoir souligné que la Bible ne mentionne pas la réaction d'Abel à la menace de son frère, alors que le Coran rapporte sa réponse claire et ferme, Sa'īd remarque :

Abel n'a pas pris cette position de manière hésitante, mais de manière déterminée et consciente, en assumant les conséquences et la responsabilité, et faisant bon usage du nouveau pouvoir acquis par l'homme ; [il s'agit justement du pouvoir] que nous devons atteindre pour commencer une nouvelle ère. De cette façon, Abel a inauguré la conscience historique évoluée, indépendamment du fait que ce récit soit historiquement vrai ou faux. (Sa'īd 1997a, 106-7)

De même, selon Sa'īd, cet archétype est incarné par tous les prophètes

mentionnés dans le Coran, qui ont patiemment et pacifiquement annoncé leur message de changement social, en dépit de l'hostilité des peuples auxquels ils ont été envoyés. Le fil conducteur que Sa'īd identifie dans les vicissitudes des prophètes donne à ces récits coraniques une valeur paradigmatique par rapport à la réalité historique : Sa'īd se réfère en particulier, dans ces écrits, aux récits de Nūḥ (Cor. 10:71, *Yūnus*), Hūd (Cor. 7:65-68, *al-A'rāf*), Mūsā (Cor. 40:23-27, *Ġāfir*), Šu'ayb (Cor. 7:88-89, *al-A'rāf*), 'Īsā (Cor. 3:48-53, *Āl 'Imrān*), et des prophètes envoyés aux peuples des 'Ād et des Ṭamūd (Cor. 14:9-13, *Ibrāhīm*). Pourtant, il ne mentionne pas le cas du prophète Dāwūd, qui selon Cor. 2:250-251, *al-Baqarah* aurait tuait Ġālūt (le Goliath biblique), ni celui du prophète Sulaymān menaçant le peuple des Saba' de les chasser de leur ville, comme on lit dans Cor. 27:36-37, *al-Naml*. On reviendra sur le sujet, avec une hypothèse d'interprétation de cette approche, dans le Chapitre IV. Ce qui nous intéresse ici, c'est l'identification par Sa'īd d'un *modus operandi* auquel est attribué une autorité prophétique :

Tous les prophètes montrent clairement cette ténacité et patience face aux offenses sans répondre au mal par le mal. Ils suivent ainsi la position du fils d'Adam, qui a refusé d'entreprendre une lutte corporelle ; ils persévèrent dans la lutte des idées et n'acceptent pas de faire partie de ceux qui croient à la lutte des corps et des muscles, et ils disent à ceux qui croient à la loi de la jungle, à la loi de la violence ou à la soumission à ceux qui détiennent la force : « Nous ne ferions que mentir sur le compte de Dieu si nous retournions à votre religion après qu'Il nous en ait délivrés ! » (Cor. 7:89, *al-A'rāf* [P]). Voici le comportement pacifique : abstention de se défendre, patience face à l'offense, ténacité dans la pratique de la liberté d'opinion en assumant les conséquences. (Sa'īd 1997a, 109-10)

Dans les œuvres de Sa'īd, il y a un appel constant à suivre cette méthode, qui correspond à la nouvelle dimension ontologique de l'homme, qui s'est déjà réalisée dans un temps métahistorique et qui est donc inscrite dans son essence même. Cela nous amène au deuxième passage clé identifié par Sa'īd, à savoir Cor. 2:30, *al-Baqarah* :

Lorsque ton Seigneur dit aux anges : « Je vais établir un lieutenant sur la terre », ils dirent : « Vas-tu y établir quelqu'un qui fera le mal et qui répandra le sang, tandis que nous célébrons tes louanges en te glorifiant et que nous proclamons ta sainteté ? ». Le Seigneur dit : « Je sais ce que vous ne savez pas ».

Deux aspects méritent une attention particulière dans ce passage, qui d'ailleurs inspirera profondément la réflexion herméneutique de Sa'īd. Tout d'abord, notre auteur met en évidence le « choc » des anges face à la décision de Dieu d'établir une créature corrompue et violente comme son vicaire sur terre : « [Les anges] ont parlé de corruption et d'effusion de sang, et non du manque de foi en Dieu ou dans le dernier jour, ou de la direction de la prière à l'Est plutôt qu'à l'Ouest. Cela indique que la corruption et l'effusion de sang sont la source des tous les problèmes (*umm al-muškilāt*) » (Sa'īd 1997a, 67). Il ne s'agit donc pas d'un problème rituel,

doctrinal ou théologique que le Coran, par l'accusation des anges, attribue à la progéniture humaine, mais c'est plutôt une question éminemment éthique et sociale. Pourtant, et voici le deuxième aspect, Dieu remet sa pleine confiance en l'homme et répond aux anges : « Je sais ce que vous ne savez pas », pour ensuite enseigner à Adam, dans les deux versets suivants, et précisément Cor. 2:31-33, *al-Baqarah*, les noms de toutes choses :

Il apprit à Adam le nom de tous les êtres, puis il les présenta aux anges en disant : « Faites-moi connaître leurs noms, si vous êtes véridiques ». Ils dirent : « Gloire à toi ! Nous ne savons rien en dehors de ce que tu nous as enseigné ; tu es, en vérité, celui qui sait tout, le Sage ». Il dit : « Ô Adam ! Fais-leur connaître les noms de ces êtres ! ». Quand Adam en eut instruit les anges, le Seigneur dit : « Ne vous ai-je pas avertis ? Je connais le mystère des cieux et de la terre ; je connais ce que vous montrez et ce que vous tenez secret ».

C'est là le troisième passage clé, qui ouvre la voie à l'interprétation de la réponse de Dieu aux anges, dans la mesure où il révèle le pouvoir d'avancement dont l'homme a été doté : « L'importance de ce point réside dans le fait que Dieu a indiqué de cette manière quelle est la particularité qui différencie Adam de toutes les autres créatures, c'est-à-dire sa capacité à appréhender par le moyen du symbole<sup>4</sup> ; c'est de cette façon qu'il surmontera la corruption et l'effusion de sang » (Sa'ïd 1997a, 68). Dès lors, l'homme a été créé par Dieu avec la capacité d'acquérir la science, et plus précisément d'atteindre la science par la transmission – écrite – des savoirs, ce qui lui permettra de s'élever vers le but éthique suprême prédit par les paroles de Dieu : « Je sais ce que vous ne savez pas ». Toutefois, cela implique l'acceptation d'un postulat de base, à savoir que le processus de création n'est pas terminé, mais se poursuit sans cesse dans le déroulement de l'histoire et les changements constants que cela implique, selon un projet eschatologique qui verra déjà son anticipation sur terre. Comme l'explique Sa'ïd,

[...] l'univers n'est pas immobile, ni proche de la fin, mais il avance, et ce dont Dieu sait qu'il sera ajouté à la création, n'est pas encore arrivé ; ce que Dieu sait à propos de l'élimination de la corruption et de l'effusion de sang, n'est pas encore arrivé ; ce que Dieu créera et que nous ne savons pas, n'est pas encore arrivé : « Il ajoute à la création ce qu'il veut » (Cor. 35:1, *Fāṭir*) ; « Il crée ce que vous ne savez pas » (Cor. 16:8, *al-Nahl*) ; « L'écume s'en va au rebut, mais ce qui est utile aux hommes reste sur la terre » (Cor. 13:17, *al-Ra'd*). (Sa'ïd 1997a, 111)

Deux aspects de la pensée de Sa'ïd émergent ici, tous deux avec des implications particulièrement intéressantes. D'une part, l'importance qu'il attribue à l'idée que l'activité créatrice de Dieu n'a pas pris fin avec la clôture du cycle de

<sup>4</sup> C'est-à-dire de la langue écrite. Au cours de la discussion, nous reviendrons sur cet aspect avec plus de détails.

la prophétie (*ḥatm al-nubuwwah*), ou autrement dit avec la venue de l'islam (on verra plus loin le lien étroit entre cette idée et l'un des postulats décisifs de l'épistémologie sa'īdienne, à savoir que l'histoire est la « source » du Coran) ; d'autre part, la finalité éthique qu'il attribue à la science. En effet, pour Sa'īd la science n'est digne de ce nom que si elle est cohérente avec les *lois immuables* de la création, c'est-à-dire les *sunan* (pl. de *sunnah*) placées par Dieu dans toutes les manifestations de la création, aussi bien dans ses aspects matériels que dans les processus psychologiques ou sociaux : par conséquent, l'homme est appelé à découvrir ces lois et à exploiter (*tashīr*) l'univers en tenant compte de celles-ci – et c'est là une condition essentielle pour la réussite des actions humaines. S'il est vrai que Dieu crée à la fois les choses et les lois auxquelles elles répondent, c'est pourtant l'homme qui agit pour que ces lois puissent être mises en œuvre et produisent les effets attendus. En d'autres termes, dit Sa'īd, c'est Dieu qui crée le fœtus, mais sans l'homme il ne peut y avoir de fécondation. Tout cela implique l'existence d'un lien indissoluble entre l'œuvre de Dieu et l'action des hommes, qui est explicité dans Cor. 13:11, *al-Ra'd* : « Dieu ne modifie rien en un peuple, avant que celui-ci ne change ce qui est dans son âme »<sup>5</sup> : loin d'indiquer quelque sorte de limite en Dieu, pour Sa'īd ce verset souligne la nécessité pour les individus d'assumer la charge d'agir. Pourrait-on dire donc que, suivant le raisonnement de notre auteur, Dieu a besoin de l'homme pour se manifester comme tel ? Pour l'instant, laissons cette question suspendue, on aura l'occasion de reprendre ce sujet ensuite : il suffit, pour le moment, de souligner l'importance et la valeur éthique que Sa'īd attribue à la science, conçue comme l'instrument qui permettra à l'homme de s'élever et progresser de la loi de la jungle (*ṣarī'at al-ḡāb*) à la loi immuable de Dieu (*sunnat Allāh*), en direction du destin qui l'attend et qui verra, dans l'abandon de la violence, la réalisation des paroles de Dieu : « Je sais ce que vous ne savez pas ».

### 2.3. L'abandon de la science est à l'origine du retard des musulmans et de la valeur attribuée à la violence

L'idée de création continue par Dieu, qui trouve sa confirmation dans plusieurs versets coraniques souvent mentionnés par Sa'īd, implique que l'homme est appelé à rester dans un état d'apprentissage constant et, en même temps, d'acquisition de nouvelles connaissances et de nouvelles disciplines scientifiques dans son capital culturel, ce qui signifie également être prêt à dépasser ces notions qui, dans son contexte spatio-temporel, ne sont plus utiles à comprendre la réalité, et sont donc désormais insuffisantes à son analyse. Cela vaut aussi et surtout pour l'interprétation de la révélation, laquelle ne peut jamais être considérée comme achevée. Néanmoins, les musulmans ont oublié cette relation étroite entre science (*ilm*) et révélation coranique, en dépit des nombreux passages du Coran qui

<sup>5</sup> Ici, nous proposons une traduction en ligne avec l'interprétation, par Sa'īd, du mot *nafs* dans le sens d'*âme*.

exhortent à acquérir la science et qui en exaltent la fonction de discerner la vérité<sup>6</sup>. On trouve un *ḥadīṭ* très récurrent dans les œuvres de Saʿīd, à savoir celui du dialogue entre le prophète Muḥammad et son compagnon Ziyād ibn Labīd à propos de la perte de la connaissance du Coran, ou mieux de sa signification authentique :

Le prophète a mentionné quelque chose et a ensuite dit : « Cela se produira lorsque la science [du Coran] disparaîtra ». J'ai dit : « Ô messager de Dieu, comment la science peut-elle disparaître, puisque nous avons récité le Coran, nous le récitons à nos enfants, et nos enfants le réciteront à leurs enfants ? ». Il a dit : « Puisses-tu périr, ô Ibn Labīd, et moi qui te considérais comme l'homme le plus intelligent de Médine ! N'est-il pas vrai que ces juifs et chrétiens lisent la Torah et l'Évangile sans en profiter nullement ? ». (Ibn Māğah, *Sunan*, 4048)

En fait, l'auteur estime que ce *ḥadīṭ* représente une clé pour comprendre la relation des musulmans – mais pas seulement – avec leurs textes, et surtout le Coran. En distinguant d'une part une large prédisposition à la « science de la narration » (*ʿilm al-riwāyah*), à travers laquelle le texte est fixé et confirmé, et d'autre part une considération limitée pour la « science de la compréhension cognitive » (*ʿilm al-dirāyah*)<sup>7</sup>, qui permet d'identifier, à travers les indices textuels, le sens ultime du texte, Saʿīd pointe du doigt la prédominance d'une approche littéraliste du texte sacré au détriment de l'identification de son sens métahistorique. Sans surprise – remarque-t-il – le prophète Muḥammad ne répond pas à Ibn Labīd – qui prétend la « suffisance » du Coran – par le Coran ; au contraire, il fait référence à une réalité sociale et historique concrète, celle des chrétiens et des juifs de son temps qui, tout en possédant des livres révélés, n'en bénéficient, dit-il, en aucun cas :

Ici le prophète, sur lui la prière et la paix, utilise les signes du monde et des âmes pour résoudre un conflit et un débat sur les signes du Livre, car les signes du Livre pourraient cesser de jouer leur rôle en tant que science dans certains contextes. Le prophète prend alors à témoin un fait historique concret qui est connu par tous, et que personne ne peut nier. (Saʿīd 1993d, 229)

En même temps, explique Saʿīd, il faut faire attention à ne pas entendre ce *ḥadīṭ*

<sup>6</sup> Entre autres, Cor. 20:114, *Tā-hā* : « Que Dieu soit exalté : le Roi, la Vérité ! Ne te hâte pas dans la récitation, avant que sa révélation ne soit achevée pour toi. Dis : "Mon Seigneur ! Augmente ma science !" » ; Cor. 29:20, *al-Ankabūt* : « Dis : "Parcourez la terre et considérez comment il donne un commencement à la création. Dieu la fera ensuite renaître de la dernière naissance. Dieu est puissant sur toute chose !" » ; Cor. 34:6, *Saba* : « Ceux qui ont reçu la Science voient que ce qui est descendu sur toi, de la part de ton Seigneur, est la Vérité et dirige les hommes sur le chemin du Tout-Puissant, de celui qui est digne de louanges ».

<sup>7</sup> Il utilise donc des catégories conceptuelles empruntées aux *sciences de la tradition* (*ʿulūm al-ḥadīṭ*) en les réinterprétant pour les appliquer à son raisonnement.

comme la description d'un fait circonstanciel, mais plutôt comme une méthode, qui « implique la connaissance des faits, la compréhension des réalités historiques qu'il faut passer au crible, ainsi que la précision en reliant les causes aux effets » (Sa'īd 1993d, 229) : c'est ainsi qu'il établit « la nécessité de tirer des déductions (*istidlāl*) à partir des événements historiques afin de trouver le chemin qui mène à la vérité » (Sa'īd 1993d, 223).

De cette façon, l'auteur introduit un concept crucial dans son herméneutique, à savoir la nécessité de lire et interpréter le Coran à la lumière des signes que Dieu a dispersés dans le monde et dans les âmes, une idée qui s'appuie sur Cor. 41:53, *Fuṣṣilat* : « Nous leur montrerons bientôt nos Signes, dans l'univers et dans leurs âmes<sup>8</sup>, jusqu'à ce qu'ils voient clairement que ceci est la Vérité. Ne suffit-il pas que ton Seigneur soit témoin de toute chose ? ». C'est donc le Coran lui-même qui exhorte l'homme à rechercher la confirmation de la vérité *en dehors* du Livre : « Pour ceux qui tiennent compte des signes de Dieu dans le monde et dans les âmes, le sens de ces signes de Dieu dans le Livre – qui ne cesse d'étonner – devient clair, alors qu'il ne l'était pas pour ceux qui les ont précédés » (Sa'īd 1993e, 38). Dans ces signes, en effet, se dépose la loi que Dieu a établie dans la création et qui a la particularité d'être immuable, et donc parfaitement connaissable : « Car à la loi immuable (*sunnah*) de Dieu, tu ne saurais trouver de substitution ; à la loi immuable de Dieu, tu ne saurais trouver de modification » (Cor. 35:43, *Fāṭir* [B])<sup>9</sup>. Si l'homme parvient à identifier ces lois immuables, il aura entre ses mains les outils qui lui permettront d'exploiter la création à son avantage, puisqu'il aura compris que tout est réglé par une relation de *cause à effet*, et pas seulement dans la sphère matérielle, mais aussi sur le plan psychologique, éthique et social : on y reviendra.

Pour acquérir la science, il est donc nécessaire de se référer à la réalité (*al-wāqī'*) : la révélation, pour Sa'īd, n'est pas autosuffisante, mais doit être connectée à la réalité pour communiquer avec l'homme. Il existe donc une relation étroite entre révélation et réalité, qui pourrait être comparée à celle qui se noue entre le mot et ce qu'il signifie : pour comprendre le sens d'un mot, il faut se référer au contexte, puisque le mot n'est qu'un ensemble de symboles qui renouvelle sans cesse son sens dans l'espace et le temps. Encore une fois, c'est la continuité de la création qui se manifeste dans tous les aspects de la réalité humaine, y compris la langue : « La capacité de la langue à indiquer le sens peut grandir ; de la même manière, Dieu augmente la compréhension du sens du langage et la capacité de celui-ci à indiquer le sens, comme l'indiquent les paroles de Dieu Très-Haut : "Pour le Seigneur du ciel et de la terre, c'est la vérité, comme il est vrai que vous parlez" (Cor. 51:23, *al-Dāriyāt*) » (Sa'īd 1993e, 39). Pour notre auteur, afin d'interpréter la révélation, il faut reconnaître la nature symbolique des mots du

<sup>8</sup> Dans la traduction de Denise Masson on lit « en eux-mêmes ». La variante proposée ici est la nôtre.

<sup>9</sup> Nous nous sommes appuyée sur la traduction de Régis Blachère, en substituant « la loi immuable de Dieu » à « la règle de Dieu », et ceci chaque fois que le verset est cité.

Coran, du moment qu'il « est arrivé à l'humanité par le moyen de ses symboles : les mots ne sont pas la vérité, mais des symboles de la vérité », et les symboles sont à leur tour « une autorité secondaire et accidentelle pour comprendre la vérité et interagir avec elle » (Sa'īd 1997b, 86 ; 104)<sup>10</sup>. Sa'īd s'appuie, à ce propos, sur des versets coraniques tels que Cor. 14:4, *Ibrāhīm* [P] : « Nous n'avons envoyé aucun messenger qui ne s'exprime dans la langue de son peuple afin de l'éclairer... », ou encore Cor. 6:9, *al-An'ām* [B] : « Et si Nous avons fait (de Notre Envoyé) un ange, assurément Nous lui aurions donné forme humaine, sur quoi Nous les aurions livrés à la même équivoque qu'ils ont commise », pour en déduire que « [...] le Livre est un symbole interprété par le système nerveux de l'homme [...]. Entre le Livre de Dieu et la réalité il y a une relation sponsale d'où jaillit une progéniture. Le Coran ne le nie pas, au contraire, il nous invite à observer l'univers et l'histoire humaine pour savoir que ce qui est contenu dans le Livre est vrai » (Sa'īd 1997b, 86). Même si Sa'īd ne le mentionne pas de manière explicite, on peut reconnaître dans ce qui précède un écho du concept de *Umm al-Kitāb*, à savoir la « matrice » divine du Livre conservée dans la dimension éternelle : « Ceci est, au contraire, un Coran glorieux écrit sur une Table gardée ! » (Cor. 85:21-22, *al-Burūġ*), et dont Sa'īd propose ici une interprétation fortement *anthropocentrique*, mettant en relation plutôt le lien entre cette « matrice » et la réalité anthropologique de l'homme. Le vrai sens du Coran peut être donc saisi en se référant aux *signes de Dieu dans le monde et dans les âmes*. Cependant, les hommes manifestent une aversion vis-à-vis des signes et des lois de Dieu, et le Coran en témoigne en divers endroits : « Combien de signes dans les cieus et sur la terre devant lesquels ils passent en se détournant » (Cor. 12:10, *Yūsuf* [B]) ; « Nous avons fait, du firmament, une voûte protégée, mais ils se détournent de nos Signes » (Cor. 21:32, *al-Anbiyā'*) ; « Nous leur avons apporté un Rappel qui s'adresse à eux ; mais ils se détournent de ce Rappel » (Cor. 23:71, *al-Mu'minūn*). À ce propos, Sa'īd observe :

Tout comme les versets du Livre perdent leur efficacité chez ceux qui ont perdu la connaissance des versets, de la même manière les signes dans le monde et ceux dans les âmes perdent à leur tour leur efficacité chez ceux qui ont perdu la connaissance des signes<sup>11</sup>. [...] Le noble Coran nous demande de rechercher la science en dehors du Coran, c'est-à-dire de marcher et d'observer les signes de Dieu déposés dans le monde et dans les âmes sur terre. En fait, les signes dans le monde et dans les âmes proviennent du Coran, dans la mesure où le Coran ordonne de les observer, mais l'endroit où ils doivent être recherchés n'est pas le Coran, mais l'univers. Ceux qui ont perdu la science, ne bénéficient plus des signes du Livre, même s'ils sont clairs et manifestes. Le Coran ordonne donc d'activer la raison, et de pratiquer l'*iġtihād* dans la compréhension et l'observation, mais en dépit de cela, les musulmans ont

<sup>10</sup> On y reviendra dans le Chapitre IV.

<sup>11</sup> Il faut signaler ici que les mots *versets* et *signes* sont traduits du même terme arabe *āyah* plur. *āyāt*, qui en effet signifie *signe* mais il indique aussi la plus petite unité dont est constitué un chapitre (*sūrah*) du Coran, en prenant ainsi la signification de *verset*.

fermé la porte de l'*iğtihād*. (Sa'īd 1989, 169-70)

Il faut alors rétablir la relation entre la science et le Coran, du moment que la science « [...] fait comprendre à l'homme qu'il est possible de réformer l'homme sans le ruiner, ni le détruire, car c'est celui qui manque de science et d'expédients qui recourt à la destruction et l'anéantissement, et parfois même à l'idée "ce qu'ils m'ont fait, je le fais à mes ennemis"<sup>12</sup>, au lieu de se tourner vers la science, qui ferait de l'ennemi un ami chaleureux<sup>13</sup> » (Sa'īd 1993d, 15-6). Et c'est précisément en ce sens que, pour notre auteur, la paix peut être considéré comme « le fruit de la science » (Sa'īd 1993d, 15).

#### 2.4. La perte du dépôt (*amānah*) et de la rectitude (*rušd*) : la bataille de Şiffin

Avec la perte de la science, que Sa'īd entend donc comme la capacité de relier texte sacré et réalité et, par conséquent, d'orienter l'action vers la réalisation du plan eschatologique divin, contenu avec tout son potentiel dans les mots du Coran : « Je sais ce que tu ne sais pas », les hommes n'ont pas réussi à sauvegarder le dépôt (*amānah*) que Dieu leur avait confiée au début de la création : « Oui, nous avons proposé le dépôt de la foi aux cieux, à la terre et aux montagnes. Ceux-ci ont refusé de s'en charger, ils en ont été effrayés. Seul, l'homme s'en est chargé, mais il est injuste et ignorant » (Cor. 33:72, *al-Aḥzāb*). De toutes les créatures, en effet, seul l'homme est capable d'apprendre et d'évoluer, de comprendre et d'interpréter le sens toujours changeant des symboles, à savoir du langage, d'obéir aux interdictions mais aussi de tomber dans l'erreur et, ensuite, de demander pardon. Pour désigner la nature « exceptionnelle » de l'homme, Sa'īd fait souvent référence à Cor. 23:14, *al-Mu'minūn* : « Puis, de cette goutte, nous avons fait un caillot de sang, puis, de cette masse nous avons créé des os ; nous avons revêtu les os de chair, produisant ainsi une autre création. – Béni soit Dieu, le meilleur des créatures ! ». Le dépôt peut donc être défini comme la capacité dont l'« autre création » (*ḥalq āḥar*), c'est-à-dire l'homme, a été dotée. Cependant, l'homme a violé ce dépôt, parce qu'il s'est refusé de vivre selon les lois immuables établies par Dieu : quand est-ce que cela est arrivé ? Autrement dit, quand le problème des musulmans est-il né ? Quand leur « maladie » est-elle apparue ? – voilà une question incontournable, selon Sa'īd, afin qu'on puisse la diagnostiquer et la traiter. Toute remonte, à son avis, au moment où la génération des califes Bien guidés, les *Rāšidūn*, s'est éteinte :

Pourquoi les musulmans ont-ils appelé les quatre califes après le prophète – sur lui

<sup>12</sup> Littéralement, « sur moi et sur mes ennemis » : il s'agit d'une référence à l'histoire de Sanson, qui a fait tomber le temple des Philistins, en les tuant eux et lui-même, évoquée dans la Bible en Juges 13-16, mais pas dans le Coran. Le récit de Sanson est mentionné dans la tradition islamique dans certains travaux exégétiques et biographiques.

<sup>13</sup> Il s'agit d'une référence à Cor. 41:34, *Fuṣṣilat*. Ce verset reviendra plusieurs fois.

les prières et la paix de Dieu – *Rāšidūn* ? Et pourquoi, après eux, n'ont-ils plus décrit personne avec l'attribut de la rectitude (*rušd*), sauf ce qui a été dit de 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz<sup>14</sup> ? Pourquoi le nom *Rāšidūn* n'a-t-il pas été donné à tous ceux qui sont venus après cette époque dans le vaste cours de l'histoire ? Que signifient ce silence, ce déni et cette interruption ? Comment la rectitude a-t-elle été perdue et qu'est-ce qui a pris sa place ? Je ne dis pas que je vais tout découvrir, mais je dis que c'est ici que la perte a commencé, c'est ici que le dépôt a été perdu. (Sa'īd 1997b, 123)

Mais que s'est-il passé exactement ? Dans quel sens le dépôt a-t-il été perdu ? Cela signifie qu'après les *Rāšidūn*, la société musulmane a commencé à utiliser la force pour gagner le pouvoir. Comme Bennabi, Sa'īd identifie à son tour dans les faits de Šifīn, survenus en l'an 37 de l'hégire, lorsque Mu'āwiyah s'est imposé de force au quatrième calife 'Alī, les événements cruciaux qui ont déclenché le problème de la violence dans la société islamique. Pour les deux penseurs – mais ils ne sont pas les seuls – cet épisode marque le moment de la rupture avec la *sunnah* du prophète Muḥammad : dès lors, les musulmans se sentent autorisés à utiliser la force pour gagner le pouvoir et pour le transmettre par héritage, sans le consentement de la communauté, ou encore afin de se débarrasser d'un souverain injuste. Ce n'est pas par hasard si le statut du souverain injuste a fait l'objet d'un large débat juridique et doctrinal au sein de l'islam, ce qui se reflète sur sa tradition écrite : nous analyserons ultérieurement les implications de cette interprétation de l'histoire formative de l'islam dans le dernier chapitre. La conclusion qui en tire Sa'īd est que la pratique consolidée à partir de Šifīn est exactement le contraire de celle établie par les prophètes, qui « ont interdit le recours à la force pour prendre le pouvoir, ont rendu la liberté d'expression obligatoire et ont imposé cette loi (*qānūn*) de façon unilatérale » (Sa'īd 2001a, 116). Selon Sa'īd, Ibn Ḥaldūn (1332-1406) est le seul penseur musulman à avoir compris ce qui s'était passé à cette époque, et surtout à lui avoir donné un nom, à savoir *ḥukm al-aṣabīyyah*, le « gouvernement de solidarité tribale », opposé au gouvernement de la justice, de la religion, de la foi et de Dieu. Au lieu d'avoir compris cela, la plupart des musulmans croient simplement que celui des Bien guidés était un gouvernement inspiré par Dieu, qui appartenait à un autre monde, et en tant que tel inimitable, au lieu de le considérer comme une expérience qui, étant le produit de l'application de lois que l'homme est capable de comprendre et de suivre, peut être répétée et imitée :

<sup>14</sup> En dépit de son court règne (717-720), ce calife omeyyade est fréquemment décrit dans les sources comme le cinquième des Bien guidés à la lumière de ses solides références morales et religieuses. Comme le rappelle Asma Afsaruddin, « His compassion and love for his people, which was amply reciprocated, guaranteed that he would remain indelibly enshrined in people's memories. [...] 'Umar II became for all purposes the fifth Rashidun [*sic*] caliph, the seal of righteous rulers, and, inaugurating a new tradition, the renewer of the faith (*mujaddid*) at the beginning of the second century of Islam after years of decay and moral turpitude under the worldly, corrupt Umayyads » (Afsaruddin 2008, 93).

Après l'ère de la rectitude (*ruṣd*), le pouvoir n'appartenait plus à la vérité, à la justice et à l'altruisme, mais passait plutôt à l'égoïsme et à la force. [...] Ici le dépôt a été perdu, ici l'homme est revenu à l'âge des griffes et des crocs et est entré dans l'ère de la corruption et de l'effusion de sang. Avec cette transformation, deux choses importantes se sont produites : la première est que les musulmans croient que le rétablissement de la justice et de la rectitude doit avoir lieu par la même méthode que celle par laquelle elles ont été annulées, à savoir l'épée ; la deuxième chose sérieuse est d'avoir oublié l'effort prodigué par le prophète – sur lui les prières et la paix de Dieu – pour atteindre le pouvoir sans violence et sans épée, car ils croient qu'il n'est plus possible de suivre cette voie, et qu'il s'agit d'une ère abrogée qui ne reviendra jamais. (Sa'īd 1997b, 124-25)

Utilisant le ton péremptoire qui le caractérise souvent, quand il dénonce l'état dans lequel se trouvent les sociétés islamiques, Sa'īd conclut que « avec ces deux erreurs viscérales, les musulmans ne peuvent plus bénéficier du Coran » (Sa'īd 1997b, 125). La méthode de Muḥammad et des premiers califes Bien guidés représentent ainsi un précédent historique concret, un prototype de la façon dont une société juste peut être établie, se basant sur le choix du souverain et la rotation pacifique du pouvoir, et cela devrait aider les musulmans à penser à l'expérience prophétique non pas comme un miracle, mais bien comme une loi qui peut être répétée : « Si nous disons que la *sunnah* du prophète de Dieu est un miracle et un fait surnaturel, nous ne pouvons pas dire que les démocraties occidentales sont un fait surnaturel » (Sa'īd 2001a, 217). En effet, ce n'est pas Dieu qui a installé les califes Bien guidés, mais la communauté. Il est donc nécessaire, selon Sa'īd, de concentrer les efforts de réforme au niveau de la société, et non de son chef, car seule une *ummah* bien guidée peut générer un leader bien dirigé, ainsi que l'*ummah* de Šifīn, perdant le *ruṣd*, a perdu 'Alī ibn abī Ṭālib, le dernier des *Rāšidūn*, et a cédé la place à Mu'āwiyah, c'est-à-dire à la prise du pouvoir par la force et à sa transmission héréditaire :

Certains pensent qu'en utilisant l'épée, ils protègent le Livre, mais légalement c'est le Livre qui doit protéger l'épée pour qu'elle ne dépasse pas les limites (*yaṭḡā*), puisque l'épée ne s'arrête devant rien lorsqu'elle est laissée libre. [...] Le prophète, sur lui la prière et la paix, voulait que le Livre règne sur l'épée, ou en termes civils, que ce soit à la loi (*qānūn*) de gouverner l'épée, afin qu'elle ne bouge que par ordre de la loi, parce que quand elle se met au-dessus du Livre, elle devient un danger. [...] Entre les deux, il y a une différence énorme et dangereuse, car lorsque l'épée est renforcée, elle ne se soucie plus du Livre. Je peux donc maintenant imaginer que la situation créée par Mu'āwiyah est celle dans laquelle l'épée est au-dessus du Livre : depuis cette époque et jusqu'à aujourd'hui, le Livre est resté petit sous l'oppression de l'épée [...]. (Sa'īd 1997b, 166)

Sa'īd exprime ainsi le concept de l'« épée bien guidée » (*al-sayf al-rāšid*), par lequel il indique l'usage de la force et de la violence selon les conditions établies par le Coran et l'exemple prophétique. Il s'agit ici d'une mythisation et

archétypisation des événements de Şiffīn, auxquels Sa'īd attribue, en toute cohérence avec sa méthode, un sens métahistorique : pour lui, le concept de *rušd* dans le langage coranique est l'équivalent de la *démocratie* dans le langage politique « occidental », de sorte qu'une *ummah rāšidah* ne peut jamais être guidée par un tyran. Pourtant, le lien existant entre la rectitude et la démocratie risque d'être considérée comme une « innovation dangereuse » (*bid'ah*) dans le monde musulman, tandis que, pour Sa'īd, c'est précisément la clé avec laquelle il faut lire toute l'histoire suivante.

L'interdiction islamique, que Sa'īd considère comme confirmée par la vie de Muḥammad et par les premiers califes Bien guidés, de recourir à la violence pour atteindre le pouvoir a donc été reléguée par les musulmans dans la sphère de l'« impensé » (*al-lāmuḥakkār*), dit Sa'īd<sup>15</sup>, et dans la sphère de l'extraordinaire, finissant par être considéré comme quelque chose d'inimitable. Dans la sphère de l'impensé figurent également des nombreux *aḥādīṭ* et versets coraniques qui soutiennent la méthode du premier fils d'Adam et des prophètes, mais qui, selon Sa'īd, ne font pas l'objet d'une attention suffisante de la part des musulmans. Parmi ceux-ci, l'auteur cite : « Le prophète a dit : "Lorsque deux musulmans se heurtent avec leurs épées, le tueur et le tué finissent dans le feu [de l'enfer]". Ils lui ont demandé : "Ô prophète de Dieu, c'est le cas du tueur, mais qu'en est-il du tué ?" Il a dit : "Il voulait tuer son compagnon" » (al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 6875) ; « J'ai demandé : "Ô Messager de Dieu ! Dis-moi si quelqu'un entre chez moi et étend ses mains pour me tuer [que dois-je faire ?]". [Le Messager de Dieu a] dit : "Sois comme le fils d'Adam" » (al-Tirmidī, *Ġāmi'*, 2194) ; « J'ai demandé : "Que penses-tu si des gens entrent chez moi [pour me tuer] ?" Il répondit : "Si tu crains que la lueur de l'épée ne t'éblouisse, mets le bout de ton vêtement sur ton visage afin que [celui qui te tue] se charge du châtement de tes péchés et des siens" » (Abū Dāwūd, *Sunan*, 4261) ; « Brisez vos arcs, coupez vos ficelles et frappez vos épées avec des pierres, et si quelqu'un entre – chez l'un de vous – qu'il soit comme le meilleur fils d'Adam » (Abū Dāwūd, *Sunan*, 4259) ; « "Lorsque deux musulmans s'affrontent avec leurs épées, le tueur et le tué vont tous deux au feu de l'enfer". J'ai dit : "Ô prophète de Dieu, ça va pour le tueur, mais pour le tué ?". Il a dit : "Il était déterminé à tuer son compagnon" » (al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 31).

Parmi les versets, ou parties de versets, Sa'īd mentionne Cor. 4:77, *al-Nisā'* : « [N'as-tu pas vu ceux auxquels on a dit :] "Déposez vos armes ! Acquitez-vous de la prière ! [Faites l'aumône !]" » ; Cor. 96:19, *al-'Alaq* : « Non ! Ne lui obéis pas, mais prosterne-toi et rapproche-toi de Dieu ! » ; Cor. 5:28, *al-Mā'idah* : « "Si tu portes la main sur moi, pour me tuer je ne porterai pas la main sur toi pour te tuer" » ; Cor. 6:34, *al-An'ām* : « Des prophètes venus avant toi ont été traités de menteurs. Ils supportèrent patiemment d'être traités de menteurs et d'être persécutés jusqu'au moment où nous les avons secourus. Nul ne peut modifier les paroles de Dieu. Une partie de l'histoire des prophètes t'est certainement

<sup>15</sup> Reprenant le concept formulé par Mohammed Arkoun, comme on le verra dans le prochain chapitre.

parvenue » ; Cor. 14:11-12, *Ibrāhīm* : « Leurs prophètes leur dirent : “[...] Nous sommes patients dans les peines que vous nous infligez. – Ceux qui ont confiance en Dieu s’en remettront entièrement à lui” ».

Nous sommes alors confrontés à un « problème culturel et pédagogique » qui dérive d’un mode de pensée basé sur « l’exclusion et la dissimulation, la suppression de certaines questions et la mise en évidence d’autres », alors que « [...] le simple fait de lui poser une question ou de l’interroger introduit [le musulman] dans le monde de l’*impensé*, et cette question jamais entendue dans la culture islamique est la suivante : quelle est la différence, ou la règle, par laquelle nous faisons la distinction entre le *ġihād* et le schisme (*hurūġ*) dans l’islam ? » (Sa’īd 1993e, 32). C’est là une question qui « dérange les musulmans, car elle les amène à découvrir ce qu’ils cachent, c’est-à-dire qu’ils sont devenus des schismatiques (*hawāriġ*), et qu’ils ne sont plus des *combattants* (*muġāhidīn*) » (Sa’īd 1993e, 33).

### 3. *Ġihād* versus *hurūġ* : le fondement de la société islamique

#### 3.1. Le *ġihād* des *hawāriġ*

Les événements de Şifīn, avec leurs implications politiques, représentent donc, pour Sa’īd, un tournant qui aura des répercussions à long terme sur toute l’histoire islamique : en fait, ils ont marqué la fin de l’expérience « démocratique » inaugurée par le prophète Muḥammad et poursuivie par les *Rāšidūn*. La triade « Bien Guidés-rectitude-démocratie » est rompue et les sociétés islamiques continuent d’en payer le prix aujourd’hui. Avec l’avènement de la dynastie omeyyade, la passation pacifique de pouvoir, fondée sur le consensus communautaire, a été remplacée par une succession dynastique basée sur la force des armes. En même temps, avec le meurtre du dernier des Bien guidés, le calife ‘Alī ibn abī Ṭālib, par un groupe de schismatiques, les *hāriġites* (*hawāriġ*), les musulmans ont d’abord abandonné, puis oublié, les conditions du *ġihād* tel qu’il a été établi dans le Coran et mis en œuvre par le prophète Muḥammad, pour adopter cette forme faussée de *ġihād*, c’est-à-dire le schisme, le *hurūġ*. Car si, d’une part, Muḥammad a attribué au *ġihād* une importance particulière, d’un autre côté il a identifié dans une certaine forme de *ġihād* un modèle à ne pas suivre : il s’agit précisément, d’après Sa’īd, de ce qu’il définit comme le « *ġihād des hawāriġ* », en l’opposant au « *ġihād de l’islam* ». Selon notre auteur, il est essentiel que les musulmans reconnaissent et assimilent cette différence, parce que l’islam n’a pas prescrit le *ġihād* dans le but de renverser le pouvoir par la force : preuve en est la vie du prophète.

La distinction entre *ġihād al-islām* et *ġihād al-hawāriġ* est donc fondamentale dans la reformulation doctrinale de ce concept par Sa’īd et ce renvoi historique – aussi controversé (et conventionnel) soit-il, comme on le verra plus tard – est apte à renforcer sa propre interprétation de la doctrine, ainsi que de la réalité contemporaine : à la base des problèmes des musulmans d’aujourd’hui se trouve le fait d’avoir faussé la véritable fonction du *ġihād* tel qu’il fut pratiqué par le

prophète Muḥammad. Pourtant, poursuit Sa'īd, les musulmans n'acceptent pas de s'identifier aux *ḥawāriġ*, coupables d'avoir tué 'Alī, l'un des Bien guidés, ce qui fait de son assassinat un acte illégal, alors que les incroyants, eux, sont considérés comme une cible légitime en raison de leur incroyance. À ses interlocuteurs, convaincus que leurs actions n'ont rien à voir avec celles des *ḥawāriġ*, Sa'īd rappelle d'ailleurs que 'Alī était lui aussi considéré comme un mécréant par ses assassins, qui pensaient qu'en se débarrassant de lui, ils rendraient un service à l'islam et à toute la communauté musulmane :

Donc, le fait que vous considériez [l'autre] comme un incroyant et que vous ne le tuiez que pour rendre service aux musulmans, ne suffit pas pour [vous permettre de vous] sentir légitimés à le tuer : c'est ce que les musulmans ne peuvent pas concevoir, et voici le labyrinthe ! En effet, si juger l'autre comme non-croyant nous autorise, selon notre façon de voir, à le tuer, nous oublions, au contraire, au point qu'il ne nous vient même pas à l'esprit, que l'autre nous considère à son tour comme des incroyants, [et croit] que notre sang peut être versé et que se débarrasser de nous est un avantage pour les musulmans. Alors quand on condamne l'autre à mort, on oublie qu'on s'est également condamné à mort. (Sa'īd 1993e, 58-9)

Encore une fois, c'est l'observation de la réalité qui permettra à l'homme de retrouver le sens perdu du *ġihād* et de lui attribuer la place qui lui appartient aujourd'hui dans la réalité des musulmans : « Ce seront les signes [de Dieu] dans le monde et dans les âmes à lever le doute entre le *ġihād* et le *ḥurūġ* et à établir une limite qui empêche l'ambiguïté qui mène au conflit : “[...] vous en aurez sûrement des nouvelles dans quelques temps” (Cor. 38:88, *Ṣād*) » (Sa'īd 1993e, 234). En effet, dit Sa'īd, il y a des « conditions précises pour distinguer les deux » : c'est à cela que font allusion « beaucoup d'*aḥādīṭ* dans lesquels le prophète fait l'éloge des *muġāhidīn* et réprimande les *ḥawāriġ* »<sup>16</sup>, car « ils mettent l'épée sur la *ṣarī'ah* ou considèrent l'épée comme le moyen de générer la *ṣarī'ah*, de telle sorte que ce n'est plus la *ṣarī'ah* qui génère l'épée contrôlée (*al-sayf al-munḍabīṭ*) » (Sa'īd 1997b, 171-72)<sup>17</sup>. Du reste, souligne-t-il, même en dehors des frontières, à la fois physiques et idéologiques, du monde islamique, il existe des nations qui se comportent exactement comme les *ḥawāriġ* :

Les États-Unis, après la seconde guerre mondiale, ont créé le Conseil de sécurité, qui est basé sur la loi de la jungle : c'est le présupposé selon lequel les forts, lorsqu'ils gagnent, prennent possession de privilèges tels que le *droit de veto*, mais le *veto* est une force au-dessus de la loi, et par conséquent ceux qui sont au sommet du monde aujourd'hui suivent la loi de la jungle. [...] Partant de cette hypothèse, les

<sup>16</sup> L'auteur mentionne ici un *ḥadīṭ* d'al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 5058 : « Un peuple émergera parmi vous qui jugera sa prière supérieure à la vôtre, qui jugera son jeûne supérieur au vôtre, et ses œuvres aux vôtres, qui lira le Coran mais cela ne [sera pas entendu] au-delà de sa gorge ».

<sup>17</sup> C'est le concept, déjà mentionné, de *sayf rāsīd*.

musulmans sentent que le monde entier va dans cette direction, c'est pourquoi ils pensent qu'il faut prendre les armes et recourir à la force. Telle est la réalité, mais la solution n'est pas que vous vous placiez au-dessus de la loi. [...] La question est toujours confuse, car chacun définit son épée comme une loi codifiée (*qānūn*), et l'épée de l'autre comme la loi de la jungle. C'est ce dont ils discutent aujourd'hui quand ils disent : c'est la défense et c'est le terrorisme. Comment distinguer les deux ? Il s'agit d'un problème mondial : même le Conseil de sécurité, lorsque la définition d'« agression » lui a été soumise, n'a pas pu en définir le sens et a dit qu'il n'était pas possible de le définir... car la Russie considère le Nicaragua comme un pays attaqué par l'Amérique, et l'Amérique considère la Russie comme un pays qui a attaqué l'Afghanistan : qui est alors l'agresseur ? (Sa'īd 1997b, 174-75)

En bref, la force doit être liée à *la loi* et *par la loi*, sinon elle conduira à la destruction, tout comme l'électricité doit être canalisée, sinon elle brûlerait tout, explique Sa'īd. Que penser alors des conquêtes des musulmans à l'époque du prophète, les *futūḥāt* ? Son argumentation est que celles-ci se sont déroulées dans les limites précitées, et en ce sens, ils étaient légitimes, car c'était l'époque, la seule de l'histoire de l'islam, où la loi « régissait l'épée ». Cela doit être le fondement d'une société authentiquement islamique :

Le *ḡihād*, donc, c'est lorsque l'épée est dirigée par la *ṣarī'ah* [...] C'est pourquoi le prophète, sur lui les prières et la paix de Dieu, n'a jamais levé une épée sans que la *ṣarī'ah* la dirige, c'est plutôt l'épée qui lui a été soumise, lui disant : « Me voici, à ton commandement ! ». Les habitants de Médine sont allés le voir et lui ont dit : « Nous sommes à ton commandement et sous ton gouvernement (*uḥkum bi-nā wa-'alay-nā*) » : ce n'est pas lui qui est allé vers eux avec puissance et force, mais ce sont eux qui sont allés vers lui. C'est ça l'épée dirigée par la *ṣarī'ah*, et les conquêtes en sont le résultat, mais nous voulons commencer par la fin... (Sa'īd 1997b, 177-78)

Dans ce passage, l'approche apologétique de Sa'īd sur l'histoire de la période de formation de l'islam émerge clairement : il s'agit d'une phase totalement dénuée d'ombres et parfaitement cohérente sur laquelle l'auteur projette les valeurs qu'il aimerait voir adoptées et appliquées dans les sociétés arabo-islamiques contemporaines. Cet effort pour légitimer son interprétation du récit des origines montre l'oscillation, toujours existante chez notre auteur, entre son souci de s'exprimer par les mêmes paradigmes qui prévalaient parmi ses interlocuteurs et ses appels à surmonter ces paradigmes. Nous en parlerons encore plus loin. En effet, ce à quoi Sa'īd vise avec cette narration, c'est de montrer que l'exemple du prophète et des premiers musulmans est « la loi immuable pour gagner le pouvoir dans l'islam », et qu'il s'agit d'une méthode qui « tire sa légitimité exclusivement d'elle-même », à savoir de sa propre supériorité éthique, de sorte que « bannir la violence pour gagner le pouvoir, faire preuve de patience pour convaincre les gens et se faire accepter sont les signes de l'aptitude à exercer le pouvoir et de sa légitimité » (Sa'īd 1997b, 137). Quelle est donc la fonction du *ḡihād* mené après avoir gagné le pouvoir de manière légitime, c'est-à-dire sans recours à la violence

(qui est plutôt la voie des *hawāriğ*) ? Selon Sa'īd, sa fonction est de

[...] décourager avec dureté, fermeté et sans reculer ceux qui se consacrent à deux actions, et seulement celles-ci : la première est de pousser les gens à abandonner leurs croyances par la force et la contrainte, indépendamment du fait que ces croyances et opinions soient justes ou fausses, car ce n'est pas important ce que l'homme pense, mais de lui garantir la liberté du choix de rejoindre ou d'abandonner toute idée. La deuxième action est de chasser les gens de chez eux. Si une société ou un individu ne se livre pas à ces deux actions, le *ğihād* ne peut pas être fait, car le *ğihād* ne se fait pas contre les idées, mais contre une action concrète et contre ceux qui empêchent la liberté de pensée. (Sa'īd 1997b, 138)

Tout cela a son fondement dans le Coran, qui établit clairement les conditions du *ğihād*.

### 3.2. Les conditions du *ğihād* selon le Coran

La conviction – si répandue chez les musulmans – que le *ğihād* a été créé pour s'emparer du pouvoir et propager l'islam, figure ainsi, d'après Sa'īd, parmi les malentendus les plus graves et les plus dangereux entraînés par la perte de la science chez les musulmans. Sa'īd estime que les musulmans doivent tout d'abord redécouvrir le sens correct du *ğihād* et les conditions spécifiques de sa mise en œuvre, tout d'abord d'un point de vue juridique, en l'absence desquelles le *ğihād* ne peut être considéré comme tel. Pour identifier le vrai sens du *ğihād* et ses conditions, il suffit de se référer, on l'a vu, à la vie du prophète Muḥammad, qui s'inscrit parfaitement dans la tradition des prophètes qui l'ont précédé, et qui ont subi l'hostilité des peuples auxquels ils ont été envoyés uniquement pour avoir dit : « Notre seigneur est Dieu ! (Cor. 46:13, *al-Aḥqāf*) » (Sa'īd, 1993e, 105).

En effet, comme Sa'īd le répète toujours, au cours de la période mecquoise de sa prédication, Muḥammad n'a jamais eu recours à la force, jusqu'au point de s'abstenir de l'autodéfense, l'interdisant de la manière la plus absolue même à ses partisans, malgré les humiliations et les persécutions subies de la part des membres de sa tribu d'appartenance. Selon notre auteur, le sens de cette abstention était de permettre à la vérité du message que Dieu révélait au prophète de se manifester pour que ses compatriotes y adhèrent spontanément, en vertu de la force de cette idée, et pas de la force de l'épée : dans les 13 ans à peu près passés à la Mecque, les musulmans n'ont donné aux Qurayš aucun prétexte pouvant être utilisé contre eux et leur seule « faute » a été d'annoncer la souveraineté de Dieu. Ce n'est qu'avec l'hégire, à savoir l'émigration de Muḥammad et d'un groupe d'adeptes de la Mecque à Médine, que la société islamique et le premier noyau d'un État seront établis sur la base d'un accord consensuel conclu entre Muḥammad et les tribus de Médine – la soi-disant « Constitution de Médine » – et que par conséquent le combat armé est légitimé. Le passage de la Mecque à Médine marque donc la frontière entre le temps de l'annonce patiente et de l'endurance des difficultés, et celle de la lutte pour défendre la nouvelle communauté, selon les conditions

établies par l'islam :

Le *ḡihād* dans l'islam, c'est-à-dire le *ḡihād* dans le sens de combat (*qitāl*) et d'exercice de la violence, n'a pas été établi avec le but d'obtenir le pouvoir, parce que dans l'islam le pouvoir ne s'obtient pas avec la violence : c'est une chose fondamentale. C'est pourquoi le prophète de Dieu et ses compagnons ont été patients pendant des années longues et épuisantes, endurant tout le mal, jusqu'à ce qu'ils arrivent au pouvoir sans recours à la violence, ni individuellement et ni collectivement : « Des prophètes venus avant toi ont été traités de menteurs. Ils supportèrent patiemment d'être persécutés jusqu'au moment où nous les avons secourus. Nul ne peut modifier les paroles de Dieu. Une partie de l'histoire des prophètes t'est certainement parvenue » (Cor 6:34, *al-An'ām*). Pourtant, cette grande et glorieuse loi... a été annulée. [...] La valeur de cette loi ne peut être comprise que par ceux qui connaissent l'histoire de l'humanité et la manière dont l'histoire a évolué, et en ce sens c'est une loi éternelle, en effet un miracle scientifique (*mu'ḡīzah 'ilmīyah*) de l'islam, et non quelque chose de surnaturel. (Sa'īd 1997b, 136)

La légalité du combat n'est donc reconnue et affirmée que lorsque la société islamique est établie à Médine, où elle se base sur des présupposés de légitimité, constituant ainsi un embryon d'État, la seule entité autorisée à assumer le devoir du combat. Pour Sa'īd, par conséquent, l'usage de la force ne peut avoir lieu que lorsqu'une « société indépendante et distincte (*mutamayyizah*) soumise aux préceptes de l'islam » (Sa'īd 1993e, 119)<sup>18</sup> est formée : or, une telle société, aujourd'hui, n'existe pas. Ce qui émerge ici, c'est ce que l'on pourrait définir un « moratoire » du *ḡihād* : le combat ne sera praticable que dans un cadre politique où les critères qui définissent une société authentiquement islamique sont respectés. Pourtant, dans ce cas également, l'usage de la force n'est pas arbitraire. Bien au contraire, il est régleménté par des conditions très précises :

Par *ḡihād*, j'entends l'utilisation de la force armée par un régime islamique arrivé au pouvoir avec le consentement du peuple : il s'agit en fait d'une tâche du gouvernement, et non des individus ou des groupes<sup>19</sup>. Je résume mon point de vue sur les conditions du *ḡihād* en deux mots : le premier, la *condition du muḡāhid* (celui

<sup>18</sup> Faut-il voir ici une idée « antagoniste » à celle de la *ṭalī'ah*, « l'avant-garde » postulée par Sayyid Quṭb dans l'ouvrage *Ma'ālīm fī al-tarīq*, à laquelle l'idéologue des Frères musulmans confie la tâche d'établir « un nouveau leadership pour l'humanité » basé sur l'islam ? (Quṭb 1979, 4).

<sup>19</sup> Il est possible d'interpréter cette précision comme une note polémique à l'égard de ceux qui prétendent que le *ḡihād* est un *farḍ 'ayn*, c'est-à-dire une obligation individuelle, comme le fait 'Abd al-Salām Faraḡ dans son *al-Farīdah al-Ġā'ibah* (voir l'Introduction, par. 3.3.1). Du reste, Sa'īd montre de connaître ce texte et son auteur, lorsqu'il dit : « Celui qui a assassiné [Anwar] al-Sādāt a écrit le livre *al-Farīdah al-Ġā'ibah*, comme s'il était le seul à parler du *ḡihād* et comme si les musulmans n'en savaient rien » (Sa'īd 1997b, 186).

qui se bat) ; la seconde, la *condition du muğāhad* (celui qui subit le combat). Quant au *muğāhid*, la condition est qu'il représente le gouvernement légitime [...] qui doit s'être constitué avec le consentement du peuple, car en islam il n'y a pas d'usurpation de pouvoir, tout comme il n'y a pas de place pour des changements de statut ou de gouvernement par la force, pas même dans le cas d'un gouvernement impie. [...] Dans l'islam, on ne peut pas gouverner par la force, ni au début ni après la victoire, ni maintenant ni à l'avenir, et quiconque veut gouverner doit s'efforcer de convaincre les gens de construire une communauté bien dirigée (*ummah rāšidah*) qui choisit spontanément son gouvernement. (Sa'īd 1997b, 43)

Quant à la condition du *muğāhad*, celui contre qui le *ğihād* est exécuté, c'est le Coran lui-même à la préciser dans Cor. 60:8-9, *al-Mumtaḥanah* : « Dieu ne vous interdit pas d'être bons et équitables envers ceux qui ne vous ont pas combattus à cause de votre foi et qui ne vous ont pas expulsés de vos maisons ; – Dieu aime ceux qui sont équitables – Dieu vous interdit seulement de prendre pour patrons ceux qui vous combattent à cause de votre foi ; ceux qui vous expulsent de vos maisons et ceux qui participent à votre expulsion. Ceux qui les prennent pour patrons, voilà ceux qui sont injustes ! »<sup>20</sup>, un passage qui établit les conditions de la « légitimité de la guerre », dit Sa'īd, qui ajoute :

Le *ğihād* est donc mené contre ceux qui poussent les autres à abandonner leurs croyances et leurs foyers avec la force armée, contre ceux qui travaillent à faire abandonner [aux gens leurs propres croyances] ou à leur faire adopter de nouvelles croyances mais sans qu'ils soient convaincus, parce que le cas de la coercition n'est pas prévu dans l'islam, qui vise plutôt à l'empêcher par la création d'une alliance mondiale pour mettre fin à l'injustice sur terre partout où elle se produise. Le but du *ğihād* n'est donc pas de propager l'islam, mais de prévenir l'injustice, et en ce sens le *ğihād* sert à protéger ceux qui pensent différemment, c'est-à-dire à créer une atmosphère de liberté idéologique sans contrainte ; le *ğihād* est contre l'opresseur, fût-il musulman. (Sa'īd 1997b, 44)

Voici donc que la doctrine du *ğihād* est éclairée, à partir du Coran, par un principe fortement restrictif qui limite drastiquement sa portée et son application. L'argument de Sa'īd est, ici, encore essentiellement juridique : il ne s'agit pas de nier ou d'abolir la doctrine du *ğihād*, et pour Sa'īd, il est très important de rassurer ses coreligionnaires qu'il n'a pas l'intention d'annuler ou de nier les parties du Coran qui prescrivent le combat ; en même temps il se dit convaincu qu'à l'heure actuelle il n'y a pas de société islamique répondant aux critères spécifiques qui,

<sup>20</sup> Ou encore Cor. 22:39-40, *al-Ḥağğ* : « Toute autorisation de se défendre est donnée à ceux qui ont été attaqués parce qu'ils ont été injustement opprimés. - Dieu est puissant pour les secourir - et à ceux qui ont été chassés injustement de leurs maisons, pour avoir dit seulement : "Notre Seigneur est Dieu !" », à savoir le verset qui, selon la tradition, a autorisé pour la première fois de recourir au combat à Médine. Pour Sa'īd il s'agit en effet de deux passages interchangeables.

s'ils étaient respectés, pourraient lui permettre d'assumer le devoir d'appliquer les préceptes de l'islam, comme l'était plutôt la société créée autour de Muḥammad et des quatre califes Bien guidés : « Nous n'interdisons pas le combat de manière absolue, comme le font les déclarations de certains écrivains qui appellent à la paix<sup>21</sup> ; nous pensons en effet que le *ḡihād* est en vigueur, mais que le musulman doit savoir quand est-ce qu'il est légal d'appliquer les sanctions (*ḥudūd*) de Dieu » (Sa'īd, 1993e, 101). Pour mieux expliquer le concept, l'auteur donne un exemple – paradoxal pour sa façon de comprendre le concept de *ṣarī'ah* dans un sens éthique plutôt que légal – à savoir l'ablation de la main du voleur : cette sanction n'est pas applicable car le système légitimé de le faire n'existe pas ; il en va de même, à plus forte raison, pour le *ḡihād*, qui est « parmi les choses les plus sérieuses » (Sa'īd, 1993e, 96). Ce que les musulmans n'ont pas compris, c'est que le *ḡihād* armé ne peut être accompli avant d'avoir annoncé la vérité et d'avoir ainsi établi une véritable société islamique. S'adressant à son hypothétique interlocuteur, il ajoute alors :

Pensez-vous que Dieu a prescrit ce devoir, le devoir de combattre, à une société qui n'est pas soumise à l'islam, alors que vous êtes incapable d'accomplir ce que Dieu vous a obligé à faire dans toutes situations, c'est-à-dire annoncer la vérité où que vous soyez, sans crainte de critique ? Annoncer la vérité est ce que Dieu vous a ordonné de faire et c'est ainsi que la société islamique s'établit. Lorsque la société islamique a été établie et que celui qui en a été délégué a appelé au *ḡihād* et que vous avez reculé, c'est alors que vous n'avez pas rempli l'une des grandes obligations de l'islam : « Quiconque tourne le dos en ce jour – à moins de se détacher pour un autre combat ou de se rallier à une autre troupe – celui-là encourt la colère de Dieu ; son refuge sera la Géhenne. Quel détestable retour final ! » (Cor. 8:16, *al-Anfāl*). (Sa'īd, 1993e, 97)

Sa'īd s'arrête ainsi sur une préoccupation répandue parmi les musulmans, à savoir la crainte de trahir l'esprit du *ḡihād*, voire de l'islam tout-court, s'ils ne combattent pas : combien de musulmans se sentent insuffisants parce qu'ils ne font pas le *ḡihād* ? Combien de musulmans, observe Sa'īd, sont prêts à se sacrifier pour une bataille inutile, s'ils la considèrent comme un *ḡihād*, et combien peu, en revanche, sont prêts à mourir pour proclamer la vérité ? Combien de musulmans sont prêts à lutter contre ceux qui pensent différemment, car ils ne croient pas que la vérité a la force intrinsèque de surmonter victorieusement un éventuel « combat d'idées » ? Combien de musulmans ont oublié le lien indissoluble entre *ḡihād* et *lā ikrāha fī al-dīn* ?

<sup>21</sup> On ne sait pas exactement à qui l'auteur se réfère ici, mais ce passage peut être interprété comme une prise de distance par rapport à des positions étrangères au milieu conceptuel islamique, mais il n'est pas exclu qu'il s'agit d'une référence aux positions de Maḥmūd M. Ṭāhā, ou du moins ce qu'il a pu tirer de cet intellectuel à travers les cercles islamistes qu'il fréquentait. Ce qui est certain, c'est la préoccupation de se démarquer de l'accusation de refuser la doctrine du *ḡihād*.

### 3.3. Le *ġihād* n'est pas contre la mécréance : « Pas de contrainte en religion ! » (Cor. 2:256, *al-Baqarah*)

Pour Sa'īd, il est urgent de rétablir le lien indissoluble entre *ġihād* et *lā ikrāha fī al-dīn*, « Pas de contrainte en religion ! » (Cor. 2:256, *al-Baqarah*), à savoir le « *ġihād* des prophètes », lesquels « ont coupé le lien entre la pensée et la violence et ont libéré la bataille des idées de la bataille des corps » (Sa'īd 1997b, 13). *Lā ikrāha fī al-dīn* est le fondement coranique de la liberté de conscience, en vertu duquel l'idée que le *ġihād* a été institué pour combattre la mécréance, à savoir le *kufīr*, ou pour imposer une certaine idéologie politique, a été annulée : la seule façon de propager l'islam est donc la *méthode des prophètes*, c'est-à-dire l'annonce patiente<sup>22</sup>. Celle-ci est donc avant tout la voie du changement et de la réforme de la société en vue de l'établissement de ce que, comme nous l'avons déjà vu, notre auteur définit une *société islamique distincte* fondée sur le consensus, la justice et l'égalité entre tous les citoyens : en ce sens, *lā ikrāha fī al-dīn* marque également la libération des êtres humains de l'esclavage mutuel, car dans la société islamique distincte il n'y aura personne au-dessus de la loi<sup>23</sup>. Par conséquent, dans l'islam ce n'est pas la mécréance qui provoque le combat, mais l'*injustice* :

[...] la mécréance (*kufīr*) demeure et a le droit de rester après être vaincue. Le combat [du musulman] n'aura donc pas le but d'éliminer la mécréance, mais d'éliminer l'injustice, et la plus grande injustice est d'opprimer une opinion et de pratiquer la contrainte dans la religion : « Pourquoi ne combattez-vous pas dans le chemin de Dieu, alors que les plus faibles parmi les hommes, les femmes et les enfants disent : "Notre Seigneur ! Fais-nous sortir de cette cité dont les habitants sont injustes. Donne-nous un protecteur choisi par toi ; donne-nous un défenseur choisi par toi !" » (Cor. 4:75, *al-Nisā*). (Sa'īd 1993e, 47)

Pareillement, cependant, même les bonnes idées ne doivent pas être imposées par la force, car elles se révèlent fortes en raison de leur justesse, et il n'est pas nécessaire que quelqu'un les impose. La liberté d'opinion et de croyance en islam a donc deux sources, à savoir *lā ikrāha fī al-dīn* et *les signes de Dieu dans le monde et dans les âmes*, « puisque – dit Sa'īd – c'est l'histoire qui tamise la vérité du faux » (Sa'īd 1997b, 25). Et c'est précisément à l'histoire récente que de nombreux

<sup>22</sup> Comme on a vu dans l'Introduction, il est possible d'identifier, dans le Coran, un lien étroit entre le champ sémantique de la racine *ġ-h-d* et celui de la racine *ṣ-b-r*, dont dérive le terme *ṣabr*, i.e. patience.

<sup>23</sup> Nous avons déjà remarqué l'opposition entre l'idée de *société musulmane distincte* sa'īdienne et celle d'*avant-garde* qutbienne. Ici on peut saisir une autre opposition, à savoir celle entre la conception de libération des êtres humains de l'esclavage mutuel, que Sa'īd exprime ici par une *de-dogmatisation* du *tawhīd* (monothéisme), qui est interprété dans une clé sociale, et la même conception chez Qutb, qui l'exprime à travers le principe de *'ubūdiyyah li-llāh* (servitude à Dieu seul), avec toutes les implications qui en découlent. La méthode de la *de-dogmatisation* fera l'objet d'une analyse plus approfondie dans le Chapitre IV.

exemples de cette vérité peuvent être puisés : parmi les plus cités par Sa'īd, il y a le cas de l'Union soviétique, qui s'est effondrée de l'intérieur, et non à cause d'un ennemi extérieur, alors que son potentiel militaire aurait pu « détruire la planète et tout ce qui se trouve au-dessus d'elle, les plantes, les animaux et les hommes, et bien des fois ! » Sa'īd 1997b, 132) ; et pourtant, toutes ces armes ne l'ont pas protégée du déclin. De même, l'Union européenne représente un exemple de la manière dont un groupe de peuples a pu, après deux guerres mondiales, surmonter les dissensions et établir un projet commun.

Un corollaire décisif de cette manière de concevoir le *kufīr* c'est le manque de fondement, d'un point de vue coranique, de la peine de mort de l'apostat, pourtant répandue dans le monde islamique :

Le milieu islamique est imprégné de l'idée de devoir tuer l'apostat, mais ce milieu n'est pas une source de droit : le fait que la peine de mort de l'apostat soit répandue parmi les gens ne suffit pas pour la considérer comme une vérité établie dans l'histoire. Notre amour pour la mort de l'apostat n'est pas la preuve de la probité du jugement, tout comme notre haine de quelque chose d'autre n'est pas la preuve du fait que cette chose n'est pas vraie : c'est le recours aux textes et à la loi de l'écume<sup>24</sup> qui clarifie la question et permet au jugement de se manifester. La principale preuve sur laquelle tout est basé est un *ḥadīṭ* du prophète, sur lui les prières et la paix de Dieu : « Qui change de religion, tue-le » [al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 2854]. Mais si nous acceptons l'opinion que le *ḥadīṭ* n'abroge pas le Coran, le problème est résolu, puisque le Coran ne parle pas de tuer ceux qui abandonnent la religion, et ceci est un fait ; en outre, ce *ḥadīṭ* n'est pas un texte explicite (*naṣṣ ṣarīḥ*) dont nous pouvons déduire le meurtre de l'apostat sans besoin d'interprétation (*ta'wīl*), car si vous le prenez sans l'interpréter, alors même le non-musulman n'est pas autorisé à changer de religion. Donc, ce que vous voulez comprendre, ce n'est pas ce que la lettre indique, mais bien le contraire. [...] (Sa'īd 1997b, 36-7)

Il est intéressant d'observer, dans ce long passage, la reprise de certains arguments juridiques classiques concernant la doctrine de « l'abrogeant et l'abrogé » (*al-nāsiḥ wa-l-mansūḥ*), ou tout simplement « abrogation » (*nash*), et se ralliant à l'opinion selon laquelle la *sunnah* du prophète ne peut pas abroger le Coran (Fatoohi 2013) ; ou encore le concept de *naṣṣ ṣarīḥ*. Cela révèle l'effort de notre auteur pour formuler un discours à partir d'un paradigme juridique très répandu, mais qu'il s'efforce en même temps de renégocier, comme nous le verrons plus loin. Ce qui nous intéresse ici, c'est que selon cette interprétation de Cor. 2:256, *al-Baqarah*, l'islam donne à l'homme le droit d'embrasser toute croyance, ou de ne pas croire du tout : « Personne n'a le droit d'en contraindre une autre à suivre son opinion, et l'homme a le droit de vivre sans religion, si telle est sa conviction, car la religion est la façon dont vous choisissez de vivre » (Sa'īd 2001a,

<sup>24</sup> Une référence à Cor. 13:17, *al-Ra'd*.

77)<sup>25</sup>. Une société qui possède la foi ne saurait donc être que démocratique, car la foi en Dieu est incompatible avec la contrainte. Qui n'accepte pas le principe de non-contrainte, n'a pas de confiance dans sa religion et craint que, si les gens étaient libres de choisir, elle ne sortirait vaincue, et il en va de même dans tous les autres domaines, y compris la politique :

Voilà pourquoi, dans le monde islamique, il n'y a pas un seul pays qui accepte la démocratie avec conviction, car il ne croit pas que sa pensée l'emporterait dans une atmosphère de liberté : il s'agit d'une maladie mentale qui affecte toute la civilisation islamique. Il est donc nécessaire que le musulman reprenne confiance dans le fait que sa pensée ou sa religion réussira, s'il répudie la violence. S'il a confiance, il acceptera l'idée de *lā ikrāha fī al-dīn*, l'idée de démocratie et l'idée de liberté. (Sa'īd 1997b, 44-5)

Le verset *lā ikrāha fī al-dīn* représente donc pour Sa'īd bien plus qu'un principe éthique général, mais un véritable *modus vivendi* et *operandi* s'opposant à celui dont les musulmans se sont adaptés depuis des siècles ; celui-ci se révèle aujourd'hui plus que jamais un obstacle à leur progrès, à la réforme de leurs sociétés et à leur changement intérieur :

L'alternative à laquelle je fais appel est : *pas de contrainte en religion*, pas de contrainte dans la doctrine, pas de contrainte en politique ; l'alternative est de ne pas annuler une idée avec la violence et la force, et de laisser les mauvaises idées mourir de mort naturelle. Si nous ne comprenons pas cela, ça signifie que nous n'avons pas d'idées qui résistent à l'histoire. L'erreur a le droit de vivre : si je ne lui donne pas le droit de vivre, je n'aurai pas le même droit. [...] C'est ce qui rend impossible l'application de la démocratie dans nos pays : nous pensons que l'autre ne doit pas avoir le droit d'exister, et qu'il représente pour nous une erreur qui doit être effacé. J'ai trouvé une grande paix quand je suis arrivé à la conclusion que nous pouvons vivre avec l'erreur, et j'ai été étonné quand j'ai trouvé que cela est reflété dans le Coran et dans la vie concrète. (Sa'īd 2001a, 61-2)

La diversité est donc protégée par *lā ikrāha fī al-dīn* et, par conséquent, l'instrument pour répandre la loi de Dieu n'est pas le combat, mais la communication de la vérité, ou en d'autres termes la *da'wah*.

#### 3.4. Le devoir de la *da'wah*, la prédication

Selon Sa'īd, en effet, les sociétés islamiques sont encore au stade où la vérité attend d'être annoncée, et cela ne peut se faire qu'en suivant l'exemple des prophètes, à savoir par la proclamation du message coranique et la prédication, et

<sup>25</sup> Il s'agit d'un principe soutenu, observe Sa'īd, par Cor. 109:6, *al-Kāfirūn* : « À vous votre religion ; à moi, ma Religion ».

en supportant les conséquences de cette mission, sans recourir à la force, pas même pour imposer l'islam en dehors du monde musulman, car « l'islam n'a pas besoin que la vérité soit établie par la force » (Sa'īd 1993e, 158). Afin de dissiper encore une fois tous les doutes sur ses intentions, Sa'īd dit :

Que le musulman soit rassuré : le *ḡihād* est en vigueur et le reste jusqu'à l'heure [du jugement final]<sup>26</sup>, mais c'est le devoir de cette société qui s'est rendue indépendante et qui se distingue par sa foi claire et sa doctrine ferme. La société islamique ne parvient pas à l'indépendance avec le combat et l'emploi de la force, mais par la prédication (*da'wah*) et la persuasion (*iqnā'*), comme cela est arrivé à tous les prophètes. Les musulmans, d'autre part, puisqu'ils ont été pris, comme d'autres, par le manque de confiance en l'homme, craignent que la prédication ne soit pas utile, et de cette manière ils sont tombés du *meilleur ḡihād* (*aḡḡal al-ḡihād*)<sup>27</sup>, celui qui apporte le meilleur succès, au plus bas degré, dénigrant ainsi l'importance d'annoncer la vérité. [...] Dès lors, le mensonge disparaît simplement avec l'avènement de la vérité, car le mensonge ne persiste qu'en l'absence de vérité : « Dis : "La Vérité est venue, l'erreur a disparu. L'erreur doit disparaître" » (Cor. 17:81, *al-Isrā'*) ; « Nous lançons contre l'erreur la Vérité qui lui écrase la tête, et voilà que l'erreur disparaît. Malheur à vous ! à cause de ce que vous inventez » (Cor. 21:18, *al-Anbiyā'*). (Sa'īd 1993e, 159-60)

Celle de la *da'wah*, la prédication, est ainsi perçue par notre auteur pas seulement comme une option, mais plutôt comme un véritable devoir, tel que le prophète Muḡammad, on l'a vu, l'a exercé pendant la période mecquoise. En d'autres termes, la *da'wah* a sa propre normativité, qui ne peut pas être enfreinte : « Si l'envoyé de Dieu avait demandé aux Qurayṣ la liberté de parole et de prédication, ils ne l'auraient pas accordée. Au lieu de cela, il a pratiqué le devoir de la prédication (*wāḡib al-da'wah*), et non la liberté de la prédication (*hurriyyat al-da'wah*), puisque la voie correcte est celle de l'accomplissement des devoirs, et non de la revendication des droits » (Sa'īd 1993e, 46-7). Sa'īd est bien conscient que les conditions ne sont pas encore réunies pour que cet appel soit accepté, et à l'heure où il écrit il a déjà vécu la prison et les critiques de nombreuses personnes. Cependant, l'annonce ne peut pas attendre que les conditions soient propices : il s'agit d'un acte unilatéral nécessaire, d'autant plus que ceux qui devraient encourager les musulmans en ce sens, à savoir les *'ulamā'*, ont à cet égard une position que Sa'īd considère ambiguë. En effet, il estime que les *'ulamā'* sont en grande partie responsables de la consolidation d'une conception déformée de

<sup>26</sup> Ici encore, il s'agit peut-être d'une référence à *Ma'ālim fi al-tarīq* de Quṭb.

<sup>27</sup> À ce propos, il faut remarquer que notre auteur ne mentionne jamais le célèbre *hadīṡ* reporté par le juriste persan al-Bayhaqī (994-1066), quoique contesté dans son authenticité, qui oppose le *ḡihād mineur*, à savoir le combat contre un ennemi extérieur, au *ḡihād majeur*, à savoir le combat contre les passions – « Nous sommes revenues du *ḡihād mineur* (*ḡihād aṣṡar*) au *ḡihād majeur* (*ḡihād akbar*) », que le prophète Muḡammad aurait prononcé de retour d'une bataille – pour soutenir la prééminence du *ḡihād* non-violent.

l'action islamique, et ils sont les premiers à ne pas prendre position contre les doctrines détournées vers la violence. C'est, en fait, une forme de désengagement, et ce faisant, ils échouent dans leur rôle de guider les fidèles vers la bonne méthode à suivre. Dénonçant un immobilisme dangereux face au phénomène des jeunes musulmans recrutés dans les mosquées par des groupes qui agissent de manière clandestine, qui « prennent un jeune homme bon et simple et le font sombrer dans la violence » (Sa'īd 1997b, 186), Sa'īd observe :

[...] le silence des *'ulamā'* et le fait qu'ils ne perçoivent pas le danger de ces comportements incitent les jeunes à les adopter et ainsi les erreurs se répètent. Même ceux, parmi les *'ulamā'*, qui ne sont pas d'accord avec cette méthode n'ont pas le courage de se prononcer, car ils ont du mal à signaler l'erreur dans laquelle se trouvent ces fidèles si dévoués qui agissent sur la voie de Dieu contre les tyrans (*tūġāt*) : comment les condamner pour cela ? En effet, ils sont confus. Le prophète a dit : « "Aide ton frère, qu'il soit oppresseur ou opprimé". Ils ont dit : "Ô prophète de Dieu, nous aidons les opprimés, mais comment pouvons-nous aider l'oppresseur ?". Il a dit : "Blâmez-le pour ses actions" » [al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 2444]. Alors il faut lui dire : cette voie n'est ni légitime ni humaine. (Sa'īd 1997b, 186-87)

L'action islamique, en revanche, n'aurait rien à voir avec la violence, mais au contraire elle est parfaitement représentée par la méthode du premier fils d'Adam et de tous les prophètes.

#### 4. La nécessité du changement

##### 4.1. Le concept coranique de changement

La perte de la science par les musulmans, telle que Sa'īd la définit, c'est-à-dire leur incapacité à relier le Coran à la réalité et donc à bénéficier de la révélation, ainsi que leur oubli des fondements d'une société authentiquement islamique et, par conséquent, leur ignorance des causes de leurs problèmes actuels, ont généré une impasse dans les sociétés islamiques que seul un changement profond permettrait de surmonter. De plus, l'illusion des musulmans d'être meilleurs que les autres par le seul fait de posséder le Coran leur offre un « alibi » en béton pour ne pas agir, en leur faisant croire qu'ils n'ont besoin de rien d'autre : il en résulte un processus de sacralisation du Livre et de la tradition qui atteint le « fanatisme, dans la mesure où nous attribuons à ceux-ci quelque chose qui ne fait pas partie de leurs fonctions, car il n'appartient pas au Livre de relever de la décadence un peuple qui n'utilise pas ses oreilles, ses yeux et son cœur » (Sa'īd 1989, 145). D'ailleurs, cette forme d'immobilisme et de satisfaction de soi ne trouve pas d'appui dans le Coran, qui au contraire exhorte les hommes à l'action et au changement : en effet, il établit clairement que celle du changement est avant tout une tâche humaine. Sa'īd fait référence à ce propos à un verset qui lui est particulièrement cher, à savoir Cor. 13:11, *al-Ra'd*, qui – on l'a vu dans le Chapitre I – donne le titre à son ouvrage

*Ḥattā yuḡayyirū mā bi-anfusi-him*, et d'où il tire l'idée que l'aptitude au changement fait partie de l'essence même de toute la création et la condition implicite de tout ce qui est temporel.

Le Coran parle dans de nombreux endroits de l'activité créatrice continue de Dieu : parmi les versets les plus cités par Sa'īd se trouvent Cor. 35:1, *Fāṭir* : « Louange à Dieu, Créateur des cieux et de la terre, qui prend pour messagers les Anges, pourvus de deux, de trois, ou de quatre ailes ! Il ajoute à la création ce qu'il veut. – Dieu est puissant sur tout chose – » ; Cor. 29:20, *al-'Ankabūt* [P] : « Dis-leur : Parcourez la terre et considérez comment Dieu a initié la création. Puis Dieu suscitera la création ultime car Il est Omnipotent » ; Cor. 16:8, *al-Naḥl* : « Il crée ce que vous ne savez pas » ; ou Cor. 3:47, *Āl 'Imrān* : « Elle dit : "Mon Seigneur ! Comment aurais-je un fils ? Nul homme ne m'a jamais touchée !". Il dit : "Dieu créé ainsi ce qu'il veut : lorsqu'il a décrété une chose, il lui dit : 'Sois !'... et elle est" ». Le changement peut être alors compris comme l'une des expressions de la relation entre Dieu et la création, et plus particulièrement entre Dieu et l'homme : une relation dans laquelle chacune des deux parties exerce sa propre fonction spécifique. En effet, dans Cor. 13:11, *al-Ra'd*, Sa'īd identifie deux types de changement : le premier est l'œuvre de Dieu, l'autre doit être accompli par les hommes. Très souvent, dit Sa'īd, nous oublions le changement qui est confié à l'homme, n'attribuant qu'à Dieu la capacité de changer la réalité. Mais de cette manière, l'homme se voit refuser « son prestige, le dépôt reçu de Dieu, sa responsabilité et la raison pour laquelle Dieu lui a donné la dignité du vicariat (*ḥilāfah*) sur la terre » ; par contre, suivant le Coran,

[...] le changement qui doit avoir lieu en premier est ce dont Dieu a chargé les gens, en les rendant capables de l'accomplir. [...] Cette précision des champs du changement et cet ordre par rapport à ce qui doit être fait d'abord et ce qui doit arriver ensuite, c'est ce qui rend l'homme responsable des événements historiques. De ce point de vue, on peut observer l'impact des hommes sur les événements historiques et leur responsabilité à leur égard. (Sa'īd 1989, 46)

Il faut donc abandonner l'idée que l'homme n'a aucune responsabilité dans l'histoire. Pour étayer cet argument, Sa'īd se réfère fréquemment à ce verset : « Ceux qui ont vécu avant eux ont agi ainsi : Dieu ne les a pas lésés ; mais ils se sont fait tort à eux-mêmes » (Cor. 16:33, *al-Naḥl*). L'approche « dé-responsabilisante » dont Sa'īd accuse les musulmans est attribuée à une question théologique – et philosophique – classique, celle du rapport de *cause à effet* dans les phénomènes et de l'origine des actes :

C'est le feu qui brûle ou c'est Dieu qui génère une combustion ? Est-ce le couteau qui coupe ou est-ce Dieu qui crée la coupe quand le couteau coupe ? Etc. Il n'est pas important maintenant d'analyser le sujet de cette façon. L'important est de savoir que c'est la loi immuable de Dieu qui fait brûler la matière inflammable lorsqu'elle est touchée par le feu, qui crée la satiété en mangeant et la guérison en prenant soin, et qui fait germer les plantes lorsque la graine se trouve dans les conditions de le

faire. En effet, les attributs de la matière relèvent de la création de Dieu... qui a établi des lois immuables et irremplaçables dans ces attributs. (Sa'īd 1989, 63-4)

C'est probablement à l'école théologique aš'arite, à son atomisme et à sa doctrine de l'acquisition des actes (*iktisāb*), selon laquelle l'homme ne crée rien, mais sa fonction est seulement de « contenir » en guise de réceptacle les actes créés par Dieu et de les « agir », que se réfère ici Sa'īd. Selon sa lecture, c'est le Coran lui-même qui fixe les deux domaines du changement : celui du changement généré par Dieu est « ce qui est dans un peuple », tandis que celui du changement généré par l'homme – et c'est Dieu que lui a donné cette capacité – est « ce qui est dans l'âme de ce peuple ». À propos du terme *peuple* utilisé par le Coran, à savoir *qawm*, Sa'īd en souligne la généralité, dont il tire la conclusion que cette loi est valable pour tout homme. Si Dieu réalise un changement dans une société ou dans un peuple en modifiant leur condition – d'avancé en arriéré, de riche en pauvre, ou l'inverse – comme le dit Cor. 8:53, *al-Anfāl* : « il [en] est ainsi, parce que Dieu ne modifie pas un bienfait dont il a gratifié un peuple avant que ce peuple change ce qui est dans son âme [...] », la responsabilité primaire revient à l'homme. Ce dernier a donc le devoir (*wāğib*) de donner à son changement une direction ascendante :

Dieu a donné à l'homme la capacité de changer ce qu'il a dans son âme et de passer d'un état à un autre. Le passage d'un état inférieur à un état supérieur est le but du dépôt mentionné par Dieu : « Oui, nous avons proposé le dépôt de la foi aux cieux, à la terre et aux montagnes. Ceux-ci ont refusé de s'en charger, ils en ont été effrayés. Seul, l'homme s'en est chargé, mais il est injuste et ignorant » (Cor. 33:72, *al-Aḥzāb*). (Sa'īd 1989, 57)

S'il est clair que pour les hommes, au sens de peuple (*qawm*), où autrement dit de « société », changer ce qu'ils ont dans l'âme est un devoir, il n'en reste pas moins que le Coran ne précise pas exactement ce que sont l'âme et sa nature, et qu'il ne fournit pas de définition exacte de cette partie de l'homme, tout en insistant sur la nécessité de changer ce qu'elle « contient » et sur l'idée que l'homme a le pouvoir de la purifier ou de la corrompre : « Heureux celui qui la purifie ! Mais celui qui la corrompt est perdu ! » (Cor. 91:9-10, *al-Šams*). L'âme donc, observe Sa'īd, est décrite par le Coran par sa double « disposition » à la perte ou à la piété, mais Dieu a donné à l'homme la possibilité de modifier ce qui est à l'intérieur d'elle, de remplacer les idées par d'autres idées. Il s'ensuit donc que la fonction principale de l'âme est de *changer* :

[L'âme] a besoin d'être démolie et reconstruite en même temps, car l'héritage des siècles passés a submergé les âmes avec une grande quantité de contraintes et de chaînes qui doivent être éliminées et remplacées par autre chose, tout comme la pureté et la clarté doivent être rendues à l'âme, car la rouille et la saleté s'y sont accumulées : « Non pas ! mais leur cœur s'est souillé de leurs propres acquis » (Cor. 83:14, *al-Muṭaffifin* [B]). Par conséquent, elle n'est plus en mesure de mener à bien

sa tâche, en effet elle sabote cette tâche. (Sa'īd 1989, 60)<sup>28</sup>

Au vu de tout cela, on pourrait dire que ce qui a besoin d'être changé dans l'âme doit être identifié avec ce qui entrave sa fonction fondamentale, à savoir celle du changement. Il s'agit de purifier l'âme de ses conditionnements pour qu'elle puisse voir à nouveau clairement : ce processus est possible parce que l'âme « est originellement saine et n'a en elle-même que cette disposition à être inspirée à parts égales par la perte et la pitié ». Cependant, ce conditionnement commence très tôt, « dès la petite enfance, et pénètre profondément dans l'âme pour contribuer à façonner le comportement humain » (Sa'īd 1989, 60). À ce propos, Sa'īd rappelle le célèbre *ḥadīth* : « Tout nouveau-né naît selon la *fiṭrah*, ce sont ses parents qui font de lui un juif, un zoroastrien ou un chrétien »<sup>29</sup>, tout en avertissant en même temps que les doctrines mentionnées dans le *ḥadīth* ne doivent pas être comprises dans un sens exclusif et en tant que telles, autrement dit dans un sens strictement confessionnel. Ce à quoi le *ḥadīth* se réfère, ce sont plutôt les mécanismes d'endoctrinement, à savoir « tout moyen et facteur d'influence qui sert à inculquer une doctrine ou une idée » (Sa'īd 1989, 60).

#### 4.2. Reconnaître la *sunnat Allāh*, la loi immuable de Dieu dans l'univers

Si la première étape que l'homme doit franchir pour générer un changement de lui-même et pour réformer la société est d'admettre que « cela est en son pouvoir » (Sa'īd 1989, 5), la deuxième étape fondamentale est de comprendre *comment* le changement se produit. D'une part, il est donc nécessaire de reconnaître dans la relation de *cause à effet* le présupposé phénoménologique de tout acte, idée ou expérience, alors que dans les sociétés musulmanes prévaut toujours une mentalité non scientifique et basée sur le surnaturel (Sa'īd 1998b, 99), selon laquelle seul Dieu est capable de changer l'ordre des choses. D'autre part, il faut comprendre que le changement est le résultat d'une hiérarchie précise entre l'action humaine, qui vient d'abord en créant la « cause », et celle de Dieu, qui suit en créant l'« effet ». Maintenant, nous pouvons répondre à une question que nous avons laissé suspendue plus haut : est-ce que Dieu a besoin de l'homme pour se manifester ? Sa'īd en est convaincu : les deux dimensions, humaine et divine, sont interdépendantes, dans la mesure où la fonction divine s'arrête avant la fonction humaine, tandis que si celle-ci échoue, la première reste dans un état potentiel (Sa'īd 1997a, 116-17). Il ne s'agit pas de nier l'omnipotence de Dieu, mais de reconnaître la place de l'homme, sa responsabilité et sa fonction au sein de la création. L'action devient ainsi l'instrument de la rédemption de l'homme, qui lui permettra de se racheter des accusations des anges (Cor. 2:30, *al-Baqarah*), et l'œuvre humaine retrouve sa dignité et le statut qui lui a été attribué en vertu du

<sup>28</sup> On observe ici que pour Sa'īd la ligne de démarcation entre âme et psyché est presque effacée lorsqu'il attribue à la première une dimension transcendante et immanente à la fois.

<sup>29</sup> al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 1385, 4775 ; al-Tirmidī, *Ḡāmi'*, 2138 ; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 2658b.

dépôt (*amānah*).

Cependant, le changement doit répondre à certaines lois que Dieu a établies à la base de tout ce qui a été créé, que ce soit matériel ou immatériel : si l'action humaine ne tient pas compte des lois en vertu desquelles une certaine action a un certain effet, elle n'obtiendra pas le changement souhaité. En reconnaissant ces lois, l'homme s'affranchit d'un déterminisme produit par l'idée d'un Dieu « capricieux » agissant de manière absolument arbitraire, et redécouvre son rôle actif dans la construction de son destin. En effet, « que Dieu changera inévitablement l'état d'un peuple si celui-ci change ce qu'il a dans son âme, c'est la *sunnah* de Dieu » (Sa'īd 1989, 63), et le Coran le confirme : « À quoi s'attendent-ils d'autre qu'à la règle que subirent les Anciens ? Car à la loi immuable de Dieu, tu ne saurais trouver de substitution ; à la loi immuable de Dieu, tu ne saurais trouver de modification » (Cor. 35:43, *Fāṭir* [B]). En même temps, le Coran nous exhorte aussi à considérer « comment » la création a commencé, plutôt que « pourquoi » : « Dis-leur : Parcourez la terre et considérez comment Dieu a initié la création. Puis Dieu suscitera la création ultime car Il est Omnipotent » (Cor. 29:20, *al-'Ankabūt* [P]). Comprendre le « comment », c'est-à-dire comprendre les lois qui sous-tendent la causalité, « donne à l'homme un pouvoir sur l'univers, qui lui est asservi (*musahhar la-hu*) » (Sa'īd 1989, 65). De même, tout comme il est nécessaire de reconnaître que Dieu crée des attributs stables et reproductibles dans la matière, de la même manière nous devons parvenir à prendre conscience que Dieu crée des actions à partir des idées :

Ainsi, des actions misérables et incomplètes découlent d'idées confuses, et nous en avons un exemple concret dans la situation des musulmans depuis longtemps. Ainsi, quiconque apprend à connaître les propriétés que Dieu crée dans la matière, pourra les contrôler. De la même manière, quiconque apprend à connaître les actions que Dieu crée à partir de ce qui est dans les âmes, pourra contrôler la société. En vérité, ce point doit être considéré comme la chose la plus importante apportée par les prophètes, et pour laquelle les livres ont été révélés. On a reçu l'ordre de prendre en compte la manière dont les peuples du passé ont agi et d'observer les âmes. Si les musulmans ne récupèrent pas cette science, cette compréhension, leurs actions continueront d'être dominées par le chaos et les conflits, et ils seront inquiets et confus. (Sa'īd 1989, 77).

En d'autres termes, il ne relève pas du pouvoir de l'homme de changer les lois qui déterminent la relation de cause à effet inhérente à toutes les manifestations de la création ; en revanche, c'est bien lui qui a la faculté de comprendre comment exploiter ces lois pour générer un changement. Pour mieux expliquer ce concept, Sa'īd propose l'exemple du médecin, qui connaît les lois du corps, et il est donc capable d'identifier les causes d'une maladie et de la guérir, en rétablissant l'équilibre du corps. En revanche, ceux qui ne connaissent pas les lois qui déterminent l'équilibre de l'organisme sont privés de ce pouvoir et ne pourront remédier à leurs maux ; il en va de même pour ceux qui ignorent les lois qui régissent l'équilibre de l'individu et de la société qui l'entoure. Parmi les

« maladies » dont souffre la société islamique et qui pour Sa'īd sont évidentes et incontestables, il y a « la décadence, les conflits, les antagonismes et l'incapacité à accomplir les devoirs sociaux communs », et encore « l'incapacité à collaborer dans les situations les plus difficiles ; [l'habitude de] se blâmer réciproquement ; la tendance de ceux qui ont le pouvoir à décharger sur les autres le fardeau de leur échec et à ne ressentir aucun remords de conscience pour ne pas avoir rempli leur devoir ; la paresse générale face à l'effort nécessaire pour accroître les connaissances ; le refus d'apprendre des faits historiques » (Sa'īd 1989, 19 ; 21-2). Ainsi, ceux qui connaissent les règles de la société, par exemple les sociologues, sont capables d'analyser et d'identifier les problèmes d'une société donnée et ont les outils pour les résoudre et pour les prévenir, « en administrant des vaccins et des anticorps idéologiques contre les idées pathologiques » (Sa'īd 1989, 21). Le Coran, d'ailleurs,

[...] mentionne les maladies du cœur dans de nombreux endroits, sans pour autant les citer comme des maladies organiques dans le corps de l'individu, mais comme des maladies sociales dans l'âme de la société<sup>30</sup>. [...] Par maladies du cœur, le Coran entend des maladies « idéologiques » qui affectent l'homme dans sa relation avec ses idéaux, le rendant incapable d'accomplir sa tâche sociale dans le corps de la communauté (*ummah*). (Sa'īd 1989, 22)<sup>31</sup>

Tout cela peut également s'appliquer aux aspirations des musulmans à changer leurs gouvernements. Tant qu'ils insistent sur l'ancienne méthode, celle de la violence, de l'usurpation, du meurtre, du coup d'État, ils n'obtiendront pas le changement auquel ils aspirent :

[...] depuis 40 ans maintenant je continue à dire que le changement est possible, mais pas avec les méthodes par lesquelles les musulmans veulent générer le changement, non pas avec le meurtre et l'usurpation, mais avec l'amour et la persuasion, avec la science et la paix ; pas avec la contrainte, puisque l'islam a abrogé la contrainte quand [Dieu] a dit : « Pas de contrainte en religion ! La voie droite se distingue de l'erreur » (Cor. 2:256, *al-Baqarah*), et j'ai pu voir et emprunter le chemin de la justice, et j'ai pu voir le chemin de l'erreur et m'en éloigner, m'en dissocier et ne pas le suivre. [...] Est-il possible que cette façon de penser trouve sa place dans les pays islamiques ? Est-il possible que [les musulmans] comprennent que le changement qui a eu lieu par la contrainte n'est pas un changement légitime

<sup>30</sup> Dans le Coran, les versets qui rapportent l'expression « *fi qulūbi-him maraḍ* » (« Leur cœur est malade ») sont nombreux (Cor. 2:10, *al-Baqarah* ; 5:52, *al-Mā'idah* ; 9:125, *al-Tawbah* ; 22:53, *al-Ḥaḡḡ* ; etc.). Il est à l'origine d'une riche tradition de réflexion psychologique et spirituelle dans l'islam, qui se retrouve, par exemple, dans l'*Iḥyā' 'ulūm al-dīn* d'Abū Ḥāmid al-Ġazālī (1058-1111).

<sup>31</sup> À remarquer qu'ici comme ailleurs, la notion de *ummah* prend, dans la pensée de Sa'īd, un sens œcuménique.

(*tağyīr šar'ī*) ? (Sa'īd 1997a, 195)

En résumant, l'homme a donc un pouvoir de contrôle sur la création, et aussi sur lui-même, pourvu qu'il connaisse les lois immuables auxquelles répond tout ce qui existe, la relation de cause à effet qui est le principe auquel répondent tous les phénomènes et qui donne à l'homme « le contrôle de la *sunnah* de l'histoire, afin qu'il contrôle son évolution et son orientation » (Sa'īd 1989, 51). En ce sens, le Coran exhorte avec insistance les hommes à prendre en compte l'exemple des anciens, mais cette exhortation coranique porte en elle-même un « dynamisme », non pas un « statisme » : il ne s'agit pas d'un appel à imiter aveuglément les anciens, mais à identifier dans les événements du passé les effets, où les conséquences<sup>32</sup>, produites par leur façon d'agir. Le sens de la *sunnah* des anciens, selon la méthode coranique, est alors « d'aider l'humanité à ne pas retomber dans l'erreur » (Sa'īd 1989, 130). Se tourner vers le passé ne signifie donc pas se leurrer en pensant qu'il est toujours possible d'interpréter la réalité à la lumière des idées produites il y a des siècles par les ancêtres, en ignorant tous les changements qui se sont produits chez les hommes et dans les civilisations à travers l'histoire :

Parmi les plus grands problèmes auxquels les musulmans sont confrontés à ce sujet, il y a l'illusion d'avoir la même empreinte idéologique (*anmāṭ fikriyyah*) que celle du peuple qui vivait à l'époque des compagnons du prophète. Ainsi, ils s'efforcent de voir le feu dans les cendres et le mouvement dans l'inaction. Ainsi, ils ne peuvent pas distinguer le changement qui s'est produit dans la pensée et dans la manière de considérer les choses, puisqu'ils se comparent à ceux-là sans aucune conscience : c'est un grand malheur et un obstacle insurmontable, qui nous empêche de voir les maladies dont souffrent nos sociétés. (Sa'īd 1989, 117)

C'est là une critique d'une approche anhistorique qui voit chez les anciens un modèle à imiter aveuglément, même dans leur compréhension de Dieu et de la réalité, qui est, au contraire, intrinsèquement relative et changeante : il s'agit d'une forme de *sacralisation* du passé.

#### 4.3. Quitter la *sacralisation des pères* (*ābā' iyyah*) comme précondition du changement

Les difficultés des musulmans à relier le Livre et la réalité, à comprendre la différence entre *ghihād* et *hurūğ*, à percevoir la nécessité d'un changement dans leurs âmes – à savoir dans leurs forma mentis – et d'une réforme de leurs sociétés, à comprendre les lois immuables qui régissent tous les phénomènes et à identifier

<sup>32</sup> Celui de *conséquence* est à son tour un concept coranique souvent évoqué par Sa'īd, qui y voit un appel aux hommes à tenir compte de la prééminence épistémique de l'histoire. Un exemple pour tous : « Mais avant vous déjà ont passé des précédents. Dès lors cheminez sur la terre ; regardez la fin [*āqibah*] de ceux qui démentaient » (Cor. 3:137, *Āl 'Imrān*).

les raisons de leur retard, sont autant de problèmes qui remontent à une seule cause, à savoir l'*ābā'iyah*, un néologisme que Sa'īd a inventé à partir de ces versets du Coran qui condamnent, d'une manière ou d'une autre, l'imitation aveugle des pères (*ābā'*). Notre auteur utilise ce terme pour désigner à la fois la sacralisation de la tradition héritée des pieux ancêtres (*al-salaf al-ṣāliḥ*) et la tendance à sacraliser les individus et les idées qu'ils transmettent, même lorsqu'elles sont délétères. La question de l'*ābā'iyah* est abordée plus ou moins largement dans toutes les œuvres de Sa'īd, qui la considère comme l'une des pathologies les plus graves des sociétés musulmanes. Les versets coraniques qui expriment une critique par rapport à l'imitation des pères sont, en effet, bien plus nombreux que ceux qui l'approuvent. Parmi les plus fréquemment mentionnés par notre auteur à cet effet, on compte notamment : Cor. 2:170, *al-Baqarah* : « Lorsqu'on leur dit : "Conformez-vous à ce que Dieu a révélé", il répondent : "Non !... Nous suivons la coutume de nos pères". Et si leurs pères ne comprenaient rien ? Et s'ils ne se trouvaient pas sur la voie droite ? » ; Cor. 37:69-70, *al-Ṣāffāt* : « Ils ont trouvé leurs ancêtres égarés, et ils se sont précipités sur leurs traces » ; Cor. 16:35, *al-Nahl* : « Les polythéistes diront : "Si Dieu l'avait voulu, nous n'aurions rien adoré en dehors de lui, - nous et nos pères - nous n'aurions rien interdit en dehors de ses prescriptions". Ceux qui ont vécu avant eux agissaient ainsi. Qu'incombe-t-il aux prophètes, sinon de transmettre le message prophétique en toute clarté ? » ; Cor. 5:104, *al-Mā'idah* : « Lorsqu'on leur dit : "Venez à ce que Dieu a révélé au Prophète", ils répondent : "L'exemple que nous trouvons chez nos pères nous suffit". Et si leurs pères ne savaient rien ? Et s'ils n'étaient pas dirigés ? » ; Cor. 7:28, *al-A'rāf* : « Quand ceux-ci commettent un acte abominable, ils disent : "Nous avons trouvé que nos pères en faisaient autant. Dieu nous à l'ordonné". Dis : "Dieu ne vous ordonne pas l'abomination. Direz-vous sur Dieu ce que vous ne savez pas ?" » ; Cor. 10:78, *Yūnus* : « Ils dirent : "Es-tu venu à nous pour nous détourner de ce que nous avons trouvé chez nos pères, et pour que la puissance terrestre appartienne à vous deux ? Nous ne croyons pas en vous !" ». L'abondance des références coraniques mentionnées par Sa'īd est révélatrice de l'importance que notre auteur attribue à ce problème : l'aspect pathologique du suivisme des pères se produit lorsque ceux-ci et leur héritage prennent la place des lois immuables, alors que le Coran exhorte à regarder ce qui est arrivé aux peuples du passé afin de profiter de leur expérience, sans pour autant inciter à la sacralisation de leur exemple et de leur héritage. En ce moment, « ce que les pères ont apporté devient un joug suspendu au cou qui gêne le mouvement, fatigue les cœurs et écrase les corps, se transformant en chaînes et en souches » (Sa'īd 1989, 174). En effet – estime-t-il – la culture dans les sociétés musulmanes est figée dans l'exaltation d'un corpus considéré comme inattaquable et incontestable, dans une forme dangereuse de sacralisation que Sa'īd représente par le proverbe : « Qui dit à son *ṣayḥ* "pourquoi ?", n'aboutira jamais ».

Il est donc évident que l'imitation aveugle des pères a pour Sa'īd une partie fondamentale de responsabilité dans l'état d'inaction et d'arriération qu'il impute au monde islamique ; ce dernier, en effet, a attribué à la tradition un caractère sacré et infailible, vidant ainsi le texte révélé de sa « valeur réformiste », puisque les hommes « ne savent plus comment interagir avec le texte » autre que par le moyen

de la tradition (Sa'īd 1989, 180). Le problème se manifeste dans l'identification généralisée entre « islam » et « musulmans »<sup>33</sup>, mais aussi dans la prééminence inconditionnelle et acritique attribuée à ceux que l'on considère comme les « autorités » de l'islam, indépendamment de l'exactitude ou non de leurs enseignements ou de leur validité ou utilité actuelles<sup>34</sup>. Reprenant le proverbe du *ṣayḥ*, Sa'īd observe que « pour l'homme ordinaire, ce que le *ṣayḥ* du village dit est l'islam lui-même, de sorte que si l'on affirme que "le *ṣayḥ* avait tort" c'est comme s'il avait dit "l'islam est faux" » (Sa'īd 1997b, 78). C'est l'obstacle que doivent affronter tous les penseurs qui tentent d'aller au-delà de la pensée codifiée et d'appliquer de nouveaux paradigmes interprétatifs aux textes fondateurs, et qui, de cette manière, s'exposent à l'accusation de *bid'ah*, à savoir d'être des innovateurs. Lui-même, on l'a vu, a été critiqué, et parfois attaqué, à cause de ses idées, et la grande attention qu'il dédie à ce problème peut s'expliquer aussi par ce fait même : « Tous les réformistes se heurtent au problème de la coutume des pères et des anciens, qui est confondue avec la *sunnah* de Dieu, laquelle ne change pas et ne se modifie pas ; d'autre part, les pères, si grands et élevés soient-ils, sont soumis aux lois de Dieu » (Sa'īd 1997b, 79).

À travers un exemple qu'il propose souvent dans ses œuvres, Sa'īd compare la naissance biologique à la naissance intellectuelle pour démontrer la nécessité de s'émanciper d'une adhésion excessive à la pensée des pères : l'homme passe du stade embryonnaire au stade fœtal, caractérisé par la dépendance totale de la mère, mais la naissance survient, et ce lien doit nécessairement être rompu, car ne pas le faire entraînerait la mort du fœtus et de la mère. Par la suite, l'être humain passe par la phase du sevrage et acquiert progressivement son indépendance et son autonomie par rapport à sa mère. De la même manière, « l'humanité a vécu dans le sein des pères et des mères et s'est nourrie de la chair de leur savoir et du sang de leurs représentations, jusqu'à ce qu'une nouvelle naissance idéologique commence » (Sa'īd 1997b, 83). Pourtant, dit-il, le monde islamique

[...] n'est pas encore entré dans son nouveau monde, et nous continuons à vivre selon les fantasmes des anciens, nous ne savons toujours pas comment interagir avec la terre, qui avec ses événements nous parle dans un langage qui n'est pas celui des lettres et de mots, de même que nous ne savons pas encore comment interagir avec les sociétés, pour transformer le domaine de l'invisible (*'ālam al-ḡayb*) en domaine du témoignage (*'ālam al-ṣahādah*). (Sa'īd 1997b, 83)

Il s'agit ici d'un autre exemple de lecture sociale, par notre auteur, d'un concept métaphysique largement attesté dans la littérature classique, comme dans le cas du

<sup>33</sup> Voir plus haut, par. 1.1.

<sup>34</sup> Il nous semble pertinent de proposer un parallèle entre la pensée de Sa'īd autour du problème de l'*ābā'iyyah* et ses vastes implications, et la distinction faite par Mohammed Arkoun entre la *Parole de Dieu*, le *Corpus officiel fermé* et le *corpus interprétatif*. Nous y reviendrons dans le Chapitre III.

concept coranique des « maladies du cœur ». Cette fois-ci, la contraposition entre le « domaine de l'invisible » (*'ālam al-ġayb*), à savoir toute réalité transcendante qui est au-delà de la perception humaine, et le « domaine du témoignage » ou du « visible » (*'ālam al-šahādah*), à savoir le monde physique, devient la métaphore de ce dont le musulman n'a pas encore conscience et qui lui permettrait de mettre en œuvre un processus de changement social et de jouer un rôle efficace et évident dans le monde. Quitter l'*ābā'iyyah* et retrouver l'esprit de l'*iġtihād* auquel le Coran lui-même exhorte, en demandant à l'homme d'aller sur terre et de regarder comment la création a commencé, sont donc les étapes fondamentales à franchir pour que le musulman rétablisse un lien avec son Livre sacré et, à travers le Livre, avec la réalité. Il en ressort donc que pour Sa'īd la sacralisation de l'héritage des pères est une orientation dangereuse en raison de son absence totale de vision historique et, en quelque sorte, téléologique, dans la mesure où elle entrave l'évolution de l'homme vers la réalisation du but pour lequel il a été créé. C'est donc l'histoire qui doit remplacer les pères comme source de connaissance, ou plutôt les pères peuvent être utilisés comme source, mais seulement à la lumière du tamis de l'histoire : « Comment pouvons-nous nous assurer que les pères sont la source de la connaissance correcte ? Quand on juge leurs actions sur la balance de l'histoire : [c'est celle-ci] qui fait disparaître l'écume au rebut, de sorte que ce qui est utile aux hommes reste sur terre » (Sa'īd 1997a, 135). Par conséquent, une approche sélective de la tradition – qui vise à identifier ce qui continue d'avoir une utilité et une valeur générale pour les hommes aujourd'hui, et ce qui au contraire n'est plus utile – est indispensable pour Sa'īd :

Quand le *šūfi* dit : « Quiconque n'a pas de *šayh*, son *šayh* est Satan », ce discours n'est pas entièrement faux, en effet on peut dire qu'il est correct, puisque personne ne peut apprendre l'alphabet sans *šayh*, sans professeur, sans père. [...] Cependant, en même temps, nous ne pouvons pas nous arrêter au point où les pères sont arrivés, sinon nous continuerons à verser le sang et à tuer les prophètes, et nous n'entrerons pas dans la communauté d'Abraham qui a annulé le sacrifice humain, ou plutôt qui a ouvert la voie à l'annulation du sacrifice humain. Ce que je veux dire, est : comment pouvons-nous profiter des pères sans les transformer en corde autour du cou et en joug sur nos épaules ? (Sa'īd 1997a, 135)

La réponse doit être recherchée, une fois de plus, dans l'examen de la pensée des pères à la lumière de la réalité et de sa force probante.

#### 4.4. Dans la réalité est déposée la preuve de la vérité de la Révélation

Afin de tirer le maximum de profit de l'héritage des pères, il faut donc le passer au crible de la réalité et l'analyser à la lumière des *signes de Dieu dans le monde et dans les âmes*, en gardant ce qui est utile et en laissant de côté ce dont l'homme n'a plus besoin dans ses conditions courantes : « C'est pour ça que le musulman ne doit pas mettre les “pères” musulmans – progressistes ou réactionnaires – à la place des règles et des lois immuables. Quelle que soit la bonne opinion que nous avons

d'eux, ce qu'ils ont laissé n'est pas exempté d'un test de notre part basé sur les signes, les lois immuables, la science et les règles (*qawānīn*)<sup>35</sup> » (Sa'īd 1989, 176). On pourrait dire que cet attachement aux pères implique un déplacement de l'objet de sacralisation par les musulmans du *texte révélé* vers les *textes secondaires*, de telle sorte que le statut du premier est quelque peu diminué, dans la mesure où le fidèle n'est plus en mesure de l'interpréter sans l'aide des secondes, comme si le texte révélé n'était plus « capable » de communiquer ses significations par lui-même :

Probablement le raidissement dans l'opinion des pères dont souffrent les musulmans est plus fort que chez tout autre peuple, car les pères ont remplacé les signes, à la fois ceux du Livre, et ceux du monde et des âmes. Les musulmans sont parmi les peuples qui sanctifient le plus leur religion, l'élevant à un haut degré d'exemplarité, et cette sanctification est juste. Pourtant, toute cette sainteté, lorsqu'elle est transférée aux pères, apporte toute sa force et sa profondeur, de sorte que la fidélité à l'héritage des pères, son acceptation avec tous ses défauts, en lui prêtant une nature infallible deviennent la cause pour laquelle les musulmans sont les plus éloignés de tous de la possibilité d'identifier les erreurs commises par leurs pères. (Sa'īd 1989, 179).

En même temps, ce qui prévaut chez les musulmans n'est pas seulement une culture imprégnée d'une tradition sanctifiée, mais plus généralement une tendance au conformisme par rapport à un modèle (*namūdağ*), qu'il s'agisse des pieux ancêtres (*salaf*) ou d'autres modèles contemporains<sup>36</sup>. Si donc le Coran se montre si critique à l'égard de ceux qui justifient leur comportement sous prétexte de suivre l'exemple de leurs pères, il le fait pour indiquer la nécessité « d'abandonner le modèle, de quitter le monde des gens pour aller vers le monde des idées », et pour ce faire il faut « quitter le monde des images mentales pour aller vers les réalités extérieures et interagir avec elles, plutôt qu'avec des modèles, des images et des personnes » (Sa'īd 1993d, 40). Ce à quoi notre auteur exhorte, c'est donc d'abandonner une attitude de révérence acritique envers les pères, qui deviennent l'objet de projections mentales rigides, et d'adopter plutôt une approche basée sur un effort critique qui conduise à formuler des idées qui soient le produit de l'interaction entre la raison et la réalité : c'est dans la réalité extérieure, encore une fois, que la vérité inhérente à la création doit être recherchée, et à travers cela, la

<sup>35</sup> Normalement, le mot *qānūn* est traduit par *loi*, mais ici on a adopté le choix de le rendre par *règles* pour éviter toute source de confusion avec *lois immuables*, qui traduit le mot *sunan*.

<sup>36</sup> À cet égard, Sa'īd cite le philosophe marocain Muḥammad 'Ābid al-Ġābrī (1935-2010), qui dans son livre *al-Ḥiṭāb al-'arabī al-mu'āṣir. Dirāsah tahlīliyyah 'ilmīyyah* (l'édition que nous avons consultée est celle publiée à Beyrouth : Markaz dirāsāt al-wahdah al-'arabīyyah, 1994) met à nu les limites du discours arabe contemporain dans toutes ses typologies, du libéral au salafiste, en identifiant comme constante le manque d'adhésion à la réalité. On y reviendra dans le Chapitre IV.

vérité contenue dans le Coran. Cela signifie que, pour Sa'īd, c'est la réalité qui explique le texte et lui donne un sens, et non l'inverse : « Ceux qui ont compris comment le monde a commencé, n'ont pas commencé leur recherche à partir du verset, mais l'ont commencée précisément à partir de l'observation de l'univers créé » (Sa'īd 1997b, 106). Et de même que la réalité change constamment, le sens du texte changera également : « Les textes sont sujets à interprétation (*ta'wīl*) et l'homme est capable d'accomplir cette tâche, puisque c'est nous qui produisons le sens, c'est nous qui produisons le lien entre le mot et son sens » (Sa'īd 1997b, 101), dit Sa'īd, tout en avertissant que parfois l'illusion et l'imagination interviennent dans la production de sens et finissent par influencer la réalité. À ce propos, Sa'īd cite souvent l'exemple de la façon dont, pendant des siècles, les hommes ont été convaincus que le soleil tournait autour de la terre, avec toutes les conséquences que cela a eu au cours de l'histoire :

Cette ancienne image mentale (*ṣūrah dīhniyyah*) était bien gardée par tous les hommes, qui étaient prêts à mourir pour elle, ou à envoyer d'autres hommes à la mort à cause d'elle. [...] Si les hommes ont pu tomber dans une telle erreur, qu'en est-il d'un certain *tafsīr* dont nous pourrions peut-être affirmer l'infailibilité au point de nous permettre de condamner à mort les autres pour leurs idées, qui sont elles-mêmes des images mentales ? (Sa'īd 1998a, 11)

Voilà pourquoi la réalité doit être prise comme autorité de référence (*marḡa'iyah*) puisqu'elle est objective, et se décrit elle-même mieux que n'importe quel livre :

Par exemple, la pierre est plus représentative d'elle-même que tous les mots que l'on peut en dire, même si ces mots sont les paroles de Dieu, Exalté et Puissant, puisque le Très-Haut a utilisé les paroles des hommes pour parler de la pierre mais quand il l'a créée, il n'avait pas besoin de l'homme : la pierre est donc plus révélatrice de sa création par Dieu, qu'aucun discours qui peut être fait à son sujet. En cas de divergence, la source la plus fiable est de rechercher la pierre elle-même, et si une nouvelle connaissance sur cette pierre devait émerger, à savoir une connaissance plus profonde, elle se produira grâce à l'interaction avec cette même pierre. (Sa'īd 1997b, 107).

Comme cela a abondamment émergé jusqu'ici, le fait que le point de départ de toute réflexion sur le Coran doit être la réalité est inlassablement réitéré par Sa'īd, ce qui témoigne de l'urgence qu'il ressentait de renouveler et étendre l'horizon épistémologique de la lecture du Coran : « L'étude de la création de Dieu ne contredit pas l'étude du Livre, mais commencer à étudier à partir du Livre de Dieu sans reconnaître la réalité qui, à la fin, rendra témoignage du Livre et de sa véracité, ne résout pas les problèmes, au contraire les complique encore plus » (Sa'īd 1997b, 108). En fin de compte, c'est l'histoire, c'est-à-dire l'ensemble des événements qui se déroulent dans la dimension de la réalité et de leurs effets – et qui peuvent être très différents de ceux que les hommes imaginent ou souhaitent –, qui obligera les

musulmans à changer leur compréhension du Coran :

Rien n'a de sens en dehors des conséquences. Chacun peut interpréter les choses comme il veut, et donner aux mots le sens qu'il veut, mais la réalité n'obéit pas au sens que nous donnons aux mots. Les mots *Dieu, prophète, livre, dernier jour, mécréant, hypocrite*, ne sont pas la réalité des choses, l'autorité ne réside pas dans les mots et les noms : « Ce ne sont vraiment que des noms que vous et vos pères leur avez attribués. Dieu ne leur a accordé aucun pouvoir » (Cor. 53:23, *al-Nağm*). [...] Ġazālī a dit : « Quiconque cherche les significations dans les mots, est perdu et périt : il est semblable à celui qui cherche l'Occident en lui tournant le dos ; au contraire, ceux qui établissent d'abord les significations et appliquent ensuite les significations aux mots sont sur le bon chemin ». (Sa'īd 1997a, 205-6)

Comprendre que les conséquences sont la seule chose véritablement « réelle » et le seul critère – coranique – de juger les actions, aussi bien que reconnaître la relation de cause à effet existant en toutes choses et les lois immuables qui les règlent, est donc essentiel afin que les musulmans « re-découvrent » le vrai sens de la révélation et puissent en bénéficier, quittant ainsi leur état d'inertie et prenant finalement leur destin en main.

5. Le point d'arrivée : « Sois comme le fils d'Adam »

5.1. Le sens de la révélation évolue avec l'histoire

Il n'y a donc pas d'autre moyen de saisir le sens véritable de la révélation que de la lire à la lumière de l'histoire en tant que processus de création continu et incessant, ce qui implique, comme nous l'avons vu, la nécessité de s'adapter au progrès scientifique, qui est aussi un progrès éthique : à partir de ce principe, le renouveau épistémologique dans la sphère religieuse et sociale et le dépassement de paradigmes exégétiques qui font obstacle à de nouvelles lectures du texte sacré deviennent la clé pour résoudre des problèmes des sociétés islamiques. Et c'est précisément dans la perspective d'un renouveau épistémologique qu'il faut comprendre l'interprétation de Cor 41:53, *Fuṣṣilat*, le verset des *signes de Dieu dans le monde et dans les âmes*, lequel, dit Sa'īd, mériterait d'être analysé dans un livre à part – comme il l'a fait lui-même pour d'autres versets – et dont il se dit sûr qu'à l'avenir il recevra toute l'attention qu'il mérite en vertu de ses implications :

Ce verset déplace les preuves de l'objet de la pensée religieuse fixé par les versets du Livre, et la source des preuves des versets du Livre vers les signes dans le monde et dans les âmes. [...] Le verset en question, avec ce passage historique que l'humanité n'est pas encore capable de comprendre, fusionne complètement la religion avec la science concrète dans la dimension humaine, pour qu'elle puisse être un objet de réflexion pour les gens. (Sa'īd 1993d, 217-18)

Une preuve de la prééminence de la réalité extérieure sur les versets du Livre est le fait que les disputes astronomiques n'ont pas été résolues en regardant dans le Livre, mais en observant la création. La tradition indique d'ailleurs que le prophète Muḥammad lui-même a fait référence à sa réalité environnante lorsqu'il avait besoin de résoudre un problème : on l'a déjà vu avec le *ḥadīṭ* qui reporte le dialogue entre le compagnon Ibn Labīd et le prophète sur la perte de la science, dans lequel celui-ci tire une certaine conclusion à partir d'un fait concret et historique. Il s'ensuit que l'histoire doit être reconnue comme une source de connaissance douée d'une véritable *autorité normative* :

Les conséquences se manifestent dans l'histoire, et le Coran fait référence à l'histoire, et selon le Coran, l'autorité repose sur l'histoire et les conséquences des choses. Ce que vous avez en tête n'est pas nécessairement une science, cela peut aussi être une illusion. [...] Ce qui distingue le vrai du faux et tamise les illusions des vérités, c'est le tamis de l'histoire, et sa loi est que la mousse disparaît comme des débris inutiles et que ce qui est utile aux gens reste sur terre. Rien d'autre que l'histoire ne peut discerner le vrai du faux, c'est pourquoi Dieu dans son livre a fait de l'histoire une source. [...] L'histoire n'est pas ce qu'on trouve dans les livres, car les livres peuvent aussi être remplis de légendes (*ḥurāfāt*) : l'histoire renvoie les légendes au rebut, tandis que ce qui reste sur terre est ce qui profite aux gens. Combien de fois devons-nous répéter que la source de l'autorité du Coran est l'histoire, ainsi que les conséquences et l'issue des conflits ? (Sa'īd, 1997a, 130)

La reconnaissant comme la source du Coran, Sa'īd élève ainsi l'histoire au statut d'*épistème par excellence*, complétant ainsi le cercle de sa méthode herméneutique : à partir du diagnostic du problème des musulmans, situé dans l'arriération générale et l'usage généralisé de la violence comme moyen de produire un changement, notre auteur identifie ses causes dans la perte de la science et, par conséquent, dans le gel de la pensée, puis trace un chemin de réforme partant de la prise en charge des responsabilités individuelles et sociales, en adoptant une méthode d'action « scientifique » basée sur l'observation de la réalité et des conséquences des actions des hommes dans l'histoire, plutôt que sur l'imitation aveugle de ce qu'ont fait les ancêtres. Tout ceci présuppose alors un développement épistémologique du musulman dans l'interprétation du Coran, condition sine qua non pour que le texte sacré communique aux fidèles des significations toujours nouvelles et capables de répondre à ses besoins changeants, lui offrant ainsi une clé pour résoudre ses problèmes.

## 5.2. Sortir la *méthode des prophètes* du « ventre de l'histoire »

D'ailleurs, le fait que la vérité du Coran doive être cherchée *en dehors* du Livre ne signifie pas que le Livre n'a plus rien à dire : au contraire, c'est dans l'interaction entre la réalité et le Livre que ce dernier renouvelle continuellement ses significations, qui sont donc inépuisables, tant que ce rapport dialectique à la réalité demeure. De même, la réalité montrera que la seule solution aux problèmes de

l'humanité est de suivre la *méthode des prophètes*, et ce, même si « l'ère de l'appel des prophètes n'est pas encore venue » (Sa'īd 1997a, 57). Sa'īd avait très tôt compris la direction qui aurait pris l'action islamique dans les décennies suivantes à cause de la rupture de la relation entre le musulman et son livre sacré, et n'a jamais cessé de mettre en garde des conséquences d'une application abusive de l'outil du *ḡihād* :

Ce qui m'inquiète le plus et me fait insister sur la question, c'est ce que se produira, d'après mes prévisions, dans les prochaines décennies, c'est-à-dire la possibilité que le conflit s'intensifie, que la bataille s'amplifie, que les musulmans seront de plus en plus impuissants et qu'ils multiplieront leurs difficultés et incapacités à y faire face. C'est pourquoi les prédicateurs doivent réfléchir pour les musulmans, car les jours à venir seront plus violents que les précédents, à moins que nous ne renouvelions la prédication sur la base de la loi immuable avec laquelle les prophètes sont descendus dans l'arène du conflit où leur force était : « Notre Seigneur est Dieu ! » (Cor. 46:13, *al-Aḥqāf*) ; « Seule nous incombe une claire transmission du message » (Cor. 36:17, *Yā-sīn* [P]). (Sa'īd 1993e, 210)

Pourtant, cet appel lancé par Sa'īd dans les années 1960 en faveur de l'adoption d'une méthode alternative à celle de la violence, une méthode dans laquelle personne ne perd et tout le monde gagne, n'a pas été entendu : « J'ai proposé cette méthode une fois et elle a été rejetée : la méthode pacifique, dans laquelle aucune partie ne perd rien, ni argent, ni honneur, ni terre, ni rien d'autre matériel ou moral qui peut être compté et enregistré, a été refusée ; la méthode qui permet à chacun de gagner a été refusée » (Sa'īd 1997a, 221). Dans ces mots, qui ont été écrits une trentaine d'années après la publication de *Madḥab*, nous trouvons une référence biographique et historique importante : d'une part, nous pouvons lire la perception de l'auteur selon laquelle la situation s'est aggravée encore plus, comme il l'avait envisagé des décennies plus tôt, mais elle peut aussi être comprise comme une indication du faible accueil de son appel à la non-violence dans son milieu, signe de la difficulté à reconnaître le fondement doctrinal d'une telle méthode. Le manque de confiance dans les principes éthiques comme « arme de la bataille de l'humanité » (Sa'īd 1993e, 161), la peur de la prison et de la torture, l'« apathie idéologique » (Sa'īd 1993e, 176), « la prééminence de la contrainte sur la persuasion » et « l'exaltation des manifestations de force, qui sont considérées prioritaires pour changer l'homme » (Sa'īd 1993e, 181) sont autant de raisons pour lesquelles les musulmans hésitent à adopter cette méthode, et ce malgré le prophète Muḥammad lui-même « le considère comme le plus grand *ḡihād* » (Sa'īd 1993e, 178), comme le dit le *ḥadīth*, souvent cité par Sa'īd : « Le meilleur *ḡihād* est une parole de vérité devant un dirigeant injuste »<sup>37</sup>. À tous ces soupçons, Sa'īd répond :

<sup>37</sup> al-Nasā'ī, *Sunan*, 4209 ; Ibn Māğah, *Sunan*, 4012 ; *Miškāt al-Maṣābīḥ*, 3705, 3706. Avec la variante « justice » (*ʿadl*) au lieu de « vérité (*ḥaqq*) » : Ibn Māğah, *Sunan*, 4011 ; al-Tirmidī, *Ḡāmi'*, 2174 ; Abū Dāwūd, *Sunan*, 4344.

la méthode des prophètes jouit d'une supériorité éthico-stratégique, puisqu'elle permet de « désamorcer les armes [de l'adversaire], auquel nous demandons de descendre dans l'arène de la confrontation d'idées, et c'est dans la nature de cette confrontation que ce n'est pas celui qui a le plus d'armes qui gagne » (Sa'īd 1993e, 189), mais celui qui a les meilleures idées ; elle promue la liberté d'expression et éveille l'esprit de l'*ig̃tihād* chez les hommes, leur apprenant à penser à des choses impensées ; de cette manière, elle libère l'homme de l'imitation aveugle des pères, transférant ainsi la source de l'autorité des pères à l'histoire et à ses enseignements :

C'est ce que les prophètes ont apporté : ils sont venus pour établir la liberté de pensée et pour lever les obstacles qui se trouvent devant elle, ils ont apporté le principe « pas de contrainte en religion ». [...] Ce sont eux qui ont annoncé des choses jamais entendues auparavant, et donc ils sont un exemple d'innovation et de rupture avec la coutume, et leur plus grande innovation est qu'ils n'ont pas demandé la permission de penser, parler, dire et dialoguer, mais ils ont pratiqué [la liberté de] pensée concrètement, ils la considéraient parmi les devoirs les plus sacrés. (Sa'īd 1997a, 49-50)

Le moment est donc venu pour l'humanité de faire la transition d'une méthode basée sur ce que Sa'īd nomme la loi de la jungle (*ṣarī'at al-ġāb*), à la méthode alternative des prophètes, qui sortira enfin du « ventre de l'histoire » (Sa'īd 1997a, 57) où elle se trouve encore.

### 5.3. La guerre est morte : le *temps abrogé* et la non-violence radicale

Sa'īd ne niera jamais la doctrine, cependant avec le temps, sa conception du *g̃ihād* informée d'un principe fortement restrictif, telle qu'il la décrivait dans les années Soixante, évoluera jusqu'à l'affirmation de la *mort de la guerre*, et jusqu'à l'adhésion à une forme de non-violence radicale : enfin, la revivification de la méthode des prophètes reléguera la violence à l'état de « méthode incompatible » avec le degré de développement éthique et scientifique atteint par l'humanité<sup>38</sup>, en vertu de ce que l'on pourrait appeler la « fonction abrogatoire » de l'histoire telle qu'elle est suggérée par Cor. 13:17, *al-Ra'd* et la « loi de l'écume » et par les autres lieux du Coran où les hommes sont exhortés à rechercher des preuves de sa vérité dans la réalité extérieure. Comme le souligne Sa'īd, « l'histoire ne remplace pas le Coran, elle est plutôt la source (*marġa'*) du Coran, son support pour montrer sa vérité », et contrairement au Coran, qui a été révélé par un médium humain, c'est-à-dire le langage, « l'histoire est le livre qui s'adresse à l'homme sans intermédiaire, de manière directe » (Sa'īd 1998b, 83-4). Dans cette perspective,

<sup>38</sup> On parlera des convergences entre la pensée de Sa'īd et celle du théologien et réformiste soudanais Maḥmūd M. Ṭāhā (m. 1985) avec son idée de l'avènement du temps du *deuxième message de l'islam* dans le Chapitre IV.

c'est l'histoire – dans son statut d'épistémè par excellence – qui indique aux hommes que la guerre et la violence ne sont plus des outils légitimes pour résoudre les problèmes : l'histoire a démontré l'inutilité de la violence, et paradoxalement le potentiel hautement destructeur de l'industrie militaire a annulé toute légitimité résiduelle à la guerre, causant sa propre mort « par implosion »<sup>39</sup>. En d'autres termes, la guerre et la violence ont été « abrogées », une fois pour toujours, par l'histoire :

Aujourd'hui, la guerre n'est plus un outil pour résoudre les conflits. [...] La guerre est morte avec l'invention de la bombe atomique. Aujourd'hui, la guerre n'est menée que par des insensés et des méchants qui exploitent l'ignorance de ceux qui sont dépourvus de connaissances. Ceux qui utilisent la raison résolvent les problèmes au moyen de la science, de l'intelligence, de la justice et de la bonté. Bien que la guerre continue dans de nombreux endroits, nous déclarons que la guerre est morte, ce qui signifie qu'elle n'a plus aucun rôle dans les solutions aux crises et aux problèmes que les hommes tentent de résoudre de cette manière. Nous voulons dire qu'elle a été abrogée, tout comme les chevaux et les ânes ont été abrogés, tout comme la chasse et l'épée ont été abrogés, et elle ne fait plus partie des options et des outils possibles pour atteindre un objectif. (Said 2017, 53-4)

Avec la *mort de la guerre* et l'« abrogation » de la violence dans les interactions humaines se réalise ce que Dieu a annoncé par les mots « Je sais ce que vous ne savez pas » (Cor. 2:50, *al-Baqarah*) et « Il crée ce que vous ne savez pas » (Cor. 16:8, *al-Nahl*), deux verset qui « sont très similaires en déclinaison et en indiquant que la création augmente, et que son augmentation va dans le sens de l'amélioration et du progrès. [...] Même en ce qui concerne la corruption sur terre et l'effusion de sang, Dieu créera une situation concrète [...] créera un comportement qui réduira la corruption et l'effusion de sang, voire les annulera » (Sa'īd 1993d, 214). Au-delà des implications doctrinales de cette renégociation du principe classique du *nash*, qui sont énormes et feront l'objet d'ultérieure analyse dans le Chapitre IV, ce qui ressort ici, c'est le profond *optimisme eschatologique* de Sa'īd, qui se reflète dans la manière dont il interprète les signes de son temps.

#### 5.4. La réalisation du projet eschatologique de Dieu : l'avènement d'une ère de justice, d'égalité et de paix

La guerre est donc morte parce que le temps de la guerre a été « abrogé » par l'histoire, et cependant « nous vivons toujours dans le temps abrogé » (Sa'īd 1997a, 46), dit Sa'īd. En fait, l'homme est entré dans la phase « Il crée ce que vous ne savez pas » (Cor. 16:8, *al-Nahl*) sans avoir réellement surmonté le choc de la phase précédente, ce que notre auteur définit comme la phase de l'« arbre interdit » dont

<sup>39</sup> On retrouve la même idée exprimée par Malek Bennabi. Nous y reviendrons dans le prochain chapitre.

parlent la Bible et le Coran, et qu'il interprète comme une métaphore de la phase de sédentarisation des groupes humains : il s'agit de la phase du contrôle du cycle de la nature par le travail agricole et la naissance des sociétés et des civilisations, et avec elles des interdictions et des lois, mais aussi de leur violation. C'est le péché originel, que Sa'īd identifie avec la difficulté de l'homme à s'adapter aux interdictions et à la loi, et qui, dans l'histoire, se manifeste dans l'effort de maîtriser les passions. Cependant, l'homme est poussé en vertu de la création continue de Dieu vers une nouvelle ère dans laquelle la violence n'a plus aucune légitimité, « vers le besoin de l'unité du monde, de l'unité de la civilisation et du destin commun qui rend impossible le salut individuel sur cette terre », un âge qui « [...] nécessite des adaptations auxquelles l'homme n'était pas habitué et qu'il n'a jamais expérimenté dans le passé, et de cette manière il entre dans la phase du respect de la personne humaine, non pas parce que dans le passé le respect ne lui était pas dû, mais parce que l'homme n'a jamais été menacé d'extinction s'il ne pratique pas le respect, comme il l'est aujourd'hui » (Sa'īd 1993d, 245).

La continuité de l'action créatrice de Dieu implique donc une progression ascendante de toute la création dans le sens de la réalisation du projet eschatologique divin, c'est-à-dire l'établissement, déjà sur cette terre, d'une ère de paix et de justice globales, où les hommes vont enfin « entrer » dans l'ère des prophètes, qui ont indiqué la seule voie viable, à savoir celle de la non-violence. C'est le destin final de l'homme, annoncé dans Cor. 2:30, *al-Baqarah* : « “Vas-tu y établir quelqu'un qui fera le mal et qui répandra le sang, tandis que nous célébrons tes louanges en te glorifiant et que nous proclamons ta sainteté ?” ». Le Seigneur dit : “Je sais ce que vous ne savez pas” ». Sa'īd observe que « Dieu, Exalté et Très-Haut, n'a pas nié cette accusation adressée à l'homme, mais a informé [les anges] qu'il y a quelque chose d'autre sur l'homme qu'ils ne savent pas », et c'est de la même manière qu'il faut interpréter Cor. 16:8, *al-Nahl*, mentionné ci-dessus. L'accroissement de la création se fait donc « dans le sens de l'amélioration et du progrès » (Sa'īd 1993d, 214) : dans sa vision téléologique de l'histoire, Sa'īd est convaincu que « l'avenir que la plupart des hommes désespèrent d'atteindre et que les anges n'ont pas été capables d'imaginer et de croire possible, c'est la paix mondiale » (Sa'īd 1993d, 217). La justice, l'égalité et la paix sont donc les fruits de la réalisation du projet eschatologique divin, lorsque l'homme aura finalement démenti, grâce à la science, l'accusation des anges et dépassé la phase de la corruption et de l'effusion de sang. En cela consiste la réalisation de la *ṣarī'ah* de Dieu, que Sa'īd identifie – comme on l'a dit plus haut – avec les buts immuables de la révélation, plutôt qu'avec un système codifié de normes, qui au contraire doit être l'objet de *iğtihād* :

La *ṣarī'ah* de Dieu est la justice, et non les lois partielles, car les êtres humains peuvent établir ce qu'est la justice à chaque époque. La *ṣarī'ah* de Dieu est la justice entre les gens et le concept de justice évolue vers le meilleur : cela signifie que ce qui est utile abrogera ce qui est moins utile, de sorte que les personnes faisant autorité et les spécialistes jugeront sur ce qu'ils croient être plus proches de la justice, jusqu'à ce qu'ils trouvent quelque chose de mieux et encore plus proche de

la justice. (Said 2017, 42)

Quant à la loi codifiée (*tašrī'*), elle consiste à établir des devoirs et des interdictions et à mettre un terme à la violation de ces dernières, et c'est ici qu'intervient la conscience civile, dont le rôle est celui de la sauvegarde mutuelle entre les individus, dont découle automatiquement le rejet de la violence par les membres d'une société donnée :

Le sens de la loi est de protéger les individus qui en font partie : ils ont confié à la loi la tâche de les défendre et ont renoncé à recourir à l'autodéfense. Tel est le sens de la vie de l'homme en société, c'est-à-dire que la société défend les individus qui en font partie et s'occupe les uns des autres avec justice [...] La loi consiste à mettre fin à la violence pour résoudre les problèmes de manière pacifique. (Sa'īd 1998a, 128)

Celle-ci est pour Sa'īd la différence entre une société violente et une société non-violente, où tout le monde s'appuie sur la loi, et où elle est appliquée de manière juste, c'est-à-dire refusant le moyen de la force physique et adoptant le moyen de la connaissance et de la compréhension : de cette manière, la violence échoue automatiquement, puisqu'une telle société est basée sur la démocratie et la résolution de problèmes de manière pacifique. En effet, notre auteur se dit convaincu que « la loi et la violence se nient mutuellement : il n'y a pas de loi là où il y a violence et il n'y a pas de violence là où il y a la loi » (Sa'īd 1998a, 129), et identifie dans la démocratie le système qui incarne cette souveraineté de la loi. En ce sens, l'avènement, bien que lent, de la démocratie, à savoir la forme de gouvernement existante la plus compatible avec le concept de justice et d'égalité selon l'islam, représente « l'incarnation de l'appel des prophètes au *tawhīd* et un élargissement du sens de la loi » (Sa'īd 1998a, 138). Sa'īd est très critique à l'égard de l'autoréférentialité du musulman – qui va de pair avec la dépendance à la tradition et avec une approche littérale au texte – lequel « dans la civilisation occidentale ne voit rien d'autre qu'une civilisation matérielle, dépourvue de spiritualité, inhumaine et immorale » (Sa'īd 1997b, 74), alors que la situation dans laquelle se trouvent les sociétés arabo-islamiques devrait le conduire à réfléchir :

Où dans le monde les gens sont-ils plus égaux devant la loi qu'ailleurs ? Est-ce peut-être dans cette civilisation que nous définissons matérielle et dénuée de spiritualité, ou dans les pays où on dit « Oui, Dieu ordonne l'équité, la bienfaisance » (Cor. 16:90, *al-Nahl*) ? Où sont les pays où des personnes qui diffèrent sur le plan idéologique et doctrinal se sentent plus en sécurité, dans le sud ou dans le nord ? L'égalité devant la loi n'est pas une culture matérialiste, puisque la justice parmi le peuple est parmi les choses les plus sacrées qui soient descendues du ciel. (Sa'īd 1997b, 75)

Cependant, tout en définissant la démocratie comme « [...] le produit de l'orientation de l'histoire vers le meilleur [...] malgré tous ceux qui voudraient

arrêter l'histoire ou l'empêcher de progresser vers le mieux » (Sa'īd 1997a, 294), notre auteur est conscient qu'il s'agit de quelque chose d'imparfait, et le modèle mondial actuel, qui souffre de l'absence d'une partie tierce qui puisse arbitrer les contentieux selon la justice, en est la preuve : en fait, le monde repose encore principalement sur l'opposition entre les puissants et les dépossédés, avec les derniers s'efforçant de remplacer les premiers. En d'autres termes, le modèle mondial actuel ne s'est pas encore conformé aux principes de justice et d'égalité qui façonneront la future société humaine et cette difformité est représentée par le *droit de veto*, que Sa'īd compare à la « religion de Pharaon » (Sa'īd 1998a, 133) et à sa loi, quand il dit, dans Cor. 79:24, *al-Nāzi'āt* : « Je suis votre Seigneur, le Très-Haut ». Il est révélateur, selon Sa'īd, que l'Union européenne n'a pas de droit de veto, ce qui en fait un modèle potentiel d'unité mondiale, contrairement aux Nations Unies. Dit-il encore à ce propos :

L'Union européenne n'est pas le résultat d'un acte de force, mais au contraire, elle est le résultat de l'abolition de l'idée que la force matérielle doit être source de privilèges : « [...] pour gonfler une communauté au détriment de l'autre... » (Cor. 16:92, *al-Nahl* [B]). L'Europe n'a pas été unie par Hitler, ni par Napoléon, bien que le premier ait atteint la Russie, et le second est arrivé jusqu'aux pays arabes au sud de la Méditerranée. Pourtant, le premier s'est suicidé, le second est mort en exil. Aujourd'hui, l'Europe n'est pas unifiée sur le principe « l'Allemagne avant tout » ou « la France avant tout » : au contraire, l'Allemagne est comme tout le monde [...] (Sa'īd 1998b, 72)

Tant que cette forme d'« injustice mondiale » existera, il ne sera pas possible d'imaginer un monde juste et équitable, car en établissant la suprématie des uns sur les autres, le droit de veto ne permet pas de garantir la vraie justice : ici se cache, selon Sa'īd, le vrai sens de la mécréance (*kufr*) et de l'associationisme (*širk*), concepts auxquels notre auteur attribue une valeur essentiellement sociale<sup>40</sup>. Toutefois, ni la démocratie ni aucune autre forme de gouvernement ne pourra résoudre les problèmes des sociétés musulmanes tant qu'elles continueront à vivre dans le « manque de science », puisque c'est la connaissance qui élève le niveau d'une société, et « quand le Coran ordonne de marcher sur la terre en observant ce qui est arrivé aux nations passées et ce qui arrive aux nations contemporaines, il ordonne en fait ce qui est la source de connaissance la plus importante et l'une des méthodes pédagogiques les plus importantes dans la vie de l'humanité » (Sa'īd 1993e, 60), dit Sa'īd, en exhortant les jeunes des pays arabo-islamiques à se joindre à cette révolution épistémique dans leurs sociétés et à se dédier à l'étude des sciences humaines avec le même zèle que les autres sciences dures. C'est l'héritage

<sup>40</sup> Dit Sa'īd à ce propos : « La mécréance (*kufr*) et l'associationisme (*širk*) signifient l'inégalité entre les hommes » (Sa'īd 1997a, 163). La traduction par Sa'īd des concepts dogmatiques et doctrinaux en termes sociaux est l'un des aspects les plus intéressants de sa méthode herméneutique : nous y consacrerons une analyse spécifique dans le Chapitre IV.

laissé par le prophète Muḥammad, qui a transmis le dernier message divin révélé à l'humanité de manière directe, un message qui commence par un ordre très précis : « *Lis !* » (« *Iqra !* », Cor. 96:3, *al-'Alaq*). À partir de ce moment, la réalisation du plan eschatologique de Dieu n'aura besoin que de cet impératif.

## Conclusions

Au cours de ce chapitre, nous avons pu constater que le système conceptuel de Ġawdat Sa'īd est constitué d'une série d'idées qui retournent de manière « circulaire » dans la plupart de ces ouvrages, mais qui s'enrichissent au fil du temps de nouveaux arguments et de nouvelles applications. En ce sens, il est possible de suivre le développement même de ce système, notamment en ce qui concerne sa manière de concevoir la doctrine du *ġihād*. En adoptant une perspective générale sur son travail, ce qui se dégage est que l'évolution de ses positions correspond à une prise de distances de plus en plus marquée des paradigmes méthodologiques traditionnels, tel que le juridique, et à un élargissement progressif de son horizon épistémologique : le passage de la théorie du *ġihād conditionné* à celle de la *mort de la guerre*, avec tout ce qui en découle en termes de réexamen de la doctrine, en est l'exemple le plus évident. Ce qui émerge encore, c'est que tout le cadre théorique de notre auteur est le résultat de l'individuation de parcours interprétatifs particulières à l'intérieur des textes fondateurs, Coran et *aḥādīṭ*, et cela sur la base de ses priorités. Cette démarche ne risque-t-elle pas de faire dire au texte ce qu'*il* veut ? En fait, à y regarder de plus près, il ne s'agit pas d'une méthode qui sort du néant : c'est ce qu'on verra dans le dernier chapitre. Avant cela, il faut faire le point sur ces sources.

# Chapitre III

## Les sources de Ğawdat Sa'īd

### 1. Introduction

Avant de procéder à une analyse plus spécifique de la méthodologie et de l'épistémologie de Ğawdat Sa'īd, sur la base de ce qui a émergé dans le chapitre précédent, il faut aborder la question de ses sources et identifier dans quelle mesure celles-ci ont influencé sa pensée, mais aussi de considérer la manière dont il les cite, les interprète et les réélabore. Nonobstant, comme on l'a vu, Sa'īd ne connaissait que l'arabe et le circassien, sa langue maternelle, et par conséquent son contact avec les sources non arabes s'est toujours fait exclusivement par le moyen des traductions, il ne se limite pas à puiser dans l'héritage arabe et islamique : au contraire, les sources occidentales, surtout modernes et contemporaines, sont nombreuses dans ses ouvrages, et cela témoigne de l'ampleur et de la variété de sa « bibliothèque ».

#### 1.1. Une formation lacunaire ?

Cependant, selon l'islamologue Abdessamad Belhaj, une analyse de ces sources montrerait une approche « lacunaire », ce qu'il considère comme l'une des causes du peu de considération dont Sa'īd jouit parmi les milieux intellectuels non islamistes :

Another serious weakness with Sa'id's project is its minimalist theoretical and conceptual apparatus. He acknowledges this problem and calls for a more theoretical work to deepen the ideas he defends. When we examine the philosophers he quotes or relies on, we are struck by the absence of Kant, for example. The European thinker

Paola Pizzi, University of Florence, Italy, [paola.pizzi@tiscali.it](mailto:paola.pizzi@tiscali.it)

Referee List (DOI [10.36253/fup\\_referee\\_list](https://doi.org/10.36253/fup_referee_list))

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI [10.36253/fup\\_best\\_practice](https://doi.org/10.36253/fup_best_practice))

Paola Pizzi, *Le chemin d'Abel. Coran et non-violence chez le penseur syrien Ğawdat Sa'īd (1931-2022)*, © 2024 Author(s), CC BY 4.0, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0329-6, DOI [10.36253/979-12-215-0329-6](https://doi.org/10.36253/979-12-215-0329-6)

he engages with often is A. Toynbee, on his philosophy of history. More strikingly, one notices the absence of Sufis and Muslim philosophers from his references. In general, Sa'īd pays no attention to the ethics of Mu'tazilis, Sufis or Muslim philosophers. He is not interested in the Western philosophy of ethics either. This could explain to a certain extent his limited reputation among non Islamist thinkers. (Belhaj 2017, 244)

À notre avis, il s'agit toutefois d'un jugement qui ne prend pas suffisamment en compte le parcours biographique et intellectuel de Sa'īd et qui révèle une connaissance partielle de ses travaux. Tout d'abord, il n'est pas correct de parler d'« absence » tout-court de sources *ṣūfites*, ni d'un manque de références aux philosophes musulmans : il suffit de penser à l'influence absolument décisive jouée par la pensée philosophique et mystique de Muhammad Iqbal, auteur omniprésent dans les œuvres de Sa'īd. Même en supposant que Belhaj se réfère à des sources « classiques », son observation n'est pas exacte : les citations de Ġalāl al-dīn Rūmī, 'Abd al-Qādir al-Ġīlānī ou Ibn 'Arabī peuvent être considérées marginales, mais elles sont néanmoins présentes. Mais ce que Belhaj n'explique pas, c'est *pourquoi* Sa'īd aurait dû citer des auteurs *ṣūfis*, et *pourquoi* cette lacune serait le signe d'un appareil conceptuel minimaliste : s'agit-il peut-être d'une idée préconçue selon laquelle la non-violence ne peut provenir que d'un environnement enclin à la réflexion mystique et à une exégèse ésotérique, plus ouverte à la coexistence de plusieurs couches de sens dans le texte sacré ?

La confusion augmente si on pense que l'étude de Belhaj, qui fait partie d'un ouvrage sur l'éthique islamique de la paix, est insérée dans un chapitre consacré au courant *ṣūfī* – distincte des celles sunnite et chiite. En effet, Belhaj qualifie Sa'īd d'ascète « albeit engaged in Syrian intellectual debates and politics » (Belhaj 2017, 231), identifiant son mode de vie avec une posture doctrinale. Or, dans l'ouvrage en question, le seul profil identifié au courant *ṣūfī* est celui de Sa'īd : on se demande alors si le fait qu'il ait vécu « an ascetic life as a farmer » (Belhaj 2017, 231) soit le seul élément qui a conduit à son classement sous cette catégorie, ou si d'autres considérations entrent en ligne de compte. L'absence d'échantillon ne permet pas de lever ce doute. Cela ne veut pas dire que Sa'īd était imperméable à toute influence du soufisme, bien au contraire : comme nous l'avons noté au Chapitre I, son milieu familial était imprégné d'un soufisme répandu dans la culture religieuse « populaire ». S'il est vrai qu'à l'occasion, Sa'īd semble blâmer des pratiques qu'il attribue au soufisme, telles que le suivi servile du *ṣayḥ* par les disciples, cela peut être attribué à une posture salafiste. En même temps, la manière même dont il a communiqué ses idées, par le biais de cercles d'étude et de discussion, n'est pas étrangère à une pratique très courante, en Syrie et ailleurs, et enracinée précisément dans la tradition *ṣūfīe* (Pierret 2013, 42). De surcroît, on ne peut ignorer le rôle joué par le soufisme – et notamment le soufisme indien dont Iqbal était redevable – dans la genèse même du réformisme religieux dans ses manifestations différentes, y compris le *salafisme* (Mayeur-Jaouen 2018, 335) e l'*islamisme* : il suffit de rappeler que non seulement le fondateur des Frères musulmans, Ḥasan al-Bannā, était issu des milieux *ṣūfis*, auxquels il est toujours resté attaché, mais aussi certains

des « cadres » des Frères musulmans syriens, tels que Muḥammad al-Ḥamīd (1910-1969), Saʿīd Ḥawwā et ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ḡuddah, étaient liés à ces milieux<sup>1</sup>.

Un argument similaire peut être avancé concernant l'absence supposée de « philosophes » parmi ses sources : on se demande quel statut est attribué, par Belhaj, à Abū Ḥāmid al-Ġazālī, parmi les auteurs classiques, et (encore) Muhammad Iqbal, Malek Bennabi, Muḥammad ʿĀbid al-Ġābrī, Mohammed Arkoun parmi les contemporains. D'autre part, s'il est vrai que Saʿīd ne fait pas preuve d'une connaissance large et ordonnée de la philosophie occidentale, on peut se demander si cela devrait, une fois de plus, être un critère pour juger de la qualité de son appareil théorique : on peut facilement imaginer qu'un auteur occidental qui ne citerait pas de philosophes arabes, laïques ou religieux que ce soit, ne serait pas considéré comme « manquant » pour cette raison. En même temps, cela ne signifie pas pour autant que Saʿīd n'a pas lu plus d'auteurs que ceux qu'il cite effectivement. Nous sommes donc d'avis que l'absence, parmi ses sources, de tel ou tel philosophe occidental n'est pas si décisive afin d'une évaluation de son équipement théorique, surtout si l'on prend en compte les objectifs généraux de son projet tel que nous avons essayé de l'illustrer jusqu'ici, et dont découle la centralité absolue des *textes fondateurs*, et donc du Coran et de la *sunnah*.

## 1.2. Ḡawdat Saʿīd auteur « demi-coraniste » ?

De son côté, Belhaj reconnaît cette centralité, cependant la conclusion qu'il tire de cette observation, en finissant par qualifier Saʿīd de demi-coraniste, n'est pas complètement convaincante : « Saʿīd is a semi-Qurʿanist; he does not reject *sunna*'s authority, but his arguments are mostly based on the Qurʿan. He repeatedly criticizes the ways Muslims read the Qurʿan and the tools they use in their readings » (Belhaj 2017, 244). Deux observations émergent ici : tout d'abord, l'intérêt premier de Saʿīd pour le Coran reflète une hiérarchie parmi les textes fondateurs de l'islam, et cela même en reconnaissant que l'accent mis sur l'autorité de la *sunnah* peut varier selon les auteurs<sup>2</sup>. Deuxièmement, Saʿīd mentionne de nombreux *aḥādīṭ* dans ses ouvrages, dont certains sont proposés comme des « paraboles » dans un sens presque évangélique : c'est le cas du *ḥadīṭ* du dialogue entre Ziyād Ibn Labīd et Muḥammad, où celui-ci annonce la perte progressive de la connaissance du Coran, un récit qui est absolument centrale dans la réflexion herméneutique de notre auteur<sup>3</sup>. Ainsi, affirmer que pour Saʿīd la *sunnah* est secondaire puisqu'il base ses arguments essentiellement sur le Coran est une

<sup>1</sup> Comme l'observe Weismann, leur action était orientée à modérer le courant radical au sein de l'organisation islamiste à travers ce qu'il définit « Sufism without *tasawwuf* », un concept qui remonte au réformateur indien Abū al-Ḥasan ʿAlī Nadwī (Weismann 2013, 117-18).

<sup>2</sup> Dans la pensée du juriste al-Šāfiʿī (767-820), par exemple, on saisit la préoccupation de fonder la *sunnah* sur le Coran, « al punto di considerarla come parte integrante del Testo sacro, del cui senso essa partecipa » (Abū Zayd 2016, 88).

<sup>3</sup> Voir Chapitre II, par. 2.3.

conclusion qui ne prend pas pleinement en compte la valence que Sa'īd lui-même attribue à ces sources, indépendamment d'un critère quantitatif. Il est vrai, et indéniable, que l'approche aux sources de Sa'īd est fortement sélective, mais tout cela – nous le répétons – doit être examiné en tenant compte de l'économie générale de son projet herméneutique. Plutôt, la question fondamentale à se poser est de savoir pourquoi Ġawdat Sa'īd réserve un espace si large et privilégié à certaines sources que, probablement, on ne s'attendrait pas à trouver dans les travaux d'un théoricien de la non-violence, telles qu'Ibn Taymiyyah, Abū al-A'la al-Mawdūdī, Ḥasan al-Bannā, Sayyid Quṭb et Malek Bennabi même.

### 1.3. Les sources de Sa'īd entre présences et absences

Si l'on acceptait la présence ou l'absence d'une certaine source comme le seul critère pour juger de la structure théorique d'un certain auteur, c'est alors dans le courant islamiste et salafiste qu'on inscrirait Ġawdat Sa'īd. Cependant, c'est essentiel de considérer au moins deux éléments, que d'ailleurs nous avons déjà mis en lumière tout au long de ce travail : d'une part, le contexte historique dans lequel il opère, caractérisé par l'importance attribuée, dans certains milieux avec lesquels il était en contact, à certaines sources ; d'autre part, ce qu'il choisit de mentionner de ces sources, la manière dont il le fait et surtout le but visé. Ainsi, le choix de ces sources par Sa'īd a tout d'abord un lien avec son parcours intellectuel particulier : sans jamais « répudier » ses sources, il en propose une lecture alternative, que nous avons définie plus haut comme une lecture « dé-instrumentalisée ». Tout cela répond à l'un des impératifs de Sa'īd, à savoir la nécessité d'abandonner la sacralisation des pères, anciens ou actuels qu'ils soient, en vue d'une réforme de la pensée islamique, et par conséquent des sociétés islamiques, et l'adoption d'une approche critique par rapport à n'importe quelle source. Dans ce processus de relecture, répétons-le, Sa'īd applique une méthode certes sélective, mais celle-ci doit être évaluée dans une perspective plus large, celle de sa vision téléologique particulière de la réalité et de l'histoire humaines.

Bien entendu, comme on l'a vu jusqu'ici, les sources de Sa'īd ne se limitent pas à ces auteurs, au contraire sa biographie nous parle d'un intellectuel curieux, qui « traque » les références bibliographiques qu'il trouve dans les ouvrages consultés : il ne s'agit donc pas d'un lecteur « discipliné », mais certainement ouvert à tout savoir. Si d'un côté il reconnaît avant tout d'avoir une dette intellectuelle envers les pionniers et les principaux représentants de la *Nahḍah* et de l'*Iṣlāh*, de l'autre côté l'intégration progressive de nouvelles sources dans ses écrits témoigne d'une recherche continue. En même temps, on peut s'étonner par le silence « bruyant » de Sa'īd par rapport à certains auteurs en milieu islamique, arabe et non arabe, ayant adopté des positions non-violentes, et que nous avons déjà mentionnés dans l'Introduction. De même, il semble ignorer la contribution académique – y compris en langue arabe – à l'encadrement théorique de la non-violence en milieu islamique et ailleurs, ce qui fait conclure à Belhaj que « When it comes to peacebuilding, Sa'id has very little to say » (Belhaj 2017, 241). Comme on l'a observé, cela s'explique par l'arrière-plan de Sa'īd, un intellectuel enraciné

en profondeur dans son milieu d'origine et dans la société où il vit, dont il analyse les problèmes, s'efforçant de proposer des solutions, mais aussi par cette « indiscipline » : il suffit de rappeler qu'il connaitra Abdul Ghaffar Khan, pour ne faire qu'un exemple, seulement à la fin des années 1980, et par hasard.

#### 1.4. Quelques remarques méthodologiques

Regardons maintenant de plus près les sources de Ğawdat Sa'īd, et dans quelle mesure sa pensée est influencée par celles-ci, mais aussi en quoi il s'en éloigne, ou dans quelle direction il développe les idées qui l'ont inspiré. Nous avons choisi de procéder à une analyse qui prend en compte non seulement l'importance attribuée par Sa'īd à tel ou tel auteur et la nature de son lien avec lui, mais aussi, et notamment, le domaine spécifique, ou le sujet, où on peut situer l'influence d'une certaine source. C'est pour cette raison que parfois on a inclus, dans une même section, des sources classiques et des sources modernes ou contemporaines. En même temps, il faut remarquer que l'influence de certains auteurs est en fait transversale, et se manifeste dans plus d'un domaine : c'est le cas d'un auteur tel que Malek Bennabi, dont l'impact sur la pensée de Sa'īd mériterait une étude à part. Il convient également de préciser qu'on n'examinera pas *toutes* les sources de Sa'īd, mais seulement celles qu'on peut considérer comme les plus significatives, soit du point de vue d'un passage d'idées, soit des stratégies mises en œuvre par Sa'īd lorsqu'il les mentionne, soit de la fréquence de leur récurrence. Une dernière mise en garde concerne le fait que Sa'īd mentionne souvent des phrases par cœur, voire il paraphrase certaines idées, les attribuant à un certain auteur mais sans en préciser exactement la source. Pareillement, parfois on trouve des citations d'*aḥādīṭ* sans l'indication précise du lieu d'où ils sont tirés : c'est un phénomène assez fréquent dans la méthodologie de notre auteur, qui n'est pas toujours et systématiquement scrupuleux dans la mention des textes qu'il consulte. Cela dépend, à notre avis, de sa vocation d'orateur, plutôt que d'écrivain avec une approche rigoureusement académique, et cela se reflète également pleinement dans le style familier de sa langue écrite<sup>4</sup>.

#### 2. La dialectique entre révélation et histoire

Dans cette première section, nous regroupons les sources auxquelles Ğawdat Sa'īd puise en particulier sa conception de l'histoire et de son statut vis-à-vis la révélation. Nous montrerons dans quelle mesure certains auteurs ont influencé sa pensée et les éléments de continuité et de discontinuité qu'on peut retracer. Ce qui ressort de cette interaction entre éléments acquis et éléments originaux est une

<sup>4</sup> Où, d'ailleurs, il est facile de trouver l'influence du dialecte syrien : un exemple pour tous, l'usage très fréquent du verbe *šāra / yašīru* dans le sens de « devenir », au lieu du plus classique *ašbaḥa / yuṣbiḥu*, et par rapport auquel il a un spectre d'utilisations beaucoup plus large.

conception philosophique et théologique de l'histoire, qui dépasse sa fonction de discipline et de méthode de recherche pour devenir la véritable source qui permet de dégager toute connaissance physique et métaphysique, et dont le rôle est de guider les hommes vers la réalisation du but final de leur existence.

## 2.1. Muhammad Iqbal

Philosophe, poète et politicien indien, originaire de Sialkot en Pundjab, Muhammad Iqbal (1877-1938) est considéré le « père spirituel » du Pakistan (Esposito 1983, 175), et cela à la lumière de ses positions politiques en faveur d'un État islamique séparé pour les musulmans indiens. Sa formation se déroule entre Lahore et l'Occident, notamment l'Angleterre et l'Allemagne. Sa conception de l'islam est celle d'une réalité dynamique et capable de s'adapter aux découvertes scientifiques modernes<sup>5</sup>. L'influence de sa pensée sur le système théorique de Ğawdat Sa'īd ne peut guère être sous-estimée, ne serait-ce que parce que lui-même admet cette influence à plusieurs reprises dans ses travaux, dans lesquels les références aux ouvrages et aux idées d'Iqbal sont extrêmement fréquentes. Au-delà des nombreux repères que Sa'īd nous donne, nous pensons pouvoir affirmer que c'est surtout la conception du *temps* d'Iqbal – qui, selon Hmida Ennaifer, est « le thème central de son œuvre philosophique », sujet qui s'inspire largement de la philosophie de Henri Bergson (Ennaifer 1996, 233-34) – à avoir pénétré la pensée de notre auteur.

### 2.1.1. L'« héritage » d'Iqbal selon Sa'īd

La première fois que nous rencontrons Iqbal dans une œuvre de Sa'īd, c'est pour souligner la différence entre l'islam « révélé » et un islam « inventé », comme nous l'avons déjà évoqué dans le Chapitre I, par. 2. Le fait que cette idée soit exprimée précisément dans la première édition du premier travail de Sa'īd, à savoir *Maḡhab* (1966), est révélateur de l'importance que notre auteur accorde à cette distinction, sur laquelle il base ses appels à « redécouvrir » l'islam. Toujours dans *Maḡhab*, Sa'īd nous fournit bien d'autres éléments dont on saisit à quel point il considère l'héritage d'Iqbal comme central, par exemple lorsqu'il déclare, dans la quatrième édition en 1993 :

Nous [musulmans] avons beaucoup, beaucoup de problèmes. À mon avis, le plus gros problème est celui du gel du dynamisme de la vie, de l'impossibilité d'imaginer que Dieu crée autre chose que ce que nous connaissons déjà : c'est une question qui doit être étudiée de manière très sérieuse et approfondie. Muhammad Iqbal avait déjà mis en garde contre ce problème : Muhammad Iqbal est parmi les rares à avoir

<sup>5</sup> Pour un profil d'Iqbal, voir Schimmel 1970.

souffert une naissance idéologique<sup>6</sup>, et à avoir enfin joui d'espaces plus larges [grâce à cette naissance], après avoir abandonné une vie idéologique sacrifiée dans un utérus fermé. Pour cela, il a pu nous offrir une vision claire du principe du dynamisme et de la manière dont l'édifice idéologique de l'islam s'est figé [...] (Sa'īd 1993e, 24)

Autrement dit, ce que Sa'īd attribue à Iqbal, c'est le mérite d'une lecture globale de l'histoire de l'islam et de la manière dont s'est produit ce « gel » du dynamisme de la vie, qui est en fait un gel de la pensée, un état d'impasse qu'il faut désormais surmonter. Mais plus tôt encore, dans l'édition de 1966, où il énumère une série d'auteurs qui se sont donné la peine d'analyser ce qu'il définit comme « le problème du monde islamique » (Sa'īd 1993e, 67), comme nous l'avons décrit plus haut, Sa'īd attribue à Muhammad Iqbal le mérite

[...] d'avoir jeté un regard plus approfondi encore sur le problème humain et sur l'importance des musulmans et le rôle qu'ils doivent jouer, consacrant sa vie et son talent intellectuel et démonstratif à l'analyse du problème des musulmans. Il a déposé ses vues et ses idées dans ses recueils de poésies (*dawāwīn*), puis a écrit le livre *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*<sup>7</sup> pour tenter de résoudre le problème à partir de ses racines psychologiques. (Sa'īd 1993e, 68)

En fait, c'est le texte auquel Sa'īd s'appuie probablement le plus, et pour cette raison c'est à celui-ci que nous ferons référence pour tenter de retracer l'influence exercée par Iqbal sur la pensée de notre auteur. Mais d'abord, il est utile de recourir au long entretien accordé par Sa'īd à la revue *Qaḍāyā Islāmiyyah Mu'āṣirah* (1998), où il parle longuement de sa relation avec ses sources, en particulier Iqbal, Bennabi et Arkoun. Il vaut sans doute la peine de rapporter le passage dans lequel Sa'īd parle de sa « dette intellectuelle » envers Iqbal, et où se dégage un sentiment de grande gratitude pour le service rendu par celui-ci et par les deux autres auteurs à un changement fondamental d'accent, dans le cadre du discours religieux, d'une conception dogmatique de la doctrine à l'*homme* :

C'est [Iqbal] qui nous a appris que ce sont l'islam et le Coran, malgré leur apparition à l'ère préscientifique, qui ont annoncé l'âge de la science ; c'est lui qui nous a enseigné la valeur des signes dans le monde et dans les âmes, lorsqu'il a dit que le Coran considère le monde et les âmes comme une source de connaissance de la vérité ; c'est lui qui a jeté sur les mots du Très-Haut « Nous leur montrerons bientôt nos Signes, dans l'univers et en eux-mêmes, jusqu'à ce qu'ils voient clairement que ceci est la Vérité. Ne suffit-il pas que ton Seigneur soit témoin de toute chose ? »

<sup>6</sup> Comme on l'a vu plus haut, Sa'īd utilise souvent la métaphore de la naissance pour expliquer le processus par lequel l'homme se rend autonome par rapport à ses liens avec « l'utérus » de la tradition.

<sup>7</sup> En arabe dans le texte, *Taḡdīd al-tafkīr al-dīnī al-islāmī*.

[Cor. 41:53, *Fuṣṣilat*] une lumière qui augmente avec le temps [...] Je ne dis pas qu'il n'y ait pas d'intellectuels de haut niveau, mais que ceux que j'ai cités sont les plus grands que j'ai connus, et ils ont tous un dénominateur commun, à savoir le fait d'avoir mis l'homme au premier plan et d'avoir reconnu sa valeur. (Sa'īd 1998b, 64-5)

Un grand nombre d'éléments qu'on retrouve dans le cadre théorique de Sa'īd sont rattachés à la pensée d'Iqbal : l'islam en tant que science fondée sur les *signes de Dieu* diffusés dans l'univers et dans le monde intérieur de l'être humain, lesquels sont la nouvelle source que le Coran indique aux hommes pour reconnaître la vérité de la révélation ; par conséquent, celle-ci n'est donc pas autosuffisante, puisqu'elle a besoin de tels signes pour être comprise et interprétée, de sorte qu'avec l'augmentation de ces signes au cours de l'histoire, l'interprétation de la révélation change aussi, bien que son but reste inchangé, à savoir l'établissement de la justice ; il en va de même pour la définition de *ṣarī'ah*, laquelle ne doit pas être identifiée à un corpus normatif figé, mais plutôt aux finalités de la religion elle-même et aux valeurs dont elle est porteuse. C'est précisément en ce sens qu'il faut interpréter l'extrême parcimonie avec laquelle notre auteur utilise ce terme dans ses écrits lorsqu'il se réfère au concept de « loi », lui préférant de loin le terme *qānūn* : on dirait que Sa'īd veut protéger le concept de *ṣarī'ah* de tout abus qui pourrait dériver de son application à un système de règles fermé et définitif, au point de devenir dogmatique – et le dogme, on le verra plus en détail, est quelque chose à propos duquel Sa'īd s'exprime de manière très critique. Avec sa « connaissance vaste et solide de la tradition (*turāṭ*) », mais aussi « présent dans la modernité », et donc « un type d'homme qu'on ne rencontre pas facilement chez les musulmans », Iqbal « était comme une bougie qui brûlait d'elle-même » (Sa'īd 1998b, 102-3). C'est-à-dire que, pour Sa'īd, l'héritage d'Iqbal n'a pas encore été suffisamment reçu, du moins dans le monde arabe, et beaucoup reste à faire pour bien comprendre la nouveauté et la portée de ses idées : la contribution de Sa'īd en ce sens consiste essentiellement dans la manière dont il a appliqué ce « substrat iqbalien » à son projet herméneutique particulier.

### 2.1.2. Le rapport entre histoire sacré et histoire humaine

Partant de la reconnaissance, par Iqbal, des trois sources de connaissance selon le Coran, à savoir l'histoire, l'expérience intérieure et la nature (Iqbal 2018, 109), Sa'īd élabore l'un de ses postulats les plus intéressants, mais aussi les plus problématiques, c'est-à-dire celui de l'histoire comme « source » (*marḡa'*) du Coran. En effet, pour Sa'īd, l'histoire est la dimension qui contient tout ce qui existe, qui a existé et qui existera dans la sphère de la création : il s'agit des *signes de Dieu dans le monde et dans les âmes* dont parle Cor. 41:53, *Fuṣṣilat*, et dont nous avons longuement parlé dans le Chapitre II. De surcroît, c'est le Coran lui-même qui indique que l'histoire est sa source première, et qui suggère aux hommes comment la révélation doit être interprétée : cela est démontré par les versets qui exhortent à parcourir la terre et observer comment Dieu a initié la création.

D'ailleurs, dit encore Sa'īd, le Coran est plein de récits, auxquels notre auteur attribue la valeur de véritables *archétypes métahistoriques*. Parmi ces récits, celui de la création d'Adam en particulier, nous l'avons vu, peut être considéré comme une synthèse de l'histoire humaine : chez Sa'īd, « Je sais ce que vous ne savez pas » (Cor. 2:30, *al-Baqarah*) devient l'annonce de la réalisation du projet eschatologique divin déjà sur terre, mais cela implique l'idée que le processus de création n'est pas terminé, mais se poursuit sans cesse dans le déroulement de l'histoire avec tous les changements qu'elle entraîne.

Un corollaire décisif émerge de l'idée de création continue par Dieu, à savoir que, selon Sa'īd, la révélation n'est pas achevée avec la fin de l'expérience prophétique de Muḥammad : ce sont les manifestations « surnaturelles » de la prophétie qui prennent fin. De ce fait, l'islam a inauguré l'« ère scientifique ». Et c'est encore une fois chez Iqbal qu'il faut chercher l'origine de cette idée, et Sa'īd l'admet ouvertement :

Iqbal est celui qui a compris le sens du sceau de la prophétie, et il n'y a pas d'idée plus importante que celle-ci : ce sera l'histoire qui révélera l'importance de cette idée à l'avenir. Nous disons que Muḥammad – la prière et la paix sur lui et sa famille<sup>8</sup> – est le sceau des prophètes, mais à y regarder de plus près, le cycle des prophéties de Nūḥ à Muḥammad, de son début à sa fin, dure moins de 5.000 ans, mais qui sait à quoi ressemblera l'homme dans un million d'années ! Iqbal dit qu'il est juste que le cycle de la prophétie se soit terminé, car les signes dans le monde et dans les âmes sont devenus une source de connaissance de la vérité (Sa'īd 1998b, 65)

Comme l'explique Hmida Ennaifer, Iqbal appelle à « lire le Coran comme si l'on recevait la révélation soi-même. En d'autres termes il faut perpétuer la conscience prophétique dans le réel [...] » (Ennaifer 1996, 245). Pour le philosophe et poète mystique, tout cela se reflète dans le rôle joué par le prophète de l'islam en tant que point de raccord entre monde ancien (préscientifique) et monde moderne (scientifique) :

In so far as the source of his revelation is concerned he belongs to the ancient world; in so far as the spirit of his revelation is concerned he belongs to the modern world. In him life discovers other sources of knowledge suitable to its new direction. The birth of Islam [...] is the birth of inductive intellect. In Islam prophecy reaches its perfection in discovering the need of its own abolition. [...] The idea, however, does not mean that mystic experience, which qualitatively does not differ from the experience of the prophet, has now ceased to exist as a vital fact. Indeed, the Qur'an regards both *Anfus* (self) and *Afaq* (world) as sources of knowledge. God reveals His signs in inner as well as outer experience, and it is the duty of man to judge the

<sup>8</sup> On observe qu'ici l'auteur a adapté à la formule classique en y ajoutant la famille du prophète, probablement en signe de respect pour le directeur de la revue *Qadāyā Islāmiyyah Mu'āshirah*, qui est chiite.

knowledge-yielding capacity of all aspects of experience, (Iqbal 2018, 108-9)

La réflexion d'Iqbal repose sur une comparaison entre l'expérience du mystique et celle du prophète lors de son ascension au ciel (le *mi'rāğ*), et observe que, contrairement au mystique, Muḥammad revient de son expérience avec la Réalité Ultime avec le désir de transformer cette expérience en un projet, une force vitale capable de modifier les paradigmes existants. En ce sens, l'avènement de l'islam marque la naissance de l'intellect inductif, en mettant ainsi fin au besoin de prophétie. À partir de ce moment, l'expérience mystique aussi devra être considérée selon des critères scientifiques : elle n'est pas abolie, mais ces signes vont maintenant être analysés à travers une démarche critique et empirique, indépendante de toute source surnaturelle. La réflexion herméneutique de Sa'īd s'inspire largement de cette perspective philosophique : avec sa venue, l'islam a inauguré l'ère de « *Iqra' / Lis* » (Cor. 96:3, *al-'Alaq*), à savoir l'ère de la connaissance par l'observation de la création et de ses lois. Il s'agit d'une transition qui modifie profondément la façon dont Dieu communique avec l'homme : désormais, la réalité est la source à laquelle il faut se référer pour comprendre le projet divin et la manière de l'accomplir, et elle acquiert par conséquent une prééminence épistémique et une autorité normative en tant que dimension dans laquelle se manifestent les signes de Dieu. Dans cette relation dialectique, voire véritable interdépendance, entre la révélation et la réalité, et a fortiori entre Dieu et l'homme, ce dernier est appelé à participer activement au processus de création de son propre destin. Et encore une fois, il est possible de remonter à Iqbal comme source à partir de laquelle Sa'īd tire ses arguments :

It is the lot of man to share in the deeper aspirations of the universe around him and to shape his own destiny as well as that of the universe, now by adjusting himself to its forces, now by putting the whole of his energy to mould its forces to his own ends and purposes. And in this process of progressive change God becomes a co-worker with him, provided man takes the initiative: « Verily God will not change the condition of men, till they change what is in themselves » (13:11). If he does not take the initiative, if he does not evolve the inner richness of his being, if he ceases to feel the inward push of advancing life, then the spirit within him hardens into stone and he is reduced to the level of dead matter. But his life and the onward march of his spirit depend on the establishment of connexions with the reality that confronts him. It is the knowledge that establishes these connexions, and knowledge is sense-perception elaborated by understanding. (Iqbal 2018, 16)

Il s'agit moins de nier la toute-puissance divine, qu'une mentalité fataliste qui ignore la fonction et la responsabilité de l'homme comme lieutenant de Dieu sur terre : tout répond à des lois, que l'homme peut connaître faisant référence à l'histoire. Comme on l'a vu plus haut, pour Sa'īd relier le texte à l'histoire obligera les musulmans non seulement à modifier leur compréhension du Coran, mais surtout – et par conséquent – à agir conformément aux lois des Dieu, leur permettant de dépasser l'état d'immobilité, de gel de la pensée et d'arriération

générale dont ils souffrent – et qui se manifeste, pense-t-il, dans l’usage généralisé de la violence comme moyen de produire le changement social – et, en perspective téléologique, d’« abroger » finalement la violence.

### 2.1.3. D'Iqbal à une vision téléologique de l'histoire

Et c’est précisément à ce point que Sa’īd prend son chemin : Si Iqbal est prudent lorsqu’il s’agit d’attribuer une finalité théologique à l’action créatrice de Dieu, pour Sa’īd, elle a un but bien précis et connaissable. Selon Iqbal,

Mental life is teleological in the sense that, while there is no far-off distant goal towards which we are moving, there is a progressive formation of fresh ends, purposes, and ideal scales of value as the process of life grows and expands. We become by ceasing to be what we are. Life is a passage through a series of deaths. But there is a system in the continuity of this passage. Its various stages, in spite of the apparently abrupt changes in our evaluation of things, are organically related to one another. The life-history of the individual is, on the whole, a unity and not a mere series of mutually ill-adapted events. The world-process, or the movement of the universe in time, is certainly devoid of purpose, if by purpose we mean a foreseen end – a far-off fixed destination to which the whole creation moves. [...] A time-process cannot be conceived as a line already drawn. It is a line in the drawing – and actualization of open possibilities. (Iqbal 2018, 50)

Tout cela se relie étroitement à la conception d’un univers en croissance continue, ce qui présuppose que le temps est un élément essentiel de la réalité divine, « the Ultimate Ego ». Ceci est donc lui-même sujet au changement, bien qu’il s’agisse d’un changement qui a lieu dans le temps divin, possédant toutes les possibilités avant qu’elles se concrétisent, et non dans le temps humain « sériel », qui est expression de l’autorévélation de cet Ego suprême et infini dans des « unités d’ego » finies :

If then we accept the guidance of our conscious experience, and conceive the life of the all-inclusive Ego on the analogy of the finite ego, the time of the Ultimate Ego is revealed as change without succession, i.e. an organic whole which appears atomic because of the creative movement of the ego. [...] On the one hand, therefore, the ego lives in eternity, by which term I mean non-successional change; on the other, it lives in serial time, which I conceive as organically related to eternity in the sense that it is a measure of non-successional change. (Iqbal 2018, 68)

Le temps sériel, c’est-à-dire le temps de l’homme, caractérisé par une succession d’événements « atomiques », est donc création à partir du temps divin, lequel est durée pure sans succession, de sorte que la connaissance de Dieu passe par l’extériorité dans laquelle le divin se manifeste par ce qui est stable dans son essence, à savoir sa *sunnah*, son « habitude », concept largement repris par Sa’īd : d’où l’idée d’histoire – à savoir « les jours de Dieu » dont parle Cor. 5:14, *al-*

*Mā'idah* (Iqbal 2018, 118) – comme manifestation dans la dimension humaine de la créativité inhérente à l'essence divine. Selon les mots de l'orientaliste Alessandro Bausani, pour Iqbal l'histoire est faite de « new creations that come out from Man once he is centered in Divine Time » (Bausani 1954, 165). En ce sens, l'histoire est le déroulement du temps divin à travers l'homme, qui participe ainsi à la puissance créatrice divine. Cependant, la destination finale de cette actualisation du temps divin dans le temps de l'homme n'est pas fixée a priori : il est vrai que, pour Iqbal, le Coran « [...] believes in the possibility of improvement in the behaviour of man and his control over natural forces », et définit cela comme un « meliorism, which recognizes a growing universe and is animated by the hope of man's eventual victory over evil » (Iqbal 2018, 71-2), mais cela reste, en fait, une possibilité parmi d'autres.

Sa'īd s'inspire de cette conception du temps et de l'histoire en leur attribuant une orientation téléologique très précise, à savoir le dépassement de la violence dans les interactions humaines. Pour Sa'īd, l'action créatrice de Dieu interagit avec celle de l'homme, qui est guidé dans cette tâche par l'histoire : à travers une lecture archétypale des récits contenus dans le Coran, qui appartiennent au « temps divin », et son application à l'histoire humaine, Sa'īd s'efforce de montrer cette interaction entre l'histoire sacrée et l'histoire humaine. Cette idée se manifeste de manière claire dans un passage que nous avons déjà cité, mais qui vaut la peine de reprendre maintenant puisqu'il montre un schéma très récurrent dans la façon dont Sa'īd argumente ses idées : « Même en ce qui concerne la corruption sur terre et l'effusion de sang [*événement archétypal/métahistorique*], Dieu créera une situation concrète [*événement historique*] [...] créera un comportement qui réduira la corruption et l'effusion de sang, voire les annulera [*événement téléologique*] » (Sa'īd 1993d, 214).

De surcroît, c'est l'histoire qui montre à l'homme ce qui est stable dans la création, ses lois immuables (*sunnah*). Ce n'est qu'à travers la connaissance et l'application de ces lois que l'homme réalisera le projet eschatologique divin dans une dimension à la fois historique et métahistorique : *historique* parce qu'il se déroulera inévitablement déjà sur terre, comme le répète souvent Sa'īd, et *métahistorique* parce que cela soustraira enfin l'homme à ce qu'Iqbal définit le temps sériel, en le faisant participer au temps divin. À partir de tout cela, Sa'īd trace donc les contours d'une philosophie islamique de l'histoire, alors que celle-ci est moins conçue comme une méthode à l'aide d'une exégèse compatible avec les exigences de la contemporanéité, que comme la concrétisation de l'acte créateur continu de Dieu, le point de rencontre entre la dimension de Dieu et celle de l'homme, et la source de tout savoir religieux et humain. Cette interprétation du rapport entre révélation et histoire se reflète dans la manière dont il traite ses autres sources, dans lesquelles il tend à mettre en évidence en particulier les éléments qui soutiennent et enrichissent sa vision. Parmi ces sources, il faut surtout citer l'historien et philosophe Ibn Ḥaldūn.

## 2.2. Ibn Ḥaldūn

Parmi les auteurs d'époque classique, Ibn Ḥaldūn (1332 - 1406) est sans doute parmi les plus mentionnés dans les travaux de Ġawdat Sa'īd, qui lui attribue notamment le mérite d'être le premier, parmi les musulmans et pas seulement, à avoir mis en évidence le fait que l'histoire répond à des lois. L'ouvrage auquel Sa'īd se réfère presque exclusivement, du moins dans les textes que nous avons examinés, est la *Muqaddimah*, composé en 1377, c'est-à-dire l'introduction à son histoire universelle, mais bientôt considéré comme un travail indépendant. Ce qui intéresse le plus Sa'īd dans l'œuvre d'Ibn Ḥaldūn, c'est sa contribution à une lecture de l'histoire fondée sur l'observation empirique de ses mécanismes. En ce sens, Sa'īd le définit comme « unique en son genre », un intellectuel « sans précédent mais aussi sans successeur dans le monde islamique », observant que sa méthode d'enquête révolutionnaire « n'avait aucune suite après lui » (Sa'īd 1989, 51-2). Les références à la pensée d'Ibn Ḥaldūn sont éparpillées un peu partout dans les travaux de Sa'īd, mais on en trouve en particulier dans *Ḥattā yuġayyirū mā bi-anfusi-him*, composé en 1972, et ce n'est pas par hasard : ce travail est en effet celui où la question des lois immuables qui informent toute la création, les *sunan*, est traité de manière la plus large et la plus systématique. Rappelons brièvement ici que l'ouvrage analyse le verset coranique qui lui donne le titre, à savoir Cor. 13:11, *al-Ra'd*, et que notre auteur interprète selon une perspective herméneutique qui vise à mettre en évidence la centralité attribuée par la révélation coranique à l'idée de changement et à la nécessité que l'homme comprenne et applique les lois qui rendent ce changement non seulement possible, mais aussi efficace.

Ici Sa'īd parle de « l'énorme portée des conclusions auxquelles est parvenu Ibn Ḥaldūn », en partageant ainsi l'opinion de celui que notre auteur considère comme le plus grand historien de son temps, à savoir Arnold J. Toynbee, qui a défini la *Muqaddimah* « la plus extraordinaire œuvre de ce genre qu'un esprit a pu concevoir en tout temps et en tout lieu sur terre », comme le rapporte Sa'īd, citant l'introduction d'une édition de la *Muqaddimah* de Toynbee, dont il ne donne cependant pas plus de détails (Sa'īd 1989, 52)<sup>9</sup>. Même Muhammad Iqbal, Sa'īd observe, a souligné l'apport décisif d'Ibn Ḥaldūn, lorsqu'il a formulé l'idée de l'histoire « as a continuous movement in time » et comme « a genuinely creative movement » (Iqbal 2018, 121).

En général, la fonction que Sa'īd attribue à Ibn Ḥaldūn est de soutenir ses postulats théoriques par rapport à la nécessité d'une réforme du monde islamique tant au niveau des individus, et donc une réforme intérieure, qu'au niveau de la société. Ce type de réforme n'est possible que si l'on comprend que pour mettre en œuvre un changement, il faut d'abord connaître la manière dont celui-ci se produit, qui n'est pas accidentelle, mais répond à des lois bien précises. Ces lois sont

<sup>9</sup> De son côté, l'historien Robert Irwin précise que Toynbee n'avait lu la *Muqaddimah* qu'en traduction et que sa connaissance d'Ibn Ḥaldūn reposait principalement sur des sources secondaires, ce qui rend souvent inexacts ses observations sur l'historien maghrébin, malgré la haute estime qu'il lui porte (Irwin 1997, 461-79).

déposées dans la réalité, à la fois dans son expression matérielle et immatérielle, et donc dans l'histoire, qui est la dimension dans laquelle la réalité se manifeste sous toutes ses formes, ce qu'Ibn Ḥaldūn avait bien compris, comme l'observe Sa'īd :

La question du changement comprend les aspects suivants : 1. Le changement, est-il possible ? Et si oui, a-t-il des lois ? ; 2. Comment puis-je changer ? Et comment se passe le changement ? ; 3. Que dois-je changer ? [...] Si l'homme est capable de percevoir le changement qui se produit dans la réalité, mais ne connaît pas les lois de ce changement, ni comment il se produit, cela peut conduire au déterminisme et au fatalisme, lesquels excluent tout pouvoir humain sur ce changement. [...] La particularité d'Ibn Ḥaldūn est d'avoir remarqué que le changement a des lois, lorsqu'il a parlé des quatre générations entre la naissance des nations et leur déclin. Cependant, Ibn Ḥaldūn n'a pas remarqué que ces lois pouvaient être contrôlées. La découverte scientifique que ces lois subissent en quelque sorte le pouvoir de l'homme doit plutôt être attribuée dans les temps modernes à l'homme de l'axe Washington-Moscou, avant tout les autres. (Sa'īd 1989, 5-7)

Par cette dernière référence, Sa'īd veut indiquer simplement l'homme « occidental », qui a précédé tous les autres, à son avis, dans l'acquisition d'une approche scientifique de la réalité et de l'histoire en époque moderne, et surtout a précédé les musulmans, en dépit du fait que ces derniers peuvent compter parmi leurs « ancêtres » une personnalité telle qu'Ibn Ḥaldūn. Dans le même temps, Sa'īd met aussi en évidence ici ce qu'il considère comme la limite de la pensée de l'historien maghrébin, à savoir le fait d'avoir décrit les lois de l'histoire comme quelque chose d'incontrôlable et d'inéluctable. Il n'en reste pas moins vrai que prendre conscience de l'existence de ces lois, comme Ibn Ḥaldūn l'a fait, est la première étape pour que l'homme exerce un contrôle sur les événements. Dit Sa'īd encore :

Ibn Ḥaldūn s'efforce de rechercher les causes des événements, que ces événements concernent des dynasties (*duwal*) ou des sectes (*milal*), [qu'ils concernent] le fort ou le soumis, la majorité ou la minorité. Ibn Ḥaldūn mentionne ces choses, qui se manifestent chez les peuples : la richesse et la pauvreté, la santé et la maladie, le pouvoir et la soumission. Ces choses font partie des changements mentionnés dans le verset [Cor. 13:11, *al-Ra'd*], et Ibn Ḥaldūn a essayé d'examiner les raisons et les causes de ces faveurs et de ces malheurs qui affectent les peuples, les dynasties et les sectes, ce qui l'a mené à élaborer cette idée, en parvenant à une conclusion bien précise qu'il exprime en ces termes : « À l'extérieur (*fī zāhiri-hi*), l'histoire n'est rien de plus qu'une série d'événements concernant le temps et les dynasties... mais à l'intérieur (*fī bā'ini-hi*) elle consiste à observer et à enquêter, à expliquer en manière précise la réalité existante et les principes sur lesquels elle se fonde, à partir d'une connaissance profonde des circonstances et des causes des événements, et en ce sens elle plonge ses racines profondément dans la sagesse (*ḥikmah*), et est digne d'être considérée comme l'une de ses sciences ». (Sa'īd 1989, 53-4)

Dans ce que l'historien maghrébin définit le *bāṭin* de l'histoire, c'est-à-dire ce qui est intrinsèque et caché en elle (et donc son essence), Sa'īd identifie les causes agies par les hommes et sans lesquelles aucun changement peut arriver, comme le dit Cor. 13:17, *al-Ra'd*, qui parle de deux changements, où le premier – celui de l'homme – est la condition pour que le second – celui de Dieu – se produise. Sa'īd observe que, bien qu'ayant mise en relation le premier changement avec le second, Ibn Ḥaldūn « n'a pas insisté davantage sur la manière dont les hommes remplissent ce devoir [d'agir en premier] » (Sa'īd 1989, 54) ; cependant il suffirait que le monde islamique comprenne la nature de son problème en termes de cause à effet, pour pouvoir le résoudre. Il est révélateur qu'Ibn Ḥaldūn lui-même ait dénoncé cette carence chez certains historiens musulmans, comme en témoigne ce passage de la *Muqaddimah* rapporté par Sa'īd :

[...] Ils nous ont transmis [les chroniques] comme ils les ont entendues, sans remarquer les causes et les circonstances des événements et sans y faire attention : en effet, [on observe] une carence d'investigation, tandis que l'imitation parmi les hommes est enracinée et généralisée, et l'incompétence dans les diverses disciplines scientifiques est répandue et étendue. Une civilisation prend des caractéristiques différentes selon ses circonstances, auxquelles remontent les chroniques et font référence les récits et les traditions... et puis, lorsqu'ils s'engagent à évoquer une dynastie, ils adaptent leurs chroniques... sans remonter à son origine et sans rapporter la cause par laquelle elle s'est établie et a laissé son signe, ni la raison de son déclin [...]. (Sa'īd 1989, 54-5)

Sa'īd est conscient que c'est l'étude des dynasties qui occupe l'intérêt d'Ibn Ḥaldūn, mais sa méthode peut aussi s'appliquer à une civilisation ou une culture spécifique, puisque les dynasties ne sont que le produit d'une civilisation donnée, mais surtout il n'y a pas de différence ontologique entre elles, puisque tout dépend de la culture acquise. C'est celle-ci, selon notre auteur, qui détermine la prospérité ou la décadence d'une civilisation donnée. Ce qui manque au monde islamique, c'est la conscience que ces changements répondent à des mécanismes bien précis, et sur ce point Sa'īd rappelle encore une fois ce qu'il considère comme la principale limite de l'analyse d'Ibn Ḥaldūn, à savoir le fait qu'il a attribué un caractère inéluctable à ces mécanismes en vertu du conditionnement exercé par les habitudes (*'awā'id*), à savoir les « idées sédimentées dans la psyché (*al-afkār al-mutarassibah fī al-a'māq*) » (Sa'īd 1989, 108). Les comportements et les idées les plus ancrés dans la psyché des hommes sont ceux appris dans l'enfance, s'étant déposés si profondément que l'individu est désormais inconscient de l'influence que tout cela continue à exercer sur ses actions. Même Ibn Ḥaldūn l'avait expliqué, dit Sa'īd, par l'exemple du fils qui est naturellement enclin à imiter la famille dans l'habillement et le comportement, et s'il ne le faisait pas, il deviendrait fou. Il suffit de penser aux prophètes : que leur serait-il arrivé si, en défiant les habitudes des hommes, ils n'avaient pas eu de soutien divin, se demande Ibn Ḥaldūn ? Cela, observe Sa'īd, s'applique aux conditionnements tant positifs que négatifs : une fois qu'ils sont enracinés au fond, ils déterminent les réactions des hommes aux stimuli

externes. Cependant, Sa'īd dit,

[...] déterrer ces concepts sédimentés et les ramener au niveau de la conscience, et intervenir sur eux avec le changement nécessaire, n'est pas une opération hors de la portée de l'homme, puisque c'est la tâche que Dieu lui a confiée non pas en tant qu'individu, mais en tant que peuple et en tant que société. [...] Plus l'homme découvre les lois par lesquelles il peut interagir avec l'âme, plus il est capable de générer le changement. Et ainsi se confirme la nécessité de connaître les lois pour changer ce qui est dans l'âme. (Sa'īd 1989, 108)

En d'autres termes, le fait que les habitudes soient douées d'une nature propre, qui détermine leur reproduction automatique dans l'inconscience de l'homme, comme Ibn Ḥaldūn le prétend – en partie à juste titre, soutient Sa'īd – ne signifie pas qu'elles ne peuvent pas être changées. Au contraire, c'est précisément en observant les changements survenus dans les nations au cours de l'histoire, que l'homme peut connaître les lois qui lui permettraient de changer ces habitudes, et cela s'applique aussi bien aux mécanismes sociaux. Or, cette capacité d'observation, qui implique l'adoption d'outils épistémologiques tels que l'analyse historique, sociologique et psychologique, n'est pas encore acquise dans le monde islamique : il en résulte un détachement général de la réalité et une approche anhistorique, avec la tendance conséquente des musulmans à se réfugier dans un passé idéalisé, convaincus que ce voyage en arrière est la solution à leurs problèmes. Ibn Ḥaldūn, poursuit Sa'īd, met également en garde contre la conviction répandue parmi les musulmans d'aujourd'hui qu'il y ait une continuité de mentalité entre eux et l'époque du prophète et de ses compagnons, niant ainsi tout changement dans les idées, les perspectives et les problèmes. Ce manque de mentalité historique est exprimé ainsi par l'historien maghrébin :

L'une des erreurs cachées par rapport à l'histoire est l'inattention au changement qui affecte les conditions des nations et des générations en rapport avec le changement des époques et l'écoulement des jours. [...] En effet, les circonstances des gens, leurs coutumes et leurs croyances ne demeurent pas toujours de la même sorte, et ne suivent pas toujours une méthode constante, au contraire cela change selon les jours, les temps et le passage d'une condition à l'autre. Comme cela vaut aussi bien pour les personnes, les temps et les grandes villes, que pour les endroits les plus éloignés, les différentes régions, les ères et les dynasties : « C'est là, depuis longtemps, la façon d'agir de Dieu envers ses serviteurs » (Cor. 40:85, *Ġāfir*). (Sa'īd 1989, 117-18)

Cependant, s'il est vrai, dit Sa'īd, qu'Ibn Ḥaldūn a décrit le cycle des dynasties, et les lois qui déterminent leur naissance, leur développement et leur déclin, tout comme Arnold J. Toynbee a décrit les cycles des civilisations, ni l'un ni l'autre ont saisi un autre type de « mouvement historique », ce que notre auteur définit comme « le mouvement de la prophétie, qui accompagne l'humanité depuis Adam » et qui « a continué son cours et s'est consolidé, au point de devenir une loi (*qāmūn*) que

les hommes peuvent facilement suivre » (Sa'īd 1997a, 268). Il s'agit d'un cycle métahistorique, dans lequel toute civilisation humaine, passée, présente et future, est impliquée :

Le cycle sur lequel je veux attirer l'attention n'est pas comme celui d'Ibn Ḥaldūn, il ne mesure pas quatre générations, soit environ 120-150 ans ; et ce n'est pas comme le cycle de la civilisation dont parle Toynbee, qui ne peut vivre que quelques milliers d'années, voire geler avant d'atteindre son accomplissement [...] comme la civilisation pharaonique, la civilisation de la vallée du Nil et les civilisations mésopotamiennes. La civilisation sur laquelle je veux attirer l'attention a besoin d'un nouveau nom. On pourrait la définir [la civilisation] du dur travail humain (*kadh al-insān*), ou de l'effort laborieux (*al-sa'iy al-kādhī*). [...] C'est à ce travail humain fatigant que je regarde, ce que je vois à la lumière des prophéties qui se sont succédées à partir d'Adam et ses deux fils, jusqu'à Nūḥ et Ibrāhīm, et jusqu'à Muḥammad – sur lui prière et paix. Toutes les prophéties de cette série ont fait appel à un nouveau type d'effort humain, se confirmant et s'annonçant les unes les autres, jusqu'à ce qu'elle se terminent par le Coran, qui ordonne à l'homme de regarder l'histoire et de découvrir sa loi (*qānūn*), avertissant que s'il n'est pas capable de comprendre cette loi, des avertissements lui parviendront qui contiennent des menaces<sup>10</sup>. Ce mouvement prophétique est destiné à avancer dans un avenir proche, et ainsi Dieu accomplira sa promesse, les hommes entreront nécessairement dans la phase annoncée par les prophètes et pourront se rapprocher de la voie de Dieu, ils progresseront vers le meilleur jusqu'à ce qu'ils acceptent le mot « égalité » (*kalimat al-sawā*)<sup>11</sup>, afin que personne ne subisse plus l'hégémonie d'un autre, personne ne soit plus serviteur d'un autre : [alors] on s'écartera des chemins trompeurs qui inspirent l'idée de pouvoir éliminer la contrainte par la contrainte. (Sa'īd 1997a, 269-70)

Ce long passage offre une synthèse de ce qui a été illustré jusqu'ici sur la manière dont notre auteur conçoit la dialectique entre la dimension historique de l'homme et la dimension métahistorique de la révélation divine. Par cette interaction, l'humanité est projetée au centre d'un projet eschatologique bien précis qui se réalisera inévitablement : la tâche de l'homme est donc de travailler à son propre avancement scientifique et éthique par l'acquisition progressive des lois qui régissent la création dans toutes ses manifestations, jusqu'au point où les deux dimensions convergeront, et l'homme atteindra le but suprême de son existence terrestre – la seule qui, en fait, semble vraiment intéresser Sa'īd.

<sup>10</sup> Il s'agit d'une référence à Cor. 54:4, *al-Qamar* : « Cependant, plusieurs prophéties qui leur sont parvenues contiennent des menaces ».

<sup>11</sup> C'est une référence à Cor. 3:64, *Āl 'Imrān*, verset qui sera analysé dans le prochain chapitre.

### 3. Le diagnostic de la crise civilisationnelle et ses solutions

#### 3.1. Les pionniers de la *Nahḍah* et leur analyse des problèmes des musulmans : contribution et limites

Comme on l'a vu, le parcours intellectuel de Ġawdat Sa'īd commence par la lecture des maîtres à penser de la *Nahḍah*. Dans l'introduction à la première édition de *Maḍhab* (1966) il mentionne en particulier Ġamāl al-dīn al-Afġānī et ses *Mémoires* (*Ḥāṭirāt*) et 'Abd al-Raḥmān al-Kawākibī avec son ouvrage *Umm al-Qurā*, les désignant comme des « pionniers (*ruwwād*) » pour leur contribution à une solution du « retard » du monde islamique. Curieusement, dans cette première édition on ne trouve pas mention de Muḥammad 'Abduh, qui a pourtant eu une grande influence sur lui : « Muḥammad 'Abduh a eu un impact décisif sur ma formation. Sa phrase : "Pourquoi ceux qui fondent la résurrection sur la religion ne la fondent-ils pas plutôt sur leur amour pour ce monde ?" il a déchiré un tabou interdit, il a déchiré une barrière. Alors je me suis dit : "Mais alors, il est possible de comprendre les choses différemment !" » (Sa'īd 1998b, 63). Cette « invitation » d' 'Abduh à se préoccuper avant tout des choses de ce monde, à privilégier une « lecture terrestre » même de ce qu'il y a de plus dogmatique en religion, se reflète dans la lecture des sources par Sa'īd et caractérise toute sa méthode herméneutique. Cependant, il faut dire que les références à 'Abduh, du moins dans les ouvrages que nous avons consultés, sont très rares, de même que les citations attribuées à son disciple Raṣīd Riḍā – nous n'en avons trouvé que deux, dont l'une est un commentaire tiré du *Tafsīr al-Manār* – mais Sa'īd fait également remonter les origines de sa pensée à ces auteurs. En fait, même en ce qui concerne al-Afġānī, auteur célébré parmi ceux qui « n'ont rien épargné de leurs possibilités » pour analyser « le problème du monde islamique » (Sa'īd 1993e, 67), il y a très peu de références. Le seul ouvrage cité est celui mentionné ci-dessus, à savoir les *Mémoires*, et en particulier un épisode impliquant al-Afġānī et Muḥammad al-Maḥzūmī, le collecteur de ses souvenirs, qui lui « conteste » l'utilité de rapporter l'histoire du siège de Khartoum par les Mahdistes soudanais entre 1884 et 1885, ainsi que son jugement à propos de l'ordre donné aux usines, à ce moment-là, d'entamer la construction d'une extension de la ligne de chemin de fer de Suakin à Berber dans le but déclaré de faciliter l'évacuation éventuelle du général Charles George Gordon : « En supposant qu'il soit vaincu, comme il est très probable, ou qu'il soit sauvé – avait commenté al-Afġānī – l'Angleterre détruira-t-elle la ligne de chemin de fer, ou en fera-t-elle généreusement don à l'Égypte ? Par Dieu, ni l'un ni l'autre, puisque cette route lui servira à s'emparer du Soudan ! » (Sa'īd 1989, 191)<sup>12</sup>. Pour al-Maḥzūmī, il était inutile de transcrire dans les mémoires un fait qui était déjà passé et que les gens étaient sur le point d'oublier, mais al-Afġānī répondit :

<sup>12</sup> L'auteur utilise l'édition des *Ḥāṭirāt* publié à Damas par Dār al-Fikr en 1965.

Aujourd'hui, vous considérez qu'il est importun de vous souvenir des événements passés, et des actions menées par les Britanniques en Egypte et en Inde [...] mais des événements du même genre se produiront à l'avenir. La Grande-Bretagne ne cessera de créer des brèches dans le pays et y entrera par la partie la plus étroite puis l'élargira, attendra le plus petit épisode puis l'agrandira, fera en sorte de plier le peuple et de le diviser en partis, et puis se présentera comme le sauveur des parties adverses. C'est une habitude (*sunnah*) pratiquée par la Grande-Bretagne et ses hommes et ils n'y renonceront pas. (Sa'īd 1989, 191-92)

Il n'est pas difficile de saisir la raison du choix de cette épisode par Ğawdat Sa'īd : « Le souci d'al-Afġānī n'était pas de se souvenir des événements, mais d'attirer l'attention sur l'habitude (*sunnah*) suivie par la Grande-Bretagne envers les autres peuples. [...] al-Afġānī sait que même si les protagonistes de ces événements sont morts, d'autres de même nature viendront. Et en effet, vingt ans après cet épisode, l'Angleterre a sorti au bon moment un autre charmeur de serpents de sa poche » (Sa'īd 1989, 192). La référence est à Thomas Edward Lawrence, mais ce que Sa'īd veut souligner, c'est l'importance d'observer et d'apprendre des événements de l'histoire. Il ne s'agit pas de condamner les actions des Britanniques, même s'il y a peut-être une accusation implicite de cette puissance colonialiste, mais plutôt de critiquer l'incapacité des musulmans à analyser la réalité, ce qui leur permettrait d'agir plus efficacement, comme al-Afġānī, selon Sa'īd, avait bien compris. Dans le même temps, Sa'īd est également critique envers ce réformiste, notamment en ce qui concerne l'ouvrage *al-Radd 'alā al-dahriyyīn* (« Réfutation des matérialistes »), dans lequel il réfute les idées du réformateur indien Sayyid Aḥmad Ḥān (1817-1898) sur la primauté de la science sur la religion dans le développement des civilisations.

Le jugement global de Sa'īd à l'égard des représentants de l'*Iṣlāḥ* est que les résultats étaient limités par leur même approche. Et en ce sens, notre auteur rejoint Muhammad Iqbal – lorsqu'il observe que les efforts des réformistes se sont concentrés excessivement sur la sauvegarde de la stabilité sociale comme remède à la décadence, sans avoir provoqué un réel renouveau là où il le fallait (Sa'īd 1993e, 24-5) – mais aussi Malek Bennabi. Il est vrai, dit l'intellectuel algérien, qu'al-Afġānī a inauguré « l'ère de l'*homo sapiens* dans le monde musulman moderne » (Bennabi 1954, 28) et qu'avec son activisme il s'est efforcé de recomposer politiquement le monde musulman au niveau des masses et par le moyen d'une réforme institutionnelle, cependant il n'a pas su transformer l'*homme*. Cette tâche, continue-t-il, a été assumée par son élève, Muḥammad 'Abduh, dont l'action réformatrice était orientée sur le plan théologique, plutôt que politique et social :

'Abduh savait que pour réaliser la réforme, il faut tout d'abord réformer l'individu. Il trouvait d'ailleurs à cette conception une haute référence dans le Coran : « Dieu ne change rien à l'état d'un peuple que celui-ci n'ait auparavant changé ce qu'il y a dans son âme » [Coran 13/11]. Dans ce verset qui devint le mot d'ordre de l'école, notamment dans l'islamisme nord-africain, il y a un énoncé rigoureux de tout le

problème social dont la donnée essentielle est dans l'âme de l'individu. Comment transformer cette âme ? C'est ici que l'esprit dogmatique du shaykh 'Abduh intervient. (Bennabi 1954, 32)

Sa *Risālat al-Tawhīd*, dit encore Bennabi, contribua à ébranler l'état de léthargie intellectuelle dans lequel se trouvait le monde musulman, puisqu'elle a fait son apparition « dans un domaine où il ne s'était rien passé depuis Ibn Khaldūn » (Bennabi 1954, 35). Cependant, même dans ce cas, le problème de savoir comment changer l'âme – c'est-à-dire la dimension psycho-sociale de l'homme – n'a pas été réellement abordé, sauf du point de vue dogmatique. Le fait est que, selon Bennabi, les efforts d'al-Afgānī et de 'Abduh se sont heurtés à un substrat épais caractérisé à la fois par les lacunes accumulées au fil du temps, et par les méthodes d'approche de la pensée religieuse, telles que la *muğādalāh*<sup>13</sup>, le littéralisme, l'attachement à la tradition, le dogmatisme, la tendance apologétique, etc. Le caractère statique de la pensée religieuse est une des conséquences de la perpétuation de ces méthodes, et bien que l'*Iṣlāḥ* ait le mérite d'avoir secoué le monde musulman, il « n'a pas su transformer l'âme musulmane, ni traduire dans la réalité la "fonction sociale" de la religion » (Bennabi 1954, 41). Ce n'est pas le lieu de discuter de la validité historique de cette vision d'un monde musulman où rien s'est produit pendant plus de quatre siècles, question que nous avons déjà abordé dans l'Introduction : ce qui importe ici, c'est que Ğawdat Sa'īd adoptera pleinement l'idée d'un « échec » du processus de réforme.

### 3.2. Malek Bennabi : redonner efficacité aux idées

Les idées de Bennabi ont joué un rôle déterminant dans le dépassement – et non pas le reniement – de la pensée de la première génération de l'*Iṣlāḥ* par Sa'īd. La figure du penseur algérien nous est désormais bien connue : nous avons eu l'occasion d'en parler aussi longuement dans le Chapitre I, où nous avons décrit la première rencontre entre Sa'īd et celui qui deviendra pour lui non seulement une référence et une source d'inspiration fondamentale, mais aussi un ami, et probablement un confident intellectuel, étant donné la correspondance que les deux entretenaient, comme nous l'a révélé Biṣr Sa'īd. Comme pour Muhammad Iqbal, son influence sur la pensée de Sa'īd ne risque pas d'être sous-estimée. Dans un écrit qui date de 1991, mais qui ne sera publié qu'en 1997 dans l'ouvrage *Lā ikrāha*

<sup>13</sup> C'est-à-dire la « dispute dialectique », à travers laquelle, Bennabi dit, « on ne cherche pas des vérités, mais des arguments, on n'écoute pas son interlocuteur, on l'inonde d'un déluge verbal » (Bennabi 1954, 37-8). De la même manière, l'auteur condamne le littéralisme, lequel exploite l'« attraction irrésistible » que la langue arabe et ses mots exercent sur le musulman : « Il en résulte que la langue arabe, divinisée, ne peut plus évoluer », explique Bennabi, accusant « le despotisme des mots et des formes » qui « imprime un caractère superficiel à toute traduction de la renaissance », ainsi que « il ne faut donc pas s'étonner de ce que la pensée arabe moderne n'ait pas encore acquis le sens de l'efficacité » (Bennabi 1954, 38-9).

*fi al-dīn*, Sa'īd décrit la découverte de Bennabi comme un point culminant dans sa vie :

En 1956, j'étudiais à al-Azhar, et je venais d'obtenir mon diplôme lorsque je suis tombé sur le livre *Les conditions de la renaissance* (*Šurūṭ al-nahḍah*) : j'avais vécu avec la culture azharite, et j'avais vécu les idées salafistes d'Ibn Taymiyyah et d'Ibn Qayyim [al-Ġawziyyah] jusqu'à al-Afġānī, Muḥammad 'Abduh et Rašīd Riḍā et jusqu'à al-Mawdūdī, al-Bannā et Quṭb. Lorsque le livre *Les conditions de la renaissance* est arrivé entre mes mains, j'ai trouvé un nouveau modèle de recherche, différent de celui que je connaissais. Au départ, je ne pouvais pas comprendre la question dans son intégralité, mais j'ai perçu quelques éclairs, cependant cet homme s'est rapidement révélé en harmonie avec ce que je cherchais, et en lui j'ai trouvé mon idéal. Il m'est arrivé ce qui est arrivé à Ġalāl al-dīn Rūmī lorsqu'il a rencontré Šams al-dīn al-Tabrīzī et lui a dit : « Ce feu, quelle est son histoire – il a brûlé ce qui était en nous, sa flamme ». (Sa'īd, 1997b, 65-6)

Parfois Sa'īd nous parle d'un intérêt pour l'auteur algérien qu'on serait tenté de définir comme « obsessif », si on ne savait pas à quel point Sa'īd considérait grave la situation des sociétés islamiques, et urgente la nécessité d'y trouver des solutions : « Chaque livre [de Bennabi] qui venait d'être publié, je le lisais et méditais lettre par lettre, ligne par ligne, je rassemblais les analogies éparpillées dans ses livres et je les rapprochais pour les observer comme ça, puis je les séparais pour les méditer une par une. J'ai lu le livre *L'Afro-asiatisme* peut-être plus de 30 fois [...] » (Sa'īd 1998b, 63). En effet, dans un article paru en 1991 et republié dans *Lā ikrāha fi al-dīn*, Sa'īd s'était déjà exprimé à l'égard de ce texte en le définissant comme « un nouveau *tafsīr* du Coran à l'époque contemporaine », dans la mesure où interpréter le Coran ne signifie pas « citer à profusion des versets du Livre : l'important est de soumettre la réalité à un examen minutieux » (Sa'īd, 1997b, 66). Bennabi a donc le mérite, selon Sa'īd, d'avoir soumis la réalité à ce genre d'analyse.

### 3.2.1. L'approche de Bennabi au Coran selon Sa'īd

Cependant, dans ses œuvres le lien entre ses idées et la langue coranique n'est pas toujours évident, et c'est précisément à cet égard qu'un des aspects de la contribution originale de Sa'īd à la pensée de l'intellectuel algérien se manifeste. Dans son entretien avec *Qaḍāyā Islāmiyyah Mu'āširah*, en réponse à une question sur le lien entre son projet intellectuel et éditorial, « Sunan taġyīr al-naḥs wa-l-muġtama' » (« Les lois du changement de l'âme et de la société »), et celui de Bennabi, « Les problèmes de la civilisation », Sa'īd précise en effet que son projet porte notamment sur une « revivification des termes coraniques » avec le but de « redonner de la vitalité aux expressions coraniques » (Sa'īd 1998b, 79). Des mots telles que *sunan*, les lois immuables de Dieu, ou *taġyīr*, le changement et donc la réforme intérieure et/ou sociale, ou encore *naḥs*, l'âme ou la dimension psychosociale de l'homme, ne sont que quelques exemples. Pour Sa'īd, il s'agit

essentiellement de reconnecter ces concepts à la réalité actuelle, de les « traduire » dans un langage actuel et compatible avec les développements épistémologiques apportés par la modernité. Puis il commente :

Le projet de Malek Bennabi est une approche nomothétique (*sunanī*) et réaliste (*wāqī'ī*) fondée sur le droit et est beaucoup plus adapté à des esprits scientifiques modernes que ma propre approche. Cependant, les mots « civilisation » et « culture » ne sont pas des expressions coraniques, ni n'ont jamais été prononcés par le prophète, ni ne sont des expressions islamiques : les mots « civilisation » et « culture », bien que présents dans la langue arabe, n'ont aucune connotation islamique. Par contre, lorsque je m'occupe des lois de Dieu et de ses signes dans l'univers et dans les âmes, je tiens particulièrement à ce que tout cela soit lié au Coran et aux termes présents dans le Coran : c'est d'une importance fondamentale pour moi. Après avoir lu Bennabi, j'ai dû m'efforcer de choisir les mots [coraniques] à faire revivre au lieu de « civilisation » et « culture ». Nous avons travaillé dur pour cela, mais pour ceux qui viendront après nous, il sera plus facile de trouver le lien entre les concepts et les mots. Al-Ġazālī a dit : « Celui qui cherche des concepts à partir des mots se perd et échoue, c'est comme celui qui, cherchant l'Occident, lui tourne le dos ; celui qui, au contraire, identifie d'abord les concepts et subordonne ensuite les mots aux concepts, lui, est bien guidé »<sup>14</sup>. Ce que nous devons faire, c'est identifier d'abord les concepts, puis les relier aux mots du Coran. (Sa'īd 1998b, 80)

Du reste, « Malek Bennabi n'a jamais pris le texte comme une arme dans le processus de construction et de réforme qu'il espérait, puisque son arme était la réalité vécue et la méditation dessus », observe Sa'īd, soulignant cependant que l'intellectuel algérien n'a pas réussi, à son avis, « à libérer la pensée islamique de ses contraintes et de ses entraves paralysantes » (Sa'īd, 1997b, 67). En d'autres termes, la limite de Bennabi est dans son propre langage, qui a peu d'adhésion avec le Coran, alors que pour Sa'īd il faut, comme déjà dit, traduire la réalité en termes et catégories que l'on peut retracer dans le texte sacré. Bennabi, en effet, « part du monde réel dans son effort de réforme, en ignorant l'aspect textuel », mais c'est d'ailleurs là que réside « son génie », c'est-à-dire le fait « d'être parti du réel, alors qu'à nous, il nous revient d'élargir sa contribution et de compléter son travail, en lui donnant également le soutien des textes et rendant ainsi ses idées plus efficaces et plus fortes » (Sa'īd, 1997b, 72-3).

### 3.2.2. La *colonisabilité* des musulmans

Parmi les idées formulées par Bennabi, c'est probablement le concept de *colonisabilité* qui a le plus frappé Sa'īd, comme il l'explique lui-même :

<sup>14</sup> Notre auteur mentionne par cœur ce passage, qui d'ailleurs paraît d'autres fois dans ses ouvrages, et qui est tiré, on le verra plus loin, du livre *al-Mustasfā min 'ilm al-uṣūl*.

Il s'agit d'un concept vital, et notre responsabilité est de développer cette idée et de l'amener là où Bennabi l'a laissée. Cette idée fait écho au concept coranique selon lequel « tout mal qui t'atteint vient de toi-même » [Cor. 4:79, *al-Nisā*], et ainsi Malek s'écarta de la symphonie que nous avons l'habitude d'entendre avec al-Afġānī et 'Abduh, et même avec Iqbal : quel fut mon choc de voir que son regard s'éloignait du blâme des ennemis, du colonialisme, de l'impérialisme, des croisés, du sionisme, de la franc-maçonnerie et de tous les autres ennemis, lorsque tous, qu'ils soient religieux ou laïcs, ne font que lancer des accusations contre les ennemis, les accusant de la situation de subordination dans laquelle nous nous trouvons [...]. Ce changement de direction dans l'attribution des responsabilités est une idée gigantesque. (Sa'īd, 1998b, 63-4)

Pour les deux, donc, la conviction de la persistance de cet état « pathologique » des sociétés musulmanes depuis longtemps est un point nodal. Et en effet, en regardant les contextes dans lesquels Sa'īd mentionne Bennabi, c'est surtout en traitant de ce qu'il définit l'inefficacité dont souffrent les musulmans, et les causes qui les ont conduits à l'état dans lequel ils se trouvent, ainsi que l'échec dans la prise de conscience de leurs responsabilités vis-à-vis de leur condition, que les idées de l'intellectuel algérien sont reprises par notre auteur et adaptées à son projet de réforme. En ce sens, ce n'est pas par hasard si l'ouvrage dans lequel figure le plus grand nombre de références explicites de Bennabi est probablement *al-'Amal qudrah wa-irādah* (1980), dont nous avons déjà parlé dans le Chapitre I, par. 8. Ici, mais cela est vrai en général, les textes les plus fréquemment cités sont *L'Afro-asiatisme. Conclusions sur la Conférence de Bandæng* (1956) et *Le problème des idées dans le monde musulman* (1971). Si celui-ci figure parmi les derniers travaux publiés par Bennabi, il faut en conclure que les ouvrages dont Sa'īd s'est inspiré dans la première phase de sa vie, et qu'il s'efforça de diffuser dans les milieux islamistes de Syrie au début des années 1960, à son retour d'Arabie saoudite, sont ceux publiés avant 1971. Pourtant, le focus que nous trouvons ici sur le « fonctionnement » des idées, leur impact sur l'homme et leur valeur archétypale, inspirera profondément notre auteur.

### 3.2.3. Le problème des idées chez les musulmans

La réflexion de Malek Bennabi part du postulat que les idées jouent un rôle central dans la détermination du comportement des hommes et par conséquent dans la construction des sociétés. Elles représentent les différentes réponses que les êtres humains ont élaborées au fil du temps pour faire face à leur angoisse existentielle, et ce sont elles qui donnent naissance aux civilisations :

Une civilisation est le produit d'une idée fondamentale qui imprime à une société pré civilisée la poussée qui la fait entrer dans l'histoire. Cette société construit son système d'idées conformément à cet archétype. Elle s'enracine ainsi dans un plasma culturel originel qui déterminera tous ses caractères distinctifs par rapport à d'autres cultures, d'autres civilisations. [...] Durant la période d'insertion d'une société dans

l'histoire, le rôle des idées est fonctionnel, car la civilisation est la possibilité de remplir une fonction. Elle peut être définie, en effet, comme l'ensemble des conditions morales et matérielles qui permettent à une société donnée d'assurer à chacun de ses membres toutes les garanties sociales nécessaires à son développement. (Bennabi 2006, 57-8)

Cependant, leur efficacité en ce sens n'est pas toujours constante dans le temps, mais suit une tendance parabolique, qui est le mouvement qui caractérise les civilisations. Celles-ci naissent d'une idée originale qui s'imprime dans la dimension psychique des hommes, créant les « archétypes » d'une nouvelle civilisation, ce que Bennabi définit comme les « idées imprimées » sur le disque des « univers-idées », de même que les notes sont enregistrées sur le support d'un vinyle. Ils atteignent alors un apogée où la vibration fondamentale des idées imprimées génère ses « harmoniques » – art, littérature, science, etc. – pour ensuite commencer la phase du déclin, et devenir des « idées mortes », c'est-à-dire des idées qui ne produisent plus aucun son, qui n'ont plus aucune efficacité (Bennabi 2006). Cela se produit lorsque les hommes perdent contact avec les archétypes de leur univers culturel d'origine, ceux qui ont donné naissance à une civilisation spécifique. Les musulmans, selon Bennabi, ont vécu la même parabole : « Après avoir vécu le moment exaltant à la naissance de sa civilisation, le moment d'Archimède de ses idées imprimées à l'époque Muhammadienne et Khalifale, et de ses idées exprimées aux brillantes périodes de Damas et de Baghdad, la société musulmane vit en ce moment la période silencieuse des idées mortes » (Bennabi 2006, 84). Pour Bennabi, le moment où se termine la courbe parabolique de la civilisation islamique coïncide avec la chute de la dynastie des Almohades dans la seconde moitié du 13<sup>ème</sup> siècle, et à partir de ce moment, dans ce que l'intellectuel algérien définit l'« ère post-almohadienne », nous assistons à une accumulation d'idées mortes dans l'islam, parallèlement à l'introduction d'« idées mortelles », c'est-à-dire d'idées venues de l'Occident, qui n'ont pas de substrat dans la structure archétypale des sociétés musulmanes, et qui donc, à leur tour, ne peuvent jouer un rôle efficace, à moins qu'elles ne soient correctement intégrées et adaptées :

Une idée morte est une idée dont on a trahi les origines, qui a dévié par rapport à son archétype et n'a plus de ce fait de racines dans son plasma culturel originel. Une idée mortelle est une idée qui a perdu son identité et sa valeur culturelles après avoir perdu ses racines demeurées sur place dans son univers culturel d'origine. De part et d'autre, il s'agit d'une trahison des idées qui les rend passives ou mauvaises. (Bennabi 2006, 159)

La « société musulmane », poursuit Bennabi, se trouve exactement dans cette situation à son époque : « Elle subit la Némésis des archétypes de son propre univers culturel, et la vengeance terrible des idées qu'elle emprunte à l'Europe [...] » (Bennabi 2006, 165).

### 3.2.4. Le despotisme de la personne

Outre le risque de devenir des idées mortes, en perdant leur adhésion aux archétypes, les idées risquent d'être soumises au « despotisme de la chose et de la personne », c'est-à-dire d'être dévalorisées et mises de côté au profit des biens et des affaires matérielles, ou finir par être identifiées avec – ou incarnées par – une personne précise, ce contre quoi le Coran met en garde : « Muḥammad n'est qu'un prophète ; des prophètes ont vécu avant lui. Retourneriez-vous sur vos pas, s'il mourait, ou s'il était tué ? » (Cor. 3:144, *Āl 'Imrān*). Le déséquilibre qui se crée dans la dialectique interne parmi les paramètres de l'univers culturel d'une société, c'est-à-dire les choses, les personnes et les idées, engendre inévitablement un excès, dont ce despotisme de la personne est une des formes. Il se manifeste dans le « culte de "l'homme providentiel" » (Bennabi 2006, 93), comme l'appelle Bennabi, ou dans celui du *mahdī*, l'« attendu », comme l'appelle souvent Ġawdat Sa'īd : c'est l'attribution d'un rôle salvifique à un individu, qui prend ainsi la place des idées, lesquelles ne peuvent plus évoluer ni jouer un rôle efficace dans la vie des personnes et des sociétés. Bennabi observe que « [...] notre esprit est soumis au despotisme de la chose et de la personne. Cette cause cessera lorsque la souveraineté des idées sera restaurée dans notre univers culturel » (Bennabi 2006, 136).

Tout cela nous intéresse d'une manière particulière, dans la mesure où il est possible de reconnaître un lien avec la formulation du concept d'*ābā'iyah* qui, comme on a dit précédemment, représente une idée absolument centrale dans le système théorique de Sa'īd, qui met constamment en garde contre les risques liés à la sacralisation des individus en tant que porteurs de certaines idées, ou à l'identification d'une certaine idée à une personne : dans les deux cas, il y a gel de la pensée. D'une certaine manière, on pourrait dire que l'*ābā'iyah* de Sa'īd est la condition dans laquelle se trouvent les sociétés musulmanes dans l'ère *post-almohadienne* bennabienne, caractérisée par l'attachement aux superstitions, aux préjugés et aux coutumes comme s'il s'agissait de traditions authentiques, mais aussi par une idée confuse par rapport aux archétypes – ce qui implique le sacrifice des vraies valeurs de la société pour de fausses valeurs. Pour que les idées retrouvent leur souveraineté et réorientent la société, il faut que les musulmans renouent le contact avec leurs propres archétypes, comme le dit Bennabi, ou reprennent contact avec le Coran, redécouvrant ainsi le dépôt (*amānah*) que Dieu leur a confié, comme le dit Sa'īd. Celle-ci est une responsabilité que les musulmans doivent s'assumer, s'ils veulent changer leurs sociétés et revenir jouer un rôle efficace dans le contexte global.

### 3.2.5. La nécessité d'une nouvelle approche épistémologique pour sortir du déclin

Et en même temps qu'ils redécouvrent leurs archétypes, les musulmans doivent aussi s'efforcer de trouver des solutions originales à leurs problèmes, à partir du constat qu'il s'agit de problèmes d'ordre sociologique et psychologique. Tout cela implique l'intégration dans leur propre univers culturel d'outils scientifiques

nouveaux, fruit des contributions humaines qui caractérisent l'époque actuelle : « On ne fait pas l'histoire en emboîtant le pas aux autres dans tous les sentiers battus, mais en ouvrant de nouveaux sentiers. Ceci n'est possible qu'avec des idées authentiques qui répondent à tous les problèmes de la croissance d'une société qui doit se reconstruire » (Bennabi 2006, 168). Il s'agit avant tout de redécouvrir et de valoriser le projet social contenu dans le Coran, plutôt que de donner vie à de nouveaux débats théologiques : dans son ouvrage *L'Afro-asiatisme*, celui que Sa'ïd a lu « peut-être plus de 30 fois » et qu'il considère comme une sorte de *tafsîr* contemporain, comme on l'a vu plus haut, l'intellectuel algérien s'attarde longuement sur ce qu'il définit comme « les embryons sociologiques » de la doctrine coranique, à savoir la vocation de la communauté musulmane à ordonner la justice et à empêcher l'injustice (Cor. 3:110, *Al 'Imrân*), à limiter la « *volonté de puissance* » (Bennabi 1956, 290) et d'hégémonie sur les autres (Cor. 28:83, *al-Qaṣaṣ*), l'inviolabilité de la conscience humaine (Cor. 2:256, *al-Baqarah*) et la centralité de l'homme, qui trouve dans le récit de la création d'Adam son fondement métaphysique. Ce qui en découle, c'est que le projet sociologique contenu dans le Coran, et duquel, au fil du temps, l'action historique des musulmans s'est éloignée, est clairement orienté vers « l'édification d'un humanisme œcuménique » (Bennabi 1956, 294) qui permettra de surmonter le colonialisme – et la *colonisabilité* – et d'établir la paix globale.

### 3.2.6. L'abandon des outils violents comme exigence historique

Du reste, c'est l'histoire même qui donne raison au Coran, en montrant que, devant le danger atomique qui menace l'existence même de l'humanité, le salut collectif est devenu une véritable nécessité, de sorte que l'arme nucléaire « est devenue l'argument le plus convaincant pour les thèses de la paix » (Bennabi 1956, 215). L'émergence du mouvement de l'Afro-Asiatisme à partir de la conférence de Bandung en 1955, dont l'esprit est celui de la non-violence<sup>15</sup>, est considéré comme le signe précurseur d'un changement en acte dans les rapports de force entre le Grands Puissances et les Pays sous-développés, mais aussi d'un changement de paradigme dans les relations internationales en général, en vertu d'une perspective morale qui aidera l'Occident à se libérer de sa « psychose de domination » (Bennabi 1956, 275), ouvrant la voie à l'avènement d'une « ère œcuménique » (Bennabi 1956, 277). Tout dépend de l'orientation de la politique selon cette « ligne d'évolution "mondialiste" » (Bennabi 1956, 262), qui fait déjà partie de la psychologie des hommes – comme le démontre la figure, par exemple, du Mahatma

<sup>15</sup> Selon Bennabi « L'Afro-Asiatisme est *nécessaire* pour donner à la paix quelques chances en mettant dans la balance les ressources spirituelles des peuples afro-asiatiques. L'esprit de Non-violence est nécessaire pour le dénouement du drame du XXe siècle. Et cette nécessité logique crée une possibilité naturelle » (Bennabi 1956, 149).

Gandhi<sup>16</sup> – et de « la logique de l’histoire » (Bennabi 1956, 249), et ce même s’il peut y avoir un « retard de la conscience sur l’histoire » (Bennabi 1956, 246). De telle manière, la vision des problèmes historiques des hommes se pose aussi en termes métahistoriques, et leur solution est « reportée » à un moment « téléologique » où la réalité humaine croisera la réalité divine : « Les voies de l’histoire passent par l’esprit des hommes. La coexistence passera nécessairement par ces voies pour devenir réalité historique » (Bennabi 1956, 224). La convergence avec la pensée de Sa‘īd est ici frappante : ce que Bennabi définit « “l’achèvement du règne” de l’humanité » (Bennabi 1956, 246) coïncide donc avec l’idée sa‘īdienne de la *mort de la guerre* et du dépassement du temps du *ġihād* en vertu de la fonction « abrogeant » de l’histoire, de sorte que, pour les deux intellectuels, la réalisation du projet eschatologique divin sur terre devient un fait historique irréversible, et le renouveau doctrinal qui en découle, une exigence incontournable.

#### 4. Redécouvrir l’(-e vrai) islam

##### 4.1. Ibn Taymiyyah : la scientificité de la loi de Dieu (*sunnah*)

Comme nous avons vu plus haut, la personnalité et la pensée d’Ibn Taymiyyah se situent au point de départ du parcours intellectuel de Ġawdat Sa‘īd : le juriste et théologien médiéval figure comme le premier des auteurs que Sa‘īd cite dans le cadre du courant salafiste dont il prétend avoir « vécu les idées ». Notre auteur rappelle souvent son adhésion initiale à la *salafīyyah*, dont Ibn Taymiyyah peut être considéré comme l’une des sources principales, mais nous savons aussi qu’il s’en est progressivement éloigné au fur et à mesure que ses lectures s’enrichissent, et dans ce processus de détachement, Bennabi a joué un rôle essentiel. Cependant, en reconstituant le profil biographique de Sa‘īd, nous avons également formulé l’hypothèse que cet éloignement était la conséquence de la cristallisation du courant salafiste en une doctrine puritaine et utopique dans son idéal de société, littéraliste et conservatrice dans son approche des sources. À cet égard, Sa‘īd partage encore une fois l’opinion de Bennabi, lorsque celui-ci critique la tendance à l’apologie du passé par le courant réformiste, à l’ombre de laquelle « [...] la culture prend un caractère d’archéologie où l’effort intellectuel n’est pas dirigé vers l’avant mais vers l’arrière. En raison de cette tendance rétrograde immodérée, elle imprime à tout l’enseignement un caractère rétrospectif incompatible avec les exigences du présent et de l’avenir : il en résulte, dans les idées, une sorte de phénomène d’*“hystérésis”*, de rémanence du passé » (Bennabi 1954, 40).

La lecture de Bennabi d’une sclérose du salafisme, non plus entendue comme « retour à la pensée originelle (*salaf*) de l’islam » (Bennabi 1954, 32), mais comme

<sup>16</sup> Contrairement à Sa‘īd, Bennabi mentionne souvent Gandhi, qui a su transformer la non-violence en « une force politique mondiale » (Bennabi 1956, 53), et qu’il définit comme le « héros légendaire » de l’Afro-Asiatisme (Bennabi 1956, 172).

un lieu mythique où se réfugier, générant ainsi un rapport au moins conflictuel avec la réalité, semble donc refléter la position de Sa'īd. À une tendance salafiste qui fait appel à un retour vers le passé *pour y rester*, Sa'īd reproche donc d'avoir trahi sa mission, à savoir celle d'appliquer à ce passé un regard « scientifique » afin de saisir les lois qui ont permis à l'idée islamique de s'affirmer et qui, en tant que telles, sont donc observables, vérifiables et reproductibles dans tout contexte. En effet, l'idée islamique a été trahie par les musulmans eux-mêmes lorsqu'ils ont oublié l'importance des lois, dont il faut aujourd'hui redécouvrir le fonctionnement, s'ils veulent revivifier cette idée.

#### 4.1.1. L'approche « nomothétique » d'Ibn Taymiyyah selon Sa'īd

Le rôle que Sa'īd reconnaît à Ibn Taymiyyah dans ce domaine est absolument central : le mérite du juriste médiéval, dit-il, est précisément celui d'avoir souligné l'importance de prendre en compte le caractère « scientifique » de la loi révélée. C'est ce qui découle par exemple de ce passage tiré de *Maḍhab* (1966), dans lequel notre auteur cite pour la première fois le *ḥadīth* sur la perte de la connaissance du Coran, où le prophète Muḥammad exhorte le compagnon Ibn Labīd à reconnaître dans la réalité une source de connaissance<sup>17</sup> :

Comme le dit Ibn Taymiyyah, la loi immuable de Dieu (*sunnat Allāh*) est reconnue lorsque « le même effet est produit une première et une deuxième fois ». Ceux qui nous ont précédés ont été troublés par le problème de l'usage exclusif des textes dans l'interaction avec les autres : l'imām 'Alī ibn abī Ṭālib a recommandé à Ibn 'Abbās, que Dieu soit satisfait d'eux, d'éviter de discuter avec les *ḥawāriğ* utilisant le texte, et plutôt de discuter avec eux sur la base d'une habitude concrète (*sunnah 'amaliyyah*), car les textes se prêtent à de larges interprétations. C'est cet effort qui a poussé Ibn Taymiyyah à déclarer que le simple recours au Livre et à la *sunnah* ne résout rien, puisque chaque faction interprète le Livre et la *sunnah* selon sa propre façon de penser. [...] En résumé, ce qui fait que les textes prennent la bonne direction quant à leur orientation, leur sens, leur contexte et leur finalité, et met fin à tout débat, vient des signes de Dieu dans le monde et dans les âmes. (Sa'īd 1993e, 224-25)

Ce passage révèle quelques éléments essentiels de la manière dont Sa'īd fait usage de ses sources : il faut tout d'abord noter une tendance générale à une approche sélective, qui consiste à extrapoler seulement quelques extraits des travaux d'un auteur donné qui peuvent servir de support théorique à une certaine position doctrinale. De cette façon, cependant, tout ce qui est au contraire « inconfortable », ou pas adapté pour soutenir une telle position, est omis. Concernant Ibn Taymiyyah en particulier, notre hypothèse est que la préoccupation de Ġawdat Sa'īd est double : d'une part, il entend démontrer la compatibilité de ses

<sup>17</sup> Voir Chapitre II, par. 2.3.

idées avec celles d'un juriste considéré comme une autorité de référence, surtout par les islamistes et les salafistes<sup>18</sup> ; d'autre part, il propose une lecture alternative à celle de ces derniers, mettant ainsi en évidence la complexité de ce penseur, comme en témoigne sa réception large – et loin d'être homogène – à l'époque contemporaine<sup>19</sup>.

Il est vrai, comme on l'a déjà observé, qu'en fait nous sommes confrontés à une utilisation sélective et fonctionnelle à ces buts autant que celle faite par les islamistes et les salafistes, cependant Sa'īd vise à une maximalisation du sens de l'œuvre et de la pensée d'Ibn Taymiyyah, plutôt qu'à une contraction et une réduction de ce sens. Un exemple ultérieur en ce sens c'est l'appel à l'autorité d'Ibn Taymiyyah pour démontrer deux idées essentielles, en premier lieu, que l'usage de la violence dans l'islam est soumis à des conditions bien précises : parlant de l'échec de ceux qui résolvent un différend idéologique en tuant l'autre, Sa'īd cite tout d'abord Cor. 13:17, *al-Ra'd* : « L'écume s'en va au rebut, mais ce qui est utile aux hommes reste sur la terre », puis il rappelle qu'« Ibn Taymiyyah a prononcé des paroles belles et concises à ce sujet, lorsqu'il a dit : "Si le Livre est sur l'épée, alors c'est l'islam ; si l'épée est sur le Livre, alors c'est le mal". Il s'agit d'une déclaration exacte et elle est le résultat d'une recherche attentive » (Sa'īd 1993e, 45-6). La deuxième idée est que la mécréance (*kuf'r*) n'est pas une raison légitime pour engager le *ghīhād*, comme Ibn Taymiyyah lui-même le déclare, lorsqu'il a dit que « Le combat dans l'islam n'est pas à cause de la mécréance, mais à cause de l'injustice », car la première, explique Sa'īd, « restera, et a le droit de rester, après avoir été vaincue. Nous luttons donc non pour éradiquer la mécréance elle-même, mais pour éradiquer l'injustice [inhérente à elle], et le maximum de l'injustice consiste à opprimer les opinions et à pratiquer la contrainte en religion » (Sa'īd 1993e, 47).

#### 4.1.2. Le rapport organique entre volonté et action

L'œuvre de Sa'īd où l'usage d'Ibn Taymiyyah comme source est plus abondant est, encore une fois, *al-'Amal qudrah wa-irādah* (1980). Dans ses 299 pages, le nom d'Ibn Taymiyyah apparaît 44 fois, et presque toujours il s'agit de citations de l'ouvrage *Mağmū' Fatāwā Ibn Taymiyyah*, la plus large collection contemporaine d'écrits du juriste médiéval, que notre auteur a consultée dans l'édition en 37 volumes de Riyād (1961-1967). Si d'une part la fréquence avec laquelle notre auteur cite Ibn Taymiyyah est le reflet du fait que la pensée et l'œuvre de ce dernier

<sup>18</sup> Comme observe Jon Hoover, « Salafis are among the most avid readers of Ibn Taymiyya today. They adopt Ibn Taymiyya's theological framework over against Asha' rism, but they are not always comfortable with his views on more controversial questions like the duration of Hell-Fire and the Prophet's protection from sin and error » (Hoover 2019, 144-45).

<sup>19</sup> C'est justement ce qui dit encore Hoover, remarquant que l'ouvrage d'Ibn Taymiyyah a inspiré soit les salafistes, soit les modernistes et les revivalistes, lesquels « [...] have drawn on Ibn Taymiyya to present visions of Islam open to the contemporary world » (Hoover 2019, 145).

représentent l'un des piliers de sa formation intellectuelle, au moins dans une première phase de sa vie, d'autre part un regard sur ce travail est utile pour mieux comprendre ce que Sa'īd veut transmettre à ses interlocuteurs à travers Ibn Taymiyyah. Comme on l'a vu, objet d'analyse de *al-'Amal qudrah wa-irādah* sont les méthodes d'action islamique, que Sa'īd juge inefficaces pour résoudre les problèmes des sociétés arabo-islamiques, et cela en raison du fait que ces méthodes sont incompatibles avec les lois immuables, auxquelles toute la création répond et en exploitant lesquelles l'homme peut profiter pleinement de la création elle-même. Pour Sa'īd, le fait d'agir selon la science inhérente aux *sunan*, qui à son tour est corroborée par les faits historiques et métahistoriques, garantit le succès de la réforme d'une société.

Dès les toutes premières pages du livre, Sa'īd débute par une série de citations des *Fatāwā* d'Ibn Taymiyyah sur la relation entre la *volonté* et l'*action*, suivies d'un long commentaire. Il peut être utile d'en rapporter quelques passages, dans la mesure où notre auteur utilise ces citations pour démontrer la validité juridique, théologique et doctrinale de ses positions :

La volonté ferme est celle en présence de laquelle l'acte se produit nécessairement, s'il y a la capacité ; lorsque la volonté ferme se trouve avec la capacité pleine, l'acte se produit nécessairement du fait de la parfaite présence d'un agent nécessitant par rapport à un agent d'opposition ou de résistance. Lorsque la volonté et la pleine capacité sont présentes, mais que l'acte ne se produit pas, alors la volonté n'est pas ferme [...]. La ferme intention d'agir dans le futur ne suffit pas pour faire exister l'acte, il faut au contraire, lorsque celle-ci existe, que se produise la pleine volonté qui rend l'acte inévitable : c'est la volonté ferme. Si l'homme agit selon ses capacités avec une volonté ferme, il se place selon la loi (*šar'*) comme un agent parfait, et il aura la récompense de l'agent parfait et la punition de l'agent parfait [...] (Sa'īd 1993a, 21-2)

Dans son long commentaire, Sa'īd met en évidence ce qui est selon lui l'aspect essentiel de ce passage, ce qu'il veut que ses interlocuteurs y saisissent, à savoir que « le *šayḥ al-islām* Ibn Taymiyyah ait établi déjà dans les temps anciens cette loi constante (*qānūn tābit*) concernant la manière dont l'action est produite », et précisément « qu'une volonté ferme et une pleine capacité font nécessairement naître l'action. Si l'action fait défaut, il faut en découvrir la cause. C'est un présupposé important à partir duquel commencer la recherche » du problème de l'inefficacité des musulmans (Sa'īd 1993a, 23-4). De son point de vue, Sa'īd estime que « les musulmans ne manquent pas de volonté, mais de capacité. Or leur façon de voir sur ce point subit des interférences qui annulent la valeur de leurs volontés » (Sa'īd 1993a, 24). Son diagnostic sur la relation des musulmans avec la volonté et la capacité – une combinaison qui peut également s'exprimer de bien d'autres « couples », par exemple la dévotion (*iḥlās*) et la bonne voie (*šawāb*), ou le but (*ḡāyah*) et le moyen (*wasīlah*) – repose donc sur l'autorité de la pensée d'Ibn Taymiyya, qui a mis en évidence comment le mécanisme de l'action est informé par un principe scientifique connaissable et reproductible, incarné dans – et par –

la loi immuable de Dieu.

#### 4.1.3. La reconnaissance et l'application des lois immuables est le vrai culte de Dieu

Dans son effort de rechercher le fondement coranique du principe de volonté et de celui de capacité, notre auteur recourt à une analyse du cinquième verset de la *Fātiḥah* (« *Iyyā-ka na 'budu wa-ıyyā-ka nasta 'ın*) et de la *šahādah*. Dans le premier cas, l'argument de Sa'ıd est le suivant :

Parmi les expressions de volonté (ou de dévotion) et de capacité (ou de bonne voie), il y a le culte de Dieu (*'ibādah*), qui signifie vouer l'action à Dieu : « On leur avait seulement ordonné d'adorer Dieu comme des vrais croyants qui lui rendent un culte pur ; de s'acquitter de la prière ; de faire l'aumône. – Telle est la religion vraie ! » (Cor. 98:5, *al-Bayyinah*), et la demande d'aide (*ısti 'ānah*), qui signifie exploiter les lois et les causes sur la base desquelles Dieu a créé l'univers. En effet, la vraie religion consiste à ne servir que Dieu, et à ne Le servir que par ce que Dieu a établi ; la bonne demande d'aide est lorsque l'homme (*'abd*) connaît les lois de Dieu et les utilise pour accomplir le commandement de Dieu. (Sa'ıd 1993a, 25)

Quant à la *šahādah*, la première partie (*Lā ilāha illā Allāh*) indique la dévotion (*iḥlās*), tandis que la seconde partie (*wa-Muḥammad<sup>am</sup> rasūl Allāh*) indique la bonne voie (*šawāb*) à suivre, c'est-à-dire « la *sunnah* apportée par le prophète de Dieu » (Sa'ıd 1993a, 28). Il s'ensuit qu'observer le culte de Dieu signifie agir selon les lois établies à la base du fonctionnement de la création, et qui doivent être recherchées dans la réalité concrète. Le verset « Nous leur montrerons bientôt nos Signes, dans l'univers et en eux-mêmes, jusqu'à ce qu'ils voient clairement que ceci est la Vérité » (Cor. 41:53, *Fuṣṣilat*) signifie que « la *šarī'ah* nous commande de comprendre comment exploiter l'univers [mais] *non pas* par le moyen du Livre, et cela est vrai aussi bien au niveau matériel qu'au niveau de la société » (Sa'ıd 1993a, 29)<sup>20</sup>. Encore une fois, l'auteur appuie son raisonnement sur une citation des *Fatāwā* d'Ibn Taymiyyah, mais en réalité tout l'argument qui précède semble faire écho à la pensée et à la démarche du juriste et théologien de Damas. En effet, observe l'islamologue Jon Hoover, au centre de l'intérêt d'Ibn Taymiyyah, ou plutôt de ce qu'on pourrait définir comme le véritable leitmotiv de sa pensée, on trouve le culte de Dieu, qui s'exprime dans la *šahādah*, que le juriste entend en tant qu'énoncé éthique, et non pas métaphysique ou ontologique – à la différence des théologiens aša'rites ou des *šūfīs* – et à ce titre présuppose un rôle actif de l'homme, et qu'il soit vécu dans la sphère humaine : l'homme doit être orienté vers le culte de Dieu, et ce culte doit être pratiqué selon la loi révélée. C'est-à-dire que « For Ibn Taymiyya, God is the only beneficial object of worship, and Islam is the correct method to express it. These are Ibn Taymiyya's two principles of religion: worship

<sup>20</sup> C'est nous qui soulignons.

of God alone and worship by means of God's law » (Hoover 2019, 44). C'est à la fois la raison pour laquelle Dieu a créé l'homme, et la *fiṭrah* de l'homme, qui est doté d'une aspiration éthique innée le conduisant naturellement à rechercher le bien et à échapper au mal. En ce sens, « Ibn Taymiyya is obviously very optimistic about the positive inclinations of the human natural constitution. [...] He speaks with similar optimism about the powers of reason. Reason knows that God exists and that worship should be devoted to God alone » (Hoover 2019, 45) : cela semble en fait refléter l'optimisme eschatologique, dont les présupposés sont d'ailleurs les mêmes qu'Ibn Taymiyyah, à savoir le fait que la volonté de Dieu est orientée par des desseins de sagesse, mais aussi que l'activité créatrice divine est continue.

Cependant, cet « immense optimism in the goodness of God and the human inclination to worship God » (Hoover 2019, 125) n'empêche pas Ibn Taymiyyah de reconnaître que l'homme peut se tromper et agir contrairement à sa propre *fiṭrah*. En d'autres termes, il ne nie pas l'existence du mal, et pour l'expliquer il recourt à divers arguments, dont celui selon lequel la source du mal réside « in human ignorance and the failure of humans to do that for which they were created. [...] God is not responsible for that original failure because He did not create it. It is a nonexistent for which human beings alone bear responsibility » (Hoover 2019, 128). Il s'ensuit donc que l'ignorance et l'échec sont des « non-actes », et ne sont donc pas créés par Dieu, et cela semble converger avec l'idée exprimée avec insistance par Sa'īd selon laquelle Dieu ne change rien à la réalité de l'homme jusqu'à ce qu'il agisse en premier pour la changer d'abord, de sorte que si l'homme n'agit pas, l'échec est le sien, et ne peut être attribué en aucun cas à Dieu : celle-ci est la loi que Lui-même a établie, et le mal, pour Sa'īd, est donc le résultat de la non-adaptation de l'homme à cette loi.

Mais la priorité attribuée par Ibn Taymiyyah au culte et à l'éthique sur l'ontologie trouve également une application dans sa lecture de la *Fāṭihah*, et en particulier du verset 5. Hoover explique à cet égard :

The fifth verse, « You alone we worship; you alone we ask for help » is the pivot between the two halves: « You alone we worship » brings the first half to an end, and « You alone we ask for help » begins the second half. The order is of utmost significance for Ibn Taymiyya. Worship is prior and all-embracing. Asking for help is part of worship in a certain way, but it has to do with what God does for humans, what God creates and provides. (Hoover 2019, 48)

Pour Ibn Taymiyyah, la première partie du verset fait référence au culte de la « divinité » de Dieu, Son *ilāhiyyah*, en vertu du fait que Dieu est le seul objet digne d'être adoré et aimé, tandis que la seconde partie se réfère au culte de Sa « seigneurie », c'est-à-dire *rubūbiyyah*, en vertu du fait que Dieu est le seul créateur de toutes choses. De son côté, Sa'īd reprend également ces deux concepts, mais les redéfinit à la lumière de leur rapport avec les lois de Dieu : voilà donc que la *rubūbiyyah* se manifeste « dans les lois universelles (*sunan kawniyyah*) connaturelles », c'est-à-dire celles qui peuvent être identifiées en observant la réalité, puisqu'elles sont contenues dans *les signes de Dieu dans le monde et dans*

les âmes ; tandis que l'*ilāhiyyah* se manifeste « dans les lois religieuses (*sunan šar'īyyah*) connaturelles », à savoir celles que « Dieu nous enseigne dans le Livre révélé » (Sa'īd 1993a, 21-2). Et c'est en particulier aux premières que Sa'īd s'intéresse :

[Dieu] nous enseigne les lois naturelles universelles (*al-sunan al-ṭabī'īyyah al-kawnīyyah*) à travers Ses signes dans le monde et dans les âmes, et dans Son Livre Il nous commande de les apprendre là où elles sont, c'est-à-dire dans le monde et dans les âmes. C'est pourquoi Dieu, en plus de nous ordonner [de suivre] la méthode de la loi religieuse (*minhağ šar'ī*), c'est-à-dire l'ordre et l'interdiction, nous ordonne d'aller observer les habitudes (*sunan*) de ceux qui nous ont précédés, et celle-ci est Son méthode universelle : les deux choses sont l'objet de l'ordre [de Dieu] (Sa'īd 1993a, 22)

Par conséquent, si pour Ibn Taymiyyah le vrai culte de Dieu présuppose que l'homme fasse le maximum d'efforts pour mettre en œuvre la loi révélée, pour Sa'īd celle-ci s'identifie à la *sunnah*, c'est-à-dire à la loi qui informe de manière stable et observable le fonctionnement de l'ensemble créé. Nous assistons donc ici à une lecture *extensive* d'Ibn Taymiyyah par Sa'īd, qui lui attribue soit d'avoir remarqué comment la réalité est informée par des lois « scientifiques », soit – et par conséquent – d'avoir privilégié le raisonnement autonome (*iğtihād*) par rapport à la réalité afin de découvrir ces lois, d'où la nécessité de se distancer de l'imitation aveugle des pères, comme le démontre ce passage que Sa'īd tire d'un recueil d'écrits du juriste médiéval<sup>21</sup> :

[...] il peut arriver qu'un homme de grande science et foi, qu'il soit l'un des Compagnons, des Successeurs ou ceux qui viendront après eux jusqu'au jour de la résurrection, encourt un effort personnel (*iğtihād*) mêlé à la conjecture et à une certaine dose de désir caché, et que pour cette raison il ne doit pas être suivi dans son effort, même s'il est l'un des amis craignant Dieu. Alors un conflit survient entre deux factions : l'une l'exalte et veut approuver et suivre ce qu'il a fait ; l'autre le désapprouve, et croit que ce qu'il a fait sape sa proximité avec Dieu et sa crainte de Dieu, sinon même sa piété et son appartenance aux gens du paradis, voire sa propre foi, jusqu'à l'expulser de la foi. Les deux côtés sont corrompus. Quiconque suit le chemin de la modération exalte qui mérite d'être exalté, l'aime et est son ami, lui donne du crédit quand c'est dû. Il exalte la vérité et il fait preuve de clémence envers les créatures, car il sait que dans le même homme il y a des bonnes et des mauvaises choses pour lesquelles il est loué et blâmé, récompensé et puni, aimé d'un côté et haï de l'autre. C'est la voie de ceux qui suivent la *sunnah* et le consensus, contrairement à ceux qui suivent l'innovation. (Sa'īd 1989, 152-53)

Dans son commentaire sur ce passage, Sa'īd saisit l'occasion pour affirmer

<sup>21</sup> Édité en Égypte par 'Abd al-Raḥmān ibn Nāṣir al-Nağdī, sans indication de date.

qu'Ibn Taymiyyah, malgré toute son autorité, ne doit pas être considéré comme infaillible et à l'abri de l'erreur, mais qu'en même temps sa pensée ne peut être condamné dans son intégralité. Bien des années plus tard, Sa'īd y reviendra en déclarant qu'« il faut connaître les forces et les faiblesses de nos ancêtres (*aslāf*) » : une référence à Ibn Taymiyyah lui-même en tant que penseur qui fait aujourd'hui l'objet de condamnation d'une part, alors que de l'autre « il y a ceux qui défient la mort pour le défendre » (Sa'īd 2001a, 55), et cela en dépit de ses positions douteuses, comme l'approbation posthume de l'exécution, en 724 après JC, du théologien al-Ga'd Ibn Dirham, qui s'était exprimé en faveur d'une interprétation allégorique des attributs divins. Comme l'observe Sa'īd, « celui-ci n'est certainement pas un mérite » (Sa'īd 2001a, 55), mais le problème est que, dans le monde culturel des musulmans, les gens ont la prééminence sur les idées, une affirmation qui nous rappelle le « despotisme de la personne » dont parle Bennabi et qui est l'un des traits distinctifs de l'ère de la décadence. Pour Sa'īd, le principe qui doit inspirer la relation avec les pères est celui exprimé dans Cor. 46:16, *al-Aḥqāf*: « Voilà ceux dont nous acceptons les meilleures actions, sans tenir compte de leurs méfaits ». Sa'īd a donc conscience du rôle joué par les idées d'Ibn Taymiyyah dans la justification d'une idéologie violente, et lance un appel à « fermer la porte de la violence qu'Ibn Taymiyyah a ouverte, et à cause de laquelle il a tué » (Sa'īd 2001a, 147). Des considérations analogues valent pour les références de Sa'īd à d'autres intellectuels tels que Abū al-A'ḷā al-Mawdūdī, Ḥasan al-Bannā et Sayyid Quṭb, dont l'influence parmi les courants de l'islamisme radical soulève de manière encore plus fort la question sur le « rôle » que notre auteur leur attribue dans le cadre de son projet.

#### 4.2. Abū al-A'ḷā al-Mawdūdī : la prééminence de la *da'wah* non-violente

Un élément utile en ce sens est ce que dit Sa'īd de la contribution d'Abū al-A'ḷā al-Mawdūdī, Sayyid Quṭb et Muhammad Iqbal en particulier au renouveau épistémologique par rapport à la vision de l'islam. Ceux-ci, à son avis, partagent le fait d'avoir donné la priorité à un effort individuel (*iğtihād*) dans leur quête visant à la réaffirmation – chacun à sa manière – de la centralité du fait religieux dans la vie sociale, intellectuelle et politique. Le prétexte de sa réflexion est le constat de la faible valeur attribuée par les jeunes musulmans à l'étude des sciences humaines comme outil pour comprendre et changer la réalité contemporaine, sans se rendre compte que c'est juste dans le dépassement des paradigmes traditionnels que se cache la nouveauté représentée par ces intellectuels :

Ce qui a permis à la production [de ces auteurs] d'obtenir une telle estimation, c'est que derrière cette production il y a un type d'étude et d'analyse qui a dépassé les sources que les éducateurs traditionnels emploient habituellement, en plus du fait que ce type d'étude s'accompagne d'une attention à ce qui se passe sur terre et à l'observation de ce monde contemporain dans lequel nous vivons et qui nous influence. [...] en effet, ils ont vu dans les signes du monde et dans les âmes le témoignage des signes du Livre, ce que d'autres n'ont pu faire. (Sa'īd 1989, 13)

C'est donc en raison de la contribution apportée par ces auteurs à une compréhension de la réalité dans une perspective islamique, mais sur la base de présupposés méthodologiques et épistémologiques nouveaux, que Sa'īd puise dans ces sources. C'est le cas du journaliste, intellectuel et homme politique pakistanais Abū al-A'īlā al-Mawdūdī (1903-1979), l'un des auteurs les plus lus dans le monde islamique jusqu'à présent (Adams 1983, 99), que nous avons déjà évoqué à plusieurs reprises, rappelant notamment le rôle que lui attribue Sa'īd en tant que prédicateur dont l'activisme était orienté vers l'établissement d'une société authentiquement islamique par l'éducation, la persuasion et, notre auteur en est convaincu, le rejet de la violence. Le mouvement qu'il a fondé en 1941 avec un groupe d'adeptes, la *Jamaat-i-Islami*, et dont il a été chef (*amīr*) jusqu'en 1972, avait pour but celui de préparer le terrain pour l'épanouissement d'un système de vie islamique dans tout le sous-continent indien : bien qu'al-Mawdūdī rejetait en principe tout nationalisme en tant que conception séculaire et inadaptée à satisfaire les besoins des musulmans, il en va de même que, après la partition en 1947 et la naissance du Pakistan, l'action de la *Jamaat-i-Islami* et de son chef a été fondamentale dans la promotion d'un État fondé sur les principes de l'islam tels que al-Mawdūdī et son groupe les comprenaient (Adams 1983). La vision de société islamique promue par al-Mawdūdī se basait sur l'observance de la *ṣarī'ah*, conçue comme un système qui englobe tous les aspects de la vie individuelle, sociale et politique (Adams 1983).

Il est plausible d'imaginer que Sa'īd ait été fasciné par cette conception large et englobante de la *ṣarī'ah* par un auteur si influent dans les milieux islamistes desquels, à une certaine étape de sa vie, il se sentait proche du point de vue idéologique, bien que – comme dit plus haut – il s'est toujours placé à leur égard en tant qu'« indépendant » et observateur. Et surtout, on peut facilement deviner qu'il était particulièrement fasciné par les applications sociales, plutôt que politiques, de la pensée d'al-Mawdūdī.

#### 4.2.1. al-Mawdūdī promoteur d'un refus de la violence dans le processus de création d'une société véritablement islamique

En effet, la plupart des références à cet auteur se retrouvent dans son premier ouvrage, *Maḍhab* (1966), où il réfute les modes d'action des mouvements islamistes de son temps, auxquels il attribue trop d'ambiguïté à propos du rôle attribué à la violence comme instrument de réforme de la société, ce qui lui fait déclarer, de son côté, son opposition totale à ces méthodes. Sans surprise, al-Mawdūdī est évoqué par Sa'īd précisément pour souligner le rejet par l'homme politique pakistanais des méthodes violentes sur la voie de la création d'une société authentiquement islamique, et à cet effet il rapporte les paroles qu'il avait prononcées à la suite de l'assassinat, en 1951, de Liaquat Ali Khan, premier chef

de gouvernement du nouvel état, dans un attentat à Rawalpindi<sup>22</sup> :

Il n'y a rien de plus nuisible que le fait que, dans un pays donné, les prérogatives du pouvoir judiciaire et de la justice soient arrachées à la raison, à la science, à la légalité et à l'opinion publique. L'*ummah* qui n'est pas ennemie d'elle-même, qui n'est pas folle et dont la perception n'est pas déformée, ne peut pas être assez dissolue et insensée pour confier le jugement au juge à l'épée nue, qui est aveugle au vrai sens du terme. Si nous ne voulons pas que notre avenir soit sombre et obscur, alors nous devons empêcher de toutes nos forces que le pays soit entraîné dans cette direction dangereuse, qui menace l'existence du pays... (Sa'īd 1993e, 122-23)

Cette condamnation de la violence et la reconnaissance de sa nuisibilité dans le processus de construction d'une société impliquent que celle-ci doit être construite par d'autres moyens, et al-Mawdūdī, selon Sa'īd, figure parmi les auteurs qui ont affirmé la prééminence et la puissance de la *da'wah* pacifique par rapport au langage de la force et par rapport à l'idée, qu'il considère répandue parmi les musulmans, selon laquelle « la *da'wah* est incapable de secouer la société ou de changer les situations » (Sa'īd 1993e, 165). Pour le démontrer, notre auteur cite ce passage du penseur pakistanais :

Les *mu'addinūn* d'aujourd'hui lancent l'appel à la prière depuis leurs minarets cinq fois pendant le jour et la nuit, et crient de toutes leurs voix : « Je témoigne qu'il n'y a de dieu que Dieu », tandis que les gens, quelles que soient leurs origines et leur statut social, écoutent cet appel, sans que leur sommeil soit perturbé en aucune façon. [...] Mais si le monde prenait conscience de la finalité à long terme de cet appel, de la détermination et de l'insistance de celui qui le prononce, la terre serait complètement transformée, les visages deviendraient méconnaissables. Comment pensez-vous qu'il accueillerait cet appel, un monde qui s'est nourri du lait de la *ḡāhiliyyah* et a grandi dans son berceau, s'il savait que celui qui lance l'appel est en train de dire : « Il n'y a d'autre souverain que Dieu, ni d'autre gouverneur que Dieu ; je ne me soumetts à aucun gouvernement, je ne reconnais aucune constitution, je ne suis aucune loi ; les tribunaux terrestres n'ont aucune autorité sur moi, je n'obéis à aucun ordre, je ne respecte aucune des coutumes et traditions héritées de la *ḡāhiliyyah*, je n'accepte aucun privilège personnel ; je ne suis aucun seigneur et aucun saint, je ne cède à aucune des puissances orgueilleuses de la terre qui se rebellent contre la vérité. Oui, je crois en Dieu, je Lui suis soumis, je renie le *ṭawāḡūt* et les faux dieux ! » ? Que pensez-vous, que le monde et ses habitants écouterait cet appel et resteraient sans voix ? Pas du tout ! En vérité, ils deviendraient vos

<sup>22</sup> Sa'īd précise d'avoir tiré ce passage d'un ouvrage en arabe intitulé *Miḥnat al-Ġamā'ah al-Islāmiyyah fī Bākistān*, dont il ne mentionne pas ni l'éditeur, ni la date de publication. Il peut s'agir d'une des traductions d'al-Mawdūdī en arabe, mais on n'est pas parvenu à l'identifier.

ennemis, ils se détourneraient et vous déclareraient la guerre. (Sa'īd 1993e, 165-66)

Apparemment, comme on l'a déjà remarqué, Sa'īd ne se soucie pas particulièrement du contexte dans lequel, ou des finalités pour lesquelles, une œuvre donnée a été écrite : cela ne veut pas dire qu'il n'ait pas connaissance et conscience de ce contexte, mais plutôt que sa manière de sélectionner les textes, qui est mise au service de sa lecture sélective et extensive, prévaut sur des considérations plus ponctuelles et critiques. De plus, il est improbable que Sa'īd puisse partager, même dans cette phase spécifique de sa vie, la manière dont al-Mawdūdī se réfère à des concepts tels que celui de la « souveraineté de Dieu » avec ses implications politiques, ainsi qu'il semble tout aussi difficile de penser qu'il pourrait adhérer à l'idée d'un État islamique comme celui théorisé par le politicien pakistanais. La preuve principale et essentielle est que dans les écrits de notre auteur il n'y a aucune trace non seulement de ses concepts, mais plus en général d'un tel projet : il lui aurait été très simple de puiser, dans ses sources préférentielles, les arguments et les catégories conceptuelles aptes à le soutenir ; en même temps, il passe complètement sous silence l'hostilité d'al-Mawdūdī à l'égard de la démocratie, qu'il considérait comme « the tyranny of the majority » (Adams 1983, 103). Comme dans le cas d'Ibn Taymiyyah, et peut-être encore plus, le recours à al-Mawdūdī et à ses écrits sert à montrer comment est-il possible d'apporter une lecture alternative, voire opposée, par rapport à celle que Sa'īd percevait comme dominante dans les cercles qui l'entouraient, et qu'il considérait comme un obstacle réel à l'identification des moyens et des objectifs d'une réforme de la société selon les principes islamiques, notamment de la part des jeunes, et cela dans le silence total de ceux qui devraient être chargés de « clarifier les choses », pour ainsi dire. À ce propos, il rappelle que « se distancier des actes de violence ne veut pas dire se distancier des musulmans » (Sa'īd 1993e, 207), puis il cite la recommandation qu'al-Mawdūdī a faite aux militants islamistes lors d'un discours prononcé à la Mecque ajoute :

« Chers frères, à la fin de mon discours, je veux vous donner quelques conseils : ne suivez pas la voie des groupes secrets pour réaliser vos objectifs, et n'ayez pas recours à la violence, à la force et aux armes pour changer les choses, car c'est aussi une forme d'impatience et une tentative d'atteindre l'objectif par le chemin le plus court. Les conséquences et les dommages de cette attitude sont plus graves qu'autre chose. Le vrai et correct renversement s'est produit dans le passé, et aura lieu dans le futur, au moyen de groupes déclarés agissant au grand jour et à un moment où tous les hommes peuvent les voir. Ce que vous devez faire est de répandre votre prédication (*da'wah*) publiquement et de réformer le cœur et l'esprit des gens aussi largement que possible, en veillant à tirer le meilleur parti des gens pour atteindre vos objectifs, en utilisant une attitude généreuse et la bonté. [...] Je vous le dis : ce qui a profité à l'*ummah* au début c'est exactement ce qui lui profitera à la fin. Si, par contre, vous êtes impatient et que vous accomplissez le renversement par des moyens violents, et que vous réussissez d'une manière ou d'une autre, [ce succès] sera comme l'air, qui entre par la porte pour sortir par la fenêtre. Ce sont les conseils

que j'adresse à tous ceux qui sont engagés dans la prédication ». (Sa'īd 1993e, 208-10)

Avec cette dernière citation, qui souligne encore une fois et plus explicitement la prééminence que Sa'īd attribue, par la voix d'Abū al-A'lā al-Mawdūdī, à la *da'wah* pacifique, celle pratiquée par la première communauté musulmane de la Mecque, le politicien pakistanais quitte la scène dans les écrits de notre auteur<sup>23</sup>. Le fait que les références soient concentrées dans son premier ouvrage reflète probablement le contexte intellectuel spécifique auquel notre auteur était proche à cette étape de sa vie. Pourtant, dans ce même ouvrage aucune mention n'est faite de Ḥasan al-Bannā, qui en fait n'apparaît que marginalement dans l'ensemble de ses ouvrages, ni à Sayyid Quṭb, qui au contraire y occupe une place importante. Ceci est d'autant plus intéressant si l'on considère que nombre de chercheurs pensent que *Maḍhab* répond aux thèses formulées par Quṭb en 1966 dans son *Ma'ālim fī al-ṭarīq*, comme nous l'avons déjà évoqué à plusieurs reprises. À ce stade, on peut se demander : Sa'īd avait-il lu cet ouvrage à l'époque où il publiait *Maḍhab* ? À la lumière de tout ce qui a émergé jusqu'à présent, on pourrait dire que, même s'il l'avait lu, il n'avait pas l'intention de le cibler de manière spécifique, bien que *Maḍhab* « semble » effectivement vouloir réfuter ces thèses. Plutôt, il faut peut-être conclure que les positions exprimées par Quṭb avaient suscité un large écho dans les milieux islamistes que Sa'īd fréquentait, au point de le pousser à écrire un livre pour les rectifier, d'autant plus que la voix des « quiétistes », tels que Ḥasan al-Huḍaybī, guide général des Frères musulmans à l'époque, n'a pas su faire taire cette tendance. En effet, Quṭb n'apparaît dans les écrits de Sa'īd qu'en 1969 dans le petit ouvrage *al-Insān kall<sup>an</sup> wa- 'adl<sup>m</sup>*, mais c'est dans *Ḥattā yuḡayyirū mā bi-anfusihim* qu'il faut chercher, si l'on veut comprendre la fonction que Sa'īd lui attribue.

#### 4.3. Sayyid Quṭb : il n'y a pas de déterminisme dans l'islam

Parmi les œuvres de Sayyid Quṭb, la plus citée par Ġawdat Sa'īd est *Ḥaḍā al-dīn* (« Cette religion »), composée dans les années 1950, suivie, dans une moindre mesure, de son *tafsīr*, *Fī Zilāl al-Qur'ān* (1951-1965), d'un article publié en 1952 et de l'ouvrage *al-'Adālah al-iḡtimā'īyah fī al-islām* (1949). Dans les travaux de Sa'īd que nous avons consultés, il n'y a donc pas de références explicites à l'ouvrage *Ma'ālim fī al-ṭarīq*. La première fois que notre auteur mentionne l'intellectuel égyptien, membre de proue des Frères musulmans, il le fait en extrapolant un passage de *Ḥaḍā al-dīn* qui, d'ailleurs, reviendra maintes fois dans ses travaux<sup>24</sup>, et qu'il faut donc interpréter comme particulièrement fonctionnel à ce que Sa'īd entend démontrer, à savoir que l'homme joue aussi un rôle dans la

<sup>23</sup> Une très brève mention se trouve dans *Iqra'* (1988), qui n'ajoute cependant rien à notre compréhension de son rôle en tant que source de Sa'īd.

<sup>24</sup> Par exemple dans Sa'īd 1993b, 57-8 ; Sa'īd 1989, 209-10 ; Sa'īd 1993a, 245.

production des événements, de sorte qu'il n'y a plus de place pour une vision déterministe de l'histoire : Le passage en question est tiré des toutes premières pages du livre, dans le chapitre intitulé *Une méthode pour les hommes (Minhağ li-l-bašar)* :

Il y a une vérité première concernant la nature de cette religion et sa manière d'opérer dans la vie des hommes ; une vérité primaire simple, mais en dépit de sa simplicité, elle est souvent oubliée ou reste incomprise. De son oubli, ou de son incompréhension, naît une énorme erreur à considérer cette religion, sa vérité intrinsèque et sa réalité historique, présente et future à la fois. En effet, il y a ceux qui attendent de cette religion, puisqu'elle a été révélée par Dieu, qu'elle agisse dans la vie des êtres humains d'une manière magique, extraordinaire et sur la base de causes impénétrables, sans tenir compte de la nature des êtres humains et de leurs énergies innées, ni de leur réalité matérielle à un certain stade ou contexte de leur développement. Lorsqu'ils se rendent compte qu'elle ne fonctionne pas ainsi, lorsqu'ils réalisent que l'énergie humaine limitée et la réalité matérielle de la vie humaine interagissent avec elle et en sont influencés – parfois – de manière claire, lorsqu'ils s'en rendent compte, ils sont pris par une déception inattendue, ou leur confiance dans le sérieux et le concret de la méthode religieuse vacille, ou ils sont saisis de doutes sur la religion tout-court. Cette série d'erreurs provient d'une seule erreur fondamentale, à savoir le fait de ne pas avoir compris cette religion et sa méthode, ou d'avoir oublié cette simple vérité première [...] (Quṭb 2001, 5-6)<sup>25</sup>

Ce passage est donc interprété par Sa'īd comme l'affirmation de la nécessité pour l'homme de prendre acte de sa fonction « créatrice », et par conséquent de s'assumer sa responsabilité dans le processus de changement de la société, et plus généralement dans la détermination de son histoire. Surtout, il affirme que le principe selon lequel « l'effort humain intervient dans la production de l'histoire » (Sa'īd 1993c, 51) est inscrit dans la méthode religieuse elle-même. On se demande si celui-ci est en fait le seul sens que Quṭb voulait donner à ce passage. En réalité, en procédant à la lecture, ce qui frappe, c'est que la méthode argumentative de Quṭb, ici comme dans *Ma'ālim fi al-ṭarīq* par exemple, repose essentiellement sur l'opposition et sur l'exclusion de toute option qui n'est pas parfaitement conforme à celle qu'il dessine. La méthode (*minhağ*) telle qu'il l'entend implique la soumission à son interprétation particulière de la souveraineté de Dieu, qui prend valeur de vérité absolue, et a fortiori à l'autorité humaine qui l'a formulée et qui en est l'interprète et le garant. Un autre aspect frappant concerne la langue de Quṭb, où il y a une abondance de termes qui font partie de champs sémantiques tels que *l'obligation*, *l'imposition*, *l'interdiction*, *l'hégémonie*, la *domination*, outre un style qui favorise le contraste continu entre ce qu'est l'islam dans sa vision particulière, et tout le reste, au point qu'il en vient à l'idée de la nécessité de créer un « milieu particulier » (*wasat̄ ḥāṣṣ*) afin que le musulman puisse vivre selon cette vision

<sup>25</sup> Repris dans Sa'īd 1993c, 49-51.

islamique : une affirmation qui configure l'idée d'un État de nature islamique, sur l'étendue globale duquel il s'exprime de manière claire dans *Ma'ālim fī al-tarīq*. Dit Quṭb :

En absence de ce milieu, la vie de cet individu devient impossible – ou du moins très dure – et pour cette raison celui qui veut être musulman doit savoir qu'il ne peut pratiquer son islam que dans un milieu musulman, dans lequel l'islam est hégémonique. Sinon, il se fait des illusions s'il pense pouvoir réaliser son islam, alors qu'il n'est rien de plus qu'un individu perdu ou traqué dans les sociétés *ḡāhilités*. (Quṭb 2001, 36)

La clé de ce passage est l'incompatibilité fondamentale entre la méthode de vie islamique et toutes les autres méthodes : cette incompatibilité conduit Quṭb à affirmer que la méthode islamique « présuppose que ce milieu doit nécessairement exister » (Quṭb 2001, 36).

#### 4.3.1. Le « silence » de Sa'īd sur la méthode islamique « totalitaire » postulée par Quṭb

Il est difficile d'imaginer comment tout cela peut se concilier avec l'idée sa'īdienne d'une *ummah* universelle unifiée par le principe de non-contrainte en matière de religion exprimé dans Cor. 2:256, *al-Baqarah*, ainsi qu'on se peut demander comment Sa'īd puisse partager l'idée d'une hégémonie de la méthode islamique qui se traduit, en fait, par l'hégémonie des interprètes de la méthode elle-même. Dans ce cas également, nous sommes confrontés à une lecture sélective et extensive : le principe affirmé par Quṭb à ce stade est tellement révolutionnaire pour Sa'īd – surtout parce qu'il a été formulé par Quṭb même ? – qu'il prend une valeur paradigmatique, indépendamment de ce que l'intellectuel égyptien peut avoir dit d'incompatible avec sa pensée. D'ailleurs, et cela vaut en général pour toutes ses sources, ces derniers aspects sont presque totalement passés sous silence par Sa'īd, sauf dans de rares cas, comme dans son commentaire d'un article de Quṭb intitulé *Quwwat al-kalimah* (« Le pouvoir de la parole »), où celui-ci évoque la frustration qu'il a vécue à certains moments de sa vie et qui l'a fait douter de l'utilité de son rôle d'intellectuel :

À certains moments, les moments de la lutte acharnée que l'*ummah* a menée dans la dernière période, une idée désespérée me hantait, et à ces moments-là je me suis demandé, avec une violente insistance : à quoi bon écrire ? Quelle valeur peuvent avoir ces articles dont les journaux sont pleins ? Ne vaudrait-il pas mieux que tu te procures une arme à feu et des balles et que tu ailles régler tes comptes avec ces individus tyranniques et iniques ? À quoi bon t'asseoir à ton bureau pour assouvir toute ton indignation envers ces individus qu'il faut éliminer ? Je ne nie pas que ces moments m'ont tourmenté et m'ont rempli de tristesse et de désespoir, ils m'ont mis mal à l'aise avec moi-même pour ne pas pouvoir faire quelque chose de valeur, mais

heureusement ces moments n'ont pas duré longtemps... (Sa'īd 1993a, 124)<sup>26</sup>

Ce sont les retours de ses lecteurs, poursuit Quṭb, qui l'ont sauvé de ces moments et lui ont redonné confiance dans le pouvoir de la parole. Pourtant, en dépit de cela, le désespoir réapparaissait parfois, lui instillant le doute que « cette foi dans le pouvoir de la parole n'était rien de plus qu'un prétexte pour justifier l'incapacité d'agir autrement » :

N'était-ce pas une façon de se tromper et de se convaincre qu'on fait quelque chose, d'échapper à la responsabilité de l'insuffisance et de la lâcheté ? J'ai donc vécu toute la période de lutte qui vient de se terminer, jusqu'à ce que Dieu veuille qu'une nouvelle aube se lève, que la sombre tristesse se dissipe et que les gens respirent l'air pur apporté par la révolution, et que cette bataille devienne un souvenir fermé dans les replis de l'histoire... (Sa'īd 1993a, 125)

De cet article, Sa'īd ne se réfère qu'à un extrait sans citer la date de composition, à savoir 1952, d'où la référence à la révolution des Officiers Libres, qui fut initialement accueillie favorablement par les Frères musulmans<sup>27</sup>. Si d'une part notre auteur reconnaît l'importance de ce qu'affirme Quṭb concernant son expérience de l'écriture, et donc du partage d'idées, d'autre part il critique la « nouvelle aube » dont parle l'idéologue des Frères musulmans en tant que « le résultat de la puissance du pistolet », et non de la parole, de sorte que « nous avons encore l'aptitude à être trompés par une fausse aube, et à contribuer à sa réalisation avec le pistolet, tout en pensant avoir créé une vraie aube » (Sa'īd 1993a, 126). Ce qui précède, pour autant que nous le sachions, est tout ce que Sa'īd affirme sur le potentiel de violence contenu dans les écrits de Quṭb.

#### 4.3.2. La différence entre le principe et son application

Le fait que Sa'īd se réfère aux premiers ouvrages de Quṭb, et non au dernier qui lui a d'ailleurs valu la peine de mort, confirme une fois de plus l'approche sélective de notre auteur et une certaine tendance à ne pas prendre en compte les aspects, dans la pensée d'un certain auteur, qui pourraient être « problématiques » par rapport à ses propres positions. Du reste, il revendique souvent de ne considérer que ce qu'il y a de « bon » et d'utile, de son point de vue, au prix de courir le risque d'adopter une attitude peu critique. Et pourtant, notre auteur trouve un appui à cette approche dans le volumineux *tafsīr* de Quṭb, où celui-ci parle de la nécessité de faire une distinction entre l'islam en tant qu'ensemble de principes infaillibles et

<sup>26</sup> L'article est disponible à l'adresse <https://al-maktaba.org/book/31854/65153> (dernier accès 1 avril 2022).

<sup>27</sup> Comme l'explique Rif'at Sayyid Aḥmad, il y avait une convergence d'intérêts entre les Officiers Libres et les Frères musulmans, avant que les rapports entre les deux parties n'arrivent à la rupture (Aḥmad 1989).

les musulmans en tant qu'agents faillibles de ces principes à travers l'histoire, et par conséquence – c'est encore une fois la conclusion de Sa'īd – il faut déplacer l'attention des personnes vers les idées. En effet, dit Quṭb dans ce passage de son *Fī Zīlāl al-Qur'ān*, cité par Sa'īd :

La méthode de Dieu est stable, tout comme ses valeurs et ses critères sont stables, et les hommes peuvent s'éloigner ou s'approcher de cette méthode, ils peuvent se tromper ou appliquer correctement la manière de représenter, d'appliquer ou d'agir [selon cette méthode], mais en aucun cas leurs erreurs ne peuvent être attribuées à la méthode, ni ses valeurs constantes et critères ne peuvent être modifiés. Lorsque les hommes se trompent en représentant ou en agissant [cette méthode], cela doit être considéré comme une erreur, et lorsqu'ils s'en écartent, cela doit être appelé une déviation : on ne peut pas prétendre ne pas voir leur erreur – quelque prestigieux que soit leur statut et leur valeur – ou dévier à notre tour pour nous adapter à leur déviation. [...] La méthode est plus grande et plus durable que les gens [...]. L'histoire de l'islam n'est pas l'histoire des musulmans, même s'ils prétendent qu'elle le soit ; l'histoire de l'islam est celle de la véritable application de l'islam dans les représentations et les comportements des personnes, dans les circonstances de leur vie et dans le système de leurs sociétés. L'islam est donc un pivot solide autour duquel s'articule la vie des gens dans un cadre stable [...]. Les musulmans sont musulmans parce qu'ils appliquent cette méthode dans leur vie, non pas parce que leurs noms sont musulmans, ou parce qu'ils disent qu'ils le sont. (Sa'īd 1989, 199-200)

Cet extrait, dont nous n'avons cité que quelques passages, est suivi d'un long commentaire de Sa'īd dans lequel se dégage le souci d'expliquer les « véritables intentions » de Quṭb, lesquelles risquent selon lui d'être mal comprises par les lecteurs, qui pourraient y lire une invitation à exalter et sanctifier l'expression historique de l'islam d'une manière non critique. Mais ce n'est pas ce que Sayyid voulait dire, met en garde Sa'īd :

[...] son intention est que le musulman fasse une distinction, lorsqu'il considère l'histoire des musulmans, entre le principe islamique et son application, et qu'il ne suive pas le chemin déjà emprunté par les musulmans en opprimant le principe islamique et en identifiant cette histoire avec l'islam lui-même : c'est la position de ceux pour qui révéler une erreur dans l'application [du principe] équivaut à révéler une erreur dans l'islam. Sans cette différenciation, ces erreurs deviennent une religion que nous sommes obligés de respecter, et leur sanctification nous empêche de révéler le vrai principe islamique. Que Dieu ait miséricorde de Sayyid... avec son travail, il a ouvert une voie vers la solution du problème, a facilité notre recherche et a fait de cette indication un jalon sur la route (*ma'lam fī al-ṭarīq*). (Sa'īd 1989, 201)

Le risque est cependant de prétendre connaître les intentions de Quṭb mieux que Quṭb lui-même, en venant à affirmer que le véritable « jalon sur la route » est

en réalité celui qui vient d'être évoqué : une référence aussi implicite que claire, celle-ci, à l'œuvre presque homonyme qui a coûté la vie de l'activiste égyptien. Cependant, dans la perspective de Sa'īd, cette procédure est légitime dans la mesure où chaque auteur est porteur d'une multiplicité d'idées, et chaque texte peut être lu selon une multiplicité de sens. Ce qui compte, c'est d'éviter toute forme de sanctification, y compris celle de l'histoire de l'islam, puisque cette attitude « enlève toute place à la raison » (Sa'īd 1989, 203) : « Il ne sera pas facile de se débarrasser de cette confusion entre la loi immuable (*sunnah*) et l'histoire, à moins de savourer l'importance de la loi immuable, et la nature du lien entre elle et les hommes. Puisque l'homme n'est pas la loi immuable, il lui est au contraire soumis et il s'efforce de la découvrir et de l'appliquer » (Sa'īd 1989, 204). Il faut donc que les musulmans modifient leur propre vision de l'histoire, qui est la somme des bonnes et des mauvaises applications de la *sunnah* par les hommes, mais elle n'est pas identifiable à la *sunnah* elle-même, c'est plutôt le locus où il faut la chercher :

Une fois que nous aurons acquis une vision correcte de l'histoire et lui aurons donné la place qu'elle mérite<sup>28</sup>, nous ne serons plus dérangés si un homme se trompe, quel que soit son statut, car nous saurons éviter de mettre un homme à la place des lois immuables (*sunan*). Cette façon de penser nous empêchera non seulement de tomber dans ses erreurs, mais aussi de profiter de ce qu'il a bien fait, quel que soit cet avantage [...] Cette position nous permettra de profiter de ce qui est juste dans Sayyid et les autres. Ce n'est pas mal si Sayyid s'est trompé dans certaines choses qu'il a écrites, ou si cela s'est avéré insuffisant, c'est plutôt mal si nous ne sommes pas en mesure de tirer parti de ce qui est juste en lui et de le réaliser jusqu'au point où il voulait l'emmener. (Sa'īd 1989, 204)

Sa'īd conclut son commentaire par une nouvelle citation de l'incipit de *Haḍā al-dīn*, en résumant les points essentiels déjà soulignés et en livrant une lecture de Sayyid Quṭb qui probablement n'était guère alignée avec celle qui prévalait à son époque, comme il le suggère lui-même. En même temps, il ne s'agit pas non plus d'une lecture complètement isolée : on pense notamment au philosophe égyptien Ḥasan Ḥanafī (1935-2021), considéré comme le « fondateur » du courant de la *gauche islamique*, qui se définissait un « élève de Sayyid Quṭb, mais le Sayyid de [l'ouvrage] *al-'Adālah al-iḡtimā'īyyah*, non celui de [l'ouvrage] *Ma'ālim fī al-ṭarīq*, qui a été écrit sous l'influence de la prison, de la torture et de la répression »<sup>29</sup>, ce qui nous semble correspondre bien à la position de Sa'īd, même si ce dernier ne se réfère jamais, au moins dans le matériel analysé, aux écrits de Ḥanafī<sup>30</sup>. Ce qui paraît évident, c'est que ce besoin de clarifier la portée de la

<sup>28</sup> C'est-à-dire en reconnaissant son rôle épistémique fondamental dans le Coran.

<sup>29</sup> Voir l'article publié sur <https://shorturl.at/eglvE> (dernier accès 24 Janvier 2024).

<sup>30</sup> Une recherche sur son riche site web [www.jawdatsaid.net](http://www.jawdatsaid.net) n'a pas donné de meilleurs résultats. Et pourtant, les convergences entre Sa'īd et Ḥanafī sont nombreuses : on y reviendra dans le prochain chapitre.

contribution majeure de Quṭb disparaît chez notre auteur après 1980, année de la première édition d'*al-'Amal qudrah wa-irādah*, qui sera suivi, mais seulement huit ans plus tard, par *Iqra' wa-Rabbu-ka al-Akram*, où l'on ne trouve qu'une brève référence à al-Mawdūdī, et aucune mention d'al-Bannā et de Quṭb, les trois auteurs que Sa'īd identifie comme les principales références contemporaines de la phase « salafiste » de sa vie. Comme nous l'avions supposé, l'impact quantitatif de ces sources diminue au fil du temps, à mesure que l'appareil théorique de notre auteur s'oriente de plus en plus vers un profond réexamen théologique et doctrinal du contenu de la révélation coranique, et que se définit sa philosophie de l'histoire et le rôle de celle-ci dans le dépassement potentiel de toute forme de violence. Progressivement, notre auteur introduit de nouvelles sources, à la fois anciennes et modernes, dans lesquelles il trouvera soit une inspiration, soit une confirmation de son parcours particulier vers un renouveau du discours religieux. Certaines de ces sources, en réalité, l'accompagneront tout au long de ce parcours, et nous les avons déjà examinées dans les pages précédentes, d'autres seront analysées dans les paragraphes suivants.

## 5. La nécessité d'une évolution épistémologique dans l'islam

Presque 900 ans d'histoire séparent les deux personnalités objet d'analyse ici, mais le rôle que Ğawdat Sa'īd leur attribue parmi ses sources est très similaire, et précisément celui d'avoir promu un renouveau épistémologique dans la pensée religieuse. Par conséquent, en tenant compte des finalités de notre auteur, on peut les considérer dans la même rubrique.

### 5.1. Abū Hāmid al-Ġazālī : les étapes progressives de la connaissance scientifique

À la lumière de l'importance de sa contribution au sein de la pensée islamique et de l'ampleur de son œuvre, la mention du grand savant religieux médiéval Abū Hāmid al-Ġazālī (m. 1111) ne pouvait pas manquer dans les travaux de notre auteur. Néanmoins, il faut constater qu'il ne représente pas une figure centrale dans l'économie générale du projet de Sa'īd : dans le matériel sur lequel nous avons travaillé, un seul titre est mentionné, à savoir *al-Mustaṣfā min 'ilm al-uṣūl*, un ouvrage juridique qui remonte à la fin de la vie d'al-Ġazālī<sup>31</sup>, auquel pourtant il ne puise que quelques brefs passages, et cela conformément à son approche sélective des textes, que ce soit des textes fondateurs ou d'autres références, que nous avons déjà mis abondamment en évidence. C'est notamment dans son livre *Iqra' wa-Rabbu-ka al-Akram* (1988) que Sa'īd consacre son attention à la pensée d'al-Ġazālī. Ici, il mentionne la subdivision de l'existence en quatre stades « par Ibn

<sup>31</sup> Comme l'explique William Montgomery Watt, la manière dont al-Ġazālī traite les sources du *fiqh* dans ce travail « dénote l'influence de ses études philosophiques antérieures », tout en étant « tout à fait dans la tradition juridique » (Watt 1965, 1064a).

Taymiyyah, al-Ġazālī avant lui, et d'autres » (Sa'īd 1993d, 47). En fait, c'est en particulier à al-Ġazālī qu'il se réfère pour expliquer cette théorie, en puisant notamment à l'introduction à *al-Mustaṣfā*, que le théologien de Tūs avait conçu, dit Sa'īd, comme « une introduction à toutes les sciences, et non seulement à la théorie juridique (*'ilm al-uṣūl*) » (Sa'īd 1993d, 47). Voilà le passage sélectionné :

Sache que celui qui cherche des significations à partir des mots se perd et échoue, c'est comme celui qui, cherchant l'Occident, lui tourne le dos. Celui qui, au contraire, précise d'abord les significations dans sa raison et subordonne ensuite les mots aux significations, lui, il est bien guidé. Précisons donc les significations tout d'abord, et disons : ce qui existe a quatre stades : 1. Sa propre réalité ; 2. La fixation d'un équivalent de sa réalité dans l'esprit, et qu'on exprime en tant que science (*'ilm*) ; 3. La formation d'un son à travers des lettres qui indique [la chose existante], à savoir l'expression indiquant l'exemple qui se trouve dans l'esprit ; 4. La formation de symboles percevables par la vue et indiquant la parole prononcée, à savoir l'écriture. L'écriture, donc, est subordonnée à la parole prononcée puisqu'elle l'indique, la parole prononcée est subordonnée à la connaissance puisqu'elle l'indique, et les connaissances sont subordonnées à la chose connue puisqu'elles correspondent et sont conformes à celle-ci. Ces quatre [stades] coïncident entre eux, sauf que les deux premiers sont des existences réelles qui ne diffèrent pas selon les époques et les nations, tandis que les deux autres, la parole et l'écriture, diffèrent puisqu'elles dépendent d'un choix... (Sa'īd 1993d, 48-9)<sup>32</sup>

Sa'īd résume ces quatre stades dans la manière suivante : « 1. l'existence concrète (*'aynī*) ou extérieure (*ḥārīġī*) ; 2. l'existence mentale (*dihnī*) ou l'image mentale de l'existence extérieure ; 3. l'existence verbale (*lafẓī*) ; 4. et l'existence « tracée » (*rasmī*) ou écrite (*kitābī*) » (Sa'īd 1993d, 47). Entremêlant les mots d'al-Ġazālī et sa propre lecture de celles-ci, Sa'īd explique que l'existence extérieure, qui renvoie aux choses réelles et observables, y compris « les habitudes des sociétés » (Sa'īd 1993d, 54), se caractérise par son indépendance par rapport à l'image mentale, c'est-à-dire l'idée que l'homme se fait des choses concrètes, ou en d'autres termes son « interprétation » de ces choses. On peut aussi dire que l'existence extérieure est exempte d'erreurs, tandis que l'image mentale, qui est le deuxième stade de l'existence, peut être vraie ou fausse selon « l'arrière-plan idéologique [de l'homme] » (Sa'īd 1993d, 55). Pour corriger une interprétation erronée d'un phénomène, il faudra donc revenir à son existence concrète. À cet égard, Sa'īd considère qu'al-Ġazālī a tort lorsqu'il dit que « les deux premières existences – c'est-à-dire l'existence extérieure et l'existence mentale – ne diffèrent pas selon les époques et les nations ». À son avis,

<sup>32</sup> Sa'īd ne donne pas de référence exacte de ses citations d'*al-Mustaṣfā*, donc il nous reste le doute qu'il cite par cœur (peut-être en paraphrasant quelque peu), même si parfois les passages sont en effet relativement longs.

[...] cela serait vrai si l'homme était simplement un appareil pour enregistrer ou reproduire une image, mais l'homme n'est pas comme ça. Les hommes ont toujours vu le soleil se lever chaque matin, mais la compréhension de sa nature et de la façon dont il se lève a fait l'objet de positions différentes et contradictoires. Cet exemple est révélateur du fait qu'il peut aussi y avoir une erreur dans l'interprétation des images mentales qui se produisent dans l'homme à partir des réalités extérieures. [...] La réalité extérieure est donc l'élément stable auquel se référer chaque fois que nous l'interprétons de manière contrastée ; c'est la réalité extérieure que nous devons observer et étudier avec plus de précision, et avec laquelle nous devons interagir, si nous voulons corriger nos images mentales. (Sa'īd 1993d, 54-5)

Quant au troisième stade, celui de l'existence verbale, il consiste dans l'attribution des noms à ce qui existe tant de physique que d'immatériel dans la réalité, y compris ce que Sa'īd définit « les existants sociaux (*al-mawgūdāt al-ig̃timā'iyah*) » (Sa'īd 1993d, 56), parmi lesquels il compte l'amour, la haine, l'amitié, etc. Comme on a vu, selon l'interprétation que Sa'īd donne de Cor. 2:30-33, *al-Baqarah*, la capacité d'attribuer des noms aux choses est ce qui distingue Adam des anges et ce qui lui permettra de se racheter de leurs accusations. L'attribution d'un nom aux choses est donc, avant tout, une prise de conscience de l'existence d'un phénomène donné, que ce soit matériel ou immatériel ; par la suite, au fur et à mesure qu'il interagit avec ce phénomène, l'homme en perfectionnera la définition verbale. Sa'īd identifie la description de ce procédé dans la séquence coranique suivante : « [...] il ajoute à la création ce qu'il veut » (Cor. 35:1, *Fāṭir*) ; « Mon Seigneur ! Augmente ma science ! » (Cor. 20:114, *Ṭā-hā*) ; « L'écume s'en va au rebut, mais ce qui est utile aux hommes reste sur la terre ! » (Cor. 13:17, *al-Ra'd*). Voici donc que « mettre des noms, ou la capacité de l'homme à interagir avec le symbole verbal (le nom), c'est la capacité nouvelle et importante qui permet à l'homme d'être un vicaire sur terre », ou autrement dit c'est « la capacité principale de cette *autre création* » (Sa'īd 1993d, 59).

### 5.1.2. al-Ġazālī « sémiologue » avant la lettre

Pourtant, la langue, en tant qu'instrument de la transmission des connaissances, doit suivre à son tour cette évolution. À ce propos, Sa'īd cite le passage d'al-Ġazālī qu'on a déjà vu plus haut, et qu'il reprend souvent dans ses ouvrages : « Celui qui cherche des concepts à partir des mots se perd et échoue, c'est comme celui qui, cherchant l'Occident, lui tourne le dos [Celui qui, au contraire, identifie d'abord les concepts et subordonne ensuite les mots aux concepts, lui, il est bien guidé] » (Sa'īd 1993d, 62)<sup>33</sup>. Selon al-Ġazālī, observe Sa'īd, le mot doit donc servir le sens, et non l'inverse : si cette relation entre le mot et son sens est inversée, de sorte que c'est le sens qui est déterminé par le mot – et l'art de l'éloquence en est une manifestation (Sa'īd 1993d, 62) – alors nous sommes face à une culture dans

<sup>33</sup> Le passage continue avec la phrase entre parenthèse, laquelle pourtant n'est pas citée ici.

laquelle le retard prend la place de la civilisation. La langue, et les mots dont elle est constituée, n'est donc pas sacrée, puisqu'elle est l'expression de la compréhension imparfaite des choses et des phénomènes de la part de l'homme, qui ne saisit qu'une partie de la vérité inhérente aux choses et aux phénomènes. D'ailleurs, cette compréhension s'acquiert de manière graduelle, aussi bien qu'elle peut régresser au stade des illusions et des images mentales. Il est intéressant de voir comment Sa'īd applique également ce principe à l'acte législatif et aux lois qu'il produit, et il le fait citant l'Évangile de Matthieu et de Luc :

Dans l'Évangile, Jésus – paix sur lui – voit l'excès des Juifs dans l'exaltation du shabbat, et leur explique la règle qui remet les choses à leur place : « L'homme est ainsi maître du shabbat »<sup>34</sup> (Matthieu 12, Luc 6), c'est-à-dire que l'homme n'est pas pour le shabbat, mais c'est le shabbat qui est pour l'homme. Cette inversion est donc valable aussi pour la loi (*qānūn*) qui a été établie essentiellement pour les êtres humains, mais certains de ceux qui ignorent cette vérité font que l'homme est pour la loi, en compliquant ainsi les choses et en négligeant les intérêts de l'homme, alors que la loi était établie pour multiplier [les intérêts] et en faciliter [la réalisation]. (Sa'īd 1993d, 64)

On peut en conclure que, selon Sa'īd, la capacité de l'homme à augmenter et développer non seulement sa science, mais aussi les méthodes pour obtenir une connaissance scientifique des choses, est à la fois la raison et la condition de la *hīlāfah*. Cette évolution épistémologique doit s'appliquer aussi à l'activité législative et, par conséquent, à la nature des lois. Le troisième stade, celui de l'existence verbale, trouve son perfectionnement dans le quatrième stade, celui de l'existence écrite, celle qui, en attribuant un symbole graphique aux mots prononcés par l'homme, permet aux connaissances d'être transmises : il s'agit du stade annoncé par le Coran avec l'impératif « *Iqra'* » (« Lis ! »). Le recours à cette subdivision quadripartite des stades de l'existence, telle qu'elle a été formulé par al-Ġazālī, mais aussi par Ibn Taymiyyah « et d'autres » que pourtant il ne mentionne pas, sert donc à Sa'īd à enraciner dans les grands noms du *turāt* sa théorie du lien indissoluble entre le progrès éthique et le progrès scientifique de l'homme à travers et par l'histoire, ainsi que de la nécessité et inévitabilité de ce progrès, indépendamment d'éventuels retards ou régressions sur le chemin. De plus, on comprend encore mieux l'importance accordée par notre auteur au concept coranique de *tashīr*, lequel semble finalement traduire l'exhortation divine à cette évolution épistémologique.

<sup>34</sup> La Bible arabe publiée par la « Dār al-Kitāb al-Muqaddas fī al-Šarq al-Awsaṭ » (1994) traduit « Le Fils de l'homme... ». Il n'est pas exclu que l'Évangile soit cité par cœur, ici et ailleurs, par Sa'īd.

## 5.2. Mohammed Arkoun : s'ouvrir à la modernité

Mohammed Arkoun (1928-2010), islamologue et philosophe d'origine algérienne, est l'une des sources de Ġawdat Sa'īd, qui puisera surtout à sa critique de la tradition et à sa théorie du *pensable, impensable et impensé* qui caractérise la façon de concevoir les idées dans le monde islamique<sup>35</sup>. Comme on l'a vu dans le Chapitre I, le chemin intellectuel de Sa'īd commence avec la *salafīyyah*, puis les réformistes, il continue avec la « triade islamiste » al-Mawdūdī – al-Bannā – Quṭb et se poursuit avec Iqbal et Bennabi. Enfin, il aboutit avec le philosophe algérien Mohammed Arkoun, celui qui l'a « traîné » vers la modernité. Cette « chronologie », le répétons, ne correspond pas toujours à l'ordre d'apparition de ces auteurs dans les œuvres de Sa'īd : si Bennabi ou Iqbal sont présents dès le début dans la production écrite de Sa'īd, il est aussi vrai, comme on a dit plus haut, que l'incidence des citations tirées des auteurs de la « triade » susmentionnée est également liée à un facteur diachronique. Quant à Arkoun, on le trouve explicitement mentionné pour la première fois dans *al-'Amal* (1980), mais sa découverte remonte à 1972, lorsque Sa'īd lit un article intitulé *L'Islam face au développement* publié dans la revue de l'Unesco « Diogène », qu'il recevait régulièrement dans la version arabe publiée au Caire, et où il dit avoir « trouvé quelque chose qui m'a poussé à réfléchir » (Sa'īd 1998b, 116).

### 5.2.1. Arkoun intellectuel « occidental » ?

Ici, l'éditeur de la revue 'Abd al-Ġabbār al-Rifā'ī demande l'opinion de notre auteur sur la contribution d'Arkoun à un renouveau de la pensée islamique. Avant tout, il faut noter que Sa'īd assimile Arkoun à la modernité, et celle-ci est assimilée à l'Occident : il s'ensuit qu'Arkoun est porteur d'une « vision occidentale » non dénuée de « pièges ». C'est le principe du « crible » – exprimé dans Cor. 46:16, *al-Aḥqāf* : « Voilà ceux dont nous acceptons les meilleures actions sans tenir compte de leurs méfaits [...] » – qui permet à Sa'īd de sortir de l'impasse, et d'interagir de manière non conflictuelle avec le monde occidental :

Ce serait bien si nous pouvions accueillir le meilleur que les Occidentaux ont inventé et avancer face à leurs mauvaises actions ! La modernité nous est offerte sous ses aspects les meilleurs et les plus amers, mais notre problème est que certains d'entre nous ne voient que perte et corruption, certains d'entre nous sont incapables de reconnaître le génie des Occidentaux et leur contribution au progrès de l'humanité. (Sa'īd 1998b, 116)

Sa'īd se dit d'ailleurs surpris par le fait qu'al-Rifā'ī l'interroge précisément sur ce penseur, du moment que « dans mes livres – dit notre auteur – je ne parle pas beaucoup de Mohammed Arkoun, et je ne l'ai jamais mis parmi mes priorités,

<sup>35</sup> Pour un profil d'Arkoun, voir Günther 2015.

même si je l'ai lu attentivement et que je voulais connaître la manière dont il pense » (Sa'īd 1998b, 116). C'est certainement un auteur très différent de Bennabi, à qui Arkoun n'épargne pas ses critiques, observe Sa'īd, précisant que cela ne diminue en rien à ses yeux la contribution de Bennabi. En même temps, et cela est étonnant aux yeux de Sa'īd, Arkoun ne mentionne jamais Iqbal dans ses écrits, bien qu'il insiste beaucoup sur la nécessité de fonder une nouvelle théologie islamique. Pourtant, poursuit-il, en quelque sorte cette insistance l'a aidé « à progresser dans la compréhension du problème du *tawhīd* non pas dans le sens de fait théologique, mais comme un problème social, politique et économique » (Sa'īd 1998b, 116). En ce sens, Arkoun figure parmi les auteurs contemporains qui ont le plus contribué à un changement de paradigme du discours religieux d'une conception dogmatique de la doctrine, à une approche qui place l'homme au centre du fait religieux, affirme Sa'īd, ajoutant que cela l'a incité à évaluer la nécessité de

[...] Corriger notre conception de Dieu, puisqu'en fait on a tort de ne pas recourir à la création et à l'histoire pour connaître Dieu, alors que le Coran dit : « Telle était votre pensée sur votre Seigneur. Elle vous a perdus ! Vous vous êtes ainsi retrouvés au nombre des perdants » (Cor. 41:23, *Fuṣṣilat*). Ce dont les musulmans ont besoin, c'est une connaissance nomothétique de Dieu (*ta'arruf sunānī*). (Sa'īd 1998b, 117)

Cependant, cet appel lancé par Arkoun à fonder une nouvelle théologie est contredit par l'idée, soutenue par lui-même, de la nécessité de séparer religion et État, là où, dit Sa'īd, il est désormais évident que la politique a plus que jamais besoin de la religion : nous sommes ici en face à une conception de la religion au sens de « méthode éthico-scientifique », dans la mesure où elle est dépositaire d'une loi qui garantit le bon fonctionnement de la politique et de la société, selon le principe, dont nous avons déjà dit, que la science n'est pas telle si elle n'a pas une orientation éthique. Sa'īd croit cependant pouvoir saisir chez Arkoun la préoccupation de trouver un accord entre religion et politique, et que cette préoccupation transparaisse ici et là dans ses écrits. Parmi ceux-ci, notre auteur cite *Ouvertures sur l'islam* (1992), qu'il a lu dans la traduction arabe *Nāfiḍah 'alā islām* (« Une fenêtre sur l'islam ») et où l'intellectuel algérien cite le philosophe allemand Jürgen Habermas sur la nécessité de revivifier l'alliance avec Dieu. Pour cette raison, Sa'īd repousse les critiques que certains ont fait à Arkoun de ne pas être un vrai musulman et d'être « prisonnier de l'Occident » (Sa'īd 1998b, 119) : « Ce qu'il a apporté de nouveau ne doit pas être méprisé par nous, car les nouvelles contributions qui nous font connaître un monde différent sont importantes, et notre attitude envers les autres doit être de tirer le meilleur de ce qu'ils ont fait et de passer outre leurs défauts (qui, d'entre nous, est sans défaut ?) » (Sa'īd 1998b, 120). En effet, dit-il, Arkoun est un intellectuel contraint de « se battre sur deux fronts, et d'affronter d'une part son propre peuple, et d'autre part les orientalistes » (Sa'īd 1998b, 119).

### 5.2.3. Abandonner une conception mythique de la religion

Pour ce qui concerne le premier front en particulier, Arkoun a mis en évidence la mentalité mythique qui caractérise la manière dont les musulmans conçoivent la religion : cela les empêche de reconnaître que Dieu agit sur la base de lois constantes et immuables, et surtout que cela s'explique avec la volonté même de Dieu, dit notre auteur. Du reste, observe-t-il, Iqbal avait déjà identifié ce problème, lorsqu'il a dit que l'islam, bien qu'appartenant à l'ère préscientifique d'un point de vue chronologique, a posé les fondements de l'ère scientifique, même si les musulmans ont continué à vivre dans l'ère préscientifique. Pour Sa'īd, donc, vivre selon une mentalité mythique signifie ignorer l'appel à une approche « scientifique » de la réalité, comme en témoigne la persistance de la méthode violente dans la résolution des conflits politiques, sociaux et interpersonnels, bien que *les signes de Dieu dans le monde et dans les âmes* aient amplement démontré son inefficacité en ce sens, la repoussant ainsi parmi les pratiques préscientifiques : la course aux armements à laquelle nous assistons dans les pays arabo-islamiques est l'indice de la persistance de cette mentalité mythique et fétichiste. Arkoun a donc raison lorsqu'il critique ceux qui invoquent continuellement le Coran pour étayer une quelconque affirmation, jugement ou fait, une attitude qui dépend de cette mentalité :

Aussi 'Alī ibn Abī Ṭālib a dit que le discours coranique porte en lui de nombreuses significations, et si l'on ne se réfère pas à la réalité, tout discours n'a pas de sens. Le Coran égare beaucoup, et beaucoup mène sur le droit chemin<sup>36</sup> : le Livre en tant que tel ne suffit pas comme guide [...] et c'est pourquoi le Coran se réfère à l'autorité des signes dans le monde et dans les âmes, puisque ce sont eux qui corrigeront notre compréhension du Coran. Sinon, il sera à la merci de quiconque voudra soulever les *maṣāhif* à la pointe des lances<sup>37</sup>. (Sa'īd 1998b, 120)

Dans cet entretien, Sa'īd exprime donc une opinion très générale sur l'apport intellectuel d'Arkoun, soulignant notamment les aspects de la pensée du philosophe algérien qu'il considère converger avec son cadre théorique, mais ne semble pas reconnaître qu'il ait réellement influencé ses idées, comme il l'admet au contraire dans le cas d'Iqbal, Bennabi et autres. En même temps, il faut remarquer que notre auteur ne semble pas du tout se sentir concerné par les critiques arkouniennes de la mentalité mythique des musulmans, où lui-même, on l'a vu, s'abstient d'une réflexion critique de l'histoire des origines et finit par soutenir un récit qui est en grande partie le reflet de projections postérieures et « mythifiées » : on y reviendra dans le dernier chapitre.

<sup>36</sup> Voir Cor. 2:26, *al-Baqarah*.

<sup>37</sup> Il s'agit d'une référence aux partisans de Mu'āwiyah pendant la bataille de Ṣiffīn.

#### 5.2.4. Un appel à penser l'impensable

Néanmoins, en lisant les textes de Sa'īd, il est bien évident qu'il y a un aspect en particulier de la pensée d'Arkoun qui a été « intégré » dans son système de pensée, à savoir l'idée de l'existence, dans la conscience de l'individu musulman, d'un *pensé*, d'un *impensé* et d'un *impensable*. Dans l'introduction à la quatrième édition de *Maḏhab* (1993), Sa'īd pose une série de questions sur le rapport entre la réalité et les représentations mentales des hommes et sur la manière dont naissent les idées : qu'est-ce qui pousse l'homme à produire des idées ? N'est-il pas vrai que les idées sont l'expression de quelque chose d'imaginable (*mā yutaṣawwar*) qui jusqu'alors n'avait pas encore été « rationalisé » ? Et comment évaluer le lien entre ces idées et la réalité ? Et en quoi consiste l'imaginable ? Comme le dit Sa'īd, « Il ne fait aucun doute que l'imaginable a été le premier à naître, bien que cette représentation n'ait pas été générée à partir du néant », d'où surgit une autre question cruciale, à savoir : « Dans quel climat s'est-elle produite ? » (Sa'īd 1993e, 16). Pour Sa'īd, la réponse ne peut être que la suivante : « Dans l'atmosphère de l'histoire, des événements vécus par l'homme » (Sa'īd 1993e, 16-7). C'est en effet dans cette atmosphère que l'homme a élaboré ses représentations, lesquelles sont le résultat d'une série de stratifications dont l'homme doit se libérer, s'il veut rétablir un contact entre les idées et la réalité.

Dans cette série de questions sur l'imaginable, il nous semble possible de retracer l'écho de l'idée arkounienne d'une séparation entre ce qui est *pensable*, *impensé* et *impensable* dans la conscience religieuse musulmane. Cette séparation serait à son tour le résultat d'un processus d'organisation de la pensée à la lumière d'un contenu transcendant – en d'autres termes, d'un processus de codification – qui l'on peut observer dans les premiers siècles de l'islam et qui aurait généré un corpus dont certains matériaux ont été arbitrairement exclus, pour couler d'abord dans la sphère de l'impensé, puis dans celle de l'impensable. De là vient la difficulté à reconnaître pleinement l'historicité de la révélation coranique, et par là-même de toutes les pratiques et les constructions culturelles qui s'y sont greffées, dont la *ṣarī'ah* est l'exemple par excellence. Pour Arkoun, cela dépend d'une conception de la révélation comme quelque chose de tellement transcendant qu'il est en fait inaccessible. De son côté, Sa'īd estime que la difficulté des musulmans à interagir avec la dimension historique de la révélation – quand elle n'est pas refusée tout court – s'explique par le fait de ne pas avoir compris que l'histoire, comme on l'a vu, est la « source » du Coran. La sacralisation de la tradition, ou du corpus codifié, n'est qu'une conséquence de cet échec.

#### 5.2.5. Une critique de la codification de la pensée autour de la Parole de Dieu

Dans le langage de Sa'īd, le processus de codification dont parle Arkoun peut être identifié donc au concept d'*ābā'iyah*, qui inclut non seulement la sanctification des individus, mais aussi de tout ce qu'ils ont dit, fait ou écrit, qui est élevé au rang de loi immuable. Les vastes implications du concept d'*ābā'iyah*, que nous avons largement décrit au cours de notre travail, trouvent ainsi un

parallèle dans la distinction – quoique plus articulée – qui opère Arkoun entre la *Parole de Dieu*, le *Corpus officiel fermé* et le *corpus interprétatif*. La Parole de Dieu est le logos, ou les révélations faites par Dieu aux hommes à travers les prophètes, qu'Arkoun définit comme « des fragments d'une Parole infinie » (Arkoun 2016, 15) qui ont été déclinés tour à tour dans les divers langages de la révélation. Cette étape d'énonciation orale correspond au discours, ce qui implique une relation dialectique entre un locuteur et un récepteur ; la communication est donc liée à une situation dialogique, « c'est-à-dire un environnement sémiologique qui conditionne l'émission et la réception du message » (Arkoun 2016, 16). Quant au Corpus officiel fermé, il renvoie au texte contenu dans le *muṣḥaf*, mais aussi à l'ensemble des questions auxquelles les philologues et les linguistes ont tenté de répondre, et évidemment à toutes ces réponses : le recueil de versets et de sourates, leur transcription, etc. Quant au corpus interprétatif, il s'agit de ce qui s'est produit autour du texte, c'est-à-dire autour du Corpus officiel fermé : ce corpus, qui ne relève pas du discours religieux, est en constante expansion et inévitablement influencé par l'environnement culturel et les conditions de la société et du temps dans lequel vit le lecteur, qui projette donc ses idées, ses conceptions et ses représentations sur le texte. Voilà donc qu'une approche moderne devrait tenter d'étudier « les conditions théoriques de possibilité d'une lecture qui coïnciderait idéalement avec les intentions de signification originelles du Coran au stade de discours et non pas de texte » (Arkoun 2016, 18), mais cela implique une déconstruction de tout l'appareil juridique, politique et sémantique qui a pris au fil du temps une valeur dogmatique et qui continue de l'exercer par l'imposition du phénomène du *Livre / livre*, comme le définit Arkoun. Le philosophe algérien signale donc l'urgence d'un travail de réappropriation du réel à travers l'application de la pensée scientifique moderne qui permettrait de surmonter les tensions existantes entre le traditionalisme et le littéralisme d'une part, et la nécessité d'un renouveau de la pensée religieuse en général d'autre part : « Les musulmans ne peuvent rester plus longtemps en retrait par rapport à cet élan universel de la pensée scientifique vers de nouveaux modes d'intelligibilité et d'appropriation du réel. Car c'est à cela finalement que conduit une reprise critique de tous les fondements (*uṣūl*) de la pensée islamique en commençant, bien sûr, par le Coran lui-même » (Arkoun 2016, 19).

La codification de ce *Corpus officiel fermé* est donc ce qui entrave la tâche critique d'identification des différents niveaux de sens du discours religieux, tout comme l'*ābā'iyah* empêche les musulmans de produire un discours actuel et d'entamer un parcours de renouveau épistémologique non seulement dans le contexte religieux, mais aussi dans leur vie individuelle et sociale. Dans cette « opération de traditionalisation » (Arkoun 2016, 335), les '*ulamā*' figurent parmi les principaux contributeurs, en prétendant monopoliser le processus d'attribution de sens au texte fondateur. De même, comme on a déjà vu, c'est aux '*ulamā*' que Sa'īd s'en prend si le discours religieux est déconnecté de la réalité sociale des musulmans et de leurs problèmes. Ce qu'on peut reconnaître ici est donc la question du rapport entre tradition et révélation, qui s'inscrit dans la question encore plus générale du rapport entre histoire et révélation, un des nœuds centraux

du discours religieux contemporain où s'inscrit ainsi le statut de la modernité par rapport à l'islam. La place des sciences humaines et leur « droit de cité » dans le domaine de l'exégèse coranique et dans la production d'un discours religieux qui puisse être défini comme véritablement islamique est ici en jeu : Arkoun et Sa'īd partagent l'idée que l'intégration de ces sciences soit désormais une urgence qui ne peut plus être reportée en vue de la fondation d'une nouvelle théologie, comme le dit le premier, et de la découverte de l'ampleur des sens du *tawhīd*, comme le dit Sa'īd.

## 6. La science comme patrimoine commun de l'humanité : la mention des sources occidentales

Comme on l'a remarqué ci-dessus, Ğawdat Sa'īd n'hésite pas à se référer à la littérature occidentale dans ses diverses disciplines – histoire (Arnold Joseph Toynbee, 1889-1975 ; Oswald Spengler, 1880-1936), philosophie (Karl Marx, 1818-1883 ; Martin Heidegger, 1889-1976), psychologie (Sigmund Freud, 1856-1939 ; Burrhus Skinner, 1904-1990), anthropologie (James George Frazer, 1854-1941), linguistique (Noam Chomsky, n. 1928), etc. – afin d'apporter un soutien à ses idées, bien que dans la plupart des cas il s'agisse de références éparpillées, et la pensée d'un certain auteur n'est présentée qu'à travers des courtes citations intégrées dans le discours. Ce qui le motive à puiser dans la production extra-islamique est la conviction qu'une solution des problèmes des musulmans passe nécessairement par l'intégration des sciences modernes, et surtout les sciences humaines qui ont fleuri en Occident, dans une exégèse qui soit orientée sur l'homme : « La science n'a pas de nationalité. Toute chose qui devient une science prend la voie de la globalité » (Sa'īd 1993d, 119). La difficulté de certains milieux islamiques à s'ouvrir aux sources « extérieures » à l'islam dépend, selon Sa'īd, d'une approche idéologique au savoir religieux, dont l'*ābā'iyah* est l'expression directe : abandonner l'*ābā'iyah* implique donc une ouverture au savoir scientifique mondial et à ses « découvertes », parmi lesquelles Sa'īd compte aussi les valeurs dont une certaine civilisation est porteuse ou promotrice, et la démocratie, la liberté de conscience et les droits de l'homme dont jouissent, de manière générale, les pays occidentaux en sont des exemples manifestes.

L'intérêt de Ğawdat Sa'īd pour la production intellectuelle occidentale remonte déjà, on l'a vu dans sa biographie, à l'époque de ses études à al-Azhar, où pourtant les sciences humaines occidentales, ainsi que leurs sources, étaient en grand partie exclues des programmes d'enseignement, comme Sa'īd même nous renseigne. Pareillement, nous savons également que ses contacts avec les sources occidentales ont toujours été médiés par des textes traduits en arabe. On peut donc observer que sa connaissance de la littérature occidentale ne dérive pas d'une étude disciplinaire systématique. Plutôt, c'est le résultat d'un mélange d'éléments différents : sa curiosité et ouverture intellectuelles, certainement, mais aussi le hasard. Comme nous avons vu plus haut, tout cela amène Abdessamad Belhaj à conclure que celle de Sa'īd est une formation lacunaire qui constitue une des plus grandes faiblesses de son cadre théorique. À notre avis, sa culture du patrimoine philosophique,

historiographique ou plus en général littéraire occidentale doit être évaluée à la lumière de son parcours, qui n'est pas avant tout le parcours d'un universitaire : ce qui le motive vers de telles lectures, c'est avant tout sa conviction de l'unité et de l'universalité de la science, et donc de la contribution décisive que les développements scientifiques enregistrés hors du monde islamique peuvent apporter à une réforme de la pensée en général, et de la pensée religieuse en particulier, à l'intérieur de ce monde. Pour Sa'īd,

La science est la voie de l'unité du monde (*tawhīd al-'ālam*), ainsi que la voie de l'unité de Dieu (*tawhīd Allāh*), tandis que la voie du monde des personnes est la voie de l'idolâtrie (*širk*), de la désintégration du monde et aussi de l'effritement des sociétés. Puisque les différends et les fanatismes qui désintègrent les sociétés sont la preuve de la distance qui sépare ces sociétés de la vérité scientifique, et que les illusions, les légendes, les pères, les personnes, les *salaf*, les partis, les parlements, etc. ont pris la place de la vérité scientifique. (Sa'īd 1993d, 120-21)

En ce sens, c'est la « fonction unifiante de l'humanité » et « d'abolition des illusions » que le Coran attribue à la science, qui constitue le vrai miracle (*mu'ġizah*) du Coran même (Sa'īd 1993d, 121), d'où la nécessité d'élargir les sources pour une réflexion efficace sur les contenus de la révélation et sur l'état actuel de la civilisation islamique au-delà du domaine culturel islamique même. On comprend ainsi l'effort fait très souvent par Sa'īd pour faire converger sa manière de penser avec les idées formulées dans le contexte scientifique global, même s'il ne semble pas toujours tenir compte des évolutions ou des débats critiques observables au sein d'une discipline donnée.

#### 6.1. Les sources occidentales à l'appui du cadre théorique de Sa'īd

Un exemple pour tous est représenté par sa prédilection pour l'historien britannique Arnold Joseph Toynbee (1889-1975) et ses théories sur la naissance et le déclin des civilisations, et cela comme si rien ne s'était produit après lui dans ce domaine. Toynbee est mentionné dans presque tous les travaux de notre auteur à partir de *al-Insān kallān wa-'adlān* (1969) : en effet, dans *Maḍhab* il n'est pas cité que dans l'introduction à la quatrième édition du 1990. Ce qui est sûr, c'est que Sa'īd trouvera dans la vision de l'histoire de Toynbee un grand soutien à son système théorique, et en effet il continuera à s'appuyer à cette vision jusqu'à ces derniers ouvrages, et cela de manière généralement croissante. Dans *Iqra' wa-Rabbu-ka al-Akram* (1988) en particulier, on trouve 25 récurrences du nom et de nombreuses citations ; dans *Kun ka-ibn Ādam* (1997), on trouve 16 récurrences du nom, outre un petit paragraphe intitulé « Toynbee et le système du déroulement de la civilisation (*nizām sayr al-ḥaḍārah*) » où notre auteur rapporte un passage de l'historien britannique résumant le procès de naissance et de déclin d'une civilisation.

Comme observe Robert Irwin, l'approche de Toynbee concernant l'histoire du monde se détachait d'une vision triomphaliste de l'Occident (Irwin 1997, 463), et

cela est probablement l'un des aspects qui a contribué à susciter l'intérêt de Sa'īd, à côté de sa conception vraie et propre de l'histoire. Cependant, et en dépit de l'importance qu'il attribue à ce sujet, on n'est jamais confronté à une véritable « critique », ni à une « mise en perspective » des théories de Toynbee, tout comme il ne fait jamais référence à l'existence d'un « débat contradictoire » à l'intérieur et autour du courant de l'historicisme. La raison doit être recherchée encore une fois dans la sélectivité de notre auteur par rapport aux sources, dont il s'efforce de mettre en lumière la contribution atemporelle – au moins à son avis – et les points de contact conceptuels avec son propre système théorique, ou encore les éléments qui l'ont aidé à développer son projet intellectuel.

Il en va de même pour les autres sources occidentales mentionnées par Sa'īd, parmi lesquelles figurent aussi un certain nombre de philosophes : outre ceux qu'on a mentionné plus haut, on trouve en particulier Bertrand Russell (1872-1970) et Michel Foucault (1926-1954). Une discussion sur les possibles dénominateurs communs entre ces deux figures est hors de notre projet et de nos compétences : ce qui nous intéresse, c'est plutôt c'est plutôt l'utilisation qu'en fait Sa'īd. Du premier, nous avons des correspondances à partir de l'ouvrage *Ḥattā yuḡayyirū mā bi-anfusi-him* (1972), mais c'est surtout dans *Iqra'* (1988) que Sa'īd se réfère à ce philosophe, en particulier à travers son travail *The Scientific Outlook* (1931), et il le fait d'emblée pour montrer la limite d'une définition « occidentale » de la science par rapport à une définition « islamique », à savoir celle du savant al-Ġāhiz (781-868/869) lorsqu'il a dit qu'« une vie vouée à discerner et juger avec justesse passe par la science ; une vie vouée à la science passe par la démonstration »<sup>38</sup> :

Cette phrase d'al-Ġāhiz a suscité en moi une observation importante : « une vie vouée à la sagesse passe par la science » exprime un concept civilisé et une sensibilité particulière pour la compréhension de la science. En effet, la phrase... peut être comprise différemment, à savoir qu'une vie vouée à l'éthique passe par la science, qu'une vie vouée aux valeurs passe par la science, et qu'une vie vouée à la sagesse et à la religion passe par la science. La science, donc, redresse l'éthique, fait vivre les valeurs et consolide la vraie religion. Lorsque l'éthique, la religion et les valeurs deviennent une science, elles s'enracinent dans les âmes et vivent dans la vie concrète. Ce discours d'al-Ġāhiz s'oppose à [celui de] la civilisation occidentale, et à la pensée islamique parue après le contact des musulmans avec l'Occident. Comme preuve de la manière dont l'Occident comprend la science, citons les mots de [Bertrand] Russell dans son livre *The Scientific Outlook* à la fin de l'introduction : « La nouvelle force de la science est bénéfique à la mesure de la sagesse dont l'homme est doué. Il faut donc augmenter la sagesse, qui consiste dans la compréhension correcte du but de la vie, ce que la science n'offre pas, et donc augmenter celle-ci ne suffit pas<sup>39</sup> ». Ce discours... limite la science à ce qui concerne

<sup>38</sup> Comme il le fait souvent, Sa'īd ne mentionne pas ici la source exacte d'où il a tiré cette phrase.

<sup>39</sup> Voir Russell 1919, 12. Les traductions de l'anglais sont les nôtres.

la nature (les signes dans le monde) et il ne considère pas ce qui concerne les âmes et l'éthique comme une science. [...] Le discours de Russell sépare donc clairement la science et la sagesse, tandis que celui al-Ġāhiz établit tout aussi clairement que la sagesse passe par la science. (Sa'īd 1993d, 19-21)

Ici on retrouve l'idée du lien entre éthique et science dont on a déjà parlé plus haut : Sa'īd s'appuie sur ces deux citations pour mettre en lumière l'opposition entre une conception « occidentale » et une « islamique » de la science, et il le fait en mentionnant deux personnages totalement éloignés l'un de l'autre, soit d'un point de vue chronologique, soit disciplinaire, les proposant comme démonstratifs de deux systèmes de pensée accomplis. Cette approche est répliquée plus loin dans le même texte, où Sa'īd souligne que la célèbre citation d'Ibn Taymiyyah sur la nature de la *sunnah*<sup>40</sup>, se reflète dans la pensée de Russell, qui l'exprime « dans un style contemporain » avec les mots suivants :

La méthode scientifique, dans son essence, est d'une simplicité extrême, à savoir : l'observation et la découverte d'une loi qui s'applique aux réalités de la même typologie. L'observation et la déduction de la loi sont susceptibles d'amélioration illimitée. Le premier qui a dit : « Le feu brûle », l'a utilisée, bien qu'il n'eût pas de technique scientifique. La méthode scientifique ne s'acquiert qu'avec difficulté, et peu sont ceux qui l'utilisent, et dans un petit nombre de questions. (Sa'īd 1993d, 96)<sup>41</sup>

Indépendamment de son caractère discutable d'un point de vue méthodologique, tout cela tient aux buts de Sa'īd, à savoir celui de montrer, d'un côté, l'enracinement d'une certaine idée dans le *turāṭ*, de l'autre côté les convergences entre ce *turāṭ* et le patrimoine scientifique globale. Ce qui est intéressant, à notre avis, c'est le « dialogue » qui s'instaure ainsi entre ces deux « mondes », un dialogue pour lequel nombre de contemporains de Sa'īd estiment qu'il n'y a pas les conditions. Les mêmes considérations vont pour le deuxième personnage que nous avons mentionné, à savoir le philosophe français Michel Foucault.

#### 6.1.1. Sa'īd « en dialogue » avec Michel Foucault

C'est dans *Kun ka-ibn Ādam* (1997) qu'on retrouve le plus grand nombre d'occurrences, ou mieux c'est le seul ouvrage en arabe où il est mentionné, au moins dans le matériel que nous avons consulté, mais il faut remarquer que le philosophe français est cité en passant aussi dans l'article en anglais « Law, Religion and the Prophetic Method of Social Change » (2000-2001), qui est à la base du livre *al-Dīn wa-l-qānūn* (1998). Nous savons que Sa'īd avait apprécié en

<sup>40</sup> Voir ce chapitre, par. 4.1.1.

<sup>41</sup> Voir Russell 1919, 15-6.

particulier l'ouvrage *L'ordre du discours* (1971) – en arabe *Nizām al-ḥiṭāb* – c'est-à-dire la leçon inaugurale prononcée par Foucault au Collège de France en 1970, mais notre auteur se base surtout sur un travail intitulé *Mišīl Fūkū : Masīrah Falsafīyyah*, traduction d'une recherche de Paul Rabinow et Hubert Dreyfus sur la pensée du philosophe français. Les aspects de la pensée de Foucault évoqués par Sa'īd sont divers et ils comprennent, entre autres, ses idées sur la folie et sur l'altruisme comme la plus haute forme de folie et comme signal de contestation de la culture occidentale. À partir d'ici, Sa'īd avance une réflexion sur la mentalité des sociétés islamiques et son impact sur la manière dont celles-ci jugent leur propre patrimoine « scripturaire » :

Son discours sur la maladie mentale et la maladie intellectuelle ne concerne pas la maladie organique : en effet, le mot « maladie » pourrait nous égarer, car nous pensons à une maladie physiologique comme l'hystérie, mais ce n'est pas le cas lorsqu'on parle d'une maladie qui afflige le monde entier. C'est ce qu'il appelle la « plus grande folie ». Prenons l'exemple du *ḥadīṭ* du prophète – sur lui la prière et la paix – lorsqu'il dit à Abī Ḍarr : « Casse ton arc, coupe ses cordes et frappe ton épée sur la pierre »<sup>42</sup>. Ce *ḥadīṭ* est *ṣaḥīḥ* par rapport aux règles de transmission établies par les musulmans, mais du point de vue intellectuel islamique et mondial en général, c'est folie, voire la plus grande folie. Pour cette raison, les hommes ont condamné à mort ce *ḥadīṭ*, ils l'ont vraiment condamné à mort dans la conviction qu'il n'est pas convenable que le prophète prononce de tels mots. (Sa'īd 1997a, 158)

Dans ce qui suit, Sa'īd s'appuie sur Rabinow et Dreyfus pour parler du nihilisme de Foucault, qui dérive du fait « d'être imprégné du relativisme de Nietzsche et de sa vision de l'histoire » comme une série « d'événements casuels et sans valeur et d'interprétations imposées par constriction derrière lesquelles se cachent les finalités les plus viles » (Sa'īd 1997a, 160), observant pourtant qu'il s'agit d'un nihilisme « modéré » et atténué par son « pragmatisme prudent » par rapport à l'analyse de l'histoire. Ici encore, cette observation est l'occasion pour Sa'īd d'aborder une réflexion sur l'histoire en tant que source de la connaissance du bien et du mal, par opposition à une conception qui nie l'utilité de l'histoire : Foucault « sert » à Sa'īd à prouver qu'une approche pragmatique est parfaitement compatible avec une vision islamique de l'histoire. Cependant, cette même approche doit conduire à la reconnaissance de l'histoire en tant qu'*épistème*, ce que les deux philosophes – Foucault et Nietzsche – ont failli de saisir :

L'annonce de la mort de Dieu (Dieu dans sa conception classique) par Nietzsche, et l'annonce de la mort de l'homme par Foucault, expriment une forme de changement : à travers leurs questions, ils ont dépassé Dieu et l'homme, ils ont dépassé le fait que ceux-ci sont sources de connaissance, mais ni Nietzsche et ni Foucault ne sont arrivés [à identifier] l'autorité que Dieu a déposé dans l'histoire,

<sup>42</sup> Abū Dāwūd, *Sunan*, 4259 ; al-Tirmidī, *Ḡāmi'*, 2194.

ils n'ont pas découvert que l'homme a la capacité de réfléchir sur la loi qui gouverne l'existence humaine, ce qui lui permet de percevoir son espace d'intervention dans la production de l'histoire et de la culture... (Sa'īd 1997a, 201-2)

À la lumière de ce qui précède, il est possible d'avancer l'hypothèse selon laquelle la mention de Michel Foucault, et probablement de Nietzsche aussi, témoigne des intérêts intellectuels de notre auteur *au moment* d'écrire son travail, où il partage donc ses réflexions toutes personnelles sur les deux philosophes. Suivant une logique qui n'est pas toujours immédiate, il s'efforce de les intégrer dans la tractation et d'identifier le(s) point(s) de convergence possible(s) avec la pensée islamique d'un côté, et la sienne de l'autre côté. Tout cela doit être relié à son idée de l'unité fondamentale de la science, et celle-ci, finalement, à sa vision téléologique de la réalité et de l'histoire. Pour revenir aux observations de Belhaj à propos de son système théorique et conceptuel minimaliste, et à l'étonnement de ce chercheur pour l'absence de Kant parmi ces sources<sup>43</sup>, on ne comprend effectivement pas la prééminence attribuée par Sa'īd précisément à Michel Foucault, plutôt qu'à d'autres philosophes contemporains dont la pensée serait plus proche à celle de notre auteur (Georg W. F. Hegel ? Paul Ricoeur ? Hannah Arendt ?) : une solution peut être simplement que, dans ce moment-là, il était en train de s'occuper de lui ! Par conséquent, ce qui précède nous démontre que l'exhaustivité disciplinaire ne figure pas au sommet des préoccupations de Sa'īd par rapport à l'usage qu'il fait des sources occidentales : plutôt, il suit ses « découvertes », parfois aléatoires, en les faisant interagir entre elles et avec son système théorique, et surtout dans l'horizon de son projet herméneutique.

## 7. Critiques internes au choix et à l'usage des sources par Ğawdat Sa'īd entre l'accusation d'intégralisme et celle d'abandon de l'islam

L'approche de Ğawdat Sa'īd aux sources, voire le choix même de celles-ci, n'a pas manqué de susciter des critiques chez ses lecteurs : c'est le cas d'Ibrāhīm Maḥmūd (n. 1965), anthropologue et écrivain syrien, auteur de nombreuses ouvrages et articles, dont un sur le rapport entre l'intellectuel arabe et la violence, publié en 1990 par la revue libanaise *al-Mustaqbal al-'arabī*. Suite à la lecture de cet article, Sa'īd prit l'initiative de lui écrire : de l'échange épistolaire entre les deux est née l'idée d'un livre à deux voix intitulé *al-Hiğrah ilā al-islām : ḥawla al-'ālam al-fikrī li-Ğawdat Sa'īd. Hiwār - Dirāsāt - Ta'qīb* (« L'hégire vers l'islam : sur le monde idéologique de Ğawdat Sa'īd. Dialogue - études - commentaire »), publié en 1995 par l'éditeur damascène Dār al-Fikr. Ici, Maḥmūd interroge Sa'īd et analyse de manière critique ses idées, et Sa'īd répond aux questions et aux critiques du premier. Un autre ouvrage qui examine le choix et

<sup>43</sup> Il faut remarquer ici que l'écrivain salafiste 'Ādil al-Tall reproche à Sa'īd un excès dans l'usage de sources philosophiques occidentales, parmi lesquelles il mentionne aussi Kant, sans pourtant nous donner une référence précise (Tall 1995, 62).

l'usage des sources par Sa'īd, les critiquant durement, est *al-Naz'ah al-māddiyyah fī al-'ālam al-islāmī. Naqd kitābāt Ğawdat Sa'īd, Muḥammad Iqbāl, Muḥammad Šaḥrūr 'alā ḍaw' al-Kitāb wa-l-sunnah* (« La tendance matérialiste dans le monde islamique. Critique des écrits de Ğawdat Sa'īd, Muḥammad Iqbāl et Muḥammad Šaḥrūr à la lumière du Livre et de la *sunnah* ») composé par 'Ādil al-Tall et publié la même année que le texte de Maḥmūd par l'éditeur Dār al-Bayyinah li-l-našr wa-l-tawzī' (sans lieu). Il y a un manque d'informations précises sur cet auteur, même si son orientation salafiste au sens le plus conservateur apparaît assez clairement dans ce long travail qui pointe du doigt, comme l'indique le titre, la (présumée) tendance matérialiste des trois intellectuels cités. Cependant, le fait que des 371 pages qui composent le volume, 277 soient consacrées à la réfutation des idées de Sa'īd, tandis que les deux autres intellectuels sont respectivement l'une de ses sources principales (Iqbal) et l'un de ses (présumés) disciples (Šaḥrūr), nous suggère qui était vraiment sa « cible ». En ce sens, le texte en question ne peut pas être ignoré.

#### 7.1. D'Ibn Taymiyyah à al-Mawdūdī et Quṭb : le choix des sources comme expression d'une incohérence d'idées

Examinons d'abord le texte de Ibrāhīm Maḥmūd. Ce travail volumineux, qui compte 352 pages, est composé de trois sections : dans la première section, l'auteur pose 14 questions à Ğawdat Sa'īd, qui répond ; la deuxième partie consiste en une analyse critique des idées de Sa'īd telles qu'elles sont exprimées dans ses principaux ouvrages monographiques publiés jusqu'alors, à partir de *Maḍhab* (1966) jusqu'à *Iqra'* (1988) ; dans la troisième partie, Sa'īd revient prendre la parole pour répondre aux remarques de Maḥmūd. Ce sont donc ces deux dernières sections qui nous intéressent particulièrement : dans la seconde l'auteur traite précisément le « problème » des sources de Sa'īd, tandis que dans la troisième, ce dernier essaie de clarifier sa méthode à cet égard. En particulier, pour Maḥmūd la présence même de certaines sources serait tout d'abord incompatible avec la pensée non-violente de Sa'īd :

Si l'auteur s'efforce avec son langage d'énoncer un principe, sans cacher sa pensée, en revanche il généralise ses jugements critiques, tant négatifs que positifs. Et il mentionne des noms spécifiques, mais essaie de les présenter sans réfléchir à la nature de ces noms. À titre d'exemple, comment identifier dans Sayyid Quṭb un homme non-violent, si dans sa langue il ne lésine pas sur l'usage d'expressions qui respirent la violence, comme lorsqu'il identifie le monde avec l'islam tout-court, considérant quiconque ne pense pas comme lui *ḡāhīlite*, qu'il soit musulman ou non-musulman ; et il en va de même d'al-Mawdūdī, qui à son tour ne lésine pas dans son approche linguistique générale sur l'usage d'expressions qui montrent clairement la violence de cette approche... (Maḥmūd 1995, 139)

Pour Maḥmūd, donc, le choix d'un certain auteur révélerait une proximité avec l'idéologie qui dominerait sa pensée, voire un partage de ses finalités :

Dans son choix des modèles sur lesquels il se fonde, l'auteur ne cache pas son orientation idéologique, et cela signifie que si d'une part on respecte ce choix, d'autre part on n'oublie pas les conséquences qui en découlent, surtout lorsqu'il invite avec force les « jeunes du monde islamique » à lire leurs travaux, dont la dimension fondamentalement violente n'est pas un secret, pour ce qui concerne al-Mawdūdī et Quṭb. Pourtant, l'auteur ne fait pas appel à l'usage de la violence : mais alors comment concilier l'invitation à la non-violence et la centralité attribuée aux œuvres idéologiques dont le fil conducteur épistémologique (*siyāq ma'rifi*) est celui de la violence explicite ? (Maḥmūd 1995, 178)

En résumé, la citation de ces exemples « réduit l'efficacité, du point de vue de la valeur, de ce à quoi [Sa'īd] fait appel » (Maḥmūd 1995, 178-79). Non seulement la cohérence de son idée de la non-violence, mais aussi celle de l'*ābā'iyah*, dont dérive son appel à se distancier des *pères*, sont mises à mal par les « modèles » auxquels Sa'īd se réfère, et en particulier, dit Maḥmūd, Ibn Taymiyyah. La réponse de Sa'īd à ces remarques reflète ce que nous avons déjà souligné dans les pages précédentes : d'une part, il exhorte à ne pas confondre une œuvre avec son lecteur, mettant ainsi en évidence le problème complexe de la réception des sources. Selon Sa'īd, la manière dont un certain auteur est lu et interprété a toujours un caractère partiel et peut changer dans le temps, puisque la compréhension des idées n'est pas toujours la même, de même que tous les aspects du système de pensée d'un auteur donné ne font pas l'objet du même intérêt et de la même attention : « Il n'y a rien de mal si vous et moi avons une approche différente dans la citation et la sélection des sources et des œuvres » (Maḥmūd 1995, 294), dit Sa'īd. Le problème de la réception est évident dans le cas d'Ibn Taymiyyah, sur lequel les jugements sont souvent antithétiques, et cela se reflète d'ailleurs dans le fait que, au cours de sa vie, beaucoup l'ont soutenu, mais beaucoup l'ont aussi condamné. Cependant, poursuit Sa'īd,

[...] l'homme doit être jugé d'après ce qu'il a donné, et n'est-il peut-être pas formidable que cette personne soit venue dire, à propos de ce qui est interdit et de ce qui est obligatoire : « C'est interdit selon la loi ce qui est nuisible toujours ou dans la plupart des cas ; c'est devoir ce qui est toujours avantageux ou dans la plupart des cas » ? Lorsque j'évalue ensuite les mérites de cet homme et le mentionne, ce n'est pas parce que je ne connais que ses mérites, et j'ignore ses défauts, mais aujourd'hui il est l'objet de vénération par le public de notre temps, au point de considérer la *fatwā* pour laquelle il a été emprisonné comme un point de référence<sup>44</sup>,

<sup>44</sup> L'auteur se réfère ici à sa *fatwā* contre les Mongols, qu'Ibn Taymiyyah compare aux *hawāriġ*, et qui a été reprise, par exemple, par Muḥammad 'Abd al-Salām Faraġ, dont on a parlé dans l'Introduction. À ce propos, Mona Hassan explique que « In contrast to Ibn Taymiyya's engagement with the laws of rebellions, the passages that Faraj isolates and selectively cites from Ibn Taymiyya's *fatwās*, address the Mongols' failure to implement central elements of the Sharī'a despite their conversion to Islam. In Ibn Taymiyya's *fatwā*,

alors que je voudrais exploiter sa notoriété pour tenter d'élever le niveau des musulmans et les pousser à l'action et à la réflexion. (Maḥmūd 1995, 297)

Face à ces remarques d'incohérence dans le choix de ses sources, d'un usage sélectif et non critique de celles-ci et d'une généralisation excessive, Sa'īd revendique le droit de mettre en lumière la pluridimensionnalité qui, selon lui, caractérise la pensée et le travail de ces sources, ayant identifié la base d'une telle approche dans le Coran, par exemple Cor. 13:17, *al-Ra'd*, que Sa'īd nomme le « verset de l'écume », où Cor. 46:16, *al-Aḥqāf*, lequel établit le principe du « tamis », celui que notre auteur a appliqué à l'approche « occidentale » de Mohammed Arkoun. Cependant, ce faisant, Sa'īd ne tombe-t-il pas précisément dans ce que le philosophe algérien considère comme symptomatique d'une mentalité mythique et non scientifique, c'est-à-dire l'habitude de citer le Coran à l'appui d'une certaine position – une critique, par ailleurs, partagée par Sa'īd ? Ce point touche à la question de la méthodologie de Ğawdat Sa'īd, qui fera l'objet d'une analyse dans le prochain chapitre, mais aussi à celle, probablement encore plus complexe, de son identité et de sa place au sein des courants de pensée contemporains en islam. Pour l'instant, ce que nous pensons pouvoir exclure, c'est son appartenance à la « tendance matérialiste », qui nie toute dimension du divin, où le situe l'un de ses plus ardents détracteurs, comme on le verra dans ce qui suit.

## 7.2. L'ouverture épistémologique comme abandon de la méthode islamique

Une autre critique du choix et de l'usage des sources par Ğawdat Sa'īd vient d'un environnement complètement différent de celui de l'anthropologue et intellectuel syrien Ibrāhīm Maḥmūd, et plus précisément d'un auteur dont on ne possède pas beaucoup d'informations biographiques<sup>45</sup>, mais qui, sur la base de ses propres déclarations, peut être placé dans les cercles salafistes les plus conservateurs. Dans les premières pages de son livre, en effet, 'Ādil al-Tall explique quels sont ses objectifs : tout d'abord, il propose de critiquer la pensée matérialiste contemporaine, à laquelle il fait remonter les trois auteurs examinés dans l'ouvrage, démontrant « ses racines philosophiques, tant grecques qu'islamiques » et révélant « la contradiction de la méthode philosophique, son

these passages are subordinate to his overarching juristic framework [...]. Faraj, however, generalizes these statements, and uses the absence of an Islamic code of law in modern Egypt as a justification for rebellion against the State – a complete corruption of Ibn Taymiyya's legal categories » (Hassan 2010, 358).

<sup>45</sup> Auprès d'une recherche sur le web, il résulte qu'il est de nationalité jordanienne et qu'il a publié aussi un autre travail, outre celui présenté ici, intitulé *Fikr Ğārūdī bayna al-māddiyyah wa-l-islām : naqd kitābāt Rūġih Ğārūdī fī ḍaw' al-Kitāb wa-l-sunnah* (« La pensée de Garaudy entre matérialisme et islam : une critique des ouvrages de Roger Garaudy à la lumière du Livre et de la sunnah », Dār al-Bayyinah, 1997), et un nombre d'articles sur Ğawdat Sa'īd dans la revue *al-Bayān*, basée en Royaume Uni, auxquels al-Tall fait mention aussi dans son *al-Naz'ah al-māddiyyah* (p. 74).

insuffisance et la nullité de ses fondements » (Tall 1995, 5) ; deuxièmement, al-Tall dit vouloir « expliquer la méthode des “gens de la *sunnah* et du consensus” (*ahl al-sunnah wa-l-ğamā'ah*) » et illustrer « la voie des pieux ancêtres (*al-salaf al-şāliḥ*) afin de faire face aux défis doctrinaux (idéologiques) contemporains » (Tall 1995, 5) ; enfin, il s'agira de comparer la « méthode islamique (*al-minḥağ al-islāmī*) aux méthodes non islamiques... à la lumière du Livre et de la *sunnah* » (Tall 1995, 6), précise l'auteur, qui révèle ici la même approche tautologique que nous avons déjà évoqué par rapport à Sayyid Quṭb et d'autres.

D'ailleurs, l'influence de Quṭb est perceptible un peu partout dans le texte<sup>46</sup>, en plus d'être explicitement cité – c'est la première source contemporaine dont l'auteur fait mention – mais ce qui est intéressant c'est que beaucoup de ces sources sont les mêmes que celles utilisés par Ğawdat Sa'īd, y compris, comme il est facile de le deviner, Ibn Taymiyyah. Cela nous ramène à la question, déjà évoquée, de la réception de l'œuvre de cet auteur si complexe. Le fait de ne pas avoir pu identifier un passage cité en commun ne permet pas de faire une comparaison entre les lectures respectives, mais c'est aussi un fait significatif, puisqu'il dénote une approche sélective dans les deux, de sorte que le matériel qu'ils identifient, est considéré chaque fois comme le plus apte à décrire et à synthétiser la pensée du juriste syrien, mais aussi à soutenir les thèses respectives. Quant à al-Tall, par exemple, il renvoie au principe, exprimé dans une *fatwā* d'Ibn Taymiyyah, de « l'interprétation du Coran au moyen du Coran (*tafsīr al-Qur'ān bi-l-Qur'ān*), et non par le moyen de l'opinion (*ra'y*) » (Tall 1995, 24) – principe que l'auteur identifie avec « la méthode des Compagnons et des *salaf* » (Tall 1995, 25) – pour justifier son littéralisme et son refus de toute autre lecture et approche à l'exégèse coranique. En ce sens, l'« éclectisme » de Ğawdat Sa'īd représente une cible facile, qu'al-Tall n'a pas manqué d'atteindre, mais non sans avoir fait une sélection méticuleuse et instrumentale des références de Sa'īd, qu'il présente finalement comme un marxiste déguisé en prédicateur.

Sa thèse est que l'accent mis par Ğawdat Sa'īd sur l'importance de la réalité (*al-wāqī'*) en tant que source à laquelle il faut se référer pour interpréter le Coran, et ce qui en découle en termes d'une mise en cause de l'« autosuffisance » du texte sacré, est une indication claire de son matérialisme et de sa foi marxiste, avec lesquels al-Tall prend ses distances :

Quant à nous<sup>47</sup>, gens de la *sunnah* et du consensus, nous disons : c'est le recours aux textes de la *şarī'ah* qui nous préserve de l'erreur, nous tire de la divergence et nous met sur le droit chemin de Dieu. Au contraire, se référer à l'existence matérielle – comme le font Ğawdat et Şahrūr – signifie recourir à la philosophie matérialiste

<sup>46</sup> Comme lorsqu'il affirme que « La méthode islamique – en tant que méthode divine – propose une interprétation globale de l'existence, règle les relations essentielles de la vie et définit leur nature, de sorte que la nature de ces relations représente un critère précis par rapport à la bonté et à la pureté de la méthode » (Tall 1995, 9).

<sup>47</sup> Cette façon de s'exprimer implique une déclaration de *takfīr* envers Sa'īd et les autres auteurs traités, qu'il ne considère pas véritablement musulmans.

prêchée par Marx, Engels et d'autres, et cela ne fera qu'augmenter le désordre et la déviation. La philosophie ne résoudra pas les problèmes des hommes d'aujourd'hui, elle ne les rendra pas heureux, puisque la philosophie ne les a jamais sauvés : nous connaissons tous la confusion et la déviation que les discussions philosophiques (*mabāḥiṭ al-kalām*) ont engendrées dans l'*ummah*. (Tall 1995, 63)

Pour démontrer le « marxisme occulte » de Sa'īd, al-Tall extrapole deux de ses citations sur le sujet. La première citation est un commentaire de Cor. 13:11, *al-Ra'd* : « Dieu ne modifie rien en un peuple, avant que celui-ci ne change ce qui est dans son âme ». Dit Sa'īd : « Le noyau, le point de départ et le point d'arrivée de la pensée marxiste consistent à avoir compris le contenu de ce verset, au moment où [les marxistes] ont perçu le pouvoir de l'homme de faire l'histoire et d'entreprendre le processus du changement. Tout ce bruit produit par la pensée marxiste depuis plus d'un siècle maintenant est dû au fait d'avoir adopté et compris cette idée » (Sa'īd 1993d, 219). De son côté, al-Tall juge cette position « vraiment étrange et surprenante », d'autant plus que Sa'īd se présente comme un prédicateur islamique qui dit vouloir résoudre les problèmes de l'*ummah* :

[...] et ici il déclare au contraire que la pensée marxiste est compatible avec les fondements de l'islam [...], tout comme si, avec sa méthode, il voulait faire croire que la source de la pensée marxiste est le Livre de Dieu, et que la source de la philosophie matérialiste se trouve dans l'islam, comme ont essayé de le faire ceux qui se disent « philosophes de l'islam ». De cette manière éhontée, c'est-à-dire citant les versets coraniques, Ğawdat a cru pouvoir soutenir sa méthode matérialiste et faire remonter ce matérialisme à l'islam et diffuser ce concept parmi les musulmans, dans l'illusion de réussir cette entreprise avec succès et sans difficulté ni fatigue ; il croyait ainsi réussir là où les tenants de la pensée marxiste et ses propagandistes dans le monde islamique ont échoué, quand ils ont essayé par tous les moyens et par toutes les voies de trouver un lien entre la méthode islamique et les idées marxistes. (Tall 1995, 85-6)

La deuxième citation est la suivante : « Si nous gardons à l'esprit que nous ne devons pas mépriser les choses des autres et que la sagesse n'est jamais nuisible, quel que soit son contenant, alors reconnaître ce qui est correct dans la théorie marxiste ne nous nuit en aucune façon. Mais si nous rejetons ce qui est juste à cause de ce qui est impie, alors nous n'avons pas raison » (Sa'īd, 1989, 80). Bien qu'il ait prévenu, au début de sa discussion, que pour pouvoir critiquer Sa'īd de manière crédible, il avait dû acquérir une vue d'ensemble de ses idées et de ses œuvres, en réalité al-Tall absolutise ces quelques citations, les retirant de leur contexte et du cadre général de la pensée de notre auteur, où en réalité les références au marxisme sont limitées et de nature à ne pas permettre de conclure que son but est de faire de la propagande marxiste : certes, Ibn Taymiyyah est bien plus cité que Marx. Mais même parmi les intellectuels occidentaux, l'auteur du *Capital* n'est pas l'une de ses références principales, comme on l'a vu. S'il est indéniable qu'à partir des années 1940, les idéologies de gauche ont joué un rôle fondamental dans

l'orientation non seulement des systèmes politiques au Moyen-Orient, mais aussi de nombreux courants de pensée, même dans le contexte islamiste, il n'en reste pas moins qu'il est risqué d'identifier Sa'īd comme un intellectuel de la « gauche islamique » : il suffit de penser à l'absence de références à la « révolution » ou à la « lutte des classes » dans ses écrits. Si un lien peut être identifié entre la pensée de Sa'īd et les idéologies de gauche, c'est bien l'accent mis sur la justice sociale, un concept qui pourtant n'est pas sans rapport avec la pensée religieuse islamique. En ce sens, ce que Sa'īd entend affirmer, citant le marxisme, est à considérer dans le sillage de son approche générale des idées : toutes possèdent des aspects positifs et d'autres négatifs, toutes peuvent être justes dans certains aspects et mauvaises dans d'autres ; elles peuvent être utiles à un certain moment, mais ensuite perdre leur utilité, et le travail de l'homme est de tirer le meilleur parti de chaque idée.

Au lieu de cela, al-Tall est convaincu que Sa'īd a un plan très précis, celui de répandre le matérialisme marxiste parmi les musulmans, comme en témoignent ses appels constants à rechercher et à appliquer les lois qui sous-tendent le fonctionnement de l'univers, une forme de « négation du mystère divin » (Tall 1995, 115) qui a son pionnier dans le philosophe indien Sayyid Aḥmad Ḥān (1817-1898). Al-Tall est persuadé de reconnaître la pensée de Sayyid Aḥmad Ḥān dans la méthode de Sa'īd, bien qu'il soit complètement absent dans ses ouvrages. Il en est de même d'un autre auteur qui, selon al-Tall, aurait profondément influencé la manière dont Sa'īd conçoit la fin de la prophétie comme le début de l'ère de la science, à savoir le philosophe positiviste français Auguste Comte (1798-1857) , et cela sans tenir compte de deux aspects fondamentaux : d'une part, même Comte, comme Sayyid Aḥmad Ḥān, ne semble jamais être mentionné par Sa'īd (bien que cela ne veuille pas dire qu'il ne le connaissait pas) ; d'autre part, c'est Sa'īd lui-même qui nous révèle que sa manière de concevoir la fin de la prophétie est inspirée de la pensée de Muhammad Iqbal, comme on l'a vu. De plus, al-Tall ignore complètement le sens que Sa'īd attribue à la science et à sa fonction essentiellement éthique. Pourtant, selon al-Tall, les idées de Sa'īd et celles du philosophe français « convergent jusqu'à s'accorder, à tel point que s'il n'était pas certain que Ḡawdat était postérieur à Comte, on aurait dit que Comte avait volé ses idées ! » (Tall 1995, 141). Le fait est que, explique al-Tall, Sa'īd s'approprie de la pensée de ces auteurs, même sans les citer, de manière subtile et trompeuse, la revêtant d'un habit islamique afin de la rendre acceptable aux yeux de ses lecteurs, comme il fait avec le marxisme.

Cette démarche basée sur l'identification de convergences présumées et sur l'extrapolation de quelques références décontextualisées, les présentant comme essentielles à la compréhension de la pensée de Sa'īd, voire comme la clé de lecture de cette pensée elle-même, est appliquée par al-Tall à toutes les sources mineures de Sa'īd, ainsi qu'aux auteurs cités qu'occasionnellement par lui, et qui ne peuvent donc pas être définis comme des véritables sources. Quant aux premières, à savoir les sources mineures, al-Tall rappelle al-Ḡāḥiẓ (776-868) et Ibn al-Muqaffa' (724-759), auteurs médiévaux accusés de « dissidence religieuse » (*zandaqah*) que Sa'īd ne mentionne cependant que rarement ; quant aux derniers, al-Tall cite le Mahatma Gandhi, qu'il définit comme « une figure sacrée pour les bouddhistes [sic !] » (Tall

1995, 249) qui aurait contribué à la colonisation britannique en exhortant le peuple indien à ne pas réagir face à l’envahisseur. Selon al-Tall, Sa’īd aurait été influencé par la pensée de Gandhi au point de « dériver son point de vue sur la question de la non-violence de ses idées » (Tall 1995, 249) : de cette manière, al-Tall exclut a priori que les textes fondateurs de l’islam puissent être la source de la pensée non-violente de Sa’īd.

En résumé, selon al-Tall il faut « faire une distinction entre ce qui est une science utile et ce qui est inutile », définissant celle-ci comme « une question suprême qui a besoin de normes et de règles conformes à la *šarī‘ah*, afin que personne ne puisse tricher à ce propos » (Tall 1995, 233). Il s’agit donc de sélectionner scrupuleusement les sources du savoir afin qu’elles soient compatibles avec les standards de la *šarī‘ah* telle que l’entend al-Tall : cela implique l’exclusion a priori de toute littérature philosophique, mystique et « occidentale » de l’horizon de tout musulman qui prétend parler au nom de l’islam. On est très loin de l’ouverture épistémologique qui caractérise Sa’īd : celle-ci semble en fait être la véritable « culpabilité » que lui attribue al-Tall. Si alors la question de la non-violence n’est que marginalement abordée dans le texte, c’est pourtant précisément la légitimité de la lecture non-violente de Sa’īd qui est remise en cause dans tous ses présupposés théoriques. Il en va de même, nous semble-t-il, pour Ibrāhīm Maḥmūd, lorsqu’il s’interroge sur la cohérence des appels de Sa’īd à se démarquer de la tradition et des pères, puisqu’il n’hésite pas à s’y référer : en fait, il choisit précisément ceux dont la pensée est, selon Maḥmūd, largement imprégnée de violence. Dans ce cas aussi, on pourrait dire que le nœud est la réception des idées, et celle de la non-violence radicale telle que la théorise Sa’īd, c’est-à-dire avec ses sources endogènes d’une part, et ses implications doctrinales d’autre part, est une question ouverte et non résolue soit dans les milieux intégristes, soit parmi les intellectuels musulmans de tendance laïque.

### 7.3. Ğawdat Sa’īd « source » d’une méthode contraire à l’islam ?

On ne saurait pas conclure cet aperçu des critiques formulées à l’encontre de Ğawdat Sa’īd en raison de son choix de sources sans mentionner le fait qu’il est lui-même considéré, par al-Tall, comme « la source » par excellence d’une pensée pernicieuse et contraire à l’islam, dont l’intellectuel syrien Muḥammad Šaḥrūr (1937-2019) serait l’un des adeptes les plus renommés. Comme on l’a précisé plus haut, al-Tall dédie un bon nombre de pages à la réfutation des idées de Šaḥrūr, et précisément de la p. 307 à la p. 362, ainsi que de nombreuses références tout au long du texte, mais le but – non déclaré et pourtant clair – reste celui de détruire les idées et la personne même de Sa’īd, et cela en dépit de la véhémence avec laquelle al-Tall s’adresse à l’auteur de l’ouvrage controversé *al-Kitāb wa-l-Qur’ān : Qirā‘ah mu‘āširah* (« Le Livre et le Coran : une lecture contemporaine », paru en 1990), qui a suscité une très vaste écho en milieu islamique, et pas

seulement<sup>48</sup>. En ce sens, les accusations de marxisme et de matérialisme portées contre Šahrūr ne sont pas particulièrement originales : ce qui est vraiment nouveau, c'est l'attribution de la paternité de ces idées à Ğawdat Sa'īd. Sans oublier que l'ouvrage d'al-Tall a une structure polémique, ses affirmations soulèvent cependant des questions : quelle a été la nature des relations entre Sa'īd et Šahrūr ? Sa'īd a-t-il réellement influencé les idées de Šahrūr ? Et si oui, dans quelle mesure ? Il nous semble important de tenter de répondre à ces questions, quitte à ouvrir une parenthèse, dans la mesure où cela peut nous éclairer sur le positionnement de Sa'īd dans le contexte syrien et sur l'impact de ses idées dans son milieu.

Dans sa réfutation de Šahrūr, al-Tall établit immédiatement un lien entre son séjour en Union soviétique de 1959 à 1964, où il a étudié génie civil, et ses idées, en particulier son approche de la langue comme un produit humain, qu'al-Tall considère influencée par le marxisme : de là, le pas vers la théorie d'un complot marxiste contre l'islam est court et explicite dès les premières lignes ; de plus, cette conspiration se nourrirait des idées de Ğawdat Sa'īd, à qui est ainsi attribuée la paternité de ces tentatives d' « ébranler la ferme foi islamique des musulmans » (Tall 1995, 298). Pour al-Tall, l'intérêt exagéré de Šahrūr pour la langue, qui est une question fondamentale dans la foi islamique, où elle est considérée sacrée, « représente la couverture idéale pour l'activité idéologique cachée et douteuse pratiquée par l'école du changement de Ğawdat Sa'īd » (Tall 1995, 298). De surcroît, Sa'īd et son « cercle », dont Šahrūr est devenu « un membre éminent » (Tall 1995, 298), ont joué un rôle fondamental dans la diffusion du bestseller de l'ingénieur syrien, dit al-Tall. En bref, Sa'īd est considéré à la fois comme le « mentor » de Šahrūr et comme l'idéologue d'une tendance qui, dans son exaltation de la réalité extérieure, vise à « appliquer la méthode matérialiste marxiste à l'exégèse du Noble Coran », sapant ainsi les fondements même de l'islam (Tall 1995, 308).

Le goût de la conspiration qui se dégage de cette reconstitution des faits n'est pas étranger au milieu auquel al-Tall appartient, mais il nous semble qu'en fin de compte l'auteur a tout de même saisi un point important : s'il y avait quelqu'un en Syrie qui était prêt à écouter les thèses de Šahrūr et à ne pas les condamner d'emblée, c'était bien Ğawdat Sa'īd. Toutefois, cela n'implique pas une approbation, par celui-ci, des thèses et du cadre théorique et méthodologique de l'auteur d'*al-Kitāb wa-l-Qurʿān* : c'est ce qui ressort du témoignage de Bišr Sa'īd, à qui nous avons demandé de nous parler de ce prétendu « rapport maître-disciple » entre Ğawdat et Šahrūr. Selon notre source, les premiers contacts entre les deux

<sup>48</sup> Comme observe Andreas Christmann, « Only very few publications by Arab writers can match the remarkable international recognition that *Al-Kitāb* has gained » (Christmann 2005, 31). C'est un livre qui bouleverse l'exégèse traditionnelle partant de l'hypothèse que tout est matériel, aussi bien le monde visible que le monde invisible, qui n'est tel que dans la mesure où la science ne l'a pas encore découvert et expliqué : cela s'applique également au Coran et à toutes les références métaphysiques qu'il contient, et que Šahrūr s'efforce d'interpréter précisément comme annonces de réalités concrètes à venir.

intellectuels remontent au début des années 1990, avant la publication de *al-Kitāb wa-l-Qur'ān*, lorsque Šaḥrūr s'est rendu chez Ğawdat, dans sa maison damascène qui accueillait déjà ses cercles de discussion, pour lui parler du livre et recueillir son avis : « À cette occasion, Ğawdat a insisté sur la nécessité de diffuser toute idée, même celles que l'on n'approuve pas », nous raconte Bišr. En effet, il continue, « Ğawdat n'a jamais montré d'appréciation, ou du moins intérêt, pour les thèses de Šaḥrūr : leurs orientations respectives étaient différentes », mais cela n'a pas empêché les deux hommes de continuer à se rencontrer à l'occasion. La dernière de ces rencontres a eu lieu, par hasard, aux Émirats en 2008, où Ğawdat s'était rendu avec Bišr pour participer à une conférence.

### 7.3.1. Sa'īd a-t-il influencé Šaḥrūr ?

À la lumière de ce qui précède, il nous semble très probable que Šaḥrūr connaissait les travaux de Sa'īd, si l'on considère que, dans l'introduction de son livre, on retrouve l'un des arguments récurrents utilisés par notre auteur pour pointer du doigt le conditionnement que représentent certaines images mentales ancrées dans l'esprit des musulmans, en affirmant en même temps la nécessité d'un renouveau épistémologique de la pensée religieuse pour les surmonter : on parle du malentendu selon lequel le soleil tourne autour de la terre. Selon Šaḥrūr « Nous, musulmans, sommes prisonniers d'une série de postulats dont certains pourraient être complètement renversés » (Šaḥrūr 2017, 29), ce qui reflète, jusqu'à y correspondre, la pensée de Sa'īd. Cette correspondance s'étend aussi à l'idée selon laquelle « la source de la connaissance humaine est le monde matériel qui se trouve en dehors de l'essence humaine » (Šaḥrūr 2017, 43), ce qui ouvre à la solution du constat précédent : les conditionnements et les « images mentales » peuvent être modifiées à condition de se référer à la réalité extérieure. Un autre exemple en ce sens est l'interprétation que l'ingénieur propose du *ḥadīṭ* affirmant que « les savants (*'ulamā'*) sont les héritiers des prophètes »<sup>49</sup>, où les *'ulamā'* sont identifiés avec les promoteurs d'une vision scientifique de la réalité, que ce soit dans le domaine des sciences dures ou dans celui des sciences humaines ; ce sont ceux qui ont compris que la source de toute connaissance se trouve dans la réalité extérieure, qui est l'autorité suprême permettant de distinguer le vrai du faux et la dimension où rechercher les lois éternelles que Dieu a établi à la base du fonctionnement de l'univers, à savoir les *sunan* de Sa'īd et les *qawānīn raḥmānīyyah*, i.e. *lois du Miséricordieux*, de Šaḥrūr (Šaḥrūr 2017, 277) : les savants sont capables d'exploiter (*tashīr*) ces lois, dans la mesure où sans compréhension de la réalité objective, il ne peut y avoir d'exploitation efficace, ni de progression vers l'accomplissement des buts de la révélation, qui se réalisent donc dans l'existence immanente de l'homme. En ce sens, il n'y a rien qui ne puisse pas être saisi par la raison, qui à son tour « ne connaît aucune frontière qui puisse l'entraver » (Šaḥrūr 2017, 43).

<sup>49</sup> al-Tirmidī, *Ġāmi'*, 2682 ; Abū Dāwūd, *Sunan*, 3641 ; Ibn Māğah, *Sunan*, 223.

Il va sans dire que l'idée de progression continue des connaissances humaines implique un détachement de ce qui, dans la tradition (*turāṭ*), n'est plus utile à la compréhension de la réalité. En expliquant les étapes par lesquelles il a conçu son livre, Šaḥrūr cite l'abandon de tout axiome doctrinal hérité de la tradition. Pourtant, le postulat de base de sa méthode implique précisément une adhésion à un concept enraciné dans la linguistique médiévale, à savoir le principe selon lequel le phénomène de synonymie n'existe pas dans la langue arabe : tout son projet herméneutique tourne autour de cette prémisse théorique. De même, Sa'īd s'efforce d'enraciner sa pensée dans le sillon de la tradition, tout en condamnant l'*ābā'īyyah* comme l'une des raisons du gel de la pensée dont souffre, selon lui, le monde islamique. Peut-on dire que la pensée de Šaḥrūr, comme celle de Sa'īd, est également traversée par une tension entre la recherche d'un ancrage dans la tradition et une ouverture vers de nouveaux horizons épistémologiques ? Dans le cas de Šaḥrūr, on assiste à une sorte de « sclérose » de cette tension, dans la mesure où tout son cadre exégétique est basé sur un paradigme grammatical qui, à y regarder de plus près, s'identifie au critère même avec lequel Dieu a conçu le Coran, se transformant d'un outil pour une lecture « scientifique » du texte en un axiome « dogmatique ».

C'est ce que lui reprochent certains de ses détracteurs les plus « libéraux », dont le philosophe égyptien Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, lorsqu'ils soulignent son attachement aux dictionnaires classiques et aux significations qu'ils proposent (Christmann 2005, 68). Selon Abū Zayd, Šaḥrūr a ignoré les méthodes de la critique historique et a établi a priori ce qui devait être le résultat de ses analyses, adaptant sa méthode en conséquence (Christmann 2005, 65). C'est d'ailleurs l'opinion dominante parmi ses opposants, qui s'accordent tous à dire que Šaḥrūr « had interpreted the Koran according to preconceived notions that were born outside the text, wishing to force his interpretation to fit those preconceived notions (= eisegesis) » (Christmann 2005, 56). En fait, il est probable que si Abū Zayd avait lu les travaux de Sa'īd, il aurait également critiqué son manque d'approche critique de l'histoire des origines, sa tendance à la mythification et ses forçages interprétatifs, et ce en dépit des convergences qui existent entre la pensée de notre auteur et celle du penseur égyptien, comme on le verra dans le prochain chapitre. En général, on observe que beaucoup des arguments portés contre Šaḥrūr – matérialisme, détachement excessif de la tradition ou approche sélectif à celle-ci, tendance à projeter sur les textes sa propre Weltanschauung – sont les mêmes portés contre Ġawdat Sa'īd, comme on l'a vu dans ce qui précède.

En dépit de ces convergences, les approches méthodologiques des deux intellectuels n'ont presque rien à voir l'une avec l'autre, ainsi que leurs priorités. En ce sens, l'affirmation selon laquelle Sa'īd est à l'origine des thèses de Šaḥrūr n'est pas plausible, et ce indépendamment de la relation entre les deux, qui fait l'objet des attaques d'al-Tall, mais pas seulement<sup>50</sup>, afin de délégitimer la pensée

<sup>50</sup> C'est le cas du *šayḥ* syrien 'Abd al-Qādir al-Ḥusayn (n. 1970) qui, dans une vidéo sur la

de notre auteur, et ce en donnant un sens biaisé à ses appels à la libre circulation des idées. Lors d'une importante conférence donnée par Sa'īd à l'Université de Damas quelque temps après la publication de *al-Kitāb wa-l-Qur'ān*, en présence de milliers de personnes le public lui a demandé avec insistance ce qu'il pensait de Šahrūr. Voici sa réponse : « Laissez Šahrūr parler, laissez l'oiseau parler<sup>51</sup>, faites ressortir toutes les idées qui sont en vous : "L'écume s'en va au rebut, mais ce qui est utile aux hommes reste sur la terre,, »<sup>52</sup>. Šahrūr est donc un intellectuel indépendant, mais en même temps au courant des idées qui circulaient dans son milieu syrien, qui a voulu exprimer sa vision particulière du Coran et de l'islam, sachant pertinemment qu'elle susciterait de vives critiques (mais aussi beaucoup de soutien). En d'autres termes, il a revendiqué son droit à l'*iğtihād*. C'est peut-être l'élément qui le rapproche le plus de Ğawdat Sa'īd.

### Conclusions

Dans ce chapitre, nous avons analysé les sources principales de Sa'īd, essayant de mettre en lumière la manière dont il les fait siennes et les stratégies méthodologiques qu'il utilise pour montrer la « compatibilité » de ses sources avec sa pensée. Une des priorités de notre auteur est celle de parler le même langage que ses interlocuteurs, et donc d'utiliser les mêmes références idéologiques, affirmant ainsi son appartenance à un milieu précis. En même temps, fidèle à son propre projet, il prend ses distances avec une lecture figée de ces références, et limitée à celles-ci, s'ouvrant aux apports extérieurs dans la conviction que les outils traditionnels ne sont pas suffisants pour résoudre leurs problèmes : il faut se doter d'autres connaissances, adopter des paradigmes nouveaux, élargir son horizon épistémologique. On a vu que son choix des sources a fait l'objet de critiques sévères tant de la part de ses détracteurs déclarés que de la part d'intellectuels libéraux proches de lui. Encore, nous avons remarqué comment, dans ses textes, on assiste à une réduction progressive – mais jamais à un reniement – des sources appartenant à la première de ses « étapes intellectuelles », et à l'adoption d'un langage de plus en plus philosophique, ce qui lui permettra d'aboutir à un réexamen doctrinal et théologique profond du discours religieux. Le dernier chapitre sera consacré à une description des résultats de ce réexamen, ainsi que de l'approche méthodologique et épistémologique qui a permis à Sa'īd d'y parvenir.

chaîne Youtube intitulée « Ğawdat Sa'īd l'apostat (*al-mulhid*) soutient Šahrūr », veut démontrer le degré de déviance (*inhirāf*) de Sa'īd par rapport à l'islam, précisément en remarquant son « soutien » aux opinions de Šahrūr. Il est intéressant de noter que, dans la même vidéo, al-Ḥusayn se dit choqué que plusieurs Frères musulmans l'aient critiqué pour avoir utilisé un ton inapproprié à l'égard de Sa'īd ailleurs, ce qui suggère que cette vidéo n'est pas un cas isolé. Voir <https://www.youtube.com/watch?v=y000hZ0Dtgc> (dernier accès 8 Septembre 2023).

<sup>51</sup> Ici Sa'īd joue avec la rime entre le nom Šahrūr et le mot *'uṣfūr*, i.e. « oiseau ». Cet épisode nous a été raconté par Bišr.

<sup>52</sup> Il s'agit d'une référence à Cor. 13:17, *al-Ra'd*.



## Chapitre IV

# L'herméneutique coranique de Sa'īd entre convergences, limites et nouveautés. Observations méthodologiques et épistémologiques

### 1. Introduction

Dans le chapitre qui précède, nous avons décrit les sources de Ġawdat Sa'īd, en identifiant les influences, les convergences et les éléments de continuité et de discontinuité entre sa pensée et celle des auteurs qu'il mentionne. Au cours de cette analyse, on a ainsi rencontré nombre d'aspects qui se réfèrent à sa méthodologie et à son épistémologie que nous allons prendre en compte d'une manière plus analytique et systématique dans ce dernier chapitre. On s'appuiera encore et en premier lieu sur ses textes, mais nous ferons également référence à une littérature plus vaste, qui nous aidera à décoder cette méthode : la comparaison avec les travaux d'autres auteurs contemporains, notamment parmi ceux qui ne figurent pas au nombre de ses sources, nous permettra de mieux identifier les limites de sa démarche, mais aussi les affinités qui le relie à ces penseurs engagés, comme il l'était, dans un réexamen des paradigmes du discours religieux dans l'islam. Il s'agit, en effet, de penseurs dont Sa'īd partage les priorités – telles que le renouveau de ce discours par la mise en question du rapport avec la tradition – et les objectifs essentiels – à commencer par l'établissement d'un nouvel humanisme islamique. Tout comme Sa'īd, souvent ces auteurs n'ont pas une formation proprement « religieuse », mais sont néanmoins impliqués dans les débats religieux de leur époque, et ont ainsi contribué à l'ouverture de nouvelles perspectives d'interprétation du texte sacré (Pink 2016) : l'idée que le Coran soit le porteur d'un

Paola Pizzi, University of Florence, Italy, [paola.pizzi@tiscali.it](mailto:paola.pizzi@tiscali.it)

Referee List (DOI 10.36253/fup\_referee\_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Paola Pizzi, *Le chemin d'Abel. Coran et non-violence chez le penseur syrien Ġawdat Sa'īd (1931-2022)*, © 2024 Author(s), CC BY 4.0, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0329-6, DOI 10.36253/979-12-215-0329-6

message de réforme et de justice sociale est l'une des particularités de cette exégèse souvent définie « moderniste », voir « progressiste » (Pink 2016 ; Ohlander 2009). Le caractère novateur de ce type d'exégèse se dégage aussi de sa distance, d'un point de vue formel, des *tafāsīr* traditionnels, où le texte est interprété de façon linéaire, verset par verset : au lieu de cela, on préfère souvent une interprétation qui se base sur l'analyse d'un sujet particulier dont on « traque » toute référence afin de saisir l'orientation général du texte à ce propos. Le message immanent du Coran prend ici le pas sur le message transcendantal, métaphysique et dogmatique, une lecture anthropologique sur la théologie, l'affirmation de normes éthiques sur celle de prescriptions juridiques, le raisonnement indépendant sur l'adhésion aveugle aux opinions des autorités du passé, la reconnaissance du dynamisme de la révélation sur une compréhension figée et statique : il en résulte une herméneutique axée sur la praxis et l'activisme visant à modifier la réalité et à transformer les relations humaines (Campanini 2011, 4).

Parmi ces auteurs-là, on trouve notamment le philosophe égyptien Ḥasan Ḥanaḥī et le philosophe et théologien, égyptien lui-aussi, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, qu'on a déjà mentionnés ailleurs : ce choix repose sur l'importance qu'ils ont joué dans le contexte de la pensée islamique contemporaine en tant que représentants – parmi d'autres – des efforts pour établir une « nouvelle théologie » islamique à travers ce que Constance Arminjon définit comme « une critique des méthodes des savoirs religieux islamiques » qui « était mue par un questionnement sur l'historicité des traditions religieuses de même que par des interrogations sur la pertinence des fonctions et des méthodes de la théologie musulmane telle qu'elle s'est perpétuée jusqu'à aujourd'hui » (Arminjon 2020, 472). Le premier est aussi considéré comme le « fondateur » de la *gauche islamique*, un courant qui a contribué à « forger » la pensée de Sa'īd, comme il l'admet lui-même (Ḥayyāt 2022, 10). De surcroît, on a pris en considération d'autres auteurs dont on a pu constater, au fur et à mesure que notre recherche avançait, des convergences d'idées avec celles de notre auteur. Par ailleurs, il fallait circonscrire le champ : tout en étant consciente que l'inclusion d'autres auteurs aurait enrichi davantage le tableau, la comparaison n'est pas le but premier que nous visons ici, mais elle représente plutôt un instrument censé nous aider à mieux comprendre la manière dont Sa'īd lit les textes fondateurs – laquelle, comme on l'a dit plus haut, ne sort pas du néant – et en même temps à situer notre auteur dans le contexte religieux et intellectuel de l'islam contemporain. Il nous a donc fallu faire un choix, ce qui comporte inévitablement une certaine marge d'arbitraire.

### 1.1. Sa'īd « exégète » : remarques préliminaires

Depuis le début de notre recherche, nous avons défini celle de Ġawdat Sa'īd comme une « herméneutique », dans la mesure où le but premier de son effort interprétatif est toujours d'identifier le message métahistorique des textes, qui pourtant n'est pas en conflit avec le sens qu'on peut tirer d'une exégèse historico-philologique : plutôt, il s'agit de niveaux d'interprétation différents, qui impliquent la mise en place d'approches méthodologiques et épistémologiques différentes les

unes des autres, et surtout par rapport aux paradigmes appliqués dans le *tafsīr* traditionnel – dont, par exemple, le paradigme grammatical ou juridique. La manière systématiquement sélective avec laquelle Sa‘īd traite les textes fondateurs, à savoir le Coran et la *sunnah*, d’où il ne tire souvent que quelques versets ou parties, voire un mot, peut être considérée à la fois comme la « stratégie » à la base de sa méthode herméneutique, et comme l’un de ses effets les plus évidents (mais aussi de ses limites). Tout cela vise à démontrer le fondement scripturaire de ses idées : il n’est pas rare, par exemple, qu’il « brise » un verset, ne citant que ce qui semble s’adapter le mieux à son point de vue. En fait, Sa‘īd n’a jamais écrit un *tafsīr* au sens classique du terme, mais comme il le dit lui-même à propos de Malek Bennabi et de son œuvre *L’Afro-asiatisme* (1956), rappelons-le, interpréter le Coran ne signifie pas « citer à profusion des versets du Livre : l’important est de soumettre la réalité à un examen minutieux »<sup>1</sup>.

D’ailleurs, comme l’observe le théologien tunisien Hmida Ennaifer, celle-ci est une caractéristique commune à nombre de penseurs modernes et contemporains, lorsque souvent ils s’éloignent d’une exégèse systématique ou « exhaustive » pour adopter une exégèse qui prend la forme d’« essais » (Ennaifer 1998, 15). Cette dernière approche s’inspire du fait que le texte est considéré comme un « “capital symbolique” qui ne tire pas seulement sa sacralité de sa source et du fait qu’il a enrichi l’expérience humaine et culturelle des peuples musulmans dans le passé, mais aussi de la capacité de la communauté musulmane, dans son évolution, à rendre le texte actuel et pertinent pour l’avenir » (Ennaifer 1998, 18). Il s’agit, donc, de redéfinir la fonction du commentateur et la manière dont il se rapporte au texte coranique, dit encore Ennaifer, et cela implique le renouvellement des outils méthodologiques et épistémologiques de l’exégèse du texte, mais aussi un réexamen du rôle de la tradition vis-à-vis d’une exégèse moderne qui permette de répondre à deux questions fondamentales : « [...] en quoi le commentaire peut-il devenir une confrontation entre la sagesse divine et la vie quotidienne ? » et « [...] comment le commentaire peut-il devenir un dialogue de la révélation avec l’histoire ? » (Ennaifer 1998, 13). Le théologien tunisien mentionne Mohammed Arkoun et Abdelmajid Charfi comme autant d’exemples d’intellectuels qui ont pris conscience de la nécessité de ce renouvellement à partir d’une analyse de la manière dont le patrimoine exégétique classique a intégré les sciences non-arabes de l’époque (Ennaifer 1998, 11).

Selon Ennaifer, cette ouverture épistémologique est donc la condition d’une lecture herméneutique qui reste toujours ouverte à une remise en question. En particulier, ce qui distingue ce type de lecture c’est tout d’abord la reconnaissance d’un rapport dialectique entre le lecteur et le texte : le dialogue ou le « débat » qui est établi entre les deux parties peut être qualifié de « “révélation continue”, c’est-à-dire un progrès dans la compréhension de la religion fondé sur les nouveaux champs de la connaissance et les problèmes posés par la réalité » (Ennaifer 1998, 102). Deuxièmement, ce qui change avec l’interprétation herméneutique, par

<sup>1</sup> Voir Chapitre III, par. 3.2.

rapport à l'interprétation traditionnelle, c'est la conception de l'homme et de son identité en tant qu'être historique sujet à une évolution continue. Il s'ensuit que même la compréhension du texte sacré par le lecteur « sera donc nécessairement différente de ce qu'elle était dans le passé, mais elle sera plus pertinente dans la mesure où elle s'élabore au moyens [sic] de connaissances et d'un vécu nouveaux » (Ennaifer 1998, 103). Celle du texte fondateur par rapport à l'histoire peut alors être définie comme « une existence permanente dans un présent où sa [i.e. le lecteur] conscience du passé augmente au travers de l'expérience présente » (Ennaifer 1998, 103). Loin de diminuer la sacralité du texte, c'est précisément cette insertion dans le temps, avec les outils d'analyse disponibles à ce moment, qui rend inépuisable le pouvoir de renouvellement du texte, qui se projette tour à tour dans une nouvelle actualité, caractérisée par de nouveaux outils, de nouvelles prises de conscience, de nouvelles expériences : « [...] la relativité de nos connaissances et le progrès de nos expériences confèrent à notre compréhension une force de renouvellement inépuisable qui résulte de l'actualité continue du texte. Par conséquent, le sens n'est pas une réalité totalement objective et autonome. Il est en état de transformation permanente » (Ennaifer 1998, 104).

La reconnaissance de la dimension historique de l'homme et du caractère transitoire de toute interprétation du fait religieux et du texte sacré entraîne ainsi une évolution méthodologique et épistémologique de l'acte interprétatif même. À cet égard, et comme on l'a vu jusqu'ici, la question du statut des sciences humaines de dérivation « occidentale » dans l'islam est sans doute centrale pour Sa'īd, ce qui reflète la position de nombreux intellectuels musulmans contemporains. Si beaucoup d'acteurs religieux « institutionnels » considèrent les sciences humaines comme étrangères à la tradition islamique, au sens large de *turāṭ*, et les excluent a priori de l'exercice de l'activité exégétique, pour d'autres, en revanche, leur intégration est considérée comme la *conditio sine qua non* d'une évolution du discours religieux et, par extension, des sociétés mêmes qui produisent ce discours. Selon Mohammed Arkoun, dont nous avons déjà abondamment parlé, c'est « à la très faible présence, voire à la totale absence des sciences de l'homme et de la société, surtout dans les facultés ou les départements d'études islamiques » que doit être attribué le « vide intellectuel et scientifique » dont souffrent les sociétés musulmanes (Arkoun 2016, 13). Pour sa part, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, affirme que « la pensée religieuse n'échappe pas aux lois qui régissent le mouvement de la pensée humaine en général, puisque son objet – c'est-à-dire la religion – ne lui confère en rien un caractère sacré » (Abū Zayd 2017b, 193). De son côté, Ḥasan Ḥanafī observe que les sciences traditionnelles partagent toutes une caractéristique fondamentale, à savoir celle d'avoir appliqué la raison au texte religieux à la lumière de ce qui était le besoin d'une certaine époque. Le besoin du temps présent est au contraire différent, et les sciences doivent être comprises sous un autre jour : « Le temps présent est l'âge des sciences humaines », dit-il. Par conséquent, renouveler la tradition signifie « transformer les anciennes sciences rationnelles en sciences des êtres humains » (Ḥanafī 2019, 173).

On voit donc que l'urgence d'un renouveau épistémologique est exprimée de bien des manières par différents penseurs, mais il est possible d'identifier un

dénominateur commun dans le fait de considérer le rapport entre histoire et révélation coranique, ou plutôt la manière dont les musulmans le comprennent, en tant que nœud central de tout le débat. Pour reprendre les paroles de Mohammed Arkoun, « il n'y a nul moyen d'interpréter aucun type, aucun niveau de ce que nous appelons Révélation sans évoquer son historicité », et pourtant l'historicité de la révélation reste « l'impensé majeur dans la pensée islamique » (Arkoun 2016, 383 ; 384). De son côté, le philosophe marocain Muḥammad 'Ābid al-Ġābrī (1935-2010) interprète cet « impensé » en termes d'un manque d'adhérence à la réalité qui se reflète dans toutes les typologies du discours arabe contemporain, tant le libéral que le salafiste. Cette défaillance se manifeste, à son avis, dans la tendance à se projeter soit en avant vers un futur chimérique, soit en arrière en direction d'un passé mythique : dans les deux cas, ce qui émerge est une aspiration à une renaissance (*nahḍah*) que les Arabes s'efforcent de construire comme une solution en dehors de la réalité sans être capable d'y adhérer. Selon al-Ġābrī, même lorsque le discours arabe parle de renouveau de la raison arabe, il le fait toujours dans le cadre de l'opposition entre authenticité (*aṣālah*) et modernité (*mu'āṣarah*), quelle que soit la déclinaison de ce discours : salafiste, libérale, ou même s'efforçant de concilier les deux orientations. De cette manière, « les salafistes et les libéraux arabes se rencontrent sur le même plan, car tous deux pensent que la *nahḍah* signifie contourner l'histoire, et non la forger » (Ġābrī 1994, 42).

La réflexion du philosophe marocain se rapproche de la manière dont Ġawdat Sa'īd, qui connaît l'œuvre d'al-Ġābrī, interprète le problème des musulmans avec l'histoire, et qu'il résume ainsi : « Nous, les musulmans, vivons encore en dehors de l'histoire » (Sa'īd 1993e, 21). De cette manière quelque peu lapidaire, notre auteur veut souligner la gravité, dans sa perception, du danger découlant du fait de nier l'autorité de l'histoire en tant que source de connaissance et paradigme épistémologique par excellence établi par la révélation coranique : d'ailleurs, observe-t-il, rien n'est plus récurrent dans le Coran que le récit de faits « historiques » et des avertissements adressés à ceux qui ne tiennent pas compte de ce qui est arrivé aux prophètes du passé ou aux peuples auxquels ils ont été envoyés, alors que l'ablution rituelle (*wuḍū'*), par exemple, n'est mentionné que deux fois. Pourtant, en dépit de l'abondance de ce matériel, les musulmans « ne parviennent pas à comprendre ou à croire que les faits historiques sont la source du Coran, et notre source pour comprendre que les principes du Coran sont vrais » (Sa'īd 1997a, 24). En d'autres termes, ils ne parviennent pas à reconnaître, dans les histoires et les récits coraniques, des *archétypes métahistoriques* à travers lesquels se révèle à la fois le sens de l'histoire sacrée et la direction de l'histoire humaine, dans un chevauchement, celui entre temps divin et temps de l'homme, qu'on retrouve comme un leitmotiv dans l'herméneutique de Sa'īd. Comme on l'a vu, notre auteur utilise abondamment l'outil de l'archétypisation, ce qui l'expose cependant à des problèmes non seulement méthodologiques, mais aussi de cohérence et de stabilité de son cadre théorique même, surtout lorsqu'il l'applique à l'histoire de la phase de formation de l'islam, qui fait souvent l'objet d'une lecture « mythique » et « apologétique » et d'attributions de sens a posteriori ne répondant pas aux critères d'une méthode historique critique. Dans ce qui suit, nous nous

proposons d'analyser de plus près ce procédé.

## 2. L'archétypisation : stratégies d'utilisation – ou abus ? – d'une méthode

La question de l'utilisation par Sa'īd de la stratégie méthodologique de l'archétypisation n'est donc pas nouvelle : nous l'avons déjà évoquée à maintes reprises. En fait, toute sa théorie de la non-violence plonge ses racines – et trouve sa justification – dans une interprétation archétypique de trois passages coraniques, mentionnés dans le Chapitre II, par. 2.2, et que nous rappelons ici : Cor. 5:27-30, *al-Mā'idah*, c'est-à-dire le récit des deux fils d'Adam, qui montre l'enracinement de la violence dans l'existence humaine, mais qui en même temps établit la méthode pour faire face à la violence, à savoir la non-violence au point de s'abstenir de l'autodéfense ; Cor. 2:30 et 2:31-33, *al-Baqarah*, c'est-à-dire le dialogue entre les anges et Dieu, qui répond à leur « choc » face à sa décision d'établir l'homme, corrompu et sanguinaire, comme son vicaire sur terre, en annonçant – selon l'interprétation de Sa'īd – le dépassement de la phase de la violence, et en révélant la péculiarité de l'homme par rapport aux autres créatures, celle qui lui permettra de démentir les accusations des anges, à savoir sa capacité de connaître et d'apprendre – ce qui entraîne son évolution éthique. De même, les récits des prophètes représentent autant d'exemples de l'application de la méthode du « premier fils » d'Adam, mais cette fois-ci c'est la dimension sociale et politique de leurs gestes qui fait l'objet de la stratégie d'archétypisation de Sa'īd : Nūh, Hūd, Mūsā, Šu'ayb et 'Īsā figurent parmi les prophètes ayant annoncé patiemment et pacifiquement le message de « réforme » que Dieu leur avait confié, en dépit de l'hostilité des peuples auxquels ils ont été envoyés.

### 2.1. La « ligne méthodologique » des prophètes

Cependant, à bien y voir, au moins un nom manque à l'appel parmi les prophètes mentionnés par Sa'īd, et cela nous confronte à une aporie qui dérive de ce que nous avons défini comme une approche *sélective*, mais aussi *extensive* de Sa'īd à l'interprétation des sources ; une approche qui n'est pas exempte de risques, tout d'abord celui d'une généralisation forcée. En effet, sa définition de la méthode des prophètes comme non-violente ne semble pas tenir compte du cas frappant du prophète Dāwūd tuant Ġālūt, les David et Goliath bibliques, dont parle Cor. 2:250-251, *al-Baqarah*. Par cette exclusion, l'expérience des prophètes est idéalisée et ramenée à un modèle univoque au détriment d'une approche plus critique vis-à-vis des récits coraniques<sup>2</sup> et d'un effort exégétique pour résoudre, éventuellement, cette aporie. Dans l'ensemble du corpus sur lequel nous nous sommes appuyée, Dāwūd n'est mentionné que dans *Iqra' wa-Rabbu-ka al-Akram*, où pourtant Sa'īd ne fait pas référence au meurtre de Ġālūt, mais à la fonction du prophète Dāwūd

<sup>2</sup> On pense notamment au problème de la réception des récits bibliques et à leur fonction à l'intérieur du Coran.

en tant que vicaire (*ḥalīfah*) de Dieu sur terre appelé, par conséquent, à juger selon justice, comme le dit Cor. 38:17-26, *Ṣād* (Sa'īd 1993d, 160-61). Dès lors, Dāwūd semble plutôt représenter, pour Sa'īd, l'archétype du gouverneur de la « société islamique distincte », la seule – nous le rappelons – autorisée éventuellement à l'usage de la violence, quoiqu'à des conditions très limitées. Selon cette perspective, le prophète Dāwūd s'inscrit dans la même « ligne méthodologique » inaugurée par les autres prophètes bibliques et coraniques, une ligne qui pour Sa'īd ne s'est pas arrêtée avec eux : au contraire, elle a franchi la frontière de l'histoire sacrée pour trouver sa parfaite continuité dans l'expérience de Muḥammad.

Tout comme ses devanciers, Muḥammad était chargé par Dieu de générer un changement social, ce qu'il s'est efforcé de faire à la Mecque en s'appuyant exclusivement sur la *da'wah* pacifique, jusqu'à l'établissement d'un embryon d'état basé sur le consensus de la communauté à Médine<sup>3</sup>. En effet, pour Sa'īd l'essence du message du prophète n'était pas « simplement » d'annoncer le monothéisme, car cela était déjà connu par les Qurayṣ : plutôt, il s'agissait d'établir une parfaite égalité parmi les hommes en vertu de la reconnaissance de la souveraineté de Dieu. On verra tout à l'heure les détails de cette exégèse sociale, ainsi que les difficultés posées par une idéalisation de la « protohistoire » de l'islam, surtout à partir de la phase post-hégirienne. Cependant, au préalable, il faut nous arrêter tout d'abord sur les implications de ce que nous venons de dire : en la concevant comme le fondement d'une société islamique, la *da'wah* est conçue comme totalement indépendante du *ḡihād* et gagne un statut ontologique à part entière. De cette manière, elle est élevée au rang de *sunnah* jouissant de sa propre autonomie « normative » à la fois dans le Coran et, a fortiori, par rapport à toute codification juridique humaine. La *méthode des prophètes* devient ainsi l'archétype métahistorique de ce que les musulmans doivent rétablir au présent.

## 2.2. L'expérience mecquoise comme archétype métahistorique d'une méthode sociale véritablement islamique

Tout cela trouve une correspondance intéressante dans la pensée d'un auteur un peu antérieur à Sa'īd et dont on a déjà eu l'occasion de parler, c'est-à-dire le réformateur religieux soudanais Maḥmūd M. Ṭāhā (1909-1985). Ingénieur de formation, Ṭāhā a participé à la lutte anticolonialiste à partir des années 1930. Très actif sur le plan politique, il a fondé en 1945 le Parti républicain, qui s'est transformée au début des années 1950 en organisation de la Fraternité républicaine, dont l'objectif était de diffuser sa vision particulière de l'islam, qui se caractérisait par une orientation fortement progressiste, non seulement en ce qui concerne les questions sociales et politiques, comme la question des droits des femmes ou le cadre législatif, mais aussi au niveau doctrinal. Cela se dégage clairement de *al-Risālah al-tāniyah min al-islām* (« Le Second Message de l'islam »), publié pour la première fois en 1967, qui est aussi l'ouvrage qui l'a rendu célèbre. Ses idées,

<sup>3</sup> Voir Chapitre II, par. 3.2.

qui ont suscité les critiques des milieux islamistes et conservateurs, lui ont valu une première accusation d'apostasie en 1968, puis la condamnation à mort en 1985, à la suite de son opposition à la campagne d'islamisation du pays imposé par le président Ġa'far al-Numayrī, qui mettait en péril la coexistence entre le nord musulman et le sud non-musulman du pays, ainsi que les droits des femmes, que la Fraternité républicaine avait contribué à améliorer considérablement sur le plan interne.

Comme nous l'avons dit dans l'Introduction, il s'agit de deux penseurs aux parcours très différents : l'un – Sa'īd – se montre en général plus prudent et conciliant à l'égard de ses interlocuteurs, a un passé salafiste et a toujours été en contact avec les milieux islamistes modérés, tout en gardant ses distances par rapport à toute implication politique directe ; l'autre – Ṭāhā – était imprégné de culture *ṣūfī* et politiquement très actif. Mais vingt ans d'âge et l'expérience de leurs pays respectifs les séparent également : Sa'īd n'a jamais eu à se battre pour l'indépendance de la Syrie, où d'ailleurs les islamistes n'ont jamais gouverné, mais ont toujours été dans l'opposition. Par ailleurs, il y a des questions sur lesquelles Sa'īd ne s'est jamais exprimé de manière explicite, au moins dans ses écrits, comme la question des femmes – ce qui, comme nous l'avons vu, lui est reproché par un intellectuel également proche de ses positions tel que Ibrāhīm Maḥmūd – ou le conflit libanais. Cependant, leurs idées présentent en effet plusieurs points de convergence. Dans la perspective comparative qu'on a appliquée jusqu'ici, nous proposons maintenant un aperçu synoptique de textes tirés, d'une part, de l'ouvrage *al-Risālah al-ṭāniyah min al-islām*, et, d'autre part, de plusieurs travaux de Sa'īd – dont certains ont déjà été mentionnés. Cela nous permettra de faire ressortir les analogies entre les deux, qu'il faut ramener à certains traits communs<sup>4</sup> qui marquent leurs approches épistémologiques respectives et qui entraînent à leur tour une démarche méthodologique similaire. On va donc les regrouper autour de quelques idées maîtresses :

1. *Le renversement* de la séquence coranique :

#### Maḥmūd Ṭāhā

Islam consists of two messages: a First Message based on the subsidiary texts of the Qur'ān, and a Second Message based on the primary texts of the Qur'ān. The First Message has already been interpreted and elaborated, while the Second Message still awaits interpretation and elaboration.

#### Ġawdat Sa'īd

[Les prophètes] ont fait entrer les gens dans un nouveau monde, ils ont créé un monde différent fait de dialogue et de changement de soi. [...] La force contraignante a été abrogée dans le monde des idées – *Pas de contrainte en religion !* – mais nous vivons toujours dans le

<sup>4</sup> Cette considération s'étend également à certaines lectures de ces deux auteurs, notamment Muhammad Iqbal, que Ṭāhā a certainement lu.

(Taha 1987, 31)<sup>5</sup>

[temps] abrogé. [...] Le temps de l'appel des prophètes n'est pas encore arrivé : leur appel est encore dans le sein de l'histoire. (Sa'īd 1997a, 45-6 ; 57)

Contrairement à une vision ancrée selon laquelle le message de l'islam est structuré selon des phases progressives, allant d'une phase de faiblesse et de vulnérabilité à La Mecque, où les premiers musulmans ont été persécutés par l'establishment local, à une phase de force et de réactivité face aux ennemis à Médine<sup>6</sup>, ce qui correspond également à une progression de la force normative des dispositions révélées, dans la pensée de Ṭāhā et de Sa'īd cette progression est clairement inversée. Pour Ṭāhā, le premier message, transitoire, est celui de Médine et de la *ṣarī'ah*, tandis que le Second Message, définitif, est celui de la Mecque et de la *sunnah*, c'est-à-dire l'exemple morale et spirituel du prophète : le Second message consiste dans la revivification de cet exemple. Il s'ensuit que la *sunnah* est ontologiquement supérieure à la *ṣarī'ah*. Celle-ci n'est que l'une des formes que peut prendre la *sunnah*, que Ṭāhā définit une *ṭarīqah* (« a methodology » dans la traduction d'An-Na'im), et en tant que telle, elle n'est pas hors de la portée de l'homme. Au contraire, chacun peut suivre la *méthode prophétique*, surtout dans le contexte moderne, qui se prépare à recevoir le Second Message, adressé au *musulmans* (*muslimūn*), alors que le premier s'adressait aux simples *croyants* (*mu'minūn*). Quant aux premiers, leur loi est la *sunnah* du prophète, tandis que la *ṣarī'ah* est la loi des seconds. De manière similaire, comme on l'a vu, pour Sa'īd c'est dans la phase mecquoise, celle de l'annonce pacifique du message de changement social que Dieu a confié à Muḥammad, que les musulmans doivent rechercher la méthode (*minḥağ*) à suivre afin d'instaurer une société authentiquement islamique. Au fil du temps, la « prudence » qui se dégage dans l'idée de « moratoire » du *ğihād*, par lequel notre auteur tente de concilier sa conviction de l'inutilité de la violence avec la « sacralité » de la doctrine, fera place à une renégociation plus radicale du concept de *ğihād*, et surtout de sa praticabilité, qui se cristallisera dans l'idée de l'abrogation définitive de la violence comme réalisation du projet eschatologique divin.

<sup>5</sup> En général, nous avons consulté la troisième édition en arabe qui se trouve sur le site web dédié à l'auteur ([www.alfikra.org](http://www.alfikra.org)), ainsi que la quatrième édition, qui n'est cependant pas datée, dans la traduction anglaise d'Abdullahi Ahmed An-Na'im. En effet, la quatrième édition d'*al-Risālah al-ṭānīyah min al-islām* ne figure pas sur le site, raison pour laquelle, lorsque nous avons fait référence à l'introduction de cette édition, nous avons utilisé la traduction anglaise d'An-Na'im.

<sup>6</sup> Cette idée de « gradualité » de la révélation coranique est appliquée par nombre d'auteurs à l'évolution graduelle dans les relations du prophète Muḥammad avec les infidèles (Peters 1979, 132). Pour certains, par exemple l'ancien mufti d'État saoudien Muḥammad al-Luḥaydān, cela justifie l'idée du *ğihād al-ṭalab*, à savoir le *ğihād* agressif (Luḥaydān 1987).

## 2. La création continue par Dieu entraîne un développement éthique à travers l'histoire :

**Maḥmūd Ṭāhā**

**Ġawdat Sa'īd**

What we need to affirm is that modern society is preparing to receive the nation of Muslimin [*versus* the nation of Mu'minin], which is the nation of the Second Message; its law is Sunnah of the Prophet and not Shari'ah which is the law of the previous nation. As indicated above, this is due to the grace of God and the development of human society over a long time... (Taha 1987, 36)

[...] je comprends l'existence comme quelque chose qui est toujours en cours de création... et son avenir sera meilleur que son passé. Dieu l'Exalté continue d'augmenter la création, et la loi sous-jacente est que l'écume s'en va et disparaît, tandis que ce qui est utile reste et se consolide. (Sa'īd 1997a, 90)

Pour Ṭāhā, les musulmans doivent considérer comme une évidence que la *ṣarī'ah* historique n'est plus en mesure de répondre aux exigences du 20<sup>ème</sup> siècle. Ṭāhā ne remet pas en cause le fait que la *ṣarī'ah* soit parfaite, mais que les musulmans placent cette perfection dans sa manifestation historique, tandis qu'elle doit plutôt être recherchée dans sa capacité à évoluer, à être un « corps vivant » (Taha 1987, 39). D'une manière similaire, Sa'īd fait du concept coranique de « création continue » l'une des idées centrales de son projet herméneutique, celle qui ouvre la voie au changement et à l'accroissement de la création dans le sens d'une amélioration éthico-scientifique progressive, ce qui implique l'effacement de tout ce qui n'est plus adapté au degré de développement épistémologique atteint par l'homme. Cette idée se relie étroitement à celle selon laquelle l'activité créatrice de Dieu n'a pas pris fin avec la clôture du cycle de la prophétie par Muḥammad, mais c'est plutôt le cycle des manifestations directes et miraculeuses de Dieu qui est terminé. Selon Sa'īd, la révélation se poursuit désormais à travers les événements historiques qui sont porteurs de science. De son côté, tout en partageant la conviction que Muḥammad était le sceau des prophètes, Ṭāhā a toujours affirmé que sa vision particulière de l'islam et de son avenir lui avait été donnée par Dieu, et il soutenait que, puisque le Coran est l'expression « littérale » de la parole éternelle de Dieu, les êtres humains peuvent en recevoir une compréhension éclairée et de plus en plus profonde, et apprendre de Dieu directement à travers ce qui a été révélée au Prophète. Dans les deux cas, on assiste à l'attribution d'une pédagogie précise à la révélation, laquelle a un caractère évolutif vers le *haut*, au sens éthique, mais qui se réalise – comme on l'a vu – par une *inversion* de l'ordre coranique. Il ne s'agit donc pas d'annoncer un nouveau message, mais plutôt de renouveler ce qui a été déjà révélé, d'en saisir des nouvelles significations, et cela parce que la compréhension du message change au fur et à mesure que la réalité change, et que l'histoire progresse. Comme l'explique Ṭāhā,

Beaucoup des gens pensent que la parole du Très-Haut « Aujourd’hui, j’ai rendu votre Religion parfaite » [Cor. 5 :3, *al-Mā'idah*] signifie que l’islam a été complètement réalisé parmi les hommes, et qu’il a atteint le sommet de sa perfection ce jour-là. Les mêmes, quand ils lisent les mots « Nous avons fait descendre sur toi le Rappel pour que tu exposes clairement aux hommes ce qu’on a fait descendre vers eux » Cor. 16 :44, *al-Nahl*], ils croient que le Coran a été définitivement expliqué. Rien n’est plus éloigné de la vérité que cette façon de penser. Ce que la législation (*tašrī*) et l’exégèse (*tafsīr*) expliquent du Coran ne sont que les aspects adaptés à l’époque où cette explication a été produite, de manière adéquate à la capacité [de compréhension] du peuple. (Ṭāhā 1969, 162)

Le sens du Coran n’est donc pas à chercher dans les textes secondaires, mais dans un effort herméneutique continu sur le texte sacré, car « Le Coran ne peut être expliqué une fois pour toutes, et l’islam non plus ne peut jamais être considéré comme conclu. En lui, le progrès est éternel [...] Ce qui finit, c’est sa révélation dans le livre (*muṣṣaḥaf*), mais pas son explication » (Ṭāhā 1969, 162-63). La distinction entre le Premier et le Second Message est donc quelque chose d’inhérent au Coran lui-même, qui a été révélé avec un double sens, un sens éternel et préservé auprès de Dieu et un sens destiné aux hommes. Ceux-ci sont donc appelés à interpréter l’infinité sémantique de la parole de Dieu, dans le temps et selon leur degré de développement éthico-scientifique, dont le sommet consiste essentiellement à savoir gérer sa liberté individuelle ayant en vue le bien de la communauté musulmane sans avoir recours à une législation punitive.

3. L’histoire a un *pouvoir abrogatoire* par rapport à la manifestation historique des textes :

### Maḥmūd Ṭāhā

God said: “Whenever We abrogate any verse or postpone it, We bring a better verse, or a similar one. Do you not know that God is capable of everything?” (2:106). [...] It is as if the abrogated verses were abrogated in accordance with the needs of the time, and postponed until their appropriate time comes. When it does, they become the suitable and operative verses and are implemented, while those that were implemented in the seventh century become abrogated. (Taha 1987, 40)

### Ḡawdat Sa’īd

Ce verset [i.e. Cor. 2:256, *al-Baqarah* : « Pas de contrainte en religion ! »] a été vidé de ses buts et de sa profondeur, et l’idée s’est répandue chez beaucoup de musulmans qu’elle a été abrogée par le *verset de l’épée* [i.e. Cor. 9:5, *al-Tawbah*], mais ces abrogeurs ont beau parler : qui qu’ils soient, leurs paroles et leurs interprétations n’ont ni la force et ni l’efficacité pour influencer sérieusement le cours et les événements de l’histoire. (Sa’īd 1997a, 106)

Selon Ṭāhā, le moment est donc venu de réactiver les « textes primaires », c’est-à-dire les textes mecquois, qui avaient été temporairement abrogés, et donc reportés

et suspendus au profit des « textes subsidiaires », à savoir ceux de Médine, sur lesquels se base la *šarī'ah*, en attendant que les temps soient mûrs pour proclamer le Second Message. Voilà le sens de l'abrogation, à savoir le *nash*, qui, affirme-t-il, n'est rien d'autre qu'un report de certains textes à un moment où les conditions seront réunies pour les accueillir, car ils étaient trop avancés en leur temps. Ṭāhā adopte, dans sa lecture de Cor. 2:106 : « Dès que nous abrogeons un verset ou dès que nous le faisons oublier, nous le remplaçons par un autre, meilleur ou semblable », la variante de lecture *nunsi'-hā*, attribuant au verbe le sens de « reporter », au lieu de *nunsi'-hā*, à savoir « faire oublier » : une interprétation, celle-ci, qui est bien attestée aussi dans les sources classiques<sup>7</sup>. Pour sa part, Sa'īd est encore plus explicite en affirmant que ce sont les événements historiques à établir ce qu'il faut abroger : la codification doctrinale du concept de *nash* est ainsi écartée, au point de déclarer que la vraie « loi de l'abrogation » (*qānūn al-nash*) n'est pas celle exprimée dans Cor. 2:106, mais se trouve dans Cor. 13:11 : « L'écume s'en va au rebut, mais ce qui est utile aux hommes reste sur la terre ». Cette manière de concevoir le *nash* est clairement entraînée par une conception de l'histoire aux traits très similaires dans l'approche épistémologique des deux penseurs : c'est l'histoire qui détermine la compréhension du texte, en produisant deux effets à la fois, à savoir l'abrogation d'une méthode et le rétablissement d'une autre méthode qui a été *temporairement reportée* (Ṭāhā) ou *sciemment abandonnée* par les musulmans (Sa'īd) et qu'il faut maintenant revivifier.

4. La violence est une étape transitoire, et en tant que telle est destinée à diminuer jusqu'à son abolition :

#### Maḥmūd Ṭāhā

La vision originale de l'islam c'est que l'individu est libre jusqu'au moment où il est démontré, dans la pratique, qu'il n'est pas capable de se charger de manière adéquate du devoir de cette liberté. La liberté est un droit naturel qui correspond à un devoir, à savoir son bon exercice. Lorsqu'un individu libre n'est pas capable d'accomplir le devoir de sa liberté, cette liberté doit être retiré sous une loi qui soit

#### Ġawdat Sa'īd

Sans aucun doute, le chemin du premier fils d'Adam verra bientôt le jour et son aube a commencé à germer : son bienfait s'étendra au monde et les gens atteindront le point où un homme dira à l'autre, 'Si tu vas déclencher une guerre, et si tu tends la main pour me tuer, je n'étendrai pas la main pour te tuer parce que j'ai peur de Dieu, le Seigneur des mondes'. [...] Même en ce qui concerne la corruption sur terre

<sup>7</sup> Par exemple al-Suyūfī dans son *Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān*, où il dit : « [...] les versets qui ordonnent le combat sont reportés (*min al-munsa'*) en ce sens que tout ordre qui y apparaît doit être obéi en temps donné : peut-être que cette disposition oblige les musulmans à se renforcer, tandis qu'en cas de faiblesse la disposition sera l'obligation d'être patient dans la difficulté » (Zuḥaylī 2018, 108).

cohérente avec la constitution, c'est-à-dire une loi qui réconcilie la nécessité de l'individu d'une liberté individuelle absolue, et la nécessité de la communauté d'une justice sociale totale. [...] Comme il n'y avait pas d'autre loi à l'époque que celle de l'épée, celle-ci était utilisée à cet effet [diminuer la liberté] (Ṭāhā 1969, 142 ; 144)

et l'effusion de sang, Dieu créera une situation concrète [...] créera un comportement qui réduira la corruption et l'effusion de sang, voire les annulera. (Sa'īd 1993d, 214)

Ṭāhā observe que l'islam a été propagé à la Mecque par la persuasion et la non-violence, mais une partie de son peuple a continué à suivre leurs idoles et leurs pratiques contraires à la vie, et de cette manière « ils ont fait mauvais usage de leur liberté, en la rendant passible d'être confisquée. Puisqu'à cette époque il n'y avait pas de loi sauf l'épée, l'épée a été utilisée à cet effet » (Ṭāhā 1969, 144). C'est donc l'incapacité humaine d'accepter et d'appliquer le contenu du message « originaire » qui a conduit à l'abrogation temporaire de ce dernier et à son remplacement par le message « subsidiaire » : cependant, un jour, quand le moment sera venu, le message originaire sera rétabli. Ce n'est peut-être pas un hasard si le *ḡihād* est le premier des préceptes subsidiaires à être examiné par Ṭāhā<sup>8</sup> : cela reflète probablement la centralité du débat sur le sujet à son époque. Il est également intéressant que Ṭāhā se distancie de la position, à laquelle même Ğawdat Sa'īd adhère, selon laquelle les guerres des premières génération de l'islam étaient purement défensives : « En fait, l'épée servait à freiner l'abus de liberté » (Ṭāhā 1969, 145), explique l'auteur, pour lequel il est possible d'utiliser l'épée d'une manière suffisamment « sage » et « miséricordieuse », comme le bistouri d'un chirurgien, plutôt que comme le couteau d'un boucher, dans le but d'élever l'individu et de purifier la société. Le *ḡihād* a donc été créé pour répondre au besoin des hommes d'être guidés dans l'exercice approprié de leur liberté et, par conséquent, il ne fait pas partie du message final de l'islam, mais appartient à son stade le moins avancé. Au temps de la revivification du Second Message, qui pour Ṭāhā sera l'ère de la perfection éthique de l'homme – et d'un système démocratique et socialiste – tout type de comportement jugé contraire aux intérêts des individus et de la société, ne pourra être corrigé que de manière non-violente, « car la violence en général aboutit à une ou deux mauvaises réponses : la contre-violence ou l'hypocrisie » (Ṭāhā 1969, 173). Tout cela converge de plusieurs façons avec la pensée de Sa'īd : dans son parcours intellectuel on observe une évolution de l'idée de *ḡihād* conditionné, à savoir un *ḡihād* strictement règlementé par les conditions établis dans le Coran, et qu'il identifie avec le *ḡihād* conduit par le prophète et les califes Bien Guidés (*Rāṣidūn*) avec leur « épée bien guidée »<sup>9</sup>, à celle de la *mort*

<sup>8</sup> Les autres sont l'esclavage, le capitalisme, l'inégalité des sexes, la polygamie, le divorce, le *ḥiḡāb* et la prohibition de la mixité entre les sexes.

<sup>9</sup> Voir Chapitre II, par. 3.4.

*de la guerre*, voire le dépassement de toute forme de violence.

On pourrait multiplier les exemples de convergences existantes dans la pensée de ces deux intellectuels, qui ont en commun aussi le fait d'avoir été ciblés par des mesures restrictives issues des autorités respectives, telles que l'emprisonnement et l'interdiction des droits civils. Ṭāhā n'a pas été épargné par la violence du régime du président al-Numayrī, et Sa'īd ne mentionne le réformiste soudanais qu'en référence à sa condamnation à mort, un acte qui montre, dit-il, l'incapacité du monde islamique à accepter le pluralisme des idées (Sa'īd 2000 ; 2013). On ne peut donc parler d'« influence », ni d'une part ni de l'autre, mais les analogies sont très significatives. En particulier, l'orientation téléologique de l'histoire : selon cette perspective, le processus de création continue correspond à une progression éthique des hommes et, par conséquent, des formes d'interaction sociale – et politique, surtout pour Ṭāhā – entre eux. Un autre point commun c'est la préoccupation de ne pas nier tout-court le *ḡihād* violent : pour les deux, le combat n'est qu'un outil permettant de faire face au manque de maturité éthique et sociale des hommes, qui pourtant est une phase transitoire. Dans une telle optique, ce n'est pas l'essence de la doctrine qui finit par être mise en question, mais son applicabilité par rapport à l'orientation de l'histoire : en ce sens, le *ḡihād* est désormais *abrogé*.

### 2.3. Une nouvelle compréhension de la science de l'*abrogation* (*nash*)

D'ailleurs, ces efforts visant au réexamen de la doctrine du *nash* dans ses contours théoriques et ses applications concrètes ne sont certainement pas isolés : parmi ceux qui s'y sont engagés, il faut mentionner Naṣr Ḥāmid Abū Zayd. Nous avons souvent fait référence à Abū Zayd comme l'un des intellectuels que Sa'īd – étonnamment, à notre avis – ne mentionne jamais dans ses ouvrages, mais avec qui les convergences de pensée sont à bien des égards remarquables. Dans son travail *Maḥmūd al-naṣṣ. Dirāsah fī 'ulūm al-Qur'ān* (« Le concept de texte. Étude autour des sciences coraniques »), paru en 1990, Abū Zayd affirme que « le phénomène de l'abrogation qui, selon les '*ulamā*', s'est produit dans le texte est l'indice le plus important de la relation dialectique entre la révélation et la réalité » (Abū Zayd 2017a, 117).

Selon Abū Zayd, la fonction du *nash* est liée au caractère évolutif de la législation : « Les dispositions légales sont des dispositions destinées aux hommes dans leur mouvement dynamique au sein de la société, et il n'est pas juste de soumettre la réalité changeante à des dispositions et à des lois inertes et immuables, qui ne se développent pas » (Abū Zayd 2017a, 121). En effet, puisque la condition de changement est inhérente à la réalité, le texte ne peut que s'adapter à cette condition. Comme l'abrogation sert à adapter la législation aux circonstances, elle n'est pas définitive : pour cette raison, les textes abrogés demeurent, car les conditions pourraient se produire un jour pour lesquelles la valeur juridique d'un certain texte rentre en vigueur. Cela se reflète dans l'idée de l'abrogation en tant que report (*nasa'*) qui est également attestée dans les sources classiques, rappelle-t-il :

Bien que les *'ulamā'* du Coran aient exclu ce report de la doctrine de l'abrogeant et de l'abrogé (*al-nāsīḥ wa-l-mansūḥ*), le fait de définir la fonction de l'abrogation comme celle de la simplification, facilitation et gradualité dans la législation implique que tout ce qui est abrogé relève de la notion de report, de sorte que le sens du remplacement des versets... implique le remplacement des dispositions, et non la modification des textes par l'annulation littérale et légale de quelque chose qui précède avec quelque chose qui suit. Comprendre le concept d'abrogation comme une suppression totale du texte est contraire à la sagesse de la facilitation et de la gradualité dans la législation. (Abū Zayd 2017a, 123)

De façon similaire, le philosophe Yaḥyā Muḥammad interprète le concept de *nash* comme expression de la dialectique entre *Kitāb takwīnī* (livre constitutif, qui exprime les lois de Dieu dans la création) et *Kitāb tadwīnī* (livre codifié, qui exprime l'ordre de Dieu dans la réalité) et entre discours d'une part, et réalité ou contexte de l'autre part, et donc comme métaphore des circonstances changeantes. Selon Muḥammad, il faut alors prendre en compte les trois variantes de lecture – attestées toutes les trois dans la tradition – de Cor. 2:106, *al-Baqarah* : « *Mā nansaḥ āyatin aw nansa-hā / nunsi-hā / nansa'a-hā...* », dont la dernière est soutenue, par exemple, par le juriste et commentateur Ibn Kaḥrīr (1301-1373) et par le savant égyptien al-Zarkaṣī (1344-1392) :

Selon cette lecture, aucun des préceptes légaux (*aḥkām šar'īyyah*) n'a été annulé mais reporté théoriquement, de sorte que chaque précepte est différé ou reporté jusqu'au moment où son contexte approprié ou sa particularité se manifeste : cela signifie que le précepte reste en suspens et est relatif. Cependant, nous ne devons pas oublier que cette « relativité » est limitée par des règles immuables, c'est-à-dire les indications des buts propres du précepte, en plus des objectifs généraux de la loi divine (*šarī'ah*) dans son ensemble. (Muḥammad 1998, 309)

Pour sa part, comme nous l'avons observé dans le Chapitre II, Sa'īd partage l'idée de la doctrine de l'abrogation comme métaphore de la loi du changement qui régit toute la création, et en ce sens le *nash* est lié, voire « soumis » à Cor. 13:17, *al-Ra'd*, à savoir le verset de l'écume, et l'établissement de cette hiérarchie permet à Sa'īd de renégocier ce concept.

#### 2.4. Une « mythisation » de la phase formative de l'islam ?

Un autre trait partagé entre Tāhā et Sa'īd, et qu'en effet on retrouve chez nombre d'auteurs de la génération post-*Nahḍah*, c'est l'idée que la civilisation islamique ait commencé très tôt sa parabole descendante. À vrai dire, l'idée en soi n'a rien d'original : si le principe du *fasād al-zamān* (« la corruption du temps ») était déjà bien présent dans la pensée classique, il se radicalise à partir du 19<sup>ème</sup> siècle en fonction de l'exigence de donner une réponse à la question des raisons du « retard » que l'on perçoit par rapport au progrès matériel, militaire et scientifique de l'Occident impérialiste, jusqu'à devenir un poncif de l'islam contemporain. Ce

qu'il y a d'original dans l'approche de Sa'īd, c'est plutôt le sens qu'il imprime à cette idéalisation de l'époque des *salaf* et à la déploration d'une décadence précoce qui en est le corollaire. Tout d'abord, il faut relever des divergences (quoique minimales et toujours dans le sillage de la tradition) dans l'identification du moment à partir duquel on fait partir cette décadence. Si pour certains, comme Ṭāhā, ce moment coïncide avec le règne du troisième calife « bien guidé » 'Uṭmān, entre 644 et 656, selon Sa'īd et d'autres, parmi lesquels Malek Bennabi, c'est dans la bataille de Ṣiffīn et ses conséquences qu'il faut identifier le début de la crise civilisationnelle en islam, qui se manifesta avec la perte du *ruṣd*, c'est-à-dire de la rectitude dans la gestion politico-sociale qui avait caractérisé jusque-là la « société islamique distincte », comme la définit Sa'īd, et qui était fondé, dit-il, sur des principes de démocratie, de justice et de liberté de conscience. En effet, si le prophète avait agi à la Mecque selon la *ligne méthodologique* déjà tracée par le premier fils d'Adam et par les prophètes, ainsi posant les bases de cette société distincte, à Médine la situation changea, et des nouvelles priorités s'établirent, notamment celle de protéger la jeune communauté islamique et ses valeurs. L'autorisation au combat armé conditionné qui « descendit » sur le prophète avec la révélation de Cor. 22:39-40, *al-Ḥaġġ* suivit donc la constitution de cette communauté ; autrement dit, l'existence préalable d'une telle communauté est considérée par Sa'īd comme la *conditio sine qua non* de l'utilisation de la force :

Le *ġihād* est l'usage de la force après avoir obtenu le pouvoir avec le consensus du peuple, afin d'empêcher la contrainte en religion, si elle ne peut être empêchée sans combat [...]. Le *ġihād* signifie arrêter ceux qui contraignent les gens à [suivre] une certaine religion, de sorte que s'ils n'arrêtent de le faire que par la force, alors nous utiliserons la force, et non pour amener les gens dans une certaine religion par la force, parce que le combat et le *ġihād* ont été établis afin qu'un homme ne contraigne pas un autre à entrer dans une certaine religion par la force et la coercition : « [...] devons nous vous l'imposer, alors que vous y répugnez ? » (Cor. 11:28, *Hūd*). (Sa'īd 1993e, 41 ; 43)

Tant le prophète que les califes « Bien Guidés » après lui ont donc agi selon les conditions établies par le Coran pour mener le *ġihād*, dont le but est celui d'empêcher la *fitnah*<sup>10</sup>, qui consiste à « torturer un homme afin qu'il abandonne sa religion, ou le tuer s'il ne l'abandonne pas » (Sa'īd 1993e, 42-3) : ainsi, un sens fortement éthico-social est attribué aux razzias et aux guerres conduites dans la période de formation et d'expansion de l'islam, contournant pourtant tout un ensemble de mobiles bien plus pragmatiques, tels que la survie matérielle même de la communauté, pour ne rien dire de l'attrait du butin dont les sources ne font d'ailleurs mystère. La crise de Ṣiffīn et les événements qui s'ensuivirent, en

<sup>10</sup> Littéralement « épreuve », ou « guerre civile ». Historiquement, la première *fitnah* a éclaté parmi les partisans de Mu'āwiyah et ceux de 'Alī pour la succession au califat. Sa'īd adapte le sens de ce mot à son cadre théorique.

particulier la montée du premier calife omeyyade Mu'āwiyah, qui « a pris le pouvoir par la force, le rendant héréditaire de manière coercitive » (Sa'īd 1993e, 30), et l'émergence du mouvement de contestation violente des *ḥawāriġ*, qui ont tué le dernier des « Bien Guidés » 'Alī en 661, décréteront la fin de l'« âge d'or » de la société islamique distincte et la légitimation de moyens pour acquérir le pouvoir contraires à la *praxis* prophétique et proto-islamique. À partir de ce moment-là, dit Sa'īd, les musulmans ont oublié le vrai *ġihād* en le substituant par le *ġihād des ḥawāriġ*.

Nous avons là un aperçu des limites de la manière dont Sa'īd fait recours à l'histoire en tant qu'outil herméneutique ; en même temps, il faut rappeler que sa démarche à ce sujet s'inscrit dans une ligne apologétique et hagiographique qui – on vient de le voir – n'est pas sans précédents. En effet, comme l'observe l'islamologue Asma Afsaruddin, les 30 ans de gouvernement des quatre premiers califes ont été livrés à la mémoire collective des musulmans comme une ère dorée et paradigmatique de ce qui devrait être un système de gouvernement islamique, et donc les actions et les pratiques politiques mises en place pendant cette période sont considérées comme normatives par la plupart des musulmans. En ce sens, l'archétype des *Rāšidūn* a été chargé d'une série de projections difficiles à déconstruire. Le fait même que le nom *Rāšidūn* soit une attribution postérieure met en évidence ce qui, dans les attentes de la communauté islamique, aurait dû être un gouvernement authentiquement islamique, et sur quelles valeurs il aurait dû être fondé, et ceci en contraste avec la réalité courante :

Very likely, the concept began to crystallize at some point during the Umayyad period when, against the backdrop of what appeared to be a deliberate reversion to pre-Islamic values, nostalgia for the age of the Prophet and his Companions must have become pronounced. The famous hadith in which the Prophet states, « The caliphate after me will last thirty years », gained broad circulation at this time. (Afsaruddin 2008, 55)

Ces considérations peuvent être appliquées également à l'évaluation que Ğawdat Sa'īd fait de cette période, qui ne semble guère échapper à ces projections. En effet, son interprétation des faits historiques suit l'un des corollaires de cet archétype, à savoir que l'expansion de l'islam n'a pas eu lieu au moyen de l'épée : dans *Lā ikrāha fī al-dīn* (1997) en particulier, nous voyons comment il essaie de concilier cette idée avec son pôle opposé, celui qui fonde la légitimité du *ġihād* de conquête sur l'exemple des premiers califes, à travers l'idée de l'« épée bien guidée » (*al-sayf al-rāšid*)<sup>11</sup> – c'est-à-dire la force dirigée par la loi, ou en d'autres termes par le pouvoir légitime – attribuant a posteriori au prophète et aux « Bien Guidés » une façon de penser et des intentions au moins anachroniques. Comme observe Abdessamad Belhaj, « [...] his interpretation of early *jihad* as good *jihad* ignores the fact that freedom of belief is a modern notion. In pre-modernity, wars

<sup>11</sup> Voir Chapitre II, par. 2.4.

were not declared to protect freedom of belief. As the *ridda* wars and the law of apostasy show, the very notion of freedom of belief in Islam is not so evident » (Belhaj 2017, 238).

Un discours similaire peut être fait à l'égard de l'accusation de *ḥārīḡisme*. Selon Jeffrey T. Kenney, elle représente un *topos* très récurrent dans le discours religieux et politique islamique contemporain, mais qui trouve son origine déjà dans l'islam médiéval : « The mythic image of the Kharijites was constructed by medieval thinkers more concerned with establishing and preserving a system of authority than with accurately telling history » (Kenney 2006, 4), explique-t-il. Cela révèle comment certains « symboles historiques », comme les appelle l'auteur – ce que nous sommes en train de décrire ici comme des archétypes ou des prototypes – sont encore très bien vivants dans les consciences des sociétés islamiques, au point que même un penseur comme Sa'īd, qui prétend s'éloigner d'un discours traditionnel figé, a du mal à y porter un regard critique. Selon Kenney, la valeur symbolique du *ḥārīḡisme* s'inspire directement de la fonction transhistorique de la tradition. En ce sens, ses adhérents représentent, ou plutôt sont censés représenter, « an attitude towards authority and violence that the ascendant Sunni orthodox wanted to preserve as a negative paradigm », tout comme le prophète Muḥammad a été consacré comme le symbole de la vertu humaine, et sa carrière politique, ainsi que celle de ses successeurs immédiats, comme le modèle idéal à suivre (Kenney 2006, 20).

L'identification du *ḥārīḡisme* en tant que prototype de la rébellion contre le gouverneur considéré injuste ou illégitime, met en lumière ce que Kenney définit comme « the mythic tension in the collective memory of the tradition » (Kenney 2006, 6) : il s'agit d'une codification rigide du passé qui fait obstacle à une vision historique critique de la phase de formation de l'islam et à un renouvellement conséquent du discours islamique. Ğawdat Sa'īd, qui utilise abondamment ce prototype dans ses travaux pour montrer la différence entre le vrai et le faux *ḡihād*, semble donc s'adapter pleinement à ce récit mythique, qu'il ne met pas en question, comme le fait par exemple Abū Zayd dans son analyse du discours religieux contemporain (Abū Zayd 2017). Ainsi faisant, notre auteur tombe en effet en contradiction avec l'un de ses postulats fondamentaux, à savoir celui selon lequel les musulmans en général sont ancrés à une mentalité mythique, anhistorique et ascientifique, et à un discours codifié vis-à-vis du passé. Un autre exemple en ce sens est l'idée, absolument centrale dans son cadre théorique, de l'*ābā'iyah*, du moment que, dans son archétypisation de la figure coranique des *ābā'*, il ne semble pas tenir compte de l'identité historique des « pères » en tant qu'idolâtres : plutôt, il interprète cette identité de manière extensive pour y inclure tous ceux qui résistent et s'opposent aux nouveaux fondements épistémologiques que le Coran a établis à la base du rapport entre l'homme et la révélation divine.

## 2.5. Le *moratoire* du *ḡihād* : l'impasse juridique dans la théorisation de la non-violence

Toute cette construction de la phase de formation de l'islam, caractérisée par

l'idéalisation – voire la mythisation – et un récit fortement hagiographique et apologétique – au détriment d'un discours historico-critique – sert à notre auteur à démontrer que la non-violence n'est pas étrangère à la méthode islamique, voire qu'elle est enracinée dans l'« histoire » de l'islam – surtout dans une phase qui peut être considérée à l'instar d'une « charnière » entre histoire sacrée et histoire humaine – et donc finalement l'illégitimité du *ġihād* violent. En effet, la conclusion que Sa'īd tire de cette interprétation de la phase proto-islamique, c'est qu'aujourd'hui il n'existe pas de société islamique répondant aux critères de démocratie qui la rendrait éligible à déclarer et pratiquer le *ġihād*, comme ce fut le cas pour la première société islamique distincte. Par cette lecture des faits, il déclare de facto que le *ġihād* n'est pas viable de nos jours. Ici, l'auteur recourt à ce que nous avons défini plus haut par l'expression de « moratoire » du *ġihād*<sup>12</sup>, grâce auquel Sa'īd sort momentanément de l'impasse posée par la normativité doctrinale du *ġihād* – qu'il sait bien de ne pas pouvoir nier en principe – pour affirmer que la non-violence est le véritable *modus operandi* de l'action islamique. On est confronté ici à une tension, saisissable partout dans les écrits de Sa'īd, entre fidélité à la doctrine dans sa formulation purement juridique, et sa propre « intuition », c'est-à-dire celle d'un fondement scripturaire de ce *modus operandi*. Cette tension se manifeste dans l'« oscillation » qu'on perçoit dans sa pensée entre la *méthode des prophètes* et le *ġihād conditionné*, qui ne nie pas l'usage de la violence tout en limitant drastiquement les éventualités d'y faire recours, comme le montrent ces deux passages qui datent respectivement de 1987 et 1993 :

Aujourd'hui, après autant d'histoire, les signes de Dieu dans le monde et dans les âmes commencent à montrer que la position du fils d'Adam est juste... Il y a cinq ans, le Parti travailliste britannique a annoncé la nécessité d'un désarmement unilatéral : je l'ai entendu par hasard à la radio... et j'ai pensé : « C'est le fils d'Adam qui dit : "Si tu portes la main sur moi pour me tuer, je ne porterai pas la main sur toi pour te tuer" ». En effet, la force des armes a atteint un tel niveau que, en les utilisant, aucune des parties en conflit ne serait sauvée. (Sa'īd 1997b, 184)<sup>13</sup>

Dans l'islam on ne tue absolument pas l'autre à cause de l'opinion... En fait, c'est quelque chose qui est à l'intérieur du cerveau, et on ne tue pas un homme pour cela, au moins que cela ne sorte du cerveau de l'homme et devienne une réalité concrète, au point que celui-ci tue les autres à cause de leurs opinions [différentes] ou les expulse de leurs maisons. En d'autres termes, le fait d'être forcé d'abandonner ses idées et ses maisons, si je comprends bien, est la seule justification pour se battre, mais Dieu en sait plus. (Sa'īd 1997b, 48)<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Voir Chapitre II, par. 3.2.

<sup>13</sup> Sa'īd se réfère ici est à la politique de désarmement nucléaire unilatéral adopté en 1982 par le Parti travailliste britannique.

<sup>14</sup> Les deux passages sont reportés dans Sa'īd 1997, mais sont tirés de deux contributions différentes.

Cette « oscillation » est observable jusqu'aux derniers ouvrages de Sa'īd, où il continue à proposer l'argument « juridique » tout en laissant entendre que le *ḡihād* non seulement n'est pas viable dans la pratique, mais il est destiné à être dépassé : c'est ce qu'il fait dans le travail *al-Dīn wa-l-qānūn* (1998). Ici il reprend le thème des conditions du *ḡihād* en islam, parmi lesquelles l'existence d'une société qui se soit formée par des moyens pacifiques et qui se base sur le consensus et sur la justice : cette société est la seule qui peut s'engager dans une lutte contre ceux qui veulent imposer la « loi de la jungle... s'il n'est pas possible de les arrêter différemment » (Sa'īd 1998a, 153). De surcroît, dans ce cas « le combat... c'est un devoir » (Sa'īd 1998a, 154). La non-violence est donc la méthode pour fonder une société qui sera autorisée, dans des cas extrêmes, à l'usage de la violence pour protéger ses membres : cependant, lorsque cette société sera établie, elle sera fondée sur la loi (*qānūn*), que Sa'īd considère comme l'antithèse de la violence, voire c'est ce qui annule automatiquement la violence, puisqu'elle est la base et la garantie d'un pacte social entre les individus, ainsi que le moyen pour résoudre tout différend et conflit entre eux. Le cas du combat est donc prévu pour ceux qui violent ce pacte social, et en tout cas il s'agit d'un choix extrême jusqu'à ce que la guerre ne soit abolie (Sa'īd 1998a, 160). Il s'ensuit que, lorsque Sa'īd parle de la légitimité, dans certaines conditions, du *ḡihād* violent, il vise à harmoniser sa pensée non-violente avec la doctrine juridique, ou vice-versa.

Par ailleurs, le témoignage du juriste syrien Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būfī dans la préface à son ouvrage *al-Ḡihād fī al-islām* (1993), où il dit avoir décidé d'écrire un livre sur le sujet après que Ḡawdat Sa'īd lui avait demandé de lui donner des éléments juridiques pour étayer sa propre lecture non-violente du *ḡihād*<sup>15</sup>, nous confirme une fois de plus la difficulté de la part de notre auteur à surmonter l'impasse juridique. En même temps, l'observation que « le permis [du combat] précède l'ordre » (Sa'īd 1993e, 123)<sup>16</sup>, et l'idée souvent exprimée par notre auteur selon laquelle une fois la *société islamique distincte* établie, il n'y aura plus besoin de *ḡihād*, car les hommes disposeront désormais des outils qui leur permettront de résoudre les problèmes de manière à ne pas avoir à y recourir<sup>17</sup>, réduisent davantage les « chances » d'engager le combat, en faveur de son alternative coranique, à savoir *lā ikrāha fī al-dīn*, « pas de contrainte en religion » (Cor. 2:256, *al-Baqarah*). En dernière analyse, tout cela corrobore le fait que le moratoire du *ḡihād* peut être interprété comme un « expédient juridique » (*hīlah*) temporaire dans la pensée de Sa'īd, dont l'effort herméneutique aboutira finalement à la formulation du concept de la *mort de la guerre*. Ainsi, on peut dire que cette approche juridique à la doctrine du *ḡihād* avec sa mythisation de la phase de formation, qui le conduit *de facto* à justifier le *ḡihād*, entraîne la théorie de la non-violence de Sa'īd dans la

<sup>15</sup> Voir le Chapitre I, par. 9.3.1.

<sup>16</sup> La référence est au verbe *uḍina* dans Cor. 22:39, *al-Haḡḡ*, le verset qui selon la tradition, le rappelons, aurait autorisé le combat armé pour la première fois.

<sup>17</sup> Le verset souvent utilisé par Sa'īd pour étayer cette idée est Cor. 41:34, *Fuṣṣilat* : « L'action bonne n'est pas semblable à la mauvaise. Repousse celle-ci par ce qu'il y a de meilleur : celui qu'une inimitié sépareit de toi, deviendra alors pour toi un ami chaleureux ».

contradiction. Selon les paroles de Belhaj, « Willing to idealize the early figures of Islam, he falls into a defence of *jihād*. For him, *jihād* is war for a just society and should be preceded by persuasion in a peaceful society » (Belhaj 2017, 235).

L'expédient du moratoire du *ġihād* est donc l'expression de la tension dont nous avons parlé entre la caution du recours à la violence, même si conditionné et restreint dans un cadre « juridico-légal », et le principe de la non-violence. Il faudra attendre les derniers ouvrages de Sa'īd, notamment *Kun ka-ibn Ādam* (1997) et *al-Dīn wa-l-qānūn* (1998) pour trouver une issue de cette tension, sans que notre penseur parvienne pour autant jamais à « abolir » le *ġihād* en tant que principe doctrinal : plutôt, ce à quoi on assiste au cours des 30 ans environ qui séparent son premier travail de ses derniers, c'est l'élaboration d'une philosophie de l'histoire qui attribue à celle-ci une fonction normative, exégétique et eschatologique à la fois. Sa conviction profonde que l'histoire humaine est orientée « vers le meilleur... et vers la rectitude... en dépit de tous ceux qui voudraient l'arrêter ou l'empêcher de progresser vers le meilleur » (Sa'īd 1997a, 293-94) lui permettra de dépasser l'impasse juridique inhérente à l'idée de *ġihād conditionné* jusqu'à parvenir à une renégociation radicale du principe, comme nous l'avons vu chez Ṭāhā. Ce qui émerge, c'est alors une herméneutique fortement anthropocentrique qui attribue à l'homme une place absolument centrale dans l'économie de la révélation, dont le but n'est pas l'établissement de la primauté démographique et politique de l'islam, mais la réalisation d'un projet eschatologique orienté sur l'homme. Dans ce qui suit, nous aborderons les spécificités méthodologiques de cette approche et ses implications d'un point de vue à la fois théologique et doctrinal.

### 3. L'exégèse anthropologique et sociale du Coran

Comme on l'a vu dans le Chapitre II, l'idée que les preuves de la vérité du texte sacré se trouvent *au dehors* de celui-ci, dans la création et dans la réalité humaine, entraîne aussi une dialectique entre révélation et homme : le texte s'adresse à l'homme, qui y cherche les réponses dont il a besoin dans son contexte spatio-temporel spécifique. Reprenant une idée exprimée par Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, on pourrait dire que pour Sa'īd la révélation est un mouvement « descendant » de Dieu vers l'homme, et non pas « ascendant » de l'homme vers Dieu (Abū Zayd 2017a, 245). Comme pour Abū Zayd le texte « n'agit pas seul, mais son efficacité se réalise à travers l'homme, pour qui le texte représente un message (*risālah*) et une annonce (*balāġ*) » (Abū Zayd 2017a, 55), ainsi pour Sa'īd ce n'est qu'à travers l'homme que le Coran exerce son efficacité. En d'autres termes, et en recourant toujours à Abū Zayd, il s'agit de placer au centre de l'intérêt de l'exégète le destinataire du message, c'est-à-dire l'homme dans son contexte historique, social et culturel précis, et non pas l'énonciateur. Le processus contraire, en effet, ne fait qu'établir a priori des dogmes doctrinaux qui sont ensuite projetés sur des textes religieux, recouvrant ainsi ces dogmes d'un caractère transcendant et supra-temporel (Abū Zayd 2016, 56).

Parallèlement, le philosophe iranien Ali Shari'ati affirme que dans l'islam « The question of man is the most important of all questions » (Shari'ati 2017, 74). Tout

comme Abū Zayd, Shari'ati ne figure pas parmi les sources de Ġawdat Sa'īd, qui le mentionne seulement une fois dans le matériel sur lequel nous avons travaillé, à savoir l'entretien publié sur la revue *Qaḍāyā islāmiyyah mu'āṣirah*, où il dit avoir lu l'ouvrage *L'homme et l'islam* et définit le penseur chiite « un géant » (Sa'īd 1998b, 86). Et pourtant, les convergences d'idées entre les deux intellectuels sont très nombreuses, par exemple dans l'identification des mêmes fondements coraniques aux respectives approches anthropocentriques. Pour les deux, le récit de la création d'Adam dans Cor. 2:30-34, *al-Baqarah* et celui du conflit entre ses deux fils dans Cor. 5:27-30, *al-Mā'idah*, représentent les points de départ d'une exégèse qui place l'homme au centre du projet eschatologique divin : tout en suivant des parcours différents, Shari'ati et Sa'īd parviennent à une vision téléologique similaire, selon laquelle le but de ce projet est celui d'établir, déjà sur terre, une ère de justice et d'égalité, que l'homme atteindra indubitablement en vertu de la capacité que Dieu lui a donnée d'acquérir la connaissance, lui permettant de surmonter ce que Shari'ati définit comme la dialectique historique existante entre le système social d'Abel et celui de Cain au profit du premier, et que Sa'īd considère plutôt le problème éthique primordial de l'homme<sup>18</sup>.

Cette vision anthropocentrique par rapport à la religion et au dogme se traduit, au niveau de la méthode herméneutique de Sa'īd, dans ce que, suivant Ḥasan Ḥanafī, on peut définir une *exégèse sociale*. En effet, dans le même numéro de la revue libanaise *Qaḍāyā Islāmiyyah Mu'āṣirah* où Sa'īd a publié son entretien avec 'Abd al-Ġabbār al-Rifā'ī en 1998, Ḥanafī fait l'inventaire d'un nombre de tendances exégétiques traditionnelles et modernes en islam, y compris ce qu'il appelle la « méthode sociale en exégèse » (*al-minhağ al-iğtimā'ī fi al-tafsīr*). Selon sa définition, la méthode sociale vise à « identifier les besoins des musulmans dans le Coran, et non à interpréter le Coran dans son ensemble sans prendre en compte les besoins et les demandes des musulmans » (Ḥanafī 1998, 174). Cela signifie que, explique Ḥanafī, le Coran doit être remis en question à chaque fois en fonction des priorités d'un contexte spatio-temporel spécifique, en recherchant dans le texte les versets qui répondent le mieux à ces circonstances particulières. En effet, observe-t-il,

[...] la compréhension [du texte] ne se fait qu'en fonction d'un besoin, c'est-à-dire d'une expérience sociale ou d'une crise vécue. De cette manière, nous trouvons dans le Coran ce dont nous avons vraiment besoin et nous interprétons ses versets en conséquence, afin que le Coran devienne un livre qui se lit dans les marchés, dans

<sup>18</sup> En effet, selon Shari'ati le sens du récit des deux fils d'Adam n'est pas simplement celui de condamner le meurtre : « The Abrahamic religions, especially Islam, depict this story as the first great event that occurs on the threshold of human life in this world. It is not credible that their only purpose in so doing should be the mere condemnation of murder. Whatever may be the underlying sense of the narrative, it is surely far more than a simple ethical tale... » (Shari'ati 2017, 106). Sa théorie est que cette *histoire*, comme il la définit souvent, marque la transition entre un système social basé sur un communisme primitif et un système d'asservissement des ressources et des hommes au profit d'une classe de privilégiés.

la vie quotidienne des gens, prenant un sens pour notre génération et nous permettant d'atteindre le but. (Ḥanafī 1998, 176)

Ce but est celui de « changer la situation des musulmans », dit le philosophe égyptien (Ḥanafī 1998, 177). De son côté, Sa'īd exprime une idée fort semblable disant que « la foi commence par le salut (*inqād*) de soi-même et s'achève avec le salut de la société » et qu'« une foi qui se limite à la première phase, est une foi négative » (Sa'īd 1993b, 55-6). Ainsi, comme l'affirme encore Ḥanafī, la méthode sociale légitime l'exégète à établir les priorités auxquelles il entend se consacrer, en fonction de sa réalité sociale particulière : c'est ce que Sa'īd a fait en établissant comme sa priorité, depuis le début de son activité intellectuelle, l'analyse du problème de la violence humaine en générale, et de celle dans les sociétés musulmanes en particulier – et cela sur la base de son expérience concrète – en y cherchant les références dans le Coran. Du reste, encore selon Ḥanafī, l'exégète qui n'a vécu aucune expérience, aucune crise, ne peut pas interpréter le texte, parce que « Le *tafsīr* fait partie de la vie et la vie est la matière de la science du *tafsīr*. [...] Le *tafsīr* n'est pas un métier, une marchandise, un commerce : il est le fruit d'une crise de connaissance, d'un doute dans le comportement, d'une recherche de sens, et il change les choses » (Ḥanafī 1998, 178). Cela est démontré par la nature même des textes religieux, qui se réfèrent à la vie des prophètes, des rois et des pieux, en décrivant les conflits sociaux et la lutte entre les forces conservatrices et progressistes. Quant à ce que Ḥanafī appelle « le *tafsīr* des fonctionnaires, ce qui se fait sur les chaires et du haut des tribunes, qui remplit les pages pour mettre en valeur les savoirs et les sciences », il s'agit de *tafāsīr* « qui ne jaillissent pas du cœur, qui ne s'écrivent pas avec du sang, qui ne changent pas la vie des gens d'un iota » (Ḥanafī 1998, 179).

On voit donc que cette définition de *tafsīr iġtimā'ī*, tant dans ses principes que dans ses implications méthodologiques, vise à codifier une tendance et à établir le cadre théorique sur lequel cette approche herméneutique particulière est construite et donc de la valider comme un développement à part entière de l'exégèse coranique qui, selon Ḥanafī, souffre aujourd'hui d'immobilité et d'un manque d'interaction avec la réalité. C'est une idée que Sa'īd exprime à bien des égards, tout d'abord en soulignant que c'est le Coran lui-même qui demande aux hommes de se référer à la réalité extérieure afin qu'ils comprennent son vrai sens. En d'autres termes, l'esprit du Coran ne sera jamais en contradiction avec les exigences de l'homme dans un moment donné, ni avec les évidences de l'histoire, et ce parce que « Le Coran analyse les problèmes de l'homme dans la vie » (Sa'īd 1997b, 66). L'anthropocentrisme de notre auteur plonge donc ces racines dans la conviction que c'est le Coran même qui place l'homme au centre de son message, et que le souci premier de la révélation coranique est celui de donner aux hommes les coordonnées qui lui permettront d'atteindre son but existentiel déjà sur terre – ce que Sa'īd exprime avec l'idée des « deux Au-delà » :

Le Coran indique l'existence de deux Au-delà (*Āḥiratayn*) : un Au-delà dans cette vie terrestre (*Āḥirah fī al-dunyā*) et un Au-delà après cette vie terrestre (*Āḥirah*

*ba'da hādīhi al-dunyā*), mais les gens ne connaissent du Coran que ce qu'il dit à propos de l'au-delà après la vie terrestre. Le Coran fait référence aux deux au-delà quand il dit, à propos de ceux qui manipulent la loi (*qānūn*) : « [Croyez-vous donc à une certaine partie du Livre et restez-vous incrédules à l'égard d'une autre ?] Quelle sera la rétribution de celui d'entre vous qui agit ainsi, sinon d'être humilié durant la vie de ce monde et d'être refoulé vers le châtement le plus dur, le Jour de la Résurrection ? [- Dieu n'est pas inattentif de ce que vous faites] » (Cor. 2:85, *al-Baqarah*). Ce verset indique l'existence de deux châtements, un châtement dans cette vie et un châtement dans l'au-delà, et de deux rétributions, une rétribution dans cette vie et une rétribution dans l'au-delà. (Sa'īd 1997a, 253-54)<sup>19</sup>

Or, selon Sa'īd, les musulmans sont subjugués par l'idée de la Résurrection, et cela les empêche de lire le Coran sous cette perspective « terrestre » et de saisir que leurs comportements individuels et sociaux ont avant tout des conséquences dans cette vie : « L'incapacité de comprendre ce type de lecture et de relier le salut (*nağāt*) dans l'au-delà avec le salut dans cette vie terrestre annule l'utilité du Coran, lequel indique clairement que chaque action ayant une grande récompense dans l'au-delà, l'a aussi dans cette vie, et il en va de même pour le châtement. Ainsi, une lecture historique, concrète et terrestre du Coran lui restitue la vitalité perdue » (Sa'īd 1997a, 254). La « lecture terrestre » (*qirā'ah dunyāwiyyah*) est sans doute ce que Sa'īd privilégie dans son herméneutique coranique, et l'un des exemples les plus significatifs de l'application de cette méthode par notre auteur est celui de son interprétation socio-politique de Cor. 2:256, *al-Baqarah*. Dans le Chapitre II on a déjà parlé de ce verset, qui est sans doute l'un des plus importants de toute l'herméneutique de la non-violence de Sa'īd : ici on va examiner d'autres applications qui nous permettront ensuite d'introduire un aspect particulièrement intéressant de la méthodologie exégétique de notre auteur, à savoir la procédure que nous avons définie de *de-dogmatisation*, et de mettre ainsi en évidence les implications décisives de sa démarche au regard des principaux fondements de la doctrine islamique.

### 3.1. Les applications politiques et sociales de « *Lā ikrāha fī al-dīn* »

Dans l'introduction à son ouvrage *Lā ikrāha fī al-dīn* (1997), Sa'īd nous propose cette interprétation de ce verset, qu'il faut lire, à son avis, à la lumière du concept coranique de *tāğūt* :

Si l'on veut comprendre ce que veut dire l'expression *tāğūt*, il faut remonter au Coran et chercher dans les versets où apparaît l'expression *tāğūt*. On trouve ainsi que le Très-Haut le mentionne dans le verset « Pas de contrainte en religion ! La rectitude (*al-ruṣd*) se distingue de l'erreur (*al-ğayyi*). Celui qui ne croit pas (*yakfur*) au *tāğūt*, et qui croit en Dieu, a saisi l'anse la plus solide et sans fêlure (*al-'urwah*

<sup>19</sup> Entre crochets, les parties omises par Sa'īd.

*al-wuṭqà*) »<sup>20</sup> (Cor. 2:253 [sic !], *al-Baqarah*). La première phrase, « Pas de contrainte en religion ! » est expliquée dans la deuxième phrase, « La rectitude se distingue de l'erreur », puisque *la contrainte est l'erreur*, et la *non-contrainte est la rectitude*. Puis la question est expliquée ultérieurement dans la troisième phrase, à savoir « Celui qui ne croit pas au *ṭāgūt*, et qui croit en Dieu, a saisi l'anse la plus solide et sans fêlure » : « Celui qui ne croit pas au *ṭāgūt* » se réfère à la contrainte, puisque le *ṭāgūt* est celui qui contraigne le peuple ; « et qui croit en Dieu » sont ceux qui rejettent la contrainte et protègent les gens, croyants et incroyants, s'ils acceptent de vivre selon la justice et la paix et ne recourent pas au meurtre et à l'expulsion à cause des croyances religieuses et des opinions. Le *ṭāgūt* est alors celui qui force les gens [à suivre] son opinion ou sa croyance, et les tue et les chasse de leurs maisons s'ils ont une religion, une opinion ou une pensée différente de la sienne. Les califes Bien guidés (*al-Rāsidūn*) ont été appelés ainsi car ils n'ont pas pris le pouvoir par la contrainte, et ils ne l'ont pas rendu héréditaire : les musulmans ont sauvegardé cette appellation, ne l'attribuant jamais à ceux qui prennent le pouvoir par la force. (Sa'īd 1997b, 15-6)

Donc, selon cette interprétation, Cor. 2:256, *al-Baqarah* se base sur une structure linguistique « contrastive » qui vise à identifier le *ṭāgūt* comme celui qui pratique l'*ikrāh*, tandis que la rectitude (*ruṣd*) ne consiste pas dans l'adhésion à une foi – notamment l'islam – plutôt qu'à une autre, mais dans le refus de pratiquer la contrainte, et donc la tyrannie : cela est le véritable erreur (*ḡayyi*) commis par l'homme. Si donc dans la tradition exégétique la figure du *ṭāgūt* a été souvent identifié avec Satan ou les idoles, Sa'īd l'interprète comme l'archétype du *tyran*, appliquant un paradigme fortement socio-politique et s'éloignant ainsi de toute signification religieuse et transcendante. Cela vaut également pour le concept de *dīn*, que notre auteur définit, en sens très général, en tant que *credo*, ou de manière encore plus large comme « [...] l'interprétation de l'univers, c'est-à-dire de toute l'existence, y compris celle de l'homme » (Sa'īd 1998a, 63). Par conséquent, la lutte contre le *ṭāgūt* c'est une lutte contre les injustices sociales générées par un certain système politique oppressif et antidémocratique, mais en même temps il s'agit d'une lutte dont le succès dépend finalement de la méthode utilisée pour la conduire. Plus précisément, en commentant Cor. 16:36, *al-Nahl* : « Oui ! Nous avons envoyé un prophète à chaque communauté : "Adorez Dieu ! Fuyez le *ṭāgūt* !" »<sup>21</sup>, Sa'īd observe :

Dieu n'a pas dit « Tuez le *ṭāgūt* ! », mais il a dit « Fuyez le *ṭāgūt* ! », puisque le *ṭāgūt* ne sera tel que si nous nous soumettons à lui. Celle-ci est la grande idée qui m'a

<sup>20</sup> Nous avons adopté ici la traduction de Denise Masson tout en substituant « La voie droite » avec « La rectitude » et « aux Taghout » (au pluriel) avec « au *ṭāgūt* » (au singulier).

<sup>21</sup> Dans la traduction de Denise Masson on lit « Fuyez les Taghout ». Le verset continue : « Il y en eut, parmi eux, que Dieu dirigea tandis que l'égarement des autres devint inéluctable. Parcourez la terre : voyez quelle fut la fin de ceux qui criaient au mensonge ».

conduit à nier la violence, puisque la libération de la tyrannie ne se fait pas en tuant le *ṭāġūt*, mais plutôt en ne lui obéissant pas dans des actes répréhensibles, dans la sédition : « Pas d'obéissance dans le méfait »<sup>22</sup> - et cela est aussi le sens de *lā ilāha illā Allāh*. Partout dans le monde, les gens sont éduqués ces jours-ci pour être comme le fusil ou l'épée dans les mains du *ṭāġūt*, mais tous les prophètes ont rejeté cela, disant aux gens : « Non, vous n'êtes pas des fusils, vous avez un Seigneur, et s'il vous arrive quiconque vous ordonne ou vous interdit quelque chose de contraire à Son ordre et à Son interdiction, vous ne devez pas obéir ni exécuter cet ordre, tout comme vous ne devez pas le tuer : au lieu de cela, n'exécutez pas ses ordres, et ainsi vous construirez la société ». (Sa'īd 1997b, 22)

Dans ce passage, notre auteur reconstitue ainsi la *ligne méthodologique* dont nous avons parlé plus haut, celle qu'a été inaugurée par les prophètes et que se poursuit dans le modèle représenté par la première société islamique – celle du *rušd* dont parle aussi Cor. 2:256, *al-Baqarah* – et qui reste jusqu'aujourd'hui la seule méthode d'établir une société juste, même si cela a été oublié. De surcroît, il s'agit d'une société qui repousse la tyrannie et la contrainte par les moyens pacifiques, sans tuer le tyran. On dirait que, pour Sa'īd, tous ces éléments font partie d'un symbolisme archétypique qui exprime la lutte pacifique métahistorique de l'homme contre l'injustice et son effort pour construire une société juste. De surcroît, pour Sa'īd l'établissement d'une société qui garantit la liberté d'opinion est la prémisses de la mise en œuvre de la *šarī'ah* :

La *šarī'ah* de Dieu ne sera pas établie tant que nous n'aurons pas mis fin à la *šarī'ah* du *ṭāġūt*, la *šarī'ah* de l'usage de la force, la *šarī'ah* de celui qui dit : « Je suis le fort donc c'est moi qui commande. Je suis votre seigneur suprême ». Dieu a posé le reniement (*kufīr*) du *ṭāġūt* comme condition de la foi lorsqu'il a dit : « Pas de contrainte en religion ! La rectitude se distingue de l'erreur. Celui qui ne croit pas au *ṭāġūt*, et qui croit en Dieu, a saisi l'anse la plus solide et sans fêlure – Dieu est celui qui entend et qui sait tout » (Cor. 2:256, *al-Baqarah*). Le *ṭāġūt* dans le verset est la violence, la contrainte, le fait de placer l'épée au-dessus de toutes choses. (Sa'īd 2001a, 176)

Nous avons déjà parlé de la manière dont Sa'īd utilise le terme *šarī'ah* : pour notre auteur, le concept de *šarī'ah* n'a rien à voir avec un système législatif codifié, mais indique plutôt le système de valeurs dont l'islam est porteur et ses buts, et il l'identifie souvent avec l'idée de justice. Ce passage nous montre une fois de plus l'orientation anthropocentrique de notre auteur dans son interprétation du Coran, dès lors que la *šarī'ah* consiste en ce système socio-politique qui permet aux hommes de vivre dans une condition de liberté et d'égalité. Pourtant, cette approche implique la mise en œuvre d'une stratégie herméneutique qui se traduit par un « glissement » du sens métaphysique et théologique des concepts doctrinaux

<sup>22</sup> Voir, entre autres sources, al-Buḥārī, *Šaḥīḥ*, 7257 ; Muslim, *Šaḥīḥ*, 1840a.

clés vers une interprétation marquée par une perspective humaine et sociale : c'est ce que nous avons défini comme la méthode de la *de-dogmatisation*, qui peut être définie, en utilisant les mots de Massimo Campanini, « un trasferimento da Dio all'uomo del focus dell'attenzione teologica » (Campanini 2018, 15)<sup>23</sup>, ce que ce produit abondamment dans les écrits de Sa'īd et dont l'exemple le plus évident est sa manière de concevoir le dogme du *tawhīd*.

### 3.2. La de-dogmatisation du *tawhīd*

Le *tawhīd*, c'est-à-dire *lā ilāha illā Allāh*, la profession de l'unicité de Dieu, ou monothéisme, s'oppose doctrinalement au concept de *širk*, à savoir le fait d'associer quelqu'un ou quelque chose à Dieu, et donc l'idolâtrie. Pourtant, Sa'īd remet en question le sens métaphysique du *tawhīd* et du *širk* et, au moyen d'une lecture sociologique de la réalité au temps du prophète Muḥammad, déplace les deux concepts sur le champ humain :

Il est à noter que l'enjeu du monothéisme (*tawhīd*) et de l'idolâtrie (*širk*) ne porte pas sur l'aspect divin mais sur l'attitude des individus et des communautés : c'est un enjeu humain, social et politique. Il s'agit de redresser les relations entre les hommes. Que Dieu soit Un n'était pas inconnu chez les Qurayš, la tribu à laquelle le prophète – que la paix soit sur lui – s'est adressé tout d'abord [...] mais en dépit de cela ils ont rejeté le message porté par le Messenger : le point de leur différend avec le Messenger était que dans cette société, certains individus se voyaient accorder des privilèges qui n'étaient pas accordés au reste de la société ; certaines personnes étaient jugées au-dessus de la loi (*šarī'ah*). Le genre de communauté que le prophète – paix soit sur lui – était en train d'introduire, une société dans laquelle la loi est appliquée à Fāṭimah, la fille du prophète, de la même manière qu'à tout autre homme ou femme, c'était une société inconnue. (Sa'īd 1998b, 68)

L'histoire de l'islam ne commence donc pas avec une revendication théologique : l'affirmation du *tawhīd* vise à l'accomplissement de la justice suprême entre les hommes, de sorte que personne ne soit pas placé au-dessus de la loi. Par conséquent, le *širk* est l'inégalité entre les êtres humains, et représente donc l'injustice suprême : cela est l'essence et le but de la religion pour Sa'īd, tandis que tout le reste n'a qu'un caractère transitoire. L'archétypisation et la de-dogmatisation sont ici les deux instruments permettant à Sa'īd d'aboutir à cette exégèse éminemment sociale :

Les prophètes ont apporté une seule religion, à savoir le *tawhīd* et la négation de l'idolâtrie, tandis que les prescriptions culturelles (*ibādāt*) varient, de même que les

<sup>23</sup> Le feu islamologue italien renvoie cette définition à la procédure « exégétique » de Ḥanafī, ce qui renforce notre thèse d'une convergence méthodologique et épistémologique remarquable entre le philosophe égyptien et Sa'īd.

prescriptions sur les transactions extérieures (*mu'āmalāt*) se développent selon le temps sur la base d'un axe constant, qui est la justice. Quant au *tawhīd*, il se réalise lorsque personne n'enfreint la justice, car l'injustice est le plus grand *širk* et le *širk* est la plus grande injustice : l'établissement de la justice entre les gens est le *tawhīd*, à savoir « le mot égalité » – « Venez à une parole commune (*kalimat<sup>in</sup> sawā<sup>in</sup>*) entre nous et vous... » – c'est-à-dire que nous ne nous considérons pas maîtres l'un de l'autre. Le « mot égalité » est justice : je te donne le même droit que je prends pour moi, je t'interdis ce que j'interdis à moi-même. (Sa'īd 1998b, 87-8)

En fait, pour Sa'īd le concept de *tawhīd* est rendu au mieux par l'idée coranique du « mot commun » : « Dis : "Ô gens du Livre ! Venez à une parole commune [*kalimat<sup>in</sup> sawā<sup>in</sup>*] entre nous et vous : nous n'adorons que Dieu ; nous ne lui associons rien ; nul parmi nous ne se donne de Seigneur, en dehors de Dieu » (Cor. 3:64, *Āl 'Imrān*), que notre auteur paraphrase ainsi : « Venez à l'égalité (*sawā*'), puisque vous avez les mêmes droits que les miens » (Sa'īd 1997b, 12), puis observe :

*Lā ilāha illā Allāh* [Il n'y a pas d'autre dieu que Dieu, i.e. le *tawhīd*] signifie que personne ne possède de privilèges sur terre, et que le problème du *tawhīd* n'est pas un problème métaphysique ou théologique, mais plutôt terrestre et social. En fait, *tawhīd* signifie que personne n'est au-dessus des lois et cela nous permet de comprendre le problème du *tawhīd* à notre époque, cela nous permet de comprendre que la négation du *tawhīd* est la faute qui ne sera jamais pardonnée, en nous permet de comprendre le danger de l'idolâtrie (*širk*) et comment toutes les actions de l'homme, lorsqu'il commet *širk*, sont vouées à l'échec : « [...] alors qu'il t'a été révélé, comme à tes prédécesseurs, que si tu associais quiconque à Dieu, tes œuvres crèveraient, que tu serais parmi les perdants ? » (Cor. 39:65, *al-Zummar* [B]). (Sa'īd 1997b, 17)

Laissons pour le moment de côté la question de l'extrapolation de l'expression coranique « *kalimat<sup>in</sup> sawā<sup>in</sup>* » de son contexte – historique et même grammatical – sur laquelle nous reviendrons d'ici peu : ce qui nous intéresse c'est que, encore une fois, le *tawhīd* et le *širk* perdent ici leur sens théologique et métaphysique – l'un comme affirmation de l'essence ontologique divine et l'autre comme la négation, ou la violation, de cette essence – qui est de-dogmatisé au profit d'un sens anthropocentrique et social, mais cela implique une rupture avec les interprétations codifiées – et donc l'abandon de l'*ābā'iyah* – qui empêchent les musulmans d'adapter le texte à leur propre réalité. Se souvenant de l'enseignement classique qu'il a reçu à al-Azhar en Égypte lorsqu'il y était étudiant, Sa'īd commente :

Quand je suis allé en Égypte dans les années 1940, et que je n'avais que 15 ans, on nous a dit : « Nous allons vous apprendre le *tawhīd* ». Au début j'étais très enthousiaste, mais j'ai été vite déçu quand ils ont commencé à nous enseigner le *tawhīd* à partir des livres doctrinaux. Je ne pouvais vraiment pas comprendre ce

*tawhīd* ! En revanche, aujourd'hui je comprends que le problème du *tawhīd* est un problème social et politique, pas un problème métaphysique et doctrinal. En fait, il s'agit d'une question d'égalité entre les gens. (Sa'īd 1997b, 17)

Etroitement lié à cette interprétation des sens du *tawhīd* et du *širk* est l'identification de la figure coranique du *tāgūt* avec Fir'awn, personnage très souvent mentionné dans le Coran. Ici, nous avons un exemple de la manière dont les deux démarches de la de-dogmatisation et de l'archétypisation s'entremêlent dans l'herméneutique de Sa'īd pour soutenir, finalement, l'idée de la non-violence en tant que méthode coranique : le récit coranique qui voit s'opposer le prophète Mūsà et Fir'awn est adapté à cet approche social, et ce dernier est décrit comme celui qui a « transgressé au-delà de toutes limites », en arabe *taġà*, pour indiquer sa relation avec les autres êtres humains. Le mot *tāgūt* dérive de la même racine, indiquant ainsi le tyran, celui « qui dépasse toutes les limites » :

Le Coran fait dire à Fir'awn tout ce qui peut être rattaché aux attitudes et aux sentiments les plus subtiles des oppresseurs ; tout ce qui est dit publiquement et en privé par cette catégorie, représenté par leur archétype le plus important, est enregistré dans le Coran. Mūsà est également le modèle pour défier le tyran ; il ne cesse de rappeler à son peuple tout ce qu'il doit faire pour se débarrasser de son état de soumission au transgresseur. (Sa'īd 1997b, 68)

Sa'īd rappelle que ce n'est pas par hasard si, après le nom de Dieu, les noms « Mūsà » et « Fir'awn » sont ceux qui sont répétés le plus de fois dans le Coran<sup>24</sup> et il en va de même pour leur récit : l'un est l'archétype du tyran, l'autre est celui qui a résisté au tyran, et « cela dans la plus grande civilisation du monde antique » (Sa'īd 1997b, 68). Cependant, selon notre auteur, certains concepts coraniques n'ont pas été encore suffisamment expliqués et clarifiés dans leurs connexions et implications sociales, et cela en dépit du fait que les similarités entre la société à l'époque du prophète Muḥammad et notre société sont très claires : il suffit de penser au droit de veto détenu par cinq États au Conseil de sécurité des Nations Unies, que Sa'īd considère à l'instar du « plus grand *širk* » (Sa'īd 1997b, 68) de la modernité. Comme il l'observe, « [...] non seulement les sociétés se taisent lorsque cette grande transgression est commise, mais celles qui sont exclues du droit de veto, le désire amèrement. Il montre que l'idolâtrie (*širk*) est encore vraie de notre temps au plus haut niveau du monde, ainsi que le [grand] *tāgūt* et les petits *tawāgūt* [qui sont protégé par lui] » (Sa'īd 1997b, 68).

De tout ce qui précède, un lien étroit émerge, dans la démarche herméneutique de Sa'īd, entre le concept de non-contrainte, tel qu'il est formulé par Cor. 2:256, *al-Baqarah*, et le *tawhīd*, au point que *lā ikrāha fī al-dīn* et *lā ilāha illā Allāh* peuvent être considérés comme les deux manières d'exprimer un même principe qui, dépouillé de toute transcendance, se caractérise par sa référence éthico-socio-

<sup>24</sup> Respectivement 136 et 74 fois (voir <https://corpus.quran.com/lemmas.jsp>).

politique marquée, et donc par son immanence. Cependant, si d'une part l'application de cette méthode sociale par Sa'īd met en évidence l'orientation anthropocentrique du Coran et en exalte le message réformateur, d'autre part tout cela soulève une série de questions : ce processus de de-dogmatisation conduit-il à un véritable changement de paradigme, ou plutôt à une « idéologisation » du texte sacré ?<sup>25</sup> Il suffit de penser au concept de *kufīr*, à savoir le reniement de l'injustice, qui entraîne de facto un anathématisation (*takfīr*) qui ne diffère pas, du point de vue de la démarche, de celle postulée par les courants qui en font un outil de délégitimation de tous ceux qui n'acceptent pas leur vision du monde. Autrement dit, dans quelle mesure l'hérméneutique sociale de Sa'īd repose sur une tentative d'adaptation du texte sacré aux axiomes qui constituent la base de tout son cadre théorique ?<sup>26</sup> Cette question est encore plus légitime si on pense que l'un des points critiques majeurs de cette méthode est qu'elle se base sur une approche extrêmement sélective du texte sacré qui lui permet de contourner le contexte spécifique dans lequel le texte a été révélé et d'y appliquer directement sa lecture particulière. Voilà quelques exemples parmi les plus significatifs, mais aussi quelques remarques qui peuvent aider à situer cette méthode dans un sillon qui, en fait, existe.

### 3.3. Les savants ('*ulamā'*) comme héritiers des prophètes

La même procédure de de-dogmatisation, qui comme on l'a vu conduit au glissement du paradigme interprétatif de la dimension transcendante à la dimension humaine et sociale, et donc historique et immanente – voire à une « anthropologisation de la théologie » (Campanini 2019, 73)<sup>27</sup> – est également appliquée par Sa'īd à un autre concept doctrinal fondamental, qui peut être considérée comme pleinement dogmatique, c'est-à-dire la *clôture du cycle prophétique*. L'idée que la prophétie ne se soit pas clôturée avec la venue de Muḥammad, mais que c'est plutôt l'ère du message de Dieu transmis à travers un événement extraordinaire qui est terminée, a été déjà brièvement présentée dans ce qui précède. On a aussi précisé quelle est la source à laquelle Sa'īd puise cette idée, à savoir Muḥammad Iqbal. Dans la pensée du philosophe indien, Sa'īd trouve en même temps la confirmation de ses intuitions et l'inspiration pour leur donner de la substance théorique. Pourtant, ce que nous intéresse ici, et qui nous encourage à revenir sur le sujet, c'est la manière dont Sa'īd fait propre cette idée, et plus précisément la stratégie méthodologique qu'il applique à ce dogme pour en tirer sa propre lecture : la venue de l'islam a marqué un tournant épistémologique décisif dans l'histoire de l'humanité en mettant un terme à la phase « préscientifique »,

<sup>25</sup> Voir la définition de lecture idéologique donnée par Ennaifer dans l'Introduction, par. 3.3.

<sup>26</sup> À savoir l'*eisegesis* dont parle Andreas Christmann à propos de Šaḥrūr ? Voir Chapitre III, par. 7.3.1.

<sup>27</sup> Encore une fois, Massimo Campanini utilise cette expression pour décrire l'approche de Ḥanafī, mais elle s'applique aussi très bien à la méthode de notre auteur.

celle de la manifestation de Dieu à travers des prophètes dotés du pouvoir d'accomplir des miracles, et a inauguré la phase de la science. Désormais, l'homme est appelé à faire confiance à son intellect afin de découvrir les signes que Dieu continue à créer et disperser dans la réalité.

En effet, la continuité de la création entraîne une continuité dans la révélation : c'est à l'homme de saisir le sens de ces signes à travers l'investissement de ses capacités intellectives. Ainsi, pour Sa'īd ce n'est pas le dialogue entre Dieu et l'homme qui s'est clôturé, mais c'est plutôt la modalité dont ce dialogue se déroule qui a changé. Ce qui est définitif, c'est le changement de paradigme épistémologique que la révélation coranique a introduit dans la manière dont Dieu communique avec l'homme. D'où sa position en faveur d'une progression continue, même après l'islam, du modèle prophétique et de sa ligne méthodologique. Pour notre auteur, « le phénomène des prophètes représente un modèle unitaire, et tous partagent des caractéristiques précises » (Sa'īd 1998a, 22) et jouissent de la même dignité<sup>28</sup>. De même, à travers ces caractéristiques, les autres prophètes dont le Coran ne parle pas, mais dont il confirme l'existence dans plusieurs endroits<sup>29</sup>, peuvent également être identifiés :

Dans le Coran on trouve une autre évidence par rapport aux prophètes : après avoir mentionné les prophètes par leurs noms, il dit qu'il y en a d'autres dont il ne mentionne pas les noms. Ainsi, le Coran ouvre la voie à la possibilité de reconnaître comme prophètes d'autres qui n'y sont pas mentionnés : on peut le reconnaître à travers les spécificités de la prophétie et des prophètes. Il faut s'engager dans un effort pour identifier les communs dénominateurs entre les prophètes afin de reconnaître ceux qui sont doués de ces spécificités. Je pense que Socrate pourrait être probablement objet d'une telle recherche, qui établirait s'il fait partie des prophètes, à la lumière de sa sincérité, de son honnêteté et de la détermination avec laquelle il a annoncé le message qui lui avait été inspiré et qu'il se sentait chargé de répandre. (Sa'īd 1998a, 34)

Encore, il ne s'agit pas d'annoncer un nouveau message, mais plutôt de reconnaître que l'islam a marqué le début d'une nouvelle manière d'interagir avec le divin par le moyen de la réalité et de l'histoire, qui ne cessent jamais de changer et de progresser : par conséquent, toute compréhension sclérosée du message prophétique – au sens large que Sa'īd lui attribue – est à écarter. Il s'ensuit, pour notre auteur, la nécessité de prendre également en compte les expériences des autres nations et d'en tirer un exemple, et par conséquent d'aller au-delà du Livre révélé. En ce sens, la (re)découverte de toutes les cultures, même celles dont le Coran ne parle pas de manière explicite, peut servir à « réunir l'humanité autour

<sup>28</sup> Sa'īd mentionne en particulier Cor. 2:136-137, *al-Baqarah* ; Cor. 3:84, *Āl 'Imrān* ; Cor. 4:150-152, *al-Nisā'*.

<sup>29</sup> Voir Cor. 4:165, *al-Nisā'* ; Cor. 16:36 *al-Nahl* ; Cor. 10:47, *Yūnus* ; Cor. 35:24, *Fāṭir* ; Cor. 17:15, *al-Isrā'* et aussi Cor. 40:78, *Gāfir*.

d'une parole commune (*kalimat<sup>in</sup> sawā<sup>in</sup>*) » et à lui donner l'élan vers la promotion de la justice et l'accomplissement du bien, ce à quoi tous les prophètes font appel : il s'agit d'une conception de la prophétie qui efface potentiellement toute différence ontologique entre musulmans et non-musulmans, et en général entre tous les hommes, établissant ainsi les bases d'un humanisme global.

Parmi les prophètes cachés mentionnés dans le Coran, Sa'īd compte aussi les savants, *al-'ulamā'*, un terme qu'il utilise pour désigner ceux qui, grâce à leur savoir et à leur travail intellectuel, s'efforcent de répandre la justice parmi les hommes : ce sont ceux que notre auteur, à partir du Coran, indique comme « les ordonnateurs de l'équité parmi les gens » (« *al-āmirīn bi-l-qisṭ min al-nās* », Cor. 3:18.21, *Āl 'Imrān*) et dont la mission est donc prophétique – le fait qu'ils se heurtent à la même hostilité subie par tous les autres prophètes en est la preuve. En particulier, Sa'īd donne sa propre lecture de Cor. 3:18, *Āl 'Imrān* [B] : « Dieu témoigne qu'il n'est de dieu que Lui, (comme en témoignent) aussi les anges et les êtres de science, (et c'est là de Sa part) accomplir l'équité », référant donc l'action d'« accomplir l'équité » aux « gens de science » :

En incluant les ordonnateurs de l'équité parmi les gens au nombre des prophètes, le monde a commencé à entrer dans une ère nouvelle et dans une transition par rapport à la méthode de connaître Dieu et d'en recevoir [le message]. Plus encore, dans le dernier verset [mentionné] on voit que [les êtres de science] témoignent du *tawhīd*, c'est-à-dire le message des prophètes. Dans ce verset, les prophètes ne sont pas mentionnés et un lien a été établi entre le témoignage (*ṣahādah*) de Dieu et le témoignage des êtres de science qui accomplissent l'équité (« *ūlū al-'ilm qā'im<sup>a</sup> bi-l-qisṭ* »). Ainsi, l'accomplissement de l'équité et de la justice c'est le *tawhīd*, qui est le message des prophètes. Mais ce passage aux êtres de science nous montre un développement de l'humanité : on dirait que l'apparition des êtres de science c'est l'annonce de l'interruption de l'ère des prophètes et du transfert du témoignage aux savants (*ahl al-'ilm*) afin qu'ils poursuivent la mission d'accomplir l'équité parmi les gens. Cela est ce qu'on appelle dans le Coran et dans l'islam le sceau de la prophétie (*ḥatm al-nubuwwah*) et la fin du rôle des prophètes ; après, ce sont les savants ceux auxquels est confié le rôle de faire appel à l'accomplissement de l'équité parmi les gens. L'apparition de la science et de l'équité rend réel ce qui est idéal, rend visible ce qui est caché, rend humain ce qui est divin, rend habituel ce qui est extraordinaire, et transforme le *tawhīd* dans l'accomplissement de l'équité parmi les gens. (Sa'īd 1998a, 41-2)

Dans ce long passage, il faut remarquer donc le rôle que notre auteur, avec son interprétation de Cor. 3:18, *Āl 'Imrān*, attribue à la science en tant que moyen de témoigner le divin : « Que le témoignage (*ṣahādah*) des savants soit comparé à celui de Dieu signifie que l'humanité est parvenue à une façon de recevoir [le message de Dieu] qui n'est plus basé sur les symboles, mais sur les faits concrets et leurs conséquences dans l'histoire : c'est l'annonce que les savants ont hérité le rôle des prophètes » (Sa'īd 1998a, 44). Désormais, personne ne peut prétendre détenir une science exclusive sur la révélation, mais le fait que l'histoire devienne

sa « source » implique que sa compréhension est accessible à tous. De même, le lien qu'il établit entre la justice et le *tawhīd* fait glisser la dimension dogmatique de ce dernier vers sa fonction sociale, et il devient une pratique humaine, celle de promouvoir la justice et l'égalité, ce que le Coran exprime par le « mot commun », comme on va le voir toute de suite.

#### 4. L'approche sélective à l'exégèse du Coran

On a dit que Sa'īd n'a jamais écrit de vrai *tafsīr*, pourtant dans toutes ses œuvres l'effort exégétique et herméneutique est prépondérant. Cet effort ne s'exprime pas par une exégèse pour ainsi dire « continue », mais se caractérise par une approche fortement sélective à l'égard des citations coraniques, qui sont pourtant très abondantes, au point que Belhaj en vient à définir notre auteur comme un « semi-Qur'anist », comme on l'a vu plus haut. Cette sélectivité se manifeste soit par le choix d'un mot à partir et autour duquel il élabore une interprétation donnée, soit par l'omission d'une partie d'un verset, ainsi que de ce qui suit ou de ce qui précède le verset sélectionné. Dans les deux cas, on est confronté très souvent à une décontextualisation du mot ou du verset choisi : en effet, comme on l'a vu, Sa'īd ne s'attarde pas sur une critique véritablement historique du texte sacré, tout en soulignant la centralité de l'histoire dans le Coran en tant que la dimension où se manifeste l'interaction entre Dieu et l'homme. Ainsi, l'accent est mis sur le sens que les versets assument aujourd'hui pour tous les hommes à travers une procédure qui se base sur l'*actualisation*, l'*extension* et la *généralisation*. De surcroît, la perspective exégétique est très souvent dépourvue de connotation confessionnelle. Voilà un nombre d'exemple qui nous semble particulièrement significatifs de cette stratégie méthodologique.

##### 4.1. Le mot « égalité »

Nous avons vu que, selon Sa'īd, le principe du *tawhīd* peut se résumer en un seul mot, ou plutôt deux, à savoir « le mot égalité », en arabe *kalimat sawā'*, en citant à l'appui de cette idée Cor. 3:64, *Āl 'Imrān*. Sa'īd mentionne les mots *kalimat sawā'* très souvent dans ses ouvrages et très souvent de cette manière isolée, contournant tout *tafsīr* traditionnel du verset, alors qu'ailleurs il n'hésite pas à y faire recours, notamment au *tafsīr* d'Ibn Kaṭīr. Ainsi, il extrapole les deux mots de leur contexte spécifique, à savoir celui de la demande faite par le prophète Muḥammad aux juifs et aux chrétiens à reconnaître la nature divine du message monothéiste de l'islam, brisant toutefois le lien grammatical même qui existe entre *kalimah* et *sawā'* dans le verset mentionné : ce qui dans le Coran est l'adjectif d'un nom indéfini (« mot commun »), dans sa lecture les deux mots sont dans l'état d'*idāfah*, acquérant ainsi le sens « le mot 'égalité' », ou « égalité » tout court. Cela lui permet de proposer une interprétation extrêmement extensive de ce couple de noms, à savoir l'affirmation, par le Coran, de l'égalité de tous devant la loi, qu'elle soit divine ou humaine : ainsi, le « mot égalité » devient expression de la justice sociale avec *lā ilāha illā Allāh* et *lā ikrāha fī al-dīn*. On observe alors un

contournement du sens du texte tel que le contexte et l'*i'rāb* le suggèrent, en faveur de ce qu'il croit en être le sens métahistorique. Cela ne signifie pas que Sa'īd ignore la structure grammaticale qui lie les deux mots dans le verset, mais la priorité est donnée au sens métahistorique que le mot clé de ce verset acquiert au sein de son projet herméneutique :

Le message des prophètes transforme la question théologique métaphysique en une question sociale et politique par excellence. [...] Les prophètes ont lié la question de la religion à la question sociale et politique pour donner plus de force à la question de la justice, mais l'histoire nous apprend que le problème de l'homme est celui du refus de l'égalité, ou en termes coraniques d'un « mot commun » (*kalimat<sup>in</sup> sawā<sup>in</sup>*). Celui qui refuse le « mot égalité » (*kalimat al-sawā'*) se considère au-dessus des hommes, a fait de soi-même un dieu supérieur et saint, une supériorité et une divinité que Dieu, dans le Coran, fait prononcer à Fir'awn : « Je suis votre Seigneur, le Très-Haut ! » (Cor. 79:24, *al-Nāzi'āt*). (Sa'īd 1998a, 72-3)

Ainsi, une communication entre la réalité de l'auteur et le texte sacré s'instaure, de manière que le sens du texte s'étend au point d'intégrer les catégories conceptuelles propres à cette réalité, comme dans le cas suivant : « Le veto est l'annulation du « mot égalité », du mot *justice*, de la loi, des droits de l'homme et de la démocratie, c'est la plus grande corruption de ce monde frustré et plein d'obstacles, c'est ce qui maintient la corruption sur terre et empêche les Nations unies de devenir une organisation démocratique » (Sa'īd 1998a, 134). La sélection de ce mot et son extrapolation du contexte se combine avec l'individuation de « parcours exégétiques » internes au texte à travers leur rapprochement à d'autres mots, versets ou parties de verset avec lesquels il va former une unité thématique, et cela par le moyen des références croisées, comme lorsqu'il relie Cor. 3:64, *Āl 'Imrān* à une partie de Cor. 16:36, *al-Naḥl*, à Cor. 2:256, *al-Baqarah* et à la *shāhādah* :

« Venez à une parole commune (*kalimat<sup>in</sup> sawā'<sup>in</sup>*) entre nous et vous... » : le sens de l'égalité (*sawā'*) c'est que tous ont les mêmes droits et devoirs. [De son côté] Le Coran explique le « mot égalité » de trois manières, à savoir : que nous n'adorions que Dieu ; que nous ne Lui associons rien ; et que personne ne soit pas le seigneur des autres. Puisque tous les prophètes ont été envoyés avec [l'ordre] « "Adorez Dieu ! Fuyez le *ṭāgūt*" » [Cor. 16:36, *al-Naḥl*], alors le mot idolâtrie (*ṣirk*) est le contraire du mot égalité (*sawā'*). De même, le Coran dit : « Pas de contrainte en religion » (*lā ikrāha fī al-dīn*) dans la *sūrat al-Baqarah* par trois phrases, à savoir « La rectitude se distingue de l'erreur » ; « Celui qui ne croit pas au *ṭāgūt*, et qui croit en Dieu » ; « a saisi l'anse la plus solide et sans fêlure » : il s'agit du mot *lā ilāha illā Allāh*. (Sa'īd 1998a, 60)

Afin de souligner l'importance du concept d'égalité dans le Coran, Sa'īd s'appuie à l'Évangile (mais aussi à la Torah) appliquant ainsi une « exégèse transversale » et montrant qu'une unité thématique fondamentale existe entre le

Coran et les autres écritures. À travers un schéma synoptique, notre auteur met en évidence les nombreuses convergences qui existent entre les deux textes sur la question de l'égalité. Voilà quelques exemples :

<b>Coran</b>	<b>Évangile</b>
Venez à une parole commune ( <i>kalimat<sup>in</sup> sawā<sup>in</sup></i> ) entre nous et vous. (3:64, <i>Āl 'Imrān</i> )	Tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le de même pour eux, car c'est la loi et les prophètes. (Matthieu 7:12)
L'action bonne n'est pas semblable à la mauvaise. Repousse celle-ci par ce qu'il y a de meilleur : celui qui une inimitié séparerait de toi deviendra alors pour toi un ami chaleureux. Mais cela n'est offert qu'à ceux qui sont patients ; cela n'est offert qu'à celui qui possède déjà un don incommensurable. (41:34-35, <i>Fuṣṣilat</i> )	Entrez par la porte étroite. Car large est la porte, spacieux est le chemin qui mènent à la perdition, et il y en a beaucoup qui entrent par là. Mais étroite est la porte, resserré le chemin qui mènent à la vie, et il y en a peu qui les trouvent. (Matthieu 7:13-14)
Malheur aux fraudeurs ! Lorsqu'ils achètent quelque chose, ils exigent des gens une pleine mesure ; lorsqu'ils mesurent ou qu'ils pèsent pour ceux-ci, ils trichent. Ne pensent-ils pas qu'ils seront ressuscités un Jour terrible, le Jour où les hommes se tiendront debout devant le Seigneur des mondes ? Non ! Le Livre des libertins est le Sijjin ; - comment pourrais-tu comprendre que c'est le Sijjin ? - c'est un livre écrit. (83:1-9, <i>al-Muṭaffifin</i> )	Ou comment peux-tu dire à ton frère : Laisse-moi ôter une paille de ton œil, toi qui as une poutre dans le tien ? Hypocrite, ôte premièrement la poutre de ton œil, et alors tu verras comment ôter la paille de l'œil de ton frère. (Matthieu 7:4-5)
Commanderez-vous aux hommes la bonté, alors que, vous-mêmes, vous l'oubliez ? Vous lisez le Livre ; ne comprenez-vous pas ? (2:44, <i>al-Baqarah</i> )	[Ne jugez point, afin que vous ne soyez point jugés. Car on vous jugera du jugement dont vous jugez, et] l'on vous mesurera avec la mesure dont vous mesurez. (Matthieu 7:1-2) <sup>30</sup>

<sup>30</sup> Sa'īd mentionne seulement la partie hors parenthèse en l'identifiant avec Matthieu 7:1, mais en effet il s'agit de Matthieu 7:2. Cela pose la double question si notre auteur cite

Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites ! parce que vous payez la dîme de la menthe, de l'aneth et du cumin, et que vous laissez ce qui est plus important dans la loi, la justice, la miséricorde et la fidélité : [c'est là ce qu'il fallait pratiquer, sans négliger les autres choses]. (Matthieu 23:23)<sup>31</sup>

Par ailleurs, l'usage d'écritures extra-islamiques, et en particulier l'Évangile, n'est pas étranger à la méthode de Sa'īd : ce qui en découle est un refus implicite de la doctrine du *tahrīf*, cet-à-dire de l'altération, ou falsification tout-court, de la Bible et de l'Évangile par les *gens du Livre*, également dans le but d'effacer ce que, dans ces écritures, se référerait à la venue de Muḥammad. Cependant, Sa'īd donne à ce concept coranique<sup>32</sup> un sens complètement différent, et l'utilise plutôt pour critiquer la manipulation du texte sacré et sa falsification au service d'une certaine interprétation de la doctrine du *ḡihād*, répandue parmi les islamistes et les juristes, selon laquelle avant l'hégire Muḥammad s'était abstenu de l'emploi de la force parce que les rapports de force ne lui étaient pas favorables. L'application du concept de *tahrīf* à un domaine complètement différent de celui auquel la tradition exégétique – même dans la variété des positions exprimés à ce sujet – le réfère équivaut à la reconnaissance de la dignité de tout message porteur d'un appel à la justice entre les hommes semble donc incompatible avec l'idée que ces messages aient été altérés : il faut plutôt faire l'effort d'en comprendre l'unité et la continuité avec la révélation coranique. En résumant, par l'extrapolation du mot « égalité » du Coran, l'attribution d'un sens large à ce mot et son interprétation à travers les références internes, mais aussi celles transversales avec l'Évangile, Sa'īd fait apparaître un parcours exégétique « œcuménique » qui soutient sa propre vision par rapport aux buts sociaux de l'islam, voire de toute la tradition prophétique, mais aussi de tout effort humain s'inscrivant dans la même ligne méthodologique :

Le mot *égalité* c'est le message de tous les prophètes, et c'est ce message qui restera après la fin des prophéties, c'est-à-dire le message de ceux qui ordonnent l'équité parmi les gens. L'appel à l'égalité (*musāwāt*) c'est le message des prophètes et des ces réformistes, parmi les hommes, qui ont la capacité de le comprendre et de le faire comprendre, d'y être fidèles et d'aider les gens à y être fidèles... Dans la mesure où ils réussissent à créer la société commune (*al-muḡtama' al-sawā'*), c'est-à-dire la société de l'égalité (*muḡtama' al-musāwāt*), tel sera leur niveau auprès de

l'Évangile par cœur et, le cas échéant, quelle édition il utilise. On ne peut pas exclure qu'on soit confronté ici simplement à une erreur typographique, ce que nous avons rencontré souvent, même dans les citations coraniques.

<sup>31</sup> Sa'īd 1998a, 55-9.

<sup>32</sup> Voir notamment Cor. 2:75, *al-Baqarah* ; Cor. 4:46, *al-Nisā'* ; Cor. 5:13 et 41, *al-Mā'idah*.

Dieu. (Sa'īd 1998a, 54)

Ce procédé n'est pas isolé dans la méthode de Sa'īd, au contraire on peut affirmer que bien d'autres grands thèmes qui font l'objet de sa réflexion herméneutique sont développés justement à partir d'un simple mot.

#### 4.2. « *Lis !* »

L'exemple peut-être le plus significatif de cette procédure d'extrapolation et de sélection que Sa'īd applique au texte coranique est probablement celui du verset qui donne le titre à l'un de ses livres les plus importants, à savoir Cor. 96:3, *al-'Alaq* : « *Lis !* Car ton Seigneur est le Très-Généreux » (*Iqra' wa-Rabbu-ka al-Akram*), à savoir le premier verset qui, selon la tradition, a été révélé au prophète Muḥammad par l'ange Ġibrīl. Ce verset fait l'objet d'une exégèse qui conduit notre auteur à réfléchir sur le rapport des musulmans avec la science (*'ilm*) et à élaborer ce qu'on pourrait définir une *théorie islamique de la science*. Désormais, l'homme n'a plus besoin qu'un autre prophète lui arrive, parce que la révélation du Coran a clôturé l'ère de la connaissance de la vérité à travers un message transcendant et a inauguré l'ère de la connaissance de la vérité à travers l'observation de la réalité et la déduction des lois constantes qui la régissent : « Le fait que *Iqra'* soit le premier mot à être révélé dans le dernier message est un signe d'une nouvelle ère dans la prophétie et d'une nouvelle méthode de recevoir [un message] de Dieu : ce sont les *signes de Dieu dans le monde et dans les âmes* qui montreront la vérité aux gens. On peut connaître les enseignements de ces signes par la science et la lecture » (Sa'īd 1993d, 32-3). En révélant l'ordre de *lire* « avant même tout autre mot concernant la doctrine, la foi ou l'adoration » (Sa'īd 1993d, 13), le Coran a donc changé de manière radicale les paradigmes épistémologiques avec lesquels l'homme se rapportait jusque-là aux messages révélés : « Le Coran est venu à effacer l'époque archaïque, celle des faits extraordinaires, des prodiges et de la non-reconnaissance des lois immuables (*lā-sunaniyyah*), pour fonder une nouvelle ère basée sur un approche nomothétique (*sunaniyyah*) qui soit utile aux hommes » (Sa'īd 1997b, 56).

Central, dans cette démarche, est l'attribution du sens de la *lecture* à la racine de l'impératif « *Iqra'* » qui ouvre le verset : Sa'īd l'interprète, par extension, comme l'appel du Coran à l'étude et à l'apprentissage continue par l'homme afin qu'il puisse interagir efficacement à la fois avec le texte sacré et avec la réalité. Sa'īd fait noter qu'il y a deux éléments qui doivent être mis en évidence dans Cor. 96:3, *al-'Alaq* : tout d'abord, « *Lis !* » est un ordre, et deuxièmement cet ordre est associé à la générosité de Dieu (« *wa-Rabbu-ka al-Akram* »), d'où il résulte que « quiconque lit plus, obtient plus, c'est la loi (*qānūn*) de Dieu » (Sa'īd 1993d, 27). Mais ce qui est également intéressant dans son herméneutique c'est le lien que Sa'īd établit entre « *Lis !* » et le mot *qalam* (le *calame*) contenu dans le verset suivant (« [...] a instruit l'homme au moyen du calame ») : ainsi, la science est étroitement liée à l'écriture, qui est le moyen par lequel la science se répand et génère de nouvelles connaissances. La science ne pourrait donc jouer son rôle sans

l'écriture, et c'est l'invention de l'écriture qui a permis à la science de se propager et de devenir patrimoine de l'humanité. Dès le début, la révélation a donc établi une corrélation étroite entre l'avancement épistémologique et la qualité d'un être humain, voir, suivant Sa'īd, c'est le premier appel qu'elle a fait à l'homme. Remarquable, à ce propos, c'est le parallèle que Sa'īd établit entre le premier mot révélé du Coran et Jean 1:1 : « Au commencement était la Parole », l'interprétant comme « une référence à l'importance de la transmission des expériences par la parole, de la transmission de la science par la parole, de la transmission de la science par la lecture d'un écrit » (Sa'īd 1993d, 24). On est confronté ici avec la même méthode exégétique transversale que nous avons vue en parlant des convergences qui existent entre Coran et Évangile à propos du concept d'égalité, et dont cette nouvelle convergence que notre auteur identifie entre les deux textes autour de l'épistémologie de la révélation, représente un exemple ultérieur.

Pour revenir à l'impératif « *Iqra'* », il est fondamental de mentionner que son interprétation dans le sens de « lecture » n'est pas unanime, voire a été mise en discussion par de nombreux savants, non-musulmans et musulmans à la fois. Parmi ceux-ci, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd affirme que « *Iqra'* signifie *répéter*, différemment de la façon dont il est généralement compris et qui s'est consolidée en raison du développement sémantique du verbe *iqra'* en parallèle avec un développement similaire dans le domaine culturel, qui a conduit à déplacer son sens de l'oralité à l'écriture » (Abū Zayd 2017a, 66). En ce sens, pour l'intellectuel égyptien, nous sommes confrontés à une interprétation qui est basée sur une évolution sémantique postérieure de la racine *q-r-* et qui a pour but de corroborer le caractère miraculeux de l'événement coranique, à savoir un texte écrit – celui de la *Table gardée* – révélé à un prophète illettré. De son côté, l'intellectuel syrien Ibrāhīm Maḥmūd, que nous avons rencontré dans le Chapitre III, par. 7.1, tout en reconnaissant que, dans la pensée de Sa'īd, le mot *Iqra'* « dépasse la sphère littérale, étymologique et lexicale pour acquérir un caractère global qui inclut dans sa portée une multitude de sens, qui en découlent ou se manifestent par son effet » (Maḥmūd 1995, 257), et que la manière dont Sa'īd conçoit ce mot doit être comprise dans le cadre d'un « projet conceptuel intégré » qui inclut également ses autres œuvres, observe néanmoins que « l'expression *Iqra'* adressée [à Muḥammad], ne signifie pas lire quelque chose d'écrit, mais plutôt [répéter] ce qui sera dit, puisque la réception a eu lieu oralement. Quant à la réponse “*mā anā bi-qāri*”<sup>33</sup> se réfère à l'incapacité de répéter en raison de l'état de terreur qui l'avait envahi » (Maḥmūd 1995, 270). En effet, Sa'īd adhère également à la théorie de l'analphabétisme du prophète Muḥammad, mais il applique encore une fois à ce concept une interprétation large, le référant plutôt à un analphabétisme « d'idées », et ainsi faisant cette théorie – en dépit de sa mise en doute par la critique historique – devient fonctionnelle à l'ensemble de sa démarche herméneutique : « Le fait que le prophète – sur lui la prière et la paix – était illettré signifie que l'homme ne peut rien apporter tant qu'il reste dans

<sup>33</sup> Il s'agit de la réponse de Muḥammad à l'ange Ġibrīl à l'ordre « *Iqra'* » et que la tradition interprète dans le sens « Je ne peux pas lire ».

l'analphabétisme [d'idées]. L'ordre de lire que Dieu donne au prophète analphabète, dans le premier mot qui lui a été adressé, annule l'analphabétisme et ouvre une nouvelle ère, l'ère de "Lis !" » (Sa'īd 1993d, 32).

De la même manière, observe Sa'īd, il faut comprendre le *ḥadīṭ* du prophète : « Lis et élève-toi [à un niveau plus haut] »<sup>34</sup>, à propos duquel il nous propose une observation intéressante sur sa propre méthodologie herméneutique :

Plus on lit, plus on obtient un niveau élevé, on obtient l'ascension, la hauteur et l'élévation. L'usage traditionnel limite le *ḥadīṭ* au noble Coran et uniquement à l'ascension du Dernier jour. Cependant – comme on le dit dans le *'ilm al-uṣūl* – l'ordre ne se réfère pas à la spécificité de la cause, mais à la généralité de la situation, et en ce sens on peut généraliser la question pour inclure la lecture du noble Coran ainsi que de tout autre texte, puisque le Coran nous ordonne de parcourir la terre et de voir comment la création a commencé. On peut donc obtenir les résultats qui attendent ceux qui marchent et qui regardent par la lecture, puisque le Coran étend le domaine de la lecture : en effet, tout livre ouvre la porte à la lecture d'un autre. L'ascension [à un niveau plus haut] du lecteur ne se réalise donc pas seulement dans l'Au-delà, au contraire : les signes dans le monde et dans les âmes indiquent que le lecteur est celui qui s'élève aussi dans ce monde. Plusieurs fois, nous annulons la valeur sociale des versets du Coran en les limitant, les amputant et le séparant de la réalité de la vie. (Sa'īd 1993d, 33)

Voilà un autre exemple d'extrapolation, cette fois concernant un *ḥadīṭ* plutôt long, dont Sa'īd choisit pourtant seulement deux mots, et en particulier deux impératifs, à savoir, en arabe, « *Iqra' wa-irqa* », les reliant ainsi directement à l'impératif coranique « *Iqra'* » et l'interprétant de la même manière. Ainsi, le *ḥadīṭ* confirme sa lecture du verset coranique et cela à travers un procédé de « généralisation », comme il le définit, où en d'autres termes d'« extension », comme on l'a dit ailleurs. En plus, la référence à la « science des fondements jurisprudentiels » (*'ilm al-uṣūl*) montre une fois encore la préoccupation que ses idées ne soient pas considérées étrangères par rapport aux paradigmes interprétatifs traditionnels, et surtout juridiques, qu'il met pourtant au service de son projet. Mais à bien y voir, et revenant encore aux interprétations différentes donnés à « *Iqra'* » par Sa'īd et Abū Zayd, les deux arrivent en fait, nous semble-t-il, à la même conclusion, à savoir que le sens de cet impératif est de révéler ce qui n'était pas encore connu. En effet, dans son commentaire coranique inachevé, Abū Zayd dit que « [...] è attraverso l'atto di recitazione di Muḥammad che, ripetendo quel che

<sup>34</sup> À notre connaissance, il est mentionné une seule fois dans les récoltes canoniques par al-Tirmidī, *Ġāmi'*, 2915. Voici le *ḥadīṭ* complet : « Le prophète a dit : "Celui qui mémorise le Coran viendra le Dernier jour et [la récompense] dira : 'Ô Seigneur, décorez-le', et il sera habillé d'une couronne. Puis dira : 'Ô Seigneur, donnez-lui quelque chose de plus', et il sera habillé du vêtement de la noblesse. Puis dira : 'Ô Seigneur, soyez satisfait de lui', ainsi Il sera satisfait de lui et on lui dira : 'Lis et atteins [un niveau plus haut]', e sa récompense sera augmenté à chaque verset" ».

l'angelo gli detta, ciò che è implicito diventa esplicito e il mistero viene svelato » (Abū Zayd 2012, 137).

#### 4.3. L'omission entre convergences et problématiques méthodologiques

Pourtant, dit Abū Zayd autre part, la nature historique de cette dictée implique son assujettissement à une « dialectique de permanence (*tabāṭ*) et de mutabilité (*taḡayyur*) » (Abū Zayd 2017b, 89), dès lors que la permanence se réfère à sa dimension matérielle, tandis que la mutabilité se réfère à son sens. La lecture de cette dictée dans une époque et une société différentes de celles d'origine devra nécessairement tenir compte de la nature historique du texte, et se baser par conséquent sur un double processus « d'occultation (*ihfā'*) et de mise en évidence (*kašf*) » (Abū Zayd 2017b, 89), en vertu duquel

[...] ce qui n'est pas essentiel est occulté, c'est-à-dire la partie relative à un temps et à un lieu précis et qui ne fait l'objet d'aucune adaptation ; au lieu de cela, il est mis en évidence, au moyen de l'interprétation, ce qui s'avère être substantiel (*ḡawharī*). Cette partie substantielle n'est pas explicitement indiquée comme telle dans les textes. C'est la lecture – toute lecture, au sens historique et social – qui détermine ce qui est essentiel et ce qui ne l'est pas. (Abū Zayd 2017b, 88)

Cela nous ramène à Ḥasan Ḥanafī, que nous avons mentionné plus haut, et à ce qu'il décrit comme la première des particularités méthodologiques du *tafsīr social*, à savoir le fait qu'il se base sur « une exégèse partielle (*tafsīr ḡuz'ī*) du Coran, et non sur sa totalité » (Ḥanafī 1998, 174). Pour Ḥanafī, le Coran doit être interrogé à chaque fois selon les priorités du moment, et on y cherchera les versets qui répondent aux circonstances particulières et aux questions spécifiques de ce moment : « Nous lisons donc nos besoins dans le Coran, et ce dont nous n'avons pas besoin, notre génération ne [doit] pas le lire, en ce sens qu'elle ne doit pas l'interpréter puisqu'elle ne le comprendrait pas » (Ḥanafī 1998, 175). Il s'agit alors d'une exégèse qui spécifie des itinéraires thématiques dans le Coran – ce que Ḥanafī définit *tafsīr mawḏū'ī*, par opposition au *tafsīr ṭūlī*, à savoir « exégèse linéaire » – afin de comprendre la réalité. Cela entraîne tout d'abord « un discernement entre les sens principaux et secondaires, entre positif et négatif, entre divin et humain, entre spirituel et matériel, entre subjectif et social, afin que nous connaissions l'opinion de la révélation sur des sujets essentiels », et en deuxième lieu l'établissement d'une hiérarchie entre les thèmes, attribuant la priorité à ceux qui « répondent aux besoins de l'époque » (Ḥanafī 1998, 176). Bref, il s'agit d'une « exégèse temporelle » (*tafsīr zamanī*), c'est-à-dire une exégèse « [...] capable d'offrir une image du Coran à une génération spécifique, et non à toutes les générations, à une époque spécifique, et non à toutes les époques » (Ḥanafī 1998, 176).

Comme nous l'avons vu jusqu'à présent, la méthode de Sa'īd fait largement recours à ce type d'exégèse sélective, lorsqu'il choisit et actualise des contenus spécifiques du texte sacré afin de les appliquer à la réalité des sociétés arabes et

islamiques de son temps, et ce dans la conviction que « Le Coran ne parle pas par lui-même, mais ce sont les hommes qui le font parler »<sup>35</sup> (Sa'īd 1998b, 120). Ce faisant, Sa'īd applique son regard fortement anthropocentrique au Coran, qui s'adresse à l'homme et dans lequel l'homme cherche les réponses dont il a besoin à travers une lecture qui fait ressortir le positif et omet le négatif, comme le dit Ḥanafī, ou qui occulte ce qui n'est pas essentiel et met en évidence ce qui est substantiel, comme le dit Abū Zayd. Nous sommes néanmoins consciente que la tendance à l'*omission* par Sa'īd se produit généralement lorsque la partie omise introduit un brusque changement de registre par rapport à ce qui a été dit précédemment ou à ce qui suit, ce qui laisse sa lecture inachevée. De nombreux exemples peuvent être évoqués en ce sens, parmi lesquels celui de Cor. 4:77, al-Nisā' :

N'as-tu pas vu ceux auxquels on a dit : « Déposez vos armes ! Acquitez-vous de la prière ! Faites l'aumône ! ». Quand le combat leur est prescrit, voici que certains d'entre eux craignent les hommes de la crainte due à Dieu, ou d'une crainte plus forte. Ils disent : « Notre Seigneur ! Pourquoi nous as-tu prescrit le combat ? Pourquoi ne pas l'avoir reporté à plus tard ? ».

Sa'īd en mentionne une partie, à savoir « Déposez vos armes ! Acquitez-vous de la prière ! Faites l'aumône ! », lorsqu'il « dénonce » la manière dont certains *aḥādīṭ* et versets qui soutiennent la méthode du premier fils d'Adam sont tombés dans l'*impensé* des musulmans<sup>36</sup>. S'il est vrai que, dans ces écrits, Sa'īd ne nie jamais que le *ḡihād* puisse être nécessaire dans des cas extrêmes, en même temps, dit-il, l'absence d'une *société islamique distincte* suspend sa viabilité : l'omission de la (grand partie) du verset semble ainsi dépendre de la suspension de l'injonction implicite exprimée, celle du combat dans les cas prévus par le Coran. En effet, le verset entier apparaît seulement une fois dans la première édition de *Maqḍhab* (1966) pour indiquer la suspension – ou le moratoire – du *ḡihād* : ici Sa'īd fait référence à l'autorité d'Ibn Kaḫīr, de Rašīd Riḍā et d'Abū al-A'ḷā al-Mawḍūdī pour étayer son interprétation (Sa'īd 1993e, 120-23), celle d'une stricte réglementation de l'usage de la violence. En revanche, dans la longue préface à la quatrième édition du 1990 le verset apparaît dans sa version coupée : ici l'auteur reprend l'idée de la nécessité qu'une société véritablement islamique existe afin que le *ḡihād* puisse être pratiqué, précisant que, par les trois impératifs, « le Coran a interdit la violence » (Sa'īd 1993e, 58) hors de cette condition. Il faut attendre *Kun ka-ibn Ādam* (1997) pour retrouver à nouveau le verset « abrégé », que Sa'īd mentionne ici deux fois à côté d'un verset cité très fréquemment dans ses ouvrages,

<sup>35</sup> Il s'agit d'une adaptation d'un *ḥadīṭ* attribué à 'Alī et contenu dans l'ouvrage *Nahḡ al-balāḡah*, dont nous avons consulté la version anglaise commentée par l'ayatollah Murtada Mutahhari où on lit : « The Holy Quran is a book covered between two flaps and it does not speak. It should, therefore, necessarily have an interpreter. Men alone can be such interpreters » (Al-Jibouri 2009, 508).

<sup>36</sup> Voir Chapitre II, par. 2.4.

à savoir Cor. 96:19, *al-'Alaq* : « Non ! Ne lui obéis pas, mais prosterne-toi, et rapproche-toi de Dieu ! », à savoir le verset de la « désobéissance civile », et d'autres qui évoquent la patience (*ṣabr*) dans les difficultés, ainsi que certains de ces *aḥādīṭ* qui, à son avis, ont été éclipsés (Sa'īd 1997a, 288 ; 306). Cependant, il faut remarquer que Sa'īd ne cite pas entièrement ce qui dit Ibn Kaḫīr sur ce verset et le sens qu'il lui donne, c'est-à-dire celui d'une réprimande à l'encontre de ceux qui ont tout d'abord accepté l'appel à déposer les armes, à prier et à faire l'aumône, tandis qu'après la *hiḡrah* à Médine une partie parmi ceux-là se montraient hésitants et effrayés quand il fallait combattre, et il met au contraire l'accent sur l'interdiction à la violence telle qu'elle est suggérée par les trois impératifs. Ce faisant, il identifie une formule coranique aux potentialités énormes par rapport à son herméneutique de la non-violence et qui se prête à soutenir un refus radical du combat armé. Ainsi, chaque partie du texte sacré est considéré par Sa'īd comme une unité accomplie et largement indépendante avec un potentiel de sens qui attend seulement d'être dégagé par l'exégète, avec un procédé très semblable à celui décrit par Ḥanafī.

Un autre exemple d'omission avec des implications semblables est celui qui touche Cor. 16:106, *al-Naḥl* : « Celui qui renie Dieu après avoir cru, – non pas celui qui subit une contrainte et dont le cœur reste paisible dans la foi – celui qui, délibérément, ouvre son cœur à l'incrédulité [*kuḫfī*] : la colère de Dieu est sur lui et un terrible châtement l'atteindra ». De ce verset, Sa'īd prend ce qui lui sert à renforcer l'idée de non-contrainte : « De même que l'adhésion à la foi ne s'obtient pas par la contrainte, l'abandon de la religion ne s'obtient pas par la contrainte, et pour cette raison le croyant qui est forcé de nier sa foi ne devient pas pour autant un mécréant, d'où on peut saisir le lien entre le verset "Pas de contrainte en religion !" et le verset "non pas celui qui subit une contrainte et dont le cœur reste paisible dans la foi" (*al-Naḥl*, 16:106) » (Sa'īd 1997b, 31). Un des piliers de la pensée de notre auteur, on l'a vu, est celui de la liberté de conscience et du « droit à l'existence » qu'il reconnaît à la mécréance et aux idées erronées, en vertu de la « loi de l'écume » dont parle Cor. 13:17, *al-Ra'd*. C'est justement sur ce principe qu'il arrive à nier que le *ḡihād* ait été institué pour combattre les « infidèles » ou une idée donnée, ou encore pour répandre l'islam. De surcroît, et en ligne avec tout cela, il arrive à nier toute légitimité à la peine de mort pour l'apostat. S'il est vrai que le châtement dont parle le verset est reporté dans l'Au-delà, néanmoins l'intransigeance de Dieu face à ceux qui renient la foi en conscience est clairement affirmé, ce qui est très loin d'être compatible avec l'exégèse « tolérante » de Sa'īd. Encore une fois, Sa'īd sélectionne une partie d'un verset l'utilisant comme une unité indépendante, porteuse d'un sens accompli. Voilà donc que par l'extrapolation de cette partie du Cor. 16:106, *al-Naḥl*, notre auteur établit ce qui est essentiel dans le message du verset, et en même temps il nous indique ce qui, à son avis, peut être omis en tant qu'accessoire par rapport à ce message, voire à sa perspective herméneutique et au parcours qu'il suit à l'intérieur du Coran. Pour expliquer cette approche, l'intellectuel islamiste Ḥālīṣ Ğalabī, beau-frère de Sa'īd, parle d'un « structuralisme du Coran », d'une « superposition thématique » et d'une « logique interne » au texte sacré :

Les versets coraniques sont comme les étoiles dans le ciel, dispersés et révélés peu à peu, selon les circonstances et les états psychologiques, et ne révèlent leurs secrets qu'à ceux qui ont vécu ces situations psychologiques, comme cela m'est arrivé dans la prison de Šayḥ Ḥasan à Damas, quand j'ai lu le verset : « Ont-ils tramé quelque méchante affaire ? Nous aussi, nous en tramons ! » [Cor. 43:79, *al-Zuḥruf*], et c'était comme si cela m'avait été révélé ce jour-là, me donnant beaucoup de tranquillité d'esprit. Il n'y a pas d'index des thèmes à la fin du Coran, il faut donc faire comme Tycho Brahe et Johannes Kepler, lorsqu'en observant les étoiles, ils ont identifié un système et une logique propres au monde des astres. (Ġalabī 2005, 20)

Il en va de même pour les versets qu'il définit comme étant « prémonitoires » (Ġalabī 2005, 20), c'est-à-dire ces versets qui exhortent au combat, et qui font allusion à des situations potentielles que, en ligne avec ce qui précède, l'auteur attribue à l'état psychologique du destinataire, et donc du prophète Muḥammad et de sa communauté, et non avec un ordre divin. On voit ici une fois de plus un effort de codifier une tendance exégétique qui n'est pas isolée, et que Sa'īd revendique, pour sa part, en tant que droit à un *iğtihād* personnel, comme lorsqu'il dit, à propos de l'ouvrage *L'Afro-asiatisme* de Malek Bennabi (1956) : « Je le considère comme un *tafsīr* du Coran bien que je comprenne qu'il est difficile de l'imaginer, mais j'ai le droit d'imaginer ce que je veux, et vous avez le droit de le refuser » (Sa'īd 1997b, 66).

Les exemples qui précèdent montrent que l'approche sélective, l'omission et les références croisées sont appliqués simultanément par Sa'īd : en effet, celui-ci est son principal *modus operandi*. C'est aussi le cas de Cor. 7:108, *al-A'rāf* : « Il étendit sa main : et la voici : blanche pour ceux qui regardaient » et de Cor. 4:90, *al-Nisā'* :

Ne prenez ni protecteur, ni défenseur parmi eux à l'exception de ceux qui sont les alliés d'un peuple avec lequel vous avez conclu un pacte, ou de ceux qui viennent à vous le cœur serré d'avoir à combattre contre vous ou à combattre contre leur propre peuple. Si Dieu l'avait voulu, il leur aurait donné pouvoir sur vous, et ils vous auraient alors combattus. S'ils se tiennent à l'écart, s'ils ne combattent pas contre vous, s'ils vous offrent la paix, Dieu ne vous donne plus alors aucune raison de lutter contre eux.

Parlant des conditions du *ğihād* dans le but d'en redimensionner la portée et de proposer son alternative, Sa'īd extrapole de Cor. 7:108, *al-A'rāf* l'image de la « main blanche » que le prophète Mūsà sort de la poitrine<sup>37</sup>, l'interprétant comme la main qui n'a pas été tachée de sang, qui n'a pas commis de crimes, mais aussi comme une référence à la nécessité d'éliminer du cœur « l'amour du sang » (Sa'īd 1997a, 287). Ainsi, ceux qui s'abstiennent de l'effusion du sang doivent être

<sup>37</sup> Voir aussi Cor. 20:22, *Ṭā-hā* ; Cor. 26:33, *al-Šu'arā'* ; Cor. 27:12, *al-Naml* ; Cor. 28:32, *al-Qaṣaṣ*.

considérés inviolables à l'instar de Mūsà :

L'islam et le Coran, pour autant que je sache, ne rendent pas licite le sang de ceux qui ont les mains blanches. Ainsi, quiconque n'a jamais brandi une arme doit être préservé, quelle que soit sa religion ou sa croyance : « S'ils se tiennent à l'écart, s'ils ne combattent pas contre vous, s'ils vous offrent la paix, Dieu ne vous donne plus alors aucune raison de lutter contre eux » (Cor. 4:90, *al-Nisā'*). (Sa'īd 1997a, 287)

Cependant, Sa'īd omet le verset juste avant, et précisément : « Ne prenez donc aucun protecteur parmi eux, jusqu'à ce qu'ils émigrent dans le chemin de Dieu. S'ils se détournent, saisissez-les ; tuez-les partout où vous le trouverez ». Le cas des versets 89 et 90 de la sūrat *al-Nisā'* n'est pas isolé dans le Coran : au contraire, nous avons vu dans l'Introduction que la juxtaposition d'un verset très agressif et d'un autre qui atténue le contenu de celui-ci est considéré par le savant Fred M. Donner comme « a distinctive feature of Qur'anic discourse » (Donner 2010, 83). Proposant l'exemple des versets 5 et 6 de la sūrat *al-Tawbah*, dont la structure est très semblable à celle de Cor. 4:89-90, Donner observe que « This use of "escape clauses" is characteristic of the Qur'an and seems to be its way of providing for the flexibility that is needed in practical situations in life » (Donner 2010, 84). Dans la méthode de Sa'īd, ces oppositions se résolvent souvent par l'omission du contenu moins flexible, qui s'éloigne du parcours exégétique qu'il a choisi de suivre à l'intérieur du texte sacré afin d'en montrer le message métahistorique, celui d'une évolution éthico-scientifique continue de l'homme en direction de l'effacement de la violence. Ainsi, il « sacrifie » ce qui, au contraire, il estime n'avoir pas une valeur universelle.

Un autre cas de sélection et d'omission plutôt retentissant, et qui confirme une fois de plus l'orientation herméneutique de notre auteur, est celui de Cor. 33:62, *al-Aḥzāb* [B] : « Telle fut la règle de Dieu à l'égard des révolus de jadis. À la règle de Dieu, rien ne peut être substitué ». Sa'īd mentionne ce verset à propos de la nécessité d'un renouvellement du *fiqh*, observant que le renouveau est souvent le fruit du courage d'individus qui « osent mettre en place de nouveaux critères de jugement, à la lumière desquels nous voyons comment nos milieux n'ont pas besoin d'interdits dans n'importe quoi » (Sa'īd 1993e, 25). Ces individus sont ceux qui « au moyen de la comparaison sont capables de déduire les lois générales qui régissent le progrès des sociétés, toutes les sociétés, découvrant en elles "la règle de Dieu à l'égard des révolus de jadis" » (Sa'īd 1993e, 25). Cependant, Sa'īd omet le verset précédent, auquel celui cité est en fait lié logiquement et syntaxiquement : « Maudits ! Où que vous les accrochiez, emparez-vous d'eux, tuez-les jusqu'au dernier ! (61) Telle fut la règle [...] (62) ». On voit donc que, en sélectionnant ce verset, Sa'īd ne tient pas compte de son contexte spécifique, tel qu'il est décrit dans les versets juste avant, et qui fait référence aux « hypocrites » et aux « diffuseurs malveillants de Médine » (60). Ce qui lui intéresse, c'est d'attribuer une valeur paradigmatique au texte sélectionné, considéré à l'instar d'une unité de sens indépendante de tout le reste.

Parfois, l'omission est beaucoup moins problématique par rapport à la coupure

qui se crée entre le sens donné au verset – ou la partie de verset – sélectionné et tout le reste, néanmoins la décontextualisation reste la règle générale, ce qui permet à notre auteur d'étendre le sens et, par conséquent, les applications du verset – ou partie du verset – d'une manière qui est fonctionnelle à son projet. C'est le cas de Cor. 20:114, *Tā-hā* : « Que Dieu soit exalté : le Roi, la Vérité ! Ne te hâte pas dans la récitation, avant que sa révélation ne soit achevée pour toi. Dis : "Mon Seigneur ! Augmente ma science !" »), duquel notre auteur évoque toujours seulement les mots « Mon Seigneur ! Augmente ma science ! », en taisant le reste qui fait référence aux circonstances de la révélation de ce verset, et donc à son contexte. De nombreux autres exemples pourraient être cités, mais ceux illustrés jusqu'ici nous permettent de faire quelques considérations finales, nous ramenant à la question que nous avons posée plus haut : est-ce que la méthodologie de Ğawdat Sa'īd conduit à une « idéologisation » du texte sacré ? Est-ce que, par sa démarche, notre auteur « conduit » le texte dans la direction qui lui convient ?

Au final, nous estimons qu'il n'est pas facile d'établir si l'interprétation de Sa'īd peut être considérée comme « idéologique » ou pas : en effet, la vérité pourrait se trouver à mi-chemin ! Un critère de discernement pourrait être identifié dans l'ouverture de sa lecture, lorsqu'il se déclare toujours prêt à mettre en discussion son interprétation, qui à son tour n'échappe pas au tamis de l'histoire et de ses développements : si l'histoire est la source de la révélation, et que l'histoire « augmente », comme il le dit, alors l'interprétation de la révélation augmente également. Il convient de souligner ici l'analogie entre cette idée et ce qu'affirme, encore une fois, Abū Zayd à propos du fait que l'interprétation est la garantie de la validité du sens du texte à tout moment et en tout lieu, dans un processus de régénération continue du sens qui part du substrat le plus profond du texte, celui de son message universel, pour émerger à la surface dans un système qui reflète l'état, la culture et les besoins d'une société donnée (Abū Zayd 2012, 76-7). S'il est vrai qu'Abū Zayd attribue une importance fondamentale à l'analyse socio-historique et au recours à la méthodologie linguistique moderne, tandis que l'approche de Sa'īd est beaucoup moins « scientifique », il est intéressant de voir comment ces deux auteurs, bien que probablement ils n'aient pas connaissance de leurs œuvres respectives<sup>38</sup>, convergent sur un nombre considérable d'aspects liés aux finalités de la révélation – notamment l'établissement de la justice – et à la fonction de l'exégète, mais aussi à la nature du langage coranique – ce qu'on verra dans le prochain paragraphe.

Pour résumer, on a vu que par le moyen d'une approche sélective au texte sacré, Sa'īd isole un mot, un verset ou une partie de verset et procède à une interprétation extensive, souvent corroborée par des références croisées, et qui consiste en mettre en évidence la dimension métahistorique du texte sélectionné – tout cela conformément à son orientation herméneutique et à sa vision téléologique particulières, se caractérisant par un fort optimisme eschatologique. De surcroît, une telle approche implique l'omission de ce qui, dans le texte, n'est pas considéré

<sup>38</sup> Au moins, il faut remarquer que Sa'īd ne le mentionne jamais dans ses ouvrages.

comme fonctionnel à la compréhension de ce qu'il estime être essentiel dans le message de la révélation. Ce faisant, Sa'īd trace des itinéraires exégétiques à l'intérieur du Coran qui ne suivent pas l'ordre du texte, mais plutôt les priorités de l'exégète – ce qui correspond à la description du « *tafsīr* social » de Ḥanafī. Et en effet, ce qui est remarquable dans la méthode de Sa'īd c'est le glissement, dans l'interprétation de concepts doctrinaux clés, tels que le *tawhīd*, le *širk*, le *kufr*, le *ḡihād* ou le *nash*, d'un paradigme métaphysique et théologique à un paradigme anthropocentrique et social. Un glissement similaire peut être observé dans sa conception d'une histoire sacrée franchissant les frontières de la révélation, et qui acquiert à son tour une valeur paradigmatique par rapport à la réalité humaine. En même temps, la réalité est douée d'une fonction probatoire à l'égard de la révélation, et cette dialectique est ce qui garantit la validité du texte dans toutes les époques : « Entre texte et réalité il y a une dialectique permanente, une réalité cachée dans le texte, ou un texte qui révèle une réalité nouvelle et moderne. Cette dialectique et cette union seront annonciatrices de nouvelles naissances, et sans cette union il n'y aurait pas de reproduction et l'existence s'éteindrait », explique-t-il (Maḥmūd 1995, 294). Dans la réalité qui évolue constamment, l'interprétation du texte sera toujours transitoire, mais aussi toujours éthiquement et scientifiquement progressive.

## 5. L'épistémologie de la révélation

Afin d'aborder la question du rapport entre science et révélation dans la pensée de Ġawdat Sa'īd, nous poursuivrons dans le sillage suivi jusqu'ici en appliquant une perspective essentiellement islamologique à notre analyse, ce qui se justifie à la fois par le dépôt sémantique dont sont chargés les termes employés par notre auteur, et par le contexte où il développe sa définition de *science*, qui acquiert un sens très large, bien exprimé d'ailleurs par les sens multiples qu'il attribue au mot arabe *'ilm*, à savoir attribut consubstantiel de Dieu, prérogative potentielle de l'homme et moyen privilégié pour réaliser le projet eschatologique divin. Comme l'explique Ahmad Dallal, « almost all sources, classical and modern, agree that the Qur'ān condones, even encourages the acquisition of science and scientific knowledge and urges humans to reflect on the natural phenomena as signs of God's creation » et donc « doing science is an act of religious merit and, to some, even a collective duty of the Muslim community » (Dallal 2004, 542). Malgré cela, continue Dallal, « The qur'ānic attitude towards science, in fact, the very relationship between the two, is not readily identifiable and the discordance between classical and modern Islamic views on this subject is substantial » (Dallal 2004, 542). Cela signifie qu'il n'existe pas de discours islamique unique sur la science, et surtout que ce discours a profondément changé au fil du temps. À l'époque moderne, il a été fortement influencé par des défis auxquels les musulmans de l'époque classique n'ont pas eu à faire face, d'abord et avant tout la tension entre une acception « religieuse » et une acception « occidentale » de la science : à partir du 19<sup>ème</sup> siècle, on assiste à un débat sur le statut et la définition de la science et, comme l'explique Seyyed Hossein Nasr, c'est la nature profane de

la science moderne, une science « based on the forgetting of God », qui a posé le défi majeur à une conception « islamique », et donc sacré, de celle-ci (Nasr 1982, 179-80).

Une circonstance majeure qui a suscité des larges réactions et donné un élan au débat est la polémique soulevée par la célèbre conférence de Ernest Renan à la Sorbonne en 1883 (Elias-Aschi 2016) autour de la prétendue opposition de l'islam à la science et à la philosophie, polémique qui a été reprise au sein même du monde arabo-islamique, comme le montre l'échange entre le chrétien libanais Faraḥ Anṭūn (1874-1922), qui « critiquait l'intolérance de l'islam de son temps vis-à-vis de la science et des savants, et réfutait l'argument apologétique qui en faisait une "religion rationnelle" », et 'Abduh, qui lui répond que « la décadence scientifique n'était qu'une conséquence du détachement religieux », l'islam étant donc « le seul remède » susceptible de guérir les musulmans de leur condition d'ignorance, et le Coran « le seul livre sacré où "fraternisent" la raison et la religion » (Elias-Aschi 2016, 36-7). Selon 'Abduh, c'est seulement dans le Coran « qu'il est possible de saisir "l'ordre qui règne dans l'univers, les lois qui le gouvernent et la sagesse et la perfection qui s'y manifestent" » (Elias-Aschi 2016, 37). Au milieu des efforts visant à redéfinir la science d'une part, et à rechercher un point de rencontre entre une conception moderne et une conception « religieuse » d'autre part, une tendance majeure est émergée à partir des années 1960 qui vise « à donner la primauté à la foi exprimée dans des cadres traditionnels au détriment de la science telle qu'elle est conçue par le monde dit moderne » et, dans le sillage de cette tendance, « le dernier mot accordé aux "sciences religieuses" est redevenu prédominant » (Elias-Aschi 2016, 32).

En effet, dans la première moitié du 20<sup>ème</sup> siècle les questions fondamentales du débat, à savoir, d'une part, ce qu'est la science et, d'autre part, comment remédier aux « carences scientifiques » du monde arabo-musulman, n'avaient pas encore été résolues. Cependant, à partir de la période nasserienne, et notamment après les défaites militaires arabes contre Israël, on assiste à une tournure « confessante », à savoir visant à donner « une dimension religieuse à tous les aspects de la vie humaine » (Elias-Aschi 2016, 38-9). Celle-ci s'est manifestée par une mouvance concordiste et fortement apologétique qui cherche à démontrer que le Coran contient la prédiction de nombreuses découvertes scientifiques modernes, affirmant ainsi son caractère miraculeux : c'est l'idée du « miracle scientifique du Coran » (*al-i 'ğāz al- 'ilmī fī al-Qur'ān*), qui a donné naissance à ce qu'on appelle l'« exégèse scientifique » (*tafsīr 'ilmī*)<sup>39</sup>, à travers laquelle on essaie de prouver « l'authenticité du message divin par le contenu scientifique de certains de ses versets » (Elias-Aschi 2016, 40). Cette tendance, qui a fini pour dominer tout débat, y compris celui autour de la notion de science et de ses sources – et ce grâce aussi au soutien économique des pétromonarchies à divers courants fondamentalistes

<sup>39</sup> Une tendance inaugurée par Muḥammad ibn Aḥmad al-Iskandarānī avec son *tafsīr* publié en 1879, suivi par Ṭaṭṭāwī Ġawharī (1859-1940). Voir Ennaifer 1998, 52-7 et Rifā'ī 1998, 12-3.

particulièrement enclins à ce genre de vision – est donc l'une des réponses données à ces défis par les exégètes modernes et contemporains. La base de cette approche est la recherche d'une réconciliation entre la science moderne et le contenu littéral du texte, considéré comme la seule et suprême source scientifique, ainsi que l'« arbitre ultime en toutes circonstances » en vertu de sa nature divine (Elias-Aschi 2016, 40).

### 5.1. Le *tafsīr* « scientifique » selon Sa'īd

Ce type d'exégèse, qui se caractérise par la tendance à manipuler les versets du Coran en leur attribuant une signification scientifique (Dallal 2004, 557), n'a pas manqué de susciter de nombreuses critiques et réfutations internes<sup>40</sup>, ou tout simplement des prises de distance : c'est le cas de notre auteur, lequel propose une vision selon laquelle le texte a avant tout une fonction épistémologique. Et en effet, dans son ouvrage *Iqra' wa-Rabbu-ka al-Akram* (1988), qu'il dédie entièrement à la définition de *science* dans l'islam, il prévient que « [...] la manière dont nous traitons les versets est très différente de celui qui aimerait saisir, dans le Coran, des signes qui démontrent des questions et des détails de la science moderne. Au lieu de cela, l'aspect qui nous intéresse est de mettre en évidence les principes et les méthodes de production de la connaissance et de la science, et non la recherche de questions de science » (Sa'īd 1993d, 207).

Partout dans ses ouvrages, Sa'īd dénonce le fait que les musulmans ont « perdu la science », c'est-à-dire une bonne compréhension du Coran qui dérive de l'interaction entre l'homme et la révélation à la lumière de la réalité, où Dieu a déposé ses « signes » (*āyāt*). Dès qu'il a été créé, la tâche de l'homme est celle de saisir ces signes par le moyen de l'observation et de comprendre les lois qui y sous-tendent, mais cela implique une ouverture à la connaissance, qui évolue sans cesse avec la création, ainsi que la compréhension même de ces signes évolue avec le progrès des savoirs. À travers son exégèse sociale et extensive, notre auteur veut donc montrer que c'est le Coran même qui exhorte l'homme à la connaissance et à l'apprentissage. Or, l'environnement qui caractérise les sociétés arabomusulmanes, observe souvent Sa'īd, n'est pas propice à la recherche du savoir, et à cet égard notre auteur cite le penseur musulman Muḥammad al-Ṭālibī qui, dans un article publié en 1974 dans la revue *Ālam al-fikr*, déclare que « l'échec de la politique à résoudre les problèmes d'aujourd'hui est en grande partie l'échec de l'université, avant tout » (Ṭālibī 1974, 24). De même, comme nous l'avons vu plus haut, pour Sa'īd les musulmans « n'ont pas besoin d'interdits dans n'importe quoi », mais plutôt d'une réforme tout d'abord épistémologique, qui leur permettrait, par le moyen d'outils scientifiques adéquats, de mieux comprendre la réalité qui les entoure. Voilà donc que notre auteur s'adresse en particulier aux jeunes, leur conseillant de « tourner leur intérêt vers des sources de savoir autres que celles auxquelles nous avons puisé » (Sa'īd 1993d, 29), et cela parce que les

<sup>40</sup> Parmi lesquelles celle d'Amīn al-Ḥūlī. Voir Jomier 1957.

sources sur lesquelles s'appuie l'enseignement dans les sociétés musulmanes, dit-il, ne suffisent pas à donner une interprétation « scientifique » de la réalité, telle qui pourrait être obtenue grâce aux sciences humaines. En effet, selon Sa'īd ces disciplines « ne sont pas encore devenues, dans le monde islamique, science appliquée », c'est-à-dire qu'il y a un retard, au moins à l'époque où il écrit, dans l'assimilation des sciences humaines dans les institutions éducatives, alors que cela serait « une obligation collective (*farḍ kifāyah*) » de la part de la société, dit-il, utilisant une catégorie conceptuelle juridique classique appliquée au *ghīhād* (Sa'īd 1989, 112).

Le principal obstacle à l'examen des phénomènes sociaux d'un point de vue scientifique dans les sociétés musulmanes est donc représenté par le manque d'interaction avec la réalité extérieure, et cela à son tour est dû à la sacralisation des personnes et de leur héritage écrit, qui crée, pour ainsi dire, une déconnexion entre l'individu et sa réalité. L'utilisation d'outils et d'interprétations anachroniques pour décoder la réalité conduit à un état d'aliénation, de sorte que les sociétés ne sont plus en mesure de résoudre leurs problèmes contingents. Cela vaut aussi pour la foi, c'est-à-dire le *tawhīd*, que Sa'īd considère comme une science vraie et propre :

Quelle est la relation entre le *tawhīd* et la science ? La réponse à cette question réside dans la connaissance de l'ordre de Dieu et dans la manière de le respecter. C'est le manque de science qui empêche l'homme de respecter le *tawhīd*. La science est donc le fondement sur lequel le *tawhīd* est basé, et il n'y a pas de *tawhīd* sans science. Par conséquent, s'il n'y a pas de salut (*naḡāt*) sans *tawhīd*, et s'il n'y a pas de *tawhīd* sans science, alors il n'y a pas de salut sans science. Ceci est bien connu en ce qui concerne le *tawhīd* par rapport à [l'unité de] l'ordre législatif de Dieu (c'est-à-dire ce qui est *ḥalāl* et *ḥarām* dans la religion). Il en va de même pour la science de l'ordre de Dieu concernant la création, c'est-à-dire la connaissance (*ma'rifah*) de Ses signes dans le monde et dans les âmes et de la manière d'exploiter la création (*tashīr al-kawn*) : il n'y a pas d'exploitation [de la création] sans science. Le manque de science dans les lois que Dieu a établi dans la création signifie que la création n'est pas exploitable par l'homme, puisque l'exploitation de la création n'est possible que par la science. [...] Alors, le salut et le succès dans l'au-delà, et le salut et le succès dans ce monde, ne s'obtiennent que par la science. (Sa'īd 1993d, 180)

Par conséquent, la science est *tawhīd*, ou plutôt elle précède le *tawhīd*, elle est son présupposé : le manque de science est ce qui empêche l'homme de s'en tenir au *tawhīd*. On peut donc interpréter ses efforts de relier foi et science comme une tentative d'établir une épistémologie de la religion qui dépasse la manière dont celle-ci a été souvent conçue en tant qu'ensemble de vérités métaphysiques. La reconnaissance de la primauté de la science sur la foi est un trait de l'orientation progressiste de Sa'īd, et cela se traduit par l'idée que l'intégration des sciences modernes « profanes », et surtout les sciences humaines, est la *conditio sine qua non* d'un renouveau de la pensée religieuse et d'une réforme de la société.

## 5.1.1. Le Coran source d'une « méthode scientifique »

Pour Sa'īd, donc, la nécessité d'une exégèse qui adopte un regard scientifique, loin d'être en contradiction avec la foi, est ce à quoi exhorte le Coran même, lorsqu'on y lit : « Ne vois-tu pas comment ton Seigneur étend l'ombre ? Il l'aurait rendu immobile, s'il l'avait voulu. Nous avons fait du soleil son guide [*tumma ġa 'alnā al-šams 'alay-hi dalīl<sup>an</sup>*], puis nous la ramenons à nous avec facilité » (Cor. 25:35, *al-Furqān*). Pour Sa'īd, ce verset est « la preuve que nous pouvons modifier radicalement notre compréhension d'une chose qui nous semble clair en apparence, [une apparence] qui pourtant pourrait être trompeuse » (Sa'īd 1997a, 40). C'est donc la science qui permet d'obtenir une vision de plus en plus claire de tous les phénomènes, ainsi que c'est la science qui permet de juger les idées des hommes, lesquelles ne sont que le produit d'une phase donnée de la création, et en tant que telles n'ont rien de définitif – au contraire, elles évoluent en direction ascendante.

D'accord avec Muhammad Iqbal, notre auteur reconnaît l'existence, dans le Coran, de « gènes » propres à l'organisation de la vie sociale et à la démocratie, lesquels se trouvent pourtant dans un « état potentiel (*hālat kumūn*) » et qu'il faut revivifier à travers une exégèse efficace. À partir de cela, il choisit quatre versets en particulier qui, à son avis, contiennent ces gènes, pour ensuite relier ces versets à d'autres par l'outil méthodologique des références croisées, et tracer ainsi un véritable parcours exégétique. À travers ce parcours, Sa'īd montre que ce que le Coran demande à l'homme, c'est d'adopter une approche scientifique par rapport à la réalité. Voilà les quatre versets :

a) Cor. 29:20, *al-Ankabūt* : « Dis-leur : Parcourez la terre et considérez comment Dieu a initié la création... ». Ce verset

[...] contient une méthode de recherche précis qui englobe tous les aspects du monde matériel et immatériel, à savoir les substances et les accidents, selon l'expression des anciens. L'objet [de la recherche] inclut tous les existants, de l'atome et de ce qui est encore plus petit de celui-ci, jusqu'aux galaxies, voire tout l'univers, de la première matière organique jusqu'à l'homme... et des idées simples à celles plus complexes. Il contient tout ce que l'homme peut étudier [...] (Sa'īd 1993d, 209)

Ainsi, le Coran établit qu'il n'y a pas de limites à la recherche, il n'y a pas de domaines exclus d'une étude scientifique, qui doit tenir compte tout d'abord du « commencement » de toute chose et de l'évolution sans cesse de la création<sup>41</sup>, ce qui permet de relier le verset susmentionné à bien d'autres passages coraniques tels que, par exemple :

- Cor. 16:8, *al-Nahl* : « Il crée ce que vous ne savez pas » ;
- Cor. 2:30, *al-Baqarah* : « Je sais ce que vous ne savez pas » ;

<sup>41</sup> Sa'īd adhère à la théorie de l'évolution, ce qui n'est pas escompté dans les milieux religieux, même savants.

- Cor. 35:1, *Fāṭir* : « Il ajoute à la création ce qu'il veut » ;
- Cor. 23:14, *al-Mu'minūn* [P] : « Puis Nous en avons fait naître une autre création ».

Sa'īd reconstitue ainsi un itinéraire exégétique qui justifie sa vision téléologique de la réalité, laquelle entraîne la nécessité d'une progression éthico-scientifique de l'homme.

b) Cor. 41:53, *Fuṣṣilat* : « Nous leur montrerons bientôt nos Signes, dans l'univers et dans leurs âmes, jusqu'à ce qu'ils voient clairement que ceci est la Vérité. Ne suffit-il pas que ton Seigneur soit témoin de toute chose ? ». Il s'agit d'un verset que nous avons rencontré tout au long de ce travail, et qui est absolument central dans le projet herméneutique de Sa'īd à la lumière de « la richesse des thèmes qu'il contient » (Sa'īd 1993d, 217). Comme il l'explique,

Le verset [sur les signes] du monde et des âmes a établi que le lieu et la source de la preuve n'est pas le Livre : ne cherchons donc pas dans le Livre comment la création a commencé, cherchons-la plutôt en marchant sur la terre et en regardant, comme il est ordonné dans le Livre, puisque le commandement est dans le Livre, mais la preuve est dans la réalité, dans la terre et dans les signes du monde et des âmes. (Sa'īd 1993d, 221)

On pourrait alors dire que le monde et les âmes deviennent les témoins de la vérité, et ce sont des témoins objectifs et scientifiques, et en tant que tels universels, c'est-à-dire sans connotation confessionnelle particulière. Voilà que Sa'īd identifie ici un autre parcours, celui de l'unité du phénomène religieux en vertu de sa scientificité, dont en sont la preuve des versets tels que :

- Cor. 4:174, *al-Nisā'* : « Ô vous les hommes ! Une preuve décisive vous est déjà parvenue de la part de votre Seigneur » ;
- Cor. 2:285, *al-Baqarah* : « Nous ne faisons pas de différence entre ses prophètes » ;
- Cor. 2:130-132, *al-Baqarah* : « Qui donc éprouve de l'aversion pour la religion d'Abraham sinon celui qui est insensé ? Nous avons, en vérité, choisi Abraham en ce monde et, dans l'autre, il sera au nombre des justes. Son Seigneur lui-dit : "Soumets-toi !". Il répondit : "Je me soumets au Seigneur des mondes !". Abraham a ordonné à ses enfants : - et Jacob fit de même - "Ô mes enfants ! Dieu a choisi pour vous la Religion ; ne mourez que soumis à lui" » ;
- Cor. 3:19, *Āl 'Imrān* : « La Religion, aux yeux de Dieu, est vraiment la Soumission » ;
- Cor. 34:28, *Saba'* : « Nous t'avons envoyé à la totalité des hommes, uniquement comme annonciateur de la bonne nouvelle et comme avertisseur ».

Pour Sa'īd, l'islam est universel dans la mesure où il contient une *méthode* qui « transforme la religion en une science et en un [phénomène] global », une méthode par lequel « les doctrines islamiques (*maqāhib islāmiyyah*) s'unifient, voire le monde entier s'unifie » (Sa'īd 1993d, 225). En ce sens, il ressort que pour notre auteur l'islam représente le trait d'union de l'humanité, mais tout cela a son point

de départ dans les signes dans le monde et dans les âmes, qui sont « une forme de révélation et la manière dont Dieu annonce sa volonté sur sa création » (Sa'īd 1993d, 225) et la voie pour réaliser le projet eschatologique divin annoncé par Cor. 2:30, *al-Baqarah* : « Je sais ce que vous ne savez pas » :

Les musulmans sautent de joie quand ils voient qu'un signe dans le monde et dans les âmes confirme leur religion, mais ce à quoi ils ne font pas particulièrement attention, c'est que lorsque les signes dans le monde et dans les âmes deviennent une méthode aux contours précis, avec une structure solide, à partir des piliers bien soudés dans le sol des versets du Livre, à ce moment-là se réaliserait la science de Dieu, c'est-à-dire la promesse de vaincre la corruption sur terre et l'effusion de sang, et de trouver le chemin de la paix : « Dieu dirige ainsi dans les chemins du Salut ceux qui cherchent à lui plaire. Il le fait sortir des ténèbres vers la lumière » (Cor. 5:16, *al-Mā'idah*). (Sa'īd 1993d, 225-26)

c) Cor. 45:13, *al-Ġāṭiyah* : « Il a mis à votre service (*sahhara la-kum*) ce qui se trouve dans les cieux et sur la terre. Tout vient de lui. Il y a vraiment là des Signes, pour un peuple qui réfléchit ! ». Parmi les versets coraniques qui évoquent le *tashīr*, c'est-à-dire l'assujettissement de la création par l'homme, Sa'īd mentionne entre autres Cor. 14:32-34, *Ibrāhīm* :

Dieu !... C'est lui qui a créé les cieux et la terre et qui fait descendre du ciel une eau grâce à laquelle il fait pousser des fruits pour votre subsistance. Il a mis à votre service le vaisseau pour que celui-ci, par son ordre, vogue sur la mer. Il a mis à votre service les fleuves. Il a mis à votre service le soleil et la lune qui gravitent avec régularité. Il a mis à votre service la nuit et le jour. Il vous a donné tout ce que vous lui avez demandé. Si vous vouliez compter les bienfaits de Dieu, vous ne sauriez les dénombrer. – L'homme est vraiment très injuste et très ingrat.

Le concept de *tashīr* est évoqué très souvent par notre auteur, qui le lie à la fois à l'efficacité de l'homme, à sa connaissance des lois immuables de Dieu et à son niveau de progrès éthique. Selon Sa'īd, le *tashīr* se réalise « quand la science – la connaissance théorique de la loi (*qānūn*) et de la *sunnah* – atteint son degré maximum, au service de l'homme dans sa vie concrète quotidienne » (Sa'īd 1993d, 234). Pourtant, la vraie science selon le Coran est celle qui s'occupe de l'homme et des sociétés, et donc le *tashīr* doit être interprété en premier lieu comme la compréhension des lois qui déterminent le bon fonctionnement des hommes et des sociétés. Par conséquent, lorsque le Coran parle de *tashīr*, ce qui est implicite c'est un appel à un élargissement de l'horizon scientifique à ces disciplines qui permettent d'« exploiter » les potentialités humaines et sociales en vue de la réalisation du bien et de la justice. Ce qui nous intéresse maintenant est de montrer le parcours exégétique particulier que notre auteur identifie à partir du verset mentionné, qui le conduit à l'affirmation de la responsabilité de l'homme par rapport à son avenir, comme le montre l'abondance de passages coraniques qui se réfèrent à l'observation et à l'attente (*unzurū/antaẓirū*), tels que :

- Cor. 3:167, *Āl 'Imrān* : « Des événements se sont passés avant vous ; parcourez la terre : voyez quelle fut la fin de ceux qui criaient au mensonge » ;
- Cor. 6:158, *al-An 'ām* : « Qu'attendent-ils? Sinon que les anges viennent à eux, ou que ton Seigneur vienne, ou qu'un signe de ton Seigneur vienne ? Le jour où un signe de ton Seigneur viendra, la profession de foi ne sera d'aucune utilité à quiconque, avant cela, ne croyait pas où à celui qui, avec sa foi, n'aurait fait aucun bien. Dis : "Attendez ! Nous aussi, nous attendons !" » ;
- Cor. 11:121-122, *Hūd* : « [Dit à ceux qui ne croient pas] : "Agissez selon votre situation, nous aussi, nous agissons. Attendez ! nous aussi, nous attendons !" »<sup>42</sup>.

C'est ainsi que, à travers une lecture « transversale » du texte coranique, Sa'īd arrive à démontrer le fondement coranique de l'idée du devoir du progrès épistémologique de l'homme comme la seule voie pour maîtriser les lois qui régissent la création, et par conséquent pour réaliser les buts de la révélation.

d) Cor. 2:62, *al-Baqarah* : « Ceux qui croient, ceux qui pratiquent le Judaïsme, ceux qui sont Chrétiens ou Çabéens, ceux qui croient au dernier Jour, ceux qui font le bien : voilà ceux qui trouveront leur récompense auprès de leur Seigneur. Ils n'éprouveront plus alors aucune crainte, ils ne seront pas affligés ». Ce verset est étroitement lié à Cor. 16:8, *al-Naḥl* : « Il crée ce que vous ne savez pas » et à bien d'autres passages qui annoncent l'ère de la coexistence entre les peuples, tels que :

- Cor. 2:256, *al-Baqarah* : « Pas de contrainte en religion ! » ;
- Cor. 2:285, *al-Baqarah* : « Nous ne faisons pas de différence entre ses prophètes » ;
- Cor. 46:16, *al-Aḥqāf* : « Voilà ceux dont nous acceptons les meilleures actions sans tenir compte de leurs méfaits. Ils feront partie des hôtes du Paradis. La promesse qui leur a été faite est vraie ! » ;
- Cor. 41:34, *Fuṣṣilat* : « L'action bonne n'est pas semblable à la mauvaise. Repousse celle-ci par ce qu'il y a de meilleur : celui qu'une inimitié séparait de toi, deviendra alors pour toi un ami chaleureux ».

Il s'agit de versets qui exhortent les musulmans à ne pas tomber dans l'autoréférentialité et à s'ouvrir aux traditions religieuses des autres peuples :

Lorsque l'homme se limite, dans son étude, à une certaine doctrine, une vision limitée est générée en lui. Si, au contraire, il étudie une autre doctrine, il acquiert une vision plus large, de nouvelles possibilités se créent en lui pour de nouvelles interprétations. Ainsi, s'il étend son étude à une autre religion, à une autre philosophie, sa capacité à concevoir les lois qui régissent la naissance des doctrines et des sociétés se multiplie énormément. On ne peut pas imaginer qu'un individu avec une vision limitée à un seul environnement puisse inventer quelque chose de nouveau et d'utile, puisque l'innovation émane de la présence et de la familiarité avec ce qui se passe dans les sociétés : « [...] et que vous soyez vous-mêmes témoins

<sup>42</sup> Et encore Cor. 6:11, *al-An 'ām* ; Cor. 16:36, *al-Naḥl* ; Cor. 27:69, *al-Naml*, etc.

à l'encontre des hommes » (Cor. 22:78, *al-Ḥağğ* [P])<sup>43</sup>. Ceux qui sont absents des événements du monde sont incapables de produire une civilisation, puisque la civilisation vient de la présence<sup>44</sup>, et les absents ne sont pas civilisés, de même que les absents n'ont rien à témoigner, et on ne peut pas accepter le témoignage d'un absent. (Sa'īd 1193e, 26)

Ce qui permet à l'homme de s'adapter à cette étape « œcuménique » annoncée par le Coran, c'est donc « une vision claire et globale du déroulement de l'histoire, afin d'obtenir une vision créative et originale du futur » (Sa'īd 1193e, 252), et cela s'obtient seulement en abandonnant la voie des pères et en adoptant une approche scientifique de la religion et de la réalité. En d'autres termes, afin d'atteindre une telle compréhension de la religion il est nécessaire abandonner les vieux paradigmes interprétatifs pour en adopter de nouveaux qui s'appuient sur les sciences humaines modernes. Le manque d'une position scientifique dans le monde islamique se manifeste, entre autres, chaque fois qu'une interprétation littérale des textes fondateurs est proposée, ce qui conduit à une exégèse figée et éloignée des besoins réels des hommes d'aujourd'hui : pour redonner aux textes leur « dynamisme », il faut plutôt prendre conscience de la nature *symbolique* du langage en générale, et du langage coranique en particulier.

## 5.2. La langue en tant qu'ensemble de symboles

Bien qu'il ne se réfère pas de manière directe à cette discipline, contrairement à ce qui se passe pour l'histoire, la psychologie et la sociologie, et bien qu'on ne retrouve pas des sémiologues parmi ces sources, la sémiotique joue un rôle très important dans la pensée de Ġawdat Sa'īd. Comme on l'a vu dans le Chapitre II, sa méthode de lire le Coran se base sur un présupposé fondamental, à savoir celui de la nature symbolique du langage coranique, ce qui entraîne une prise de distance radicale avec la littéralité du texte, qu'il considère comme un des signes de l'arriération d'une civilisation. Sa référence fondamentale en ce sens, comme nous l'avons vu, est al-Ġazālī, avec son appel à préciser les concepts et à y subordonner les mots :

<sup>43</sup> Voilà le verset entier (selon la traduction de AbdAllah Penot), qui a été drastiquement coupé par Sa'īd : « Combattez pour Dieu comme il se doit. C'est lui qui vous a élus et Il n'a pas institué à votre encontre (ou encore : à votre détriment) [*d'obligations*] oppressantes dans [*votre*] religion [*qui est aussi*] celle de votre père Ibrāhīm : c'est lui qui vous a donné le nom de musulmans dans les Écritures antérieures comme dans ce [*Livre-ci*] afin que l'Envoyé soit témoin à votre encontre et que vous soyez vous-mêmes témoins à l'encontre des hommes. Accomplissez donc la prière, acquittez l'aumône et recherchez la protection de Dieu qui est votre Souverain [*Mawlā*]. Quel excellent Souverain ! Quel excellent soutien ! ».

<sup>44</sup> En arabe *fa-l-ḥaḍārah min al-ḥuḍūr* : Sa'īd joue ici avec la racine commune des deux termes *civilisation* et *présence* créant une consonnance qui est difficile de rendre en traduction.

Les lois immuables de Dieu ne changeront pas, peu importe si nous manipulons les mots, peu importe si nous changeons leur sens, revêtant l'erreur avec les mots « rectitude », « foi » et « islam ». L'erreur ne changera pas en rectitude pour faire plaisir à la manière dont les musulmans pensent. [...] « Celui qui cherche des significations à partir des mots se perd et échoue, c'est comme celui qui, cherchant l'Occident, lui tourne le dos. Celui qui, au contraire, précise d'abord les significations dans sa raison et subordonne ensuite les mots aux significations, lui, est bien guidé » : ces significations étaient déjà claires dans l'esprit d'Abū Ḥāmid al-Ġazālī il y a mille ans, avant Saussure, [le philosophe américain John] Searle et [le linguiste Noam] Chomsky, avant Heidegger et Nietzsche. (Sa'īd 1997a, 24)

En conséquence du rejet de ce symbolisme, le texte est exposé aux conceptions mentales des hommes, qui lui attribuent ainsi des sens biaisés en le figeant dans ces lectures. Par contre, référer le texte à la réalité c'est ce qui permet de saisir le vrai sens des mots et des structures linguistiques du Coran. Selon Sa'īd, en effet, il existe un langage composé de « lettres » et un langage composé de « significations » et de « concepts » : « Lorsque le prophète s'est présenté aux Qurayš, le problème entre lui et ceux-là n'était pas un problème de langue arabe, persane ou grecque, mais il s'agissait d'un conflit entre différentes conceptions relationnelles (*'alā'iqiyyah*) et mentales de l'existence : ce qui est en dehors de ce langage conceptuel, ne peut pas être accepté » (Sa'īd 1997a, 20). Quelque chose de similaire se produit aujourd'hui dans les sociétés islamiques en ce qui concerne les sciences humaines, car ces sociétés craignent que l'adoption de ces sciences ne menace leur conception de l'existence et de l'homme, conception « à laquelle on a conféré une sainteté divine » (Sa'īd 1997a, 21), de sorte que si elle apparaissait fautive, cela signifierait que sa source, c'est-à-dire Dieu, est fautive : c'est la peur de l'*impensé*. Mais c'est précisément pour cette raison qu'il est essentiel d'intégrer, dans le discours religieux comme dans le discours social, les sciences qui permettent de mieux connaître l'homme et la manière dont il conçoit la réalité, et par laquelle il se crée parfois des vraies et propres prisons mentales. C'est encore au *ḥadīth* d'Ibn Labīd que Sa'īd se réfère pour expliquer son point de vue : le reproche du prophète Muḥammad aux musulmans, qui lisent le Coran sans le relier à la réalité, indique la nécessité d'aller au-delà du sens littéraire du texte. Pourtant, cela implique un travail de renouveau des mentalités :

La tentative de réforme à partir des textes ne sert pas beaucoup, il est plutôt nécessaire de créer un nouveau système conceptuel qui nous permette de profiter du Livre, qui nous montre ce qui a entraîné la perte de toute utilité de la Torah et de l'Évangile : c'est ce que craignait le prophète lorsqu'il avertissait les musulmans que si cela arrivait, ils ne pourraient plus bénéficier du Livre qu'ils avaient entre les mains. (Sa'īd 1997a, 22)

C'est donc à travers un changement du système conceptuel qu'on peut renouveler la lecture des textes, mais comment se fait ce changement ? Il se réalise en comprenant la centralité dont jouit l'histoire en tant qu'épistème par excellence

établi par le texte sacré, à la lumière duquel même le langage coranique doit être compris dans un sens « historique » : la langue est historique parce que l'homme est un être historique, et la langue est l'outil avec lequel l'homme transmet les connaissances et les compétences qu'il a accumulées au cours de l'histoire. Comme on l'a vu dans le Chapitre II, par. 4.4, pour Sa'īd même le mot *Dieu* n'a pas de sens en dehors d'une dimension historique, et la compréhension de Dieu est donc soumise à l'évolution, du moment qu'il « Il n'y a pas de science, de compréhension ou de certitude qui ne puisse être augmenté : "Mon Seigneur ! Augmente ma science !" (Cor. 20:114, *Tā-hā*) » (Sa'īd 1997a, 177). Il en va de même pour l'idée de « religion », que Sa'īd définit en tant que représentation humaine (*taṣawwur*) « quelle qu'en soit la source, puisque ce qui peut nous parvenir est seulement une représentation au moyen de symboles » (Sa'īd 1998a, 10). Il s'ensuit que la langue du Coran ne peut être considérée comme « la vérité tout-court, mais seulement son symbole, sa métaphore » (Sa'īd 1997a, 207).

Le fait d'ignorer la nature symbolique et métaphorique de la langue a généré nombre de malentendus – premier parmi tous, une conception faussée des buts du *ḡihād* – qu'il faut nécessairement corriger. En effet, bien que la capacité de transmettre le savoir par le biais de symboles soit ce qui différencie l'homme des autres créatures, le rendant le vicaire de Dieu sur terre, celle-ci comporte aussi une faiblesse, puisque les symboles font l'objet d'interprétation, et cette interprétation peut être erronée. Dans ce cas-là, l'autorité ultime appartient à la réalité :

On peut se tromper dans la compréhension d'un discours écrit ou oral, mais cela ne peut pas changer le sens inhérent à l'existence, qui préserve ses lois. Cette erreur possible, qui dépend de l'insuffisance du symbole et de sa faiblesse dans la transmission d'une expérience donnée, est compensée et corrigée en se référant à ce que le symbole indique : non pas au symbole lui-même, ni à l'image mentale, mais à la réalité extérieure vivante et palpitante, qui ne viole pas ses propres lois. Chaque fois que vous vous y référez, vous la trouverez telle qu'elle est, puisque les lois de l'existence ne sont pas erronées, bien que nous puissions avoir tort de les comprendre et de les interpréter. De cette façon, nous avons examiné le problème du texte, du symbole et du sens, ce qui est une chose très importante si nous voulons entrer dans le monde de la religion. (Sa'īd 1998a, 17-8)

L'auteur met ainsi en évidence la relation dialectique et indissociable entre l'existence et ses lois immuables d'une part, et les images mentales de l'homme de l'autre part :

Ainsi, soit la révélation, soit l'idée générée à partir de l'expérience [concrète] ne peuvent être transmises que par le biais du symbole visuel ou sonore. Le prophète envoyé et le Livre révélé, et l'homme qui reçoit tout cela, sont tous sujets au même malentendu qui a frappé le soleil. Si nous ne nous référons pas à la réalité [...] nous ne pouvons faire confiance à une image mentale, ni à un symbole visuel ou sonore. Même si nous entendons et voyons, cela ne sert à rien, lorsque nous avons perdu le contact avec la réalité, et cette séparation et union à la fois entre la réalité et les

images mentales est un fait essentiel dans la vie humaine, surtout dans la sphère religieuse, où la séparation entre les deux est plus difficile. (Sa'īd 1998a, 19-20)

Sa'īd est conscient du fait que sa méthode puisse susciter des critiques, comme celle que lui adresse Ibrāhīm Maḥmūd, à savoir de généraliser, voire absolutiser sa lecture personnelle du Coran, de manière que « ce que le Coran veut dire, coïncide exactement avec ce que l'auteur veut dire (faisant de la partie un tout, ou le tout), et non l'inverse » (Maḥmūd 1995, 180). Selon Maḥmūd, le fait que Sa'īd « transforme le langage religieux, dans sa nature symbolique, en rapports sociaux puis en lois – après avoir étudié en profondeur ces rapports – et en solutions – après avoir analysé aussi le déséquilibre qui existe dans les rapports [sociaux] » exprime une « crise de dissociation avec la réalité, puisque les versets coraniques, dans leur symbolisme, deviennent l'espace imaginaire pour pallier l'acuité de la crise qu'il essaye de résoudre à travers le Coran » (Maḥmūd 1995, 186). Puis il conclut : « Probablement, le fait que les versets coraniques puissent prendre des sens différents est ce qui confirme la relativité de ce que l'auteur affirme, et le réalisme de ladite crise ! » (Maḥmūd 1995, 186-87). À ces critiques, qui remettent fortement en cause la légitimité méthodologique de sa lecture du texte sacré, Sa'īd répond que c'est justement la nature symbolique de la langue qui permet son évolution et la production de nouvelles lectures, ce qui requiert un renouveau des catégories conceptuelles pour les exprimer, tandis que la manière de prononcer les symboles reste la même (Maḥmūd 1995, 304). Plus tard, il ajoutera :

Peut-être que ceux qui suivent ma recherche penseront que je manipule les textes : oui, je ne nie pas de manipuler les textes ! Le texte est tout un biais, si nous ne nous référons pas aux sujets traités dans les textes ! En fait, le mot « amour » n'indique pas l'amour, et le mot « feu » n'indique pas le feu. En revanche, si nous nous référons aux sujets, alors nous pouvons corriger le biais. [...] Les textes ne retrouveront leur valeur qu'une fois que nous aurons appris à interagir avec les sujets : alors seulement les textes retrouveront leur fonction et leur rôle positif. (Sa'īd 1998a, 168-69)

Ainsi, Sa'īd réaffirme la légitimité de toute lecture thématique qui se base sur l'identification d'itinéraires exégétiques particuliers à l'intérieur du texte sacré, et cela selon les priorités établies par le lecteur même. En même temps, il établit la nécessité de reconnaître la dimension symbolique du langage religieux, et donc d'adopter une approche sémiotique à la lecture du texte sacré comme présupposé épistémologique d'un renouveau de l'exégèse, dans la mesure où cela ouvre la voie à une séparation entre le texte d'une part, et le sacré de l'autre part :

Il faut que les hommes isolent les textes de [leur idée de] la souveraineté (*siyyādah*), et que cette souveraineté soit transférée à la réalité, dont les lois sont placées en dehors des esprits des hommes ; il faut que [les textes] soient toujours examinés faisant référence aux sujets et aux conséquences. Si l'on comprend le texte sur cette base, à savoir que les textes sont porteurs de sens et ne sont pas « le » sens, alors il

est possible de comprendre ce que signifie croire que l'univers n'est pas inutile.  
(Sa'īd 1998a, 173)

Prééminence épistémologique de l'histoire dans le texte sacré, symbolisme de son langage, nécessité – par conséquent – de son interprétation : ce sont les trois axes qu'on peut identifier dans tout ce qui précède, et que nous retrouvons dans la pensée de bien d'autres intellectuels contemporains faisant partie de ce que nous avons défini le courant de la « réforme épistémologique » du discours religieux en islam. Les théories exprimées par Naṣr Ḥāmid Abū Zayd convergent, encore une fois, sur plusieurs points avec les idées de Sa'īd, lorsqu'il remarque la nature humaine de la langue coranique, critiquant le procès de transformation graduelle du texte coranique dans un objet sacré, ce qui a mis fin à l'interaction entre le texte et la réalité (Abū Zayd 2017a) ; ou lorsqu'il observe, pareillement, que la pensée religieuse tout-court n'est qu'un produit du « mouvement de la pensée humaine » (Abū Zayd 2017b, 195), et en tant que telle elle ne peut se soustraire à l'évolution épistémologique de cette pensée. Ainsi, le théologien iranien Muḥammad Muḡtahid Ṣabestarī (1936-) explique dans un entretien avec la revue *Qaḏāyā islāmiyyah mu'āṣirah* que la langue du Coran est une langue à la fois *interprétative* (*luḡah tafsiṛiyyah*), *historique* et *critique*, de sorte que

[...] Il n'est pas possible que les déclarations annoncées dans cette langue à propos de l'ordre divin soient considérées comme catégoriques et l'expression d'une vérité définitive. Plus précisément, tout énoncé religieux peut être remis en cause, et quiconque propose une interprétation d'une vérité religieuse peut illustrer les raisons et les justifications sur lesquelles se fonde cette interprétation. (Ṣabestarī 1998, 130)

Et ce n'est pas par hasard si les deux colloques, celui de Ṣabestarī et celui de Sa'īd (mais aussi celui de Ḥanafī), sont contenus dans le même numéro de la revue libanaise, qui recueille en fait une série d'auteurs unis par des approches exégétiques qui convergent sur plusieurs aspects théoriques et méthodologiques. Pour tous, il n'y a pas d'interprétation « définitive » du texte : celle-ci évolue avec le temps, et il en va de même pour ses outils. Outre la sémiotique, parmi les disciplines modernes moins considérées dans le champ de l'exégèse traditionnelle, et dont la contribution est particulièrement souhaitée par Sa'īd, la psychologie se distingue certainement.

### 5.3. Déstructurer les images mentales des hommes par rapport à la religion : la psychologie à l'appui de l'exégèse

Nous avons déjà eu l'occasion de mettre en évidence l'importance que notre auteur attribue à la psychologie, pourtant il observe que le monde islamique regarde cette discipline avec une grande méfiance. Pour notre auteur, cependant, c'est le Coran même qui exhorte à changer l'âme, en arabe *naḡs*, et à la guérir de ses maladies. Nous avons dit que Sa'īd interprète le mot *naḡs* dans son sens ultérieur de « psyché » : l'accent mis sur l'importance d'un changement intérieur et sur la

psychologie en tant que science qui doit guider l'homme dans ce processus, nous porte à croire que, dans sa pensée, les sphères psychologiques et spirituelles sont profondément entremêlées. Son intérêt remarquable pour la psychologie se manifeste en particulier dans le fait d'avoir dédié un ouvrage entier, et notamment celui qui semble avoir eu la plus grande diffusion, à une analyse de Cor. 13:11, *al-Ra'd* : « Dieu ne modifie rien en un peuple, avant que celui-ci ne change ce qui est dans son âme »<sup>45</sup>, où il souligne le rôle fondamental que le texte sacré attribue à la psychologie en tant qu'outil du changement de l'homme et de la société :

Deux changements sont mentionnés par Dieu, et le changement dans l'esprit ou l'âme des gens doit être réalisé par eux avant que leur condition – d'un état favorable à un état défavorable, ou l'inverse – ne soit changée par Dieu [...] Ainsi, les conditions d'un peuple peuvent changer suite au changement que les individus réalisent dans leurs propres âmes. On ne change pas son âme, mais ce qui est dans son âme : en effet, l'expression « ce qui est dans leur âme » montre l'exactitude des termes coraniques, puisque l'âme est un réceptacle qui peut contenir de bons et de mauvais concepts, l'erreur et la raison, et changer ce qui est dans l'âme est le travail des hommes. Ainsi, le mot *âme* (*nafs*) est un autre mot clé dans le Coran : on trouve « l'âme encline au mal » (Cor. 12:53) « l'âme qui se reproche elle-même » (Cor. 75:2) et « l'âme en entier reste » (Cor. 89:27, *al-Fağr*). La psychologie est donc une science importante, bien que les musulmans aient encore beaucoup de peur à son sujet, car elle est associée dans leur esprit aux noms de Freud et d'autres personnes chez lesquels ils ne voient que du mal. La vérité bien sûr est que c'est une science, et une science n'est pas propriété de l'Orient ou de l'Occident. Nous avons besoin de savoir tout ce qu'il y a à savoir sur cette science. Notre connaissance de cette science ne doit pas se contenter de notions floues et rudimentaires. (Sa'īd 1998b, 79-80)

La psychologie est ainsi élevée au rang de « discipline coranique », par laquelle l'homme peut changer les représentations mentales et les conditionnements qui l'empêche d'interagir avec la révélation de manière efficace, c'est-à-dire d'en saisir l'orientation et d'agir en conséquence. C'est le cas lorsqu'il s'agit de la façon dont les musulmans se rapportent à la méthode du premier fils d'Adam, observe Sa'īd, dans la mesure où le problème n'est pas celui de l'absence de preuves, dans le Coran, pour les convaincre de la primauté de cette méthode, mais plutôt de comprendre comment ils interagissent avec ces preuves. Encore plus précisément, il s'agit de comprendre comment l'homme décide sa position par rapport à une idée, et les conditions qui rendent acceptable une certaine preuve dans un contexte culturel donné : « C'est la recherche de ce qui se passe à l'intérieur de l'être humain » (Sa'īd 1997a, 69). Selon Sa'īd, c'est ce à quoi le Coran fait référence lorsqu'il déclare, par exemple : « Quant aux incrédules : il est vraiment indifférent pour eux que tu les avertisses ou que tu ne les avertisses pas ; ils ne croient pas.

<sup>45</sup> Voir Chapitre II, par. 4.1.

Dieu a mis un sceau sur leurs cœurs et sur leurs oreilles ; un voile est sur leurs yeux [et un terrible châtement les attend] »<sup>46</sup> (Cor. 2:7-8, *al-Baqarah*) – une lecture métahistorique, large et sociale qui reflète pleinement la méthodologie exégétique de notre auteur. Et c'est précisément à partir de ces conditionnements que chacun se forme sa propre idée particulière de Dieu :

Ton dieu est la façon dont tu imagines ton dieu. [...] Nous exaltons beaucoup Dieu, mais en réalité nous exaltons notre idée de Dieu, et nous nous y accrochons. [...] Les images mentales que nous attribuons aux noms, aux symboles et aux idées dont nous sommes porteurs sont celles qui nous contrôlent et qui forment nos conceptions et nos croyances. En un mot, c'est ce qui se trouve dans les âmes qui forge la réalité. (Sa'īd 1997a, 77-8)

Le pouvoir des images mentales et des conditionnements varie selon le degré de « sédimentation » dans l'âme/psyché : Sa'īd analyse longuement les facteurs qui déterminent la manière dont les idées influencent le comportement humain. Parmi ces facteurs figure la répétition avec laquelle une certaine idée est proposée ou appliquée dans la vie concrète, qui peut aller jusqu'au point de rendre automatiques certaines attitudes et certaines réactions, et notre auteur s'appuie ici sur un *ḥadīṭ* pour montrer que « le prophète nous a donné un exemple de la façon dont une idée se consolide » (Sa'īd 1989, 106), et précisément :

Ḥuḍayfah a dit : « J'ai entendu le Messenger de Dieu (que la paix soit sur lui) observer : "Les tentations (*fitan*) seront présentées aux cœurs des hommes comme le tapis de roseau est tissé bâton par bâton et tout cœur qui est imprégné par celles-ci aura une marque noire dedans, mais tout cœur qui les rejette aura une marque blanche en lui. Le résultat est qu'il y aura deux types de cœurs : l'un blanc comme une pierre blanche qui ne sera endommagé par aucune agitation ou tentation, tant que dureront les cieux et la terre ; et l'autre noir et poussiéreux comme un vase qui se renverse, ne reconnaissant pas ce qui est bon ou rejetant ce qui est abominable, mais s'imprégnant de ses propres passions" ».

Voilà que notre auteur applique une interprétation « psychologisante » de se *ḥadīṭ* qui se trouve dans le *Kitāb al-īmān* du *Ṣaḥīḥ* de Muslim : encore une fois, on est confronté ici à une extension du sens du *ḥadīṭ*, et la manière dont les tentations (*fitan*) se fixent dans le « cœur » devient explicative du mécanisme de consolidation des conditionnements psychologiques, et cela s'applique bien aux négatifs qu'aux positifs : une fois qu'ils sont profondément enracinés, ils déterminent les réactions des hommes aux stimuli externes. Cependant, « déterrer ces concepts sédimentés et les ramener au niveau de la conscience, et intervenir sur eux avec le changement nécessaire, n'est pas une opération hors de portée de l'homme, puisque c'est la tâche que Dieu lui a confiée non pas en tant qu'individu,

<sup>46</sup> La partie entre parenthèse est omise par Sa'īd.

mais en tant que peuple et en tant que société » (Sa'īd 1989, 108). D'une certaine manière, Sa'īd essaie donc de faire ce que son professeur d'al-Azhar avait échoué à faire, c'est-à-dire de concilier une discipline scientifique comme la psychologie, et en particulier la psychologie sociale, avec le contenu du Coran, comme on l'a vu dans le Chapitre I, par. 2.2.1. Et c'est justement à partir d'une exégèse psychologisante que Sa'īd arrive à conclure que l'identification et la compréhension des « lois » qui permettent à l'homme, voire à la société, de changer, c'est un devoir coranique : « Plus l'homme découvre les lois qui lui permettent d'interagir avec l'âme, plus il est capable de générer le changement. Et ainsi se confirme la nécessité de connaître les lois pour changer ce qui est dans l'âme » (Sa'īd 1989, 108). Ça veut dire que, quelles que soient nos représentations mentales, toute action produit ses conséquences selon les lois immuables, et que le paramètre pour distinguer le bien du mal ne se trouve donc pas dans notre manière de représenter le bien et le mal, mais dans les conséquences des actions. L'exemple souvent évoqué par Sa'īd du mouvement du soleil, qui a été mal interprété dans le passé, démontre la manière dont ces lois agissent indépendamment des images mentales de l'homme : pour notre auteur, il en va de même pour les lois qui « gouvernent » l'âme/psyché. Pourtant, ajoute-t-il, « l'individu peut changer certains aspects de soi-même, mais cela ne vaut pas pour toute chose, puisqu'il y a des aspects concernant la société qu'il faut changer avant que l'individu puisse faire sa part dans le changement » (Sa'īd 1989, 38), et cela est le sens qu'il attribue à Cor. 8:65-66, *al-Anfāl* :

[Ô prophète ! Encourage les croyants au combat !] S'il se trouve parmi vous vingt hommes endurants, ils en vaincront deux cents. S'il s'en trouve cent, ils vaincront mille incrédules : ce sont des gens qui ne comprennent rien. Dieu a maintenant allégé votre tâche ; il a vu votre faiblesse. S'il se trouve parmi vous cent hommes endurants, ils en vaincront deux cents. S'il s'en trouve mille, ils en vaincront deux mille, avec la permission de Dieu. – Dieu est avec ceux qui sont endurants.

Ici Sa'īd omet l'incipit du passage, celui indiqué entre parenthèse, et rappelle que les versets mentionnés se réfèrent à la nécessité d'un équilibre de forces dans la bataille, mais il en va de même pour « les nombreuses batailles de la vie, et la bataille de la construction de la société nécessite elle aussi d'un équilibre de forces » (Sa'īd 1989, 40). Voyons plus en détail comment notre auteur interprète les deux versets :

La bataille qui consiste dans l'effort d'interagir avec les lois immuables de Dieu de manière consciente touche les incrédules et les croyants, puisque le droit des lois immuables de Dieu (*fiqh sunan Allāh*) s'applique aussi aux actions des incrédules, générant des conséquences. Voilà pourquoi « ils vaincront mille incrédules » est suivi par « ce sont des gens qui ne comprennent rien » : cela indique que le droit (*fiqh*) s'applique même aux incrédules, spécialement en ce qui concerne les lois immuables qui régissent la vie terrestre... En effet, Dieu étend [sa main] aux croyants et aux incrédules à la fois : « Nous accordons largement à tous, à ceux-ci

et à ceux-là, les dons de ton Seigneur. Les dons de ton Seigneur ne sont refusés à personne » (Cor. 17:20, *al-Isrā'*). Une telle vision des choses montre à quel point il est grave qu'ils demeurent, dans la société, des individus, bien que peu nombreux, qui ne soient pas pleinement conscients des enjeux sociaux. Et de même, combien il est grave que [dans une société] il n'y ait pas le nombre suffisant, ou le nombre minimum, d'individus conscients des choses [qui concernent la société] (Sa'īd 1989, 40-1)

Interprétation extensive, références croisées, application du paradigme social sont les méthodologies que Sa'īd applique ici pour décentrer le sens de ce passage coranique, qui se réfère à une situation de bataille : il ne le nie pas, mais ce n'est pas sur cet aspect qu'il faut mettre l'accent *aujourd'hui*, et surtout ce n'est pas celui-ci le sens métahistorique dont les deux versets sont porteurs. On voit donc que la reconnaissance de la psychologie en tant que discipline coranique, ou en tant qu'une de ses épistémologies, permet à Sa'īd d'identifier dans le Coran un itinéraire thématique spécifique, celui de la réforme de l'individu et de la société, qui lui tient particulièrement à cœur – voire qu'il place parmi les priorités mêmes de la révélation. C'est donc la psychologie qui permet aujourd'hui de prendre conscience et de modifier les conditionnements sociaux : si l'individu est incapable de le faire, la société possède de son côté le potentiel de changer ce qui est dans l'âme/psyché de ses membres. Cette idée reflète la conception particulière de Sa'īd par rapport à cette discipline, qu'il conçoit inséparable de la sociologie, comme il l'explique dans ce passage :

Nous entendons parler de psychologie et de sociologie, mais lorsque nous voulons interagir avec la réalité, nous percevons que les choses sont différentes de la théorie pure et nous ne trouverons pas de frontières claires pour diviser ces deux disciplines. Dans la réalité concrète, on ne retrouve pas la psychologie de l'individu : en effet, un individu isolé, déconnecté de tout le monde et avec qui personne ne se rapporte n'existe pas, et s'il y avait un tel individu, il ressemblerait plus à une bête qu'à un être humain, car ce qui éloigne l'homme de la bestialité et le rapproche de l'humanité, c'est l'acquisition d'expériences lorsqu'il naît et grandit [...] Ceux qui naissent, en effet, ne naissent pas dans le vide, mais ils sont entourés par un héritage ancien et complexe. Cependant, lorsque nous parlons de psychologie, nous entendons la recherche de la prédisposition de l'homme en tant qu'individu à recevoir des concepts du milieu environnant et à s'y adapter. Mais toutes ces prédispositions ne sont d'aucune utilité en dehors de la société. Parmi les créatures, l'homme est celui qui est élevé le plus longtemps, et dans sa petite enfance il absorbe l'héritage des générations. Pour cette raison, la phase de la petite enfance est extrêmement importante pour s'adapter à un modèle spécifique de vie sociale, avec ses valeurs et ses traditions, car l'impact de l'environnement est lourd sur l'éducation humaine. C'est ce qu'indique le *ḥadīth* : « Tout enfant naît selon la *fiṭrah* :

ce sont ses parents qui font de lui un juif, un zoroastrien ou un chrétien »<sup>47</sup>. C'est donc la société qui donne à l'individu, qui naît en elle, ses valeurs et ses normes. La découverte des lois et des règles qui intègrent l'individu dans la société donne à l'homme le pouvoir de construire la société et forger l'individu qui y naît. De même, à travers ces lois, la société réalise l'état du « nous », c'est-à-dire la perception par l'individu de l'entité sociale dans laquelle il est intégré. Malgré les différentes formes de ces entités, leurs lois sont uniques. (Sa'īd 1989, 83-4)

La place centrale que Sa'īd réserve à l'homme et à la société dans sa pensée se reflète ainsi continuellement dans sa lecture herméneutique des textes fondateurs, ce qui entraîne son choix des paradigmes interprétatifs à adopter afin que les textes révèlent leurs sens pluriels. Comme nous l'avons vu jusqu'ici, cela comporte le risque de contourner une série de problèmes de méthodologie historique, en dépit de l'insistance avec laquelle notre auteur invoque la prééminence épistémique de l'histoire dans le Coran, et a fortiori dans la vie des hommes. On ne peut donc conclure ce dernier chapitre sans essayer d'abord de faire le point sur sa conception de l'histoire à la lumière de tout ce qui s'est dégagé au cours de notre travail.

#### 6. L'histoire dans la pensée de Sa'īd : méthode ou philosophie ?

Au cours de cette discussion, on a beaucoup parlé de l'importance que Sa'īd accorde à l'histoire, au point de la considérer comme la *source du Coran*, en lui attribuant ainsi une prééminence épistémique sur toutes les autres formes de savoir. On a essayé aussi de retracer les auteurs qui ont influencé sa conception de l'histoire, dont notamment le philosophe Muhammad Iqbal, ainsi que de mettre en lumière certaines des apories générées, dans son système de pensée, par un usage acritique du matériel diversifié qui constitue la narration des origines. Ces difficultés s'étendent aussi à sa méthode exégétique, dans la mesure où, en dépit de ses appels insistants aux musulmans afin qu'ils adoptent un regard « historique » sur la révélation, il s'abstient lui-même le plus souvent d'une analyse du contexte de formation du texte sacré. Ce qui l'intéresse, c'est le sens que le texte acquiert aujourd'hui pour les hommes, et sa méthodologie reflète cette exigence : l'archétypisation, la dé-dogmatisation, la sélectivité, l'interprétation extensive ne sont que les outils de cette tendance prépondérante à l'actualisation de la valeur du texte et à la recherche de son sens métahistorique, au détriment de son « historicisation ». La contextualisation, chez Sa'īd, consiste donc plutôt dans la recherche du sens universel d'un certain verset, comme dans le cas de son interprétation de Cor. 33:60-62, *al-Aḥzāb* :

Si les hypocrites, ceux dont les cœurs sont malades, ceux qui fomentent des troubles à Médine ne se tiennent pas tranquilles, nous te lancerons en campagne contre eux et ils ne resteront plus longtemps dans ton voisinage : maudits en quelque lieu où ils

<sup>47</sup> Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 2658b ; al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 1358, 1359, 4775.

se trouveront, ils seront capturés et tués selon la coutume de Dieu à l'égard de ceux qui vécurent autrefois. – Tu ne trouveras aucun changement dans la coutume de Dieu.

Voilà comment Sa'īd lit ce verset :

La société qui parvient à vaincre les imposteurs et ceux qui ont le cœur agité et répandent un esprit de défaite dans la société, a les éléments pour survivre. « [...] et ils ne resteront plus longtemps dans ton voisinage » signifie que ceux-ci sont interdits et ne pourront pas arrêter le cours des choses, ni leurs calomnies n'auront aucun impact, ils seront plutôt éloignés par la société et refusés. Les conflits au sein d'une société ont des lois et ceux qui ne respectent pas ces lois s'effondrent rapidement. Pour cette raison, Dieu continue à décrire la société de Médine avec ces mots : « la coutume de Dieu à l'égard de ceux qui vécurent autrefois. Tu ne trouveras aucun changement dans la coutume de Dieu ». Cela rappelle le modèle en vigueur à Médine et renvoie à ceux qui étaient avant eux, puis établit la règle selon laquelle cet événement dépend de la loi de Dieu, et la loi de Dieu ne change pas. Quand Dieu montre le modèle de la société de Médine, il ne l'entend pas comme un cas spécifique de la société de Médine, mais ce qui s'est passé à Médine est l'un des modèles qui suivent la règle « Tu ne trouveras aucun changement dans la coutume de Dieu ». Ainsi, quiconque veut construire une société – n'importe quelle société, et quel que soit son exemple le plus élevé – s'il n'agit pas selon la loi et s'il ne connaît pas les facteurs qui déterminent la destruction et la construction, il ne pourra pas créer une société (Sa'īd 1989, 132)

Il s'agit moins d'une projection vers l'avant du sens du verset, que d'un choix de focus sur la dimension intemporelle du texte à la lumière d'un paradigme donné, à savoir le paradigme social. Il en va de même pour l'exemple qui suit, celui de Cor. 35:42-44, *Fāṭir* :

Ils jurent par Dieu, en leurs serments les plus solennels, que si un avertissement leur parvenait ils seraient mieux dirigés qu'aucune autre communauté. Mais lorsqu'un avertisseur vient à eux, cela ne fait qu'accroître leur répulsion, leur orgueil sur la terre et leur ruse méchante. – Mais la ruse méchante n'enveloppe que ses auteurs ! – Considèrent-ils le sort réservé à leurs ancêtres ? Tu ne trouveras ni changement ni déviation dans la coutume de Dieu. Ne parcourent-ils pas la terre ? Ne voient-ils pas ce qu'a été la fin des hommes qui vécurent avant eux et possédaient une force plus redoutable que la leur ? [...]

Comme dans le cas précédent, le contexte originel avec ses acteurs et ses situations concrètes est contourné en faveur d'une interprétation qui donne au sens du verset une orientation qui soit valable en tout temps :

Dieu nous montre : 1. l'allégation : le cas d'un peuple qui affirme que si un avertissement leur venait, ils seraient mieux guidés, mais quand l'avertissement leur

est venu, ils n'ont pas fait comme ils l'avaient dit ; 2. la cause de la rupture de la promesse : l'orgueil et la ruse ; 3. l'objet de la découverte : ceux qui parcourent la terre en observant l'histoire de ceux qui ont vécu avant, à travers les événements de l'histoire, peuvent découvrir le lien entre une certaine situation et sa cause ; 4. la confirmation de la loi immuable (*sunnah*) : l'importance des lois immuables est alors démontrée indépendamment des exemples historiques, afin que l'histoire elle-même ne se transforme pas en loi, puisque l'histoire varie, tandis que la loi ne varie pas. Comprendre ce point garantit que la loi ne soit pas perdue ; 5. la source de l'histoire et de la loi : c'est marcher sur la terre et en observer les effets, puisque cela donne à l'homme la connaissance de l'histoire et du droit de la vie (*qawānīn al-hayāt*). (Sa'īd 1989, 134-35)

La conclusion que Sa'īd tire de ce verset est donc que « l'accomplissement de certains ordres de Dieu advient seulement en recherchant un certain ordre du Coran en dehors du Coran » (Sa'īd 1989, 135). L'accent est donc placé sur l'autorité de la réalité (actuelle) par rapport au texte. Est-ce qu'une telle lecture peut donc être définie comme anhistorique ? Nous avons vu que notre auteur n'est pas indifférent à une approche critique qui tienne compte du contexte, comme lorsqu'il affirme que, dans la société préislamique, le monothéisme n'était pas inconnu, et que, par conséquent, l'hostilité des Qurayš à l'égard du prophète avait des racines sociales et politiques ; pourtant, sa priorité n'est certainement pas celle de reconstituer le milieu culturel, social et linguistique des origines, mais plutôt de saisir l'orientation nouvelle que la révélation a donné à ce milieu, en vue de pouvoir prolonger l'impact de cette orientation en l'appliquant au contexte actuel et à tout contexte à venir. En effet, comme l'explique encore Abū Zayd, il est possible de distinguer « trois niveaux de signification » dans les textes religieux :

Le premier niveau est celui des témoignages historiques qui ne peuvent être l'objet d'aucune interprétation métaphorique ou d'autre type ; le second niveau est celui des significations qui peuvent être l'objet d'interprétation métaphorique ; le troisième niveau est celui des significations qui peuvent être l'objet d'une interprétation extensive sur la base des finalités originaires qu'on peut découvrir à partir du contexte socio-culturel dans lequel agissent (*tataḥarraku*) les textes, et par lequel se reproduit leur signification. Chacun de ces trois niveaux nécessite une étude spécifique qui doit se confronter avec les thèses du discours religieux ancien et contemporain à la fois. (Abū Zayd 2019b, 214-15)

Or, c'est précisément à ce troisième niveau que Sa'īd s'intéresse le plus, dans la mesure où il lui permet d'identifier ce que nous avons défini comme des parcours exégétiques permettant de décoder la réalité à partir du texte sacré, et vice-versa. Et comme la réalité change, les parcours même changent, ainsi que les outils épistémologiques censés servir au décodage, qui font l'objet, à leur tour, d'une évolution continue. L'accumulation des changements qui se déroulent dans la réalité forme l'histoire, qui devient ainsi « l'entrepôt » d'où tirer toute connaissance. De surcroît, cette accumulation va dans la direction d'une

amélioration : le parcours exégétique que Sa'īd trace à l'intérieur du Coran à travers sa lecture archétypique des récits de la création de l'homme, des deux fils d'Adam et des prophètes vise précisément à montrer que la progression éthique de l'humanité procède au fur et à mesure de son évolution épistémologique, voire que celle-ci est la condition de cette progression. La vision téléologique de Sa'īd trouve son couronnement dans une lecture extensive de Cor. 13:17, *al-Ra'd* : « Ainsi Dieu propose en paraboles le vrai et le faux. L'écume s'en va au rebut, mais ce qui est utile aux hommes reste sur la terre », un verset que notre auteur, on l'a vu plus haut, définit comme « la loi de l'abrogation (*qānūn al-nash*) » :

Voilà la loi de l'histoire, voilà le but qu'elle n'a jamais cessé [de poursuivre] au fil du temps, à savoir que ce qui est le plus utile aux hommes, et pas seulement à certains d'entre eux, reste sur terre. Cette loi est l'autorité décisive et catégorique qui n'aura pas pitié de ce qui ne progresse pas : elle l'abrogera et le transformera en détritrus inutile. Ce qui est le plus utile aux gens abroge ce qui est le moins utile, qu'il s'agisse de technologies ou de représentations mentales. C'est une loi que le Coran réitère lorsqu'il énonce : « Dès que nous abrogeons un signe<sup>48</sup> ou dès que nous le faisons oublier, nous le remplaçons par un autre, meilleur ou semblable » (Cor. 2:106, *al-Baqarah*). Il s'agit d'une loi qui est confirmée par le Coran dans le dialogue entre Ibrāhīm et son peuple : « Raconte-leur l'histoire d'Ibrāhīm : il dit à son père et à son peuple : "Qu'adorez-vous ?". Ils dirent : "Nous adorons nos idoles, nous leur resterons donc attachés". Il dit : "Vous entendent-elles, lorsque vous les invoquez ? Vous sont-elles utiles ou nuisibles ?". Ils dirent : "Non ! Mais nous avons trouvé nos pères adonnés à leur culte" » (Cor. 26:69-74, *al-Šu'arā*). (Sa'īd 1998a, 70)

L'appareil méthodologique de Sa'īd est déployé ici à l'appui de sa vision philosophique de l'histoire en tant que source de toute connaissance, dimension où se manifeste le sens de la révélation et guide pour réaliser le dessein eschatologique de Dieu : « L'histoire – dit-il – est la vision du présent avec le passé et le futur, et celui qui est capable de voir cela clairement... est immergé dans l'existence, attiré et poussé vers la réalisation de ce qui est supérieur » (Sa'īd 1998a, 68). Il s'agit d'une vision qui entraîne une renégociation profonde de la doctrine à la suite d'un réexamen des fondements épistémiques de la religion en vertu des développements des connaissances qui se sont produits, et continuent à se produire, tout au long de l'histoire humaine : d'ailleurs, nous avons vu l'insistance par laquelle notre auteur exhorte à quitter l'*ābā'iyah* comme condition préalable d'une lecture renouvelée du texte qui puisse communiquer quelque chose d'utile à l'homme contemporain. Selon Sa'īd, c'est précisément en suivant le riche itinéraire historique à l'intérieur du Coran que les hommes trouveront les solutions à leurs problèmes, et en particulier à ce que notre auteur définit comme « la mère de tous les problèmes

<sup>48</sup> Nous avons choisi cette fois de traduire *āyah* par « signe », puisque cela reflète mieux l'interprétation de Sa'īd.

(*umm al-muškilāt*) », à savoir l'usage de la violence dans les interactions humaines et sociales, et sa justification religieuse à travers une interprétation biaisée de la doctrine du *ġihād*.

Nous avons vu que cet itinéraire historique dépasse le domaine de la révélation pour s'étendre aux événements qui ont caractérisé la période de formation de l'islam, et que cette extension ne va pas sans créer des difficultés dues à la manière dont Sa'īd adopte de façon acritique une certaine narration des origines, en projetant a posteriori sur les actions du prophète Muḥammad et de la première génération de musulmans, notamment les califes « Bien Guidés », des intentions et des valeurs qui correspondent à sa vision particulière du projet eschatologique divin, auquel il fallait, évidemment, « adapter » l'histoire des origines. Faut-il donc en conclure que Sa'īd ignore les enjeux représentés par une reconstitution de cette histoire ? Encore une fois, il s'agit de tenir compte de ses priorités : en ce sens, il n'est pas invraisemblable qu'il ait délibérément puisé de manière sélective dans le riche récit polyphonique des origines afin de montrer la cohérence et la continuité de la première praxis politico-sociale de l'islam avec la ligne méthodologique tracé par le Coran. Et en effet, notre auteur déplore souvent l'oubli, par les musulmans, d'une grande partie de ce matériel, dans la tradition prophétique, qui soutient la *méthode des prophètes* :

J'ai déjà expliqué auparavant que la culture islamique a été mise par écrit, à l'exception du Coran, après que les musulmans ont perdu la rectitude (*ruṣd*), c'est-à-dire le gouvernement bien dirigé (*al-ḥukm al-rāṣid*), perdant ainsi la société bien dirigée – ou l'*ummah* bien dirigée. Le Coran a enregistré cela avant la mort du prophète, lorsque la société islamique était en train de s'étendre, et les gens y entraient non pas en raison de leur foi et de leur compréhension [de l'islam], mais pour des raisons de convenance. Cette culture islamique adaptée à l'erreur (*ġayyi*) et au *ṭāġūt* a effacé les conditions [autorisant] l'usage des armes, en établissant une société vouée au *ṭāġūt*. Voilà donc que dans cette culture islamique si riche et vaste, je n'ai jamais rencontré un seul musulman qui ait expliqué dans quels cas faut-il rompre les armes et s'en débarrasser. De même, je ne suis jamais tombé sur un livre ou écrivain qui ait mentionné le *ḥadīṭ* « Sois comme le fils d'Adam, casses ton épée, casses ton arc et coupes tes ficelles »<sup>49</sup>. Et tous les savants orientalistes spécialisés en islamologie (*islāmiyyāt*) ne parviennent pas à comprendre quoi que ce soit au-delà de cette culture adaptée au *ṭāġūt* ; ils ne parviennent pas à découvrir la méthode portée par tous les prophètes et enregistrée dans les livres saints. (Sa'īd 1998a, 184)

Bref, Sa'īd n'est pas un historien, ni sa méthode exégétique peut être définie comme « historique ». Ce qui l'intéresse, c'est que les musulmans redécouvrent le lien dialectique entre la réalité et la révélation afin de résoudre leurs problèmes

<sup>49</sup> Il s'agit d'une mention par cœur du *ḥadīṭ* : « Brisez vos arcs, coupez vos ficelles et frappez vos épées avec des pierres, et si quelqu'un entre – chez l'un de vous – qu'il soit comme le meilleur fils d'Adam » (Abū Dāwūd, *Sunan*, 4259). Voir Chapitre II, par. 2.4.

contingents et de réformer la société en vue de la réalisation de « l’Au-delà dans cette vie terrestre » : l’histoire est là pour montrer la voie à suivre, c’est elle qui permet de distinguer le bien du mal, et tout doit se conformer à l’histoire, même la religion et la loi. Sa’īd reconnaît que l’homme et l’histoire ne vont pas de pair : la persistance de l’usage de la violence dans la solution des conflits, ainsi que d’injustices globales à l’instar du droit de veto en sont la preuve. Cependant, l’histoire jouit d’une *autonomie ontologique* en tant que produit de l’action de Dieu, tandis que « l’humanité contribue à faire cette histoire à travers le pouvoir d’exploitation (*tashīr*) que Dieu lui a donné : c’est ce pouvoir qui élève l’homme du monde des choses à l’“autre création” (*halaq āhar*) » (Sa’īd 1993d, 200-1), explique-t-il, se référant encore une fois à Cor. 23:14, *al-Mu’minūn*. En ce sens, l’histoire se trouve dans une étape éthico-scientifique plus avancée par rapport à celle où se trouvent les hommes : entre les deux, un décalage existe, et en effet « le problème humain consiste dans la souffrance de s’adapter à l’histoire, qui précède l’homme et par rapport à laquelle l’homme est en retard » (Sa’īd 1998a, 173).

Cette conception de l’histoire comme une « force autonome » trouve un écho ultérieur dans la pensée de Muḥammad al-Ṭālbī (1921-2017), et précisément dans l’article que Sa’īd dit avoir lu et apprécié – ainsi que le seul écrit qu’il mentionne de cet auteur – à savoir *al-Tārīḥ wa-mašākil al-yawm wa-l-ġad* (1974). Ici, l’intellectuel tunisien parle de l’existence d’un « mouvement dialectique entre l’homme et l’histoire », dans la mesure où « il ne peut y avoir d’histoire si l’homme ne grave pas l’histoire sur les pages de son esprit, avant de la graver sur les pages plus durables du temps qui passe » (Ṭālbī 1974, 15). S’il est vrai que « l’homme n’est pas une plume emportée par le vent de l’histoire », l’expérience humaine nous enseigne également que « le flux de l’histoire entraîne l’homme dans son courant, mais ce flux – se demande Ṭālbī – a-t-il une direction et une destination ? » (Ṭālbī 1974, 15). Pour le penseur tunisien, quels que soient les chemins détournés et souvent douloureux qu’elle emprunte, l’histoire a toujours un but et une direction, à savoir l’évolution et le progrès de l’homme vers « une humanité toujours plus parfaite » (Ṭālbī 1974, 16). C’est en ce sens que, pour Ṭālbī, « L’histoire devient le réceptacle d’un mouvement de progrès dialectique » par lequel l’homme « construit jour après jour son humanité, en surmontant ses chutes continuelles. Et que sont les chutes sinon une série de détours qui entravent le chemin sur la voie de l’élévation, sans pourtant l’interrompre ni en changer la direction ? » (Ṭālbī 1974, 17). L’intellectuel tunisien ne nie pas que l’homme ait une fonction créatrice dans l’histoire, mais il estime aussi que celle-ci « oriente incontestablement l’homme » : l’histoire, dit-il, est

[...] la réalisation progressive et sans cesse du but dont l’homme garde le secret au plus profond de son essence et dans les énergies qui y sont déposées, même s’il ne comprend pas toujours clairement ce but, et s’il a souvent des doutes sur le chemin à suivre, de sorte qu’il finit par se perdre et par mal utiliser ses énergies... cependant, l’énergie directionnelle de l’histoire est inhérente à l’homme et n’a pas de rival : l’histoire de l’homme est dans l’homme depuis le début de la création. (Ṭālbī 1974, 17-8)

Tout comme Sa‘īd, Ṭālbī n’exclut pas qu’un jour, à la fin de cette phase de détournements, « Dieu engendre l’homme à nouveau » (Ṭālbī 1974, 17)<sup>50</sup> : une régénération qui sera le fruit d’un chemin d’évolution éthique dans lequel l’histoire aura joué un rôle fondamental en aidant l’humanité à surmonter les obstacles qui l’empêchent d’accomplir son destin eschatologique, c’est-à-dire d’atteindre une dimension « angélique », comme l’affirme Ibn Ḥaldūn (Ṭālbī 1974, 17). Dans cette vision téléologique de l’histoire, nous retrouvons un autre point de convergence intéressant avec le philosophe iranien Ali Shari’ati, pour lequel le rétablissement de ce qu’il définit le « système d’Abel » et le dépassement du « système de Cain » est quelque chose d’inévitable : à ce moment-là, la lutte transhistorique entre le bien et le mal, la justice et l’injustice, le *tawhīd* et le *širk*, se résoudra avec la victoire d’Abel : « The end of time will come when Cain dies and the “system of Abel” is established anew. That inevitable revolution will mean the end of the history of Cain; equality will be realized throughout the world, and human unity and brotherhood will be established, through equity and justice. This is the inevitable direction of history » (Shari’ati 2017, 111). Et pourtant, comme pour Sa‘īd, la responsabilité de l’homme joue un rôle essentiel dans la réalisation de ce but eschatologique :

While believing in a certain form of historical determinism, we believe also in the freedom of the individual and his human responsibility, which lie at the very heart of the process of historical determinism. We do not see any contradiction between the two, because history advances on the basis of a universal and scientifically demonstrable process of determinism, but « I » as an individual human being must choose whether to move forward with history and accelerate its determined course with the force of knowledge and science, or to stand with ignorance, egoism, opportunism in the face of history, and be crushed. (Shari’ati 2017, 111)

Comme on l’a vu, selon Sa‘īd, les signes indiquant que l’histoire est en train de « traîner » l’homme vers le but éthique indiqué dans le Coran ne manquent pas : ça suffit de penser à ce qu’il a écrit en 1990 – sur l’onde de la dissolution de l’Union soviétique – à propos de la prise de conscience des hommes de l’inutilité de la guerre, ce qui peut transmettre, au lecteur d’aujourd’hui, une impression de naïveté, au vu d’un taux de violence dans les relations internationales qui n’a fait qu’augmenter depuis la fin de la Guerre Froide :

L’année 1988, s’il y avait eu ceux qui observaient en profondeur, elle aurait été déclarée fête de l’humanité : tout comme les musulmans célèbrent, avec la fête du sacrifice, le souvenir du remplacement du sacrifice humain par le père des prophètes, Ibrāhīm, que la paix soit sur lui, de la même façon en 1988 a commencé la destruction des armes nucléaires. En cela, il y a l’annonce de la fin des guerres dans

<sup>50</sup> L’auteur parle ici d’une *naṣ‘ah uhrā* et il ne mentionne pas Cor. 23:14, *al-Mu‘minūn*, mais la référence au *ḥalq āḥar* de ce verset est évident.

le monde, et si des guerres se produisent encore ici et là, ce n'est que le rôle de ceux qui prennent leur dernier souffle. Sans aucun doute, le chemin du premier fils d'Adam verra bientôt le jour et son aube a commencé à germer : son bienfait s'étendra au monde et les gens atteindront le point où un homme dira à l'autre, « Si tu vas déclencher une guerre, et si tu tends la main pour me tuer, je n'étendrai pas la main pour te tuer parce que j'ai peur de Dieu, le Seigneur des mondes ». Tout comme il a annulé le sacrifice humain aux mains d'Abraham, le Coran a coupé les ailes de la guerre alors qu'il n'en faisait qu'une protection de la liberté d'opinion, et quand il a annoncé « Pas de contrainte en religion ! », annonçant l'ère de la paix. (Sa'īd 1993e, 61-2)

Mais le but des efforts de Sa'īd pour relier les références coraniques disséminées sur son itinéraire exégétique à la réalité qui l'entoure visent précisément à affirmer que l'histoire suit, malgré tout, son propre chemin : « Je sais ce que vous ne savez pas » (Cor. 2:30, *al-Baqarah*) ; « Puis nous en avons fait naître une autre création » (Cor. 23:14, *al-Mu'minūn* [P]) ; « Il ajoute à la création ce qu'il veut » (Cor. 35:1, *Fāṭir*) ; « Il crée ce que vous ne savez pas » (Cor. 16:8, *al-Naḥl*) ; « L'écume s'en va au rebut, mais ce qui est utile aux hommes reste sur la terre » (Cor. 13:17, *al-Ra'd*) ; « Attendez ! Nous aussi, nous attendons ! » (Cor. 6:158, *al-An'ām*) ; « Jusqu'à ce que la guerre dépose sa charge » (Cor. 47:4, *Muḥammad* [B]), etc. C'est justement celle-ci la source de son optimisme téléologique, voire eschatologique, et s'il est vrai que l'homme vit encore dans le *temps abrogé*, et que la méthode des prophètes tarde à s'affirmer, rien ne pourra entraver le chemin de l'histoire vers la réalisation du plan divin : « L'histoire... c'est le lieu et l'espace où se manifeste la grandeur de Dieu, celui qui a fait les cieux et la terre, et qui fait bien tout ce qu'il crée » (Sa'īd 1997a, 83).

L'histoire acquiert ainsi une double dimension véridative et sotériologique, ce qui se reflète dans les contenus du Coran et dans l'importance qu'il accorde aux *signes dans le monde et dans les âmes*, lesquels « [...] témoigneront de la vérité des signes du Livre, témoigneront de la vérité des symboles, dont ils établiront et corrigeront les significations [...] d'où l'importance de l'ordre divin de regarder le passé et le présent, et de l'ordre d'attendre l'avenir, proche et lointain » ; elle est « la source fondamentale pour connaître ce qui est bien et ce qui est mal » (Sa'īd 1997a, 104) ; et c'est toujours elle qui « mettra fin à la corruption sur terre et à l'effusion de sang » (Sa'īd 1997a, 166) : tant que les musulmans ne reconnaîtront pas que l'histoire est la source (*marḡa'*) du Coran, « ils continueront à se fier à leurs images mentales et à leurs illusions plutôt qu'aux conséquences des faits » (Sa'īd 1997a, 104). Sa'īd n'est donc pas « un chercheur plongé dans l'étude de l'histoire » (Sa'īd 1997a, 166), comme l'admet lui-même, il se considère plutôt, auprès de ses coreligionnaires, un interprète de l'épistémologie coranique telle qu'il la comprend à partir de ses axiomes fondamentaux, qui découlent à la fois de sa vision de la réalité et de sa conception des objectifs de la religion et du destin de l'homme : « L'histoire est orientée vers [la méthode du fils d'Adam], toute la création y arrivera ! » (Sa'īd 1997a, 290).

## Conclusions

La conclusion d'une recherche est le moment où l'on dresse un bilan du travail accompli afin d'évaluer si les objectifs qui avaient été fixés au départ ont été atteints, et si les questions initiales ont trouvé une réponse, et dans quelle mesure. Tout d'abord, nous nous sommes demandé : quelle appartenance pour Ġawdat Sa'īd ? Et quel rôle lui attribuer dans les débats épistémologiques de son époque ? À la lumière de notre reconstitution, on peut affirmer que l'importance de la contribution de Ġawdat Sa'īd réside avant tout « dans le contexte dans lequel elle a été exprimée et formulée », comme l'explique le chercheur Naser Dumairieh. Sa'īd « avait très bien compris que l'idée de non-violence ne pouvait être transmise au monde arabo-musulman sans démontrer son enracinement dans un arrière-plan islamique », il continue. Sa personnalité, ainsi que celle d'autres intellectuels islamistes de son époque, parmi lesquels on compte son beau-frère Ḥālīṣ Ġalabī, apporte une confirmation supplémentaire de la nécessité de reconsidérer une certaine vision de l'*islamisme* comme « pathologie sociale » (Burgat 2002, 10). À ce propos, il est intéressant d'observer que les écrits de Ḥālīṣ Ġalabī, et à travers lui ceux de Ġawdat Sa'īd, ont suscité un vif intérêt dans les milieux islamistes, en particulier au Maroc, où ils ont été largement repris par les membres du Parti de la justice et du développement (Granci 2015). Au sein du large spectre de l'*islamisme*, ces intellectuels proposent une méthode d'action qui ne s'identifie ni avec le militantisme – violent ou potentiellement tel – ni avec un quietisme qui, même dans ses déclinaisons non-violentes, reste en tout cas passif et réactionnaire, comme cela est le cas de certains courants salafistes : c'est la « troisième voie » dont nous a parlé l'activiste Muḥammad al-'Ammār.

C'est un appel, celui de Sa'īd, à un engagement concret en vue de l'instauration d'une société véritablement islamique à partir d'un diagnostic de leurs problèmes, qui, selon son analyse, ont leur origine dans la violence généralisée qui les traverse,

Paola Pizzi, University of Florence, Italy, [paola.pizzi@tiscali.it](mailto:paola.pizzi@tiscali.it)

Referee List (DOI 10.36253/fup\_referee\_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Paola Pizzi, *Le chemin d'Abel. Coran et non-violence chez le penseur syrien Ġawdat Sa'īd (1931-2022)*, © 2024 Author(s), CC BY 4.0, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0329-6, DOI 10.36253/979-12-215-0329-6

d'où dérive une conception déformée et tout aussi répandue du *ġihād*. Mais en même temps, Sa'īd propose une interprétation « extensive » de ce à quoi une société authentiquement islamique doit ressembler, en indiquant l'Union européenne comme l'exemple le plus proche d'un système de gouvernement appliquant les principes de l'islam. Et pourtant, ce qui l'intéresse n'est pas la politique : celle-ci n'est que le reflet de la manière dont on comprend, et met en pratique, le message de justice et de paix globale de la révélation. Pour le dire par ses propres mots, « si l'islam a une politique, celle-ci est la politique de l'éthique, et non pas la politique mondiale basée sur l'intérêt du moment » (Sa'īd 2001a, 133) – ce qui montre une fois de plus toute la « charge utopique » dont il investit ce domaine. D'un phénomène aussi complexe que l'islamisme, une personnalité comme celle de Sa'īd nous montre donc à la fois les tensions internes et les évolutions possibles dans des formes d'activisme « post-islamiste » qui prend ses distances des paradigmes de l'islamisme – en premier lieu, la création d'un État islamique qui vise à mettre en place un système juridique précis – et qui privilégie un discours libéral et moderniste.

Sa'īd a participé activement aux débats qui se déroulaient à son époque autour des sources, des méthodes et des épistémologies du discours religieux. Sa contribution en ce sens se caractérise par son effort d'élaborer un « contre-discours » sur le *ġihād*, et ce – comme on l'a vu dans l'Introduction – n'est pas sans précédent, tant à l'époque classique qu'à l'époque moderne et contemporaine. Cependant, et en même temps, chez Sa'īd ce « contre-discours » n'est pas sans revers ni contradictions : comme son fils Bišr nous l'a dit lors d'une de nos rencontres, « à certains moments de son parcours, il était plus extrémiste (*mutašaddid*) que son entourage ; à d'autres, c'étaient les autres qui étaient plus extrémistes que lui ». En ce sens, ajoute Bišr, « son expérience peut être évaluée à différents niveaux en fonction de chaque phase et période et des évolutions qui se sont produites » dans sa vie et autour de lui, mais aussi, ajouterions-nous, en fonction des interlocuteurs auxquels il était confronté, qui étaient sans doute très différents les uns des autres et qui ont certainement changé au fil du temps. Non pas que Sa'īd ait jamais endossé des positions « extrémistes » d'un point de vue politique, social ou religieux, mais le sens et la portée qu'il donnait à son rejet de la violence n'étaient sans doute pas toujours les mêmes. Dans le Chapitre I, nous avons formulé l'hypothèse que son enrôlement dans l'armée dans les années 1960 pouvait être un indice que, très tôt, notre auteur n'était pas opposé « par principe » à l'usage de la force contre un ennemi extérieur, mais qu'il l'excluait sans doute à l'intérieur, position qu'il estimait devoir « justifier » devant ceux avec lesquels il partageait la plupart de ses références idéologiques et les objectifs de son activisme.

Ce qui ressort de son profil biographique, c'est une personnalité non dénuée de tensions, comme nous l'avons souligné au cours de notre discussion – du moratoire du *ġihād* et de l'idée de « l'épée bien guidée » à la remise en question radicale de la doctrine du *ġihād* et à l'idée de la *mort de la guerre*, qu'il avait, par ailleurs, des réserves à annoncer, comme nous l'a raconté 'Afrā' Ġalabī – ce qui lui a valu des critiques à la fois de la part d'intellectuels proches de ses positions, comme dans le cas d'Ibrāhīm Maḥmūd, d'adeptes du milieu salafistes comme 'Ādil al-Tall, d'un

promoteur de la *wasatiyyah* tel que Yūsuf al-Qaraḏāwī, mais aussi de représentants de l'islam institutionnel. Pour sa part, il s'est efforcé de se maintenir en équilibre entre les différents « mondes » avec lesquels il a été en contact, et qu'il a essayé d'encourager au dialogue « intra » et « inter ». Cet aspect de sa personnalité n'apparaît probablement que fugitivement dans ses écrits, ou dans ceux d'autres personnes qui, d'une manière ou d'une autre, ont parlé de lui : il suffit de penser au *ṣayḥ* al-Būṭī et à ce qu'il dit de ses rencontres avec Sa'īd dans l'introduction de son livre sur le *ḡihād*<sup>1</sup>. En ce sens, on ne peut que souhaiter la récupération et l'étude de l'abondant matériel audiovisuel produit par et sur Sa'īd au fil du temps : un tel travail permettrait en effet de mettre en valeur notre auteur dans sa dimension la plus active.

Ces tensions peuvent donc expliquer pourquoi la réception de ses idées n'a pas été ni homogène ni incontestée même parmi ceux qui, en principe, n'étaient pas hostiles à son approche : bref, il s'agit d'un « contre-discours » qui a été souvent combattu de part et d'autre. Cela nous amène à réfléchir sur l'impact réel de la pensée de Sa'īd, tout d'abord sur la scène syrienne : si l'on suppose qu'il s'agit d'un impact marginal, comme semble l'affirmer Bišr Sa'īd lui-même ainsi que les faits sur le terrain en Syrie, quelles en sont les raisons ? Selon Dumairieh, « Sa'īd était conscient que ses idées pouvaient ne pas sembler adéquates, en fait il a toujours insisté sur le fait qu'il voulait seulement annoncer une méthode aux gens, et non les convaincre. Il a annoncé l'existence d'une méthode, mais le succès d'une idée ne dépend pas uniquement de la qualité de l'idée, mais de nombreux autres facteurs ». Ġawdat Sa'īd lui-même le savait, nous dit encore Dumairieh, et il prenait l'exemple de Jésus-Christ pour expliquer que même si son message était juste, il n'a été couronné de succès que 300 ans plus tard, lorsque les conditions (politiques) adéquates étaient réunies : « De même, je pense que même si l'idée de la non-violence est juste, les conditions actuelles dans le monde arabe ne sont pas propices à sa réussite ». En fait, il est vrai que toutes les études sur la non-violence disent le contraire, et que la méthode non-violente est nécessaire précisément lorsque les conditions ne sont pas adéquates, « mais il faut aussi une masse critique convaincue du succès de l'idée »<sup>2</sup>.

Tout comme Bišr, Naser Dumairieh ne semble pas optimiste quant aux développements dans le futur immédiat : « Ma conclusion est que l'idée seule ne suffit pas si les conditions adéquates – sociales, économiques, politiques – ne sont pas réunies pour qu'elle ait une chance de réussir. L'histoire montre que tous les changements qui ont eu lieu ont eu, d'une manière ou d'une autre, un certain soutien de la part de ceux qui étaient au pouvoir. Aujourd'hui encore, Ġawdat Sa'īd et sa pensée ne sont pas adaptés au monde arabo-musulman. Peut-être certains aspects le sont-ils, mais sa vision globale repose sur l'idée que la paix ne peut être atteinte si l'homme n'est pas libre, et que la liberté implique la démocratie : autant de concepts qui ne sont pas pleinement acceptés par les élites politiques du monde

<sup>1</sup> Voir Chapitre I, par. 9.3.1.

<sup>2</sup> Pour un aperçu théorique sur la non-violence, voir Sharp–Safieh 1987.

arabe ». Par conséquent, « la plupart des gens sont convaincus que les régimes arabes ne pourront jamais être changés par des moyens pacifiques ». En ce sens, Dumairieh se dit convaincu que « même si l'on pouvait revenir en arrière et recommencer la révolution syrienne, les gens agiraient de la même manière et commettraient les mêmes erreurs ». Malgré cela, Dumairieh estime qu'il est essentiel de faire connaître à l'Occident une figure comme celle de Sa'ïd pour démanteler certaines identifications simplistes mais répandues, qui nuisent principalement à ceux qui ont mis en œuvre l'option qu'il proposait : « En Syrie, pendant neuf mois, la population a essayé d'apporter un changement pacifique : personne ne s'en est soucié, personne ne les a aidés, jusqu'à ce que la situation dégénère en militarisation et en violence ».

À la lumière de ces données, qui d'un côté nous montrent l'insuffisance des étiquettes existantes et leur incapacité à rendre compte de la complexité des phénomènes qu'elles prétendent définir, mais qui d'autre part nous renvoient l'image d'un contexte où certaines formes d'activisme ne parviennent pas à trouver un terrain fertile pour s'enraciner et « fructifier », on se demande : quel statut pour la non-violence dans le contexte arabo-islamique ? Pour répondre, finalement, à cette question, une clé de lecture particulièrement intéressante est proposée par l'islamologue pakistanais Shahab Ahmed (1966-2015)<sup>3</sup> avec son œuvre *What is Islam ?* (2016) : ici, cet auteur prématurément disparu formule une critique des conceptualisations de l'islam qui prédominent dans la littérature scientifique, et qui visent à cerner le phénomène « islam », en général ainsi que dans ses manifestations particulières, que ce soit dans les domaines juridique, mystique, philosophique, littéraire, etc. Selon Ahmed, en effet, l'une des limites partagées par ces conceptualisations est celle de considérer comme *problématique* ce qui, au contraire, apparaît à une analyse historique comme *constitutif* de l'islam, à savoir le fait que ses manifestations phénoménologiques sont souvent contradictoires, bien qu'elles relèvent toutes de la même matrice. Comme le dit Ahmed, « We need to resist our conceptual predisposition to conceptualize and categorize by the elimination of difference, and conceptualize and categorize, instead, *in terms of inclusion of difference* » (Ahmed 2016, 302). En effet, continue-t-il, dans l'étude de l'islam et des sociétés islamiques

so much *value* is given and *meaning* ascribed to the *prescriptive* and *restrictive* discourses of Muslims, such as law and creed, and so little *value* is given and *meaning* ascribed to *explorative* and *creative* discourses... Simply, when Muslims act and speak *exploratively* – as opposed to *prescriptively* – as they have seem to have spent a very great deal of their historical time doing, they are somehow not

<sup>3</sup> Il est très intéressant de constater que nous ne sommes pas les seuls à utiliser l'œuvre de Shahab Ahmed comme « paradigme interprétatif » du système théorique de Sa'ïd. En effet, Rüdiger Lohlker a fait de même dans son article « Jawdat Sa'ïd and the Islamic Theology and Practice of Peace ». Ceci est d'autant plus intéressant si l'on considère que l'article de Lohlker a été publié le 11 février 2022, c'est-à-dire 11 jours après que notre thèse de doctorat ait été remise aux pré-rapporteurs.

seen to be acting and speaking in a manner and register that is representative, expressive and constitutive of Islam. (Ahmed 2016, 303)

Ahmed propose ainsi de conceptualiser les différentes manifestations historiques du phénomène *islam* comme autant d'expressions de l'*engagement herméneutique* des musulmans avec ce qu'il appelle le *Texte*, c'est-à-dire le verbatim de la révélation mohammadienne ; le *Pre-Texte*, c'est-à-dire la dimension qui précède ontologiquement le *Texte*, et dont celui-ci émane ; et le *Con-Texte*, c'est-à-dire l'ensemble des significations que les musulmans ont donné au *Texte* et au *Pre-Texte*, et qui est à considérer lui aussi, de même que les deux précédents, « *a source of Revelation* » (Ahmed 2016, 359). Ainsi, ajoute-t-il, « The historical phenomenon of Islam is the varied product of that engagement of the human with the Divine; it is the apprehension, elaboration and articulation by Muslims in their individual and collective lives of *the meaning(s) of the Truth of the Divine Revelation* » (Ahmed 2016, 344). En appliquant cette conceptualisation à notre sujet, on dirait donc que la non-violence en islam peut être considérée comme un type d'*engagement herméneutique* qui privilégie la seconde de ces trois dimensions de la révélation, se détachant du caractère prescriptif d'une approche figée sur le texte, mais se manifestant quand même dans un *espace sémiotique* précis, celui du *Con-Texte* islamique (Ahmed 2016, 359). De cette manière, et selon ce registre extensif, la non-violence gagne son statut autonome en tant qu'*expérience endogène* en islam, dans la mesure où celui-ci représente « *the means by which an experience is given meaning, as well as the meaning which the experience is given by that means* » (Ahmed 2016, 323).

L'exploration des contenus non-violents dans le Coran peut ainsi conduire à l'élaboration d'une théorie comme celle de Ğawdat Sa'īd, qui privilégie une épistémologie basée sur la réalité concrète comme source du savoir, même religieux ; ou encore à une théorie comme celle de Maḥmūd M. Ṭāhā, dont l'épistémologie se base en grand partie sur l'expérience mystique. Elle peut conduire aussi à concevoir la non-violence à l'intérieur du courant de l'*islamisme*, comme dans le cas de Ḥālīṣ Ğalabī. Le « printemps arabe » a d'ailleurs démontré que ce choix n'est pas aussi étranger qu'on croirait à la mentalité de peuples nourris de culture arabo-islamique, au point que Chibli Mallat définit la non-violence comme « *the nexus of historical change in the Middle East and beyond* » (Mallat 2015, xiii), et observe : « The historical emergence of the idea has yet to be studied in detail, and requires a more structured intellectual reconstruction of complex processes, but the reality of nonviolence consciously pursued by millions can hardly be denied » (Mallat 2015, 60). En ce sens, Mallat plaide pour une lecture alternative de la tradition juridique, mystique, littéraire et philosophique islamique – en d'autres termes, de sa tradition *humaniste* – afin de reconstituer une narration historique capable d'offrir aux musulmans « *a solid legacy of nonviolence* » (Mallat 2015, 92) qui puisse se prolonger dans les écrits de nombre d'intellectuels et de savants religieux contemporains.

C'est en ce sens que la non-violence, telle qu'elle a été théorisée par Ğawdat Sa'īd et d'autres, peut être considérée comme un *courant islamique* dans la mesure

où elle est l'une des manifestations possibles de l'engagement de certains intellectuels avec le texte sacré dans ses différentes dimensions, ainsi que celui des peuples arabo-musulmans avec les instances de changement qui traversent la région, ce qui n'exclut pourtant pas une exposition de ces auteurs aux idées gandhiennes : ne serait-ce que d'un point de vue purement historique, ce que le philosophe et politologue iranien Ramin Jahanbegloo appelle « the Gandhian moment »<sup>4</sup> a eu un impact décisif sur la perception de soi des pays dits du Tiers monde, comme le démontre Malek Bennabi dans son ouvrage *L'Afro-asiatisme*. Source fondamentale de Sa'īd, il exprime une profonde admiration pour la figure de Gandhi, qu'il qualifie comme le héros légendaire de l'Afro-asiatisme, une figure qui anime « la plus émouvante page d'histoire de notre époque » (Bennabi 1956, 172). De même, 'Abdullāhi Fakī Bašīr, auteur d'un ouvrage volumineux sur Maḥmūd M. Ṭāhā, parle de la « forte présence de Gandhi dans le contexte soudanais » et de « son enracinement dans la mémoire de certains intellectuels pionniers du Soudan, dans leurs écrits et mémoires, et dans leur pensée politique, lorsqu'ils étaient engagés à faire face aux questions posées par la réalité coloniale au début du 20<sup>ème</sup> siècle » (Bašīr 2014, 1024), ce qui a eu une influence sur la réflexion de Ṭāhā. En même temps, cette « mémoire » n'a pas empêché Ṭāhā d'élaborer sa propre vision de la non-violence et de ses objectifs, qui vont bien au-delà de la libération du colonialisme (Bašīr 2014, 1032).

En effet, s'il est vrai, comme le dit le théologien musulman Adnane Mokrani, que ce moment gandhien « rappresenta nella storia mondiale una nuova presa di coscienza » du fait que la guerre n'est plus acceptable, et qu'un autre moyen de changement encor plus efficace existe, à savoir la résistance pacifique, en même temps cependant « dire che Gandhi ha portato una novità richiede una precisazione », à savoir que cette méthode n'est pas inconnue dans le contexte islamique (Said 2017, x) : Abdul Ghaffar Khan, qui avait choisi la méthode de la non-violence avant même de connaître Gandhi, en est un exemple. Comme le suggère encore Mokrani, « I seguaci della nonviolenza in ambito musulmano non sono tutti compagni di Gandhi, così come non sono tutti indiani o asiatici » : on pense à Sa'īd et Ṭāhā, mais aussi aux autres penseurs et hommes de religion que nous avons mentionnés au cours de ce travail, tels que Ḥālīṣ Ḡalabī et 'Abd al-Akram al-Saqqā, ainsi qu'aux activistes et mouvements populaires qu'ils ont inspirés – et ce non seulement à l'heure des révolutions de 2011, mais aussi – et surtout – *avant* celles-ci : pour sa part, Chibli Mallat appelle à ne pas oublier « the long and predominantly nonviolent resistance over several decades of opposition to authoritarianism » au Moyen-Orient (Mallat 2015, 40). Bref, c'est un phénomène qui revendique ses propres *sources* et ses propres *itinéraires*. En ce sens, Mokrani, en accord avec Mallat, appelle à une histoire plus inclusive de ce courant « che affonda le sue radici nella tradizione, ma apre nuovi orizzonti

<sup>4</sup> À savoir le titre de son ouvrage paru en 2013. Ramin Jahanbegloo est l'un des penseurs contemporains les plus engagés dans l'élaboration du concept de non-violence dans l'islam et en général.

interpretativi » (Said 2017, ix).

Ces auteurs encouragent ainsi à repenser « intérieurement » le récit sur l'islam afin de reconnaître la pleine légitimité de toutes les manifestations du « contre-discours » sur la violence en milieu islamique que l'histoire passée et récente offre. En même temps, comme on l'a vu dans l'Introduction, il s'agit de surmonter « extérieurement » l'imaginaire collective sur l'islam comme quelque chose d'intrinsèquement violent par la reconnaissance de la transversalité du discours sur la violence, mais aussi de celui sur la non-violence, et ce à travers un travail d'historicisation de ces phénomènes. En effet, c'est précisément sur la négation de cette transversalité que se fonde une certaine vision selon laquelle le « caractère » de l'islam est essentiellement, voire ontologiquement « offensif », ce qui justifie toute approche « défensive » à son encontre : il s'agit d'un paradigme conflictuel que nombre de voix ont essayé de surmonter, et ce à toute époque. Comme le dit Sizgorich, « To insist, as many Muslims now do, that jihad is in its essence a peaceful practice, one concerned with justice, human rights, and freedom, is to do what the first theorists of jihad seem to have done; that is, to fashion a mode of Muslim striving in dialogue with a much broader intercommunal conversation regarding virtue, truth and personal responsibility » (Sizgorich 2009, 914).

Cependant, au cours de notre analyse, nous avons essayé de montrer que l'apport de Ġawdat Sa'īd à la pensée islamique contemporaine n'est pas limitée à son réexamen de la doctrine du *ġihād* et à la promotion de l'idée de la non-violence dans un milieu aussi peu enclin à l'accepter, que la communauté scientifique à s'en occuper. Son intérêt pour l'islamologie réside également dans les « pistes » que son approche ouvre à une plus large considération de la manière dont certains aspects doctrinaux font aujourd'hui l'objet d'une profonde renégociation, à laquelle il a participé activement : sa contribution à ce domaine se trouve dans sa conception philosophique et théologique de l'histoire, ce qui a pour effet d'élever son statut en tant que discipline ; dans l'effort d'intégrer les sciences humaines dans l'exégèse coranique, et notamment la psychologie et la sociologie, qui occupent – on l'a vu – une place privilégiée dans la perspective de Sa'īd ; ou encore dans le débat – inépuisable – sur le rapport entre foi et science, auquel il consacre un de ses livres les plus intéressants, à savoir *Iqra' wa-Rabbu-ka al-Akram* (1988), où il arrive à postuler la prééminence de la science sur le *tawhīd*, et donc sur le seul, véritable *dogme* de l'islam.

Loin de prétendre avoir saisi toutes les implications possibles de la pensée de Ġawdat Sa'īd, nous pensons que l'apport majeur de notre travail réside dans la mise en lumière d'un auteur dont la contribution à la réflexion intra-islamique sur un ensemble de questions essentielles méritait plus d'attention. Une valorisation de sa personnalité et sa pensée ne peut qu'enrichir le tableau de notre compréhension du discours religieux islamique contemporain, en montrant la complexité et la richesse de ses expressions, et en soulignant la variété des positionnements, notamment – mais pas seulement – autour de la question du *ġihād* et de ses finalités. On espère avoir aussi contribué à la remise en question d'une certaine tendance essentialiste qui caractérise encore une partie des études dans ce domaine, rendant ainsi difficile d'imaginer qu'une théorie de la non-violence en islam puisse être

indépendante du greffage de valeurs spécifiques importés de l'extérieur (Abu-Nimer 2003). La figure de Ğawdat Sa'īd interroge cet *a priori* et bien d'autres, à propos desquels de nombreux chercheurs ont souligné, par leurs recherches, la nécessité d'ouvrir un débat.

# Bibliographie

## 1. Ouvrages de Ġawdat Sa'īd

- Sa'īd, Ġawdat (1989), *Ḥattā yuġayyirū mā bi-anfusi-him*, série « Sunan taġyīr al-nafs wa-l-muġtama' », sans éditeur, sans lieu (1<sup>ère</sup> édition 1972), 224 pp.
- (1993a), *al-'Amal qudrah wa-irādah*, série « Sunan taġyīr al-nafs wa-l-muġtama' », Bayrūt : Dār al-fikr al-mu'āšir (1<sup>ère</sup> édition 1980), 302 pp.
- (1993b), *Faqdān al-tawāzun al-iġtimā'ī : muškilat al-zayy wa-l-malābis*, série « Sunan taġyīr al-nafs wa-l-muġtama' », Bayrūt : Dār al-Fikr al-Mu'āšir (1<sup>ère</sup> édition 1978), 71 pp.
- (1993c), *al-Insān kall<sup>an</sup> wa-'adl<sup>an</sup>*, série « Sunan taġyīr al-nafs wa-l-muġtama' », Bayrūt : Dār al-fikr al-mu'āšir (1<sup>ère</sup> édition 1969), 64 pp.
- (1993d), *Iqra' wa-Rabbu-ka al-Akram*, série « Sunan taġyīr al-nafs wa-l-muġtama' », Bayrūt : Dār al-Fikr al-Mu'āšir (1<sup>ère</sup> édition 1988), 288 pp.
- (1993e), *Maḡhab ibn Ādam al-awwal : muškilat al-'unf fī al-'amal al-islāmī*, série « Sunan taġyīr al-nafs wa-l-muġtama' », Bayrūt : Dār al-Fikr al-Mu'āšir (1<sup>ère</sup> édition 1966), 239 pp.
- (1995), *Riyāḥ al-taġyīr*, série « Maġālis Bi'r 'Aġam », <https://shorturl.at/nGJ27> (dernier accès 28 Janvier 2024)
- (1997a), *Kun ka-ibn Ādam*, Dimašq : Dār al-Fikr, 355 pp.
- (1997b), *Lā ikrāha fī al-dīn : dirāsāt wa-abḥāt fī al-fikr al-islāmī*, Dimašq : al-'Ilm wa-l-salām li-l-dirāsāt wa-l-našr, 190 pp.
- (1998a), *al-Dīn wa-l-qanūn. Ru'yah qur'āniyyah*, Dimašq : Dār al-Fikr, 192 pp.
- (1998b), « al-Tafsīr al-sunanī », *Qaḍāyā Islāmiyyah Mu'āširah* 4, pp. 58-122 ; traduction anglaise sur le site web de l'auteur [https://www.jawdatsaid.net/en/index.php/Current\\_Islamic\\_Issues](https://www.jawdatsaid.net/en/index.php/Current_Islamic_Issues)
- (1999), « Li-māḍā al-lā'unf », *al-Maġallah*, <https://shorturl.at/mqrAT> (dernier accès 28 Janvier 2024)
- (2000), « al-Ḥurūġ min ḡulumāt al-taḡrīb ilā nūr al-sawā' », *al-Maġallah*,

- <https://shorturl.at/hpM07> (dernier accès 29 Janvier 2024)
- (2001a), *Maḥmūm al-tag̃yūr*, série « Maḡālis Bi'r 'Aḡam », Bayrūt : Dār al-fikr al-mu'āšir (1<sup>ère</sup> édition 1995), 264 pp.
- (2001b), « Law, Religion and the Prophetic Method of Social Change », *Journal of Law and Religion*, vol. 15, nr. 1/2, pp. 83-150
- (2006), *Li-ma ḥāḍā al-ru' b kullu-hu min al-islām ? Wa-kayfa bada`a al-ḥawf ?*, Dimašq : Dār al-Fikr (1<sup>ère</sup> édition 1964), 61 pp.
- (2013), *al-Islām al-siyāsī*, <https://shorturl.at/awLST> (dernier accès 29 Janvier 2024)
- (2017), *Vie islamique alla non violenza*, ed. par Naser Dumairieh, Marzabotto : Zikkaron, LIII+95 pp.

## 2. Sources orales et inédites sur Ġawdat Sa`īd

‘Ammār al-, Muḥammad :

— Interview du 29 septembre 2020, durée 47 min.

Dumairieh, Naser :

— Interview du 27 juillet 2023, durée 45 min.

Ġalabī, ‘Afrā :

— Interview du 28 octobre 2020, durée 29 min.

— Interview du 11 novembre 2020, durée 1 h et 12 min.

Sa`īd, Bišr :

— Interview du 25 juin 2020, durée 2 h et 19 min.

— Interview du 17 juillet 2020, durée 2 h et 3 min.

— Interview du 4 septembre 2020, durée 2 h et 47 min.

— Interview du 17 décembre 2020, durée 1 h et 14 min.

— Interview du 20 décembre 2020, durée 2 h et 06 min.

Yūsuf, Ġihād :

— Interview du 24 février 2021, durée 1 h et 26 min.

Ḥayyāt al-, ‘Abd al-Laṭīf (2022), *Jawdat Sa`īd's Trip to Egypt*, sans date, sans lieu, 55 pp.

## 3. Sources en langue arabe

AA.VV. (2006), *Ġawdat Sa`īd : buḥūṭ wa-maqālāt muḥdāt ilay-hi*, Dimašq : Dār al-Fikr, 392 pp.

‘Absū al-, ‘Umar (2019), « al-Šayḥ al-dā`iyyah d. Amīn al-Mašrī : fāris al-manābir wa-l-dā`iyyah al-ḡasūr », *Odabasham.net*, <https://shorturl.at/bfs02> (dernier accès 29 Janvier 2024)

Abū Ḥarb, Saḥar (1998), *Lā takun ka-ibnay Ādam : lā qātil<sup>mn</sup> wa-lā maqtūl<sup>mn</sup>*, Dimašq : Dār al-Fikr, 175 pp.

Abū Sulaymān, ‘Abd al-Ḥamīd Aḥmad, *al-‘Unf wa-idārat al-širā` al-siyāsī fī al-fikr al-islāmī bayna al-mabda` wa-l-ḥayār : ru`yah islāmiyyah*, série « Qaḍāyā al-fikr al-islāmī » 17, al-Qāhirah : Dār al-Salām, 110 pp.

Abū Zayd, Našr Ḥāmid (2017a), *Maḥmūm al-našš. Dirāsah fī ‘ulūm al-Qur`ān*, Rabāṭ-Bayrūt : Mu`minūn bi-lā ḥudūd, (1<sup>ère</sup> édition al-Qāhirah : al-Hay`ah al-

- mişriyyah al-‘āmmah li-l-kitāb, 1990), 319 pp.
- (2017b), *Naqd al-ḥiṭāb al-dīnī*, Rabāt : Mu‘minūn bi-lā Ḥudūd, (1<sup>ère</sup> édition al-Qāhirah : Dār Sinā li-l-našr, 1992), 240 pp.
- Aḥmad, Maḥmūd M. (2015), *Taṭawwur maḥfūm al-ḡihād. Dirāsah fī al-fikr al-islāmī al-mu‘āšir*, Bayrūt : al-Šabakah al-‘arabiyyah li-l-abḥāṭ wa-l-našr, 239 pp.
- Aḥmad, Rif‘at Sayyid (1989), *al-Din wa-l-dawlah wa-l-tawrah*, al-Qāhirah : al-Dār al-Šarqiyyah (1<sup>ère</sup> édition 1985), 318 pp.
- al-Buṭī, Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān (1993), *al-Ġihād fī al-islām: kayfa naḥamu-hu ? Wa-kayfa numārisu-hu ?*, Bayrūt-Dimašq : Dār al-fikr al-mu‘āšir-Dār al-Fikr, 256 pp.
- al-Ḥuwaylidī, Mīrzā (2003), « Ġawdat Sa‘īd yuḥādir fī al-Baḥrayn ‘an al-Lā ‘unf madḥal li-i‘ādat fahm al-islām », *al-Šarq al-Awsaṭ* du 7 Mars, <https://archive.aawsat.com/details.asp?issue=8800&article=156549#YCE5g2hKhPZ> (dernier accès 3 janvier 2022)
- Arkūn, Muḥammad (1996), *Tārīḥiyyat al-fikr al-‘arabī al-islāmī*, Bayrūt : Markaz al-inmā’ al-qawmī, 300 pp.
- Baḥr al-‘Ulūm, Ḥasan al-Sayyid ‘Izz al-dīn (2004), *Muḡtama‘ al-lā ‘unf. Dirāsah fī wāqi‘ al-ummah al-islāmiyyah*, Qom-Naḡaf : Dār al-Zahrā’, 461 pp.
- Bašīr, ‘Abdullāhi Fakī (2014), *Šāḥib al-fahm al-ḡadīd li-l-islām. Maḥmūd Muḥammad Tāḥā wa-l-muṭaqqafūn: qirā‘ah fī al-mawāqif wa-tazwīr al-tārīḥ*, al-Qāhira : Ru‘ya li-l-našr wa-l-tawzī’, 1278 pp.
- Binnabī, Mālik (2006b), *Maḡālis Dimašq. Muḥāḍarāt ulqiyat fī ‘amay 1971-1972*, Dimašq : Dār al-Fikr (1<sup>ère</sup> édition 2005), 188 pp.
- Dūfānī, Su‘ād (2016), *Fā‘iliyyat al-insān fī al-fikr al-‘arabī. Ġawdat Sa‘īd unmuḍaḡ*, ‘Ammān : Dār al-Ayyām, 237 pp.
- Faraḡ, Muḥammad ‘Abd al-Salām (sans date), *al-Farīdah al-ḡā‘ibah*, sans lieu, sans éditeur, 68 pp., <https://palstinebooks.blogspot.com> (dernier accès 1 juillet 2019)
- Ġabrī al-, Muḥammad ‘Ābid (1994), *al-Ḥiṭāb al-‘arabī al-mu‘āšir. Dirāsah taḥlīliyyah ‘ilmiyyah*, Bayrūt : Markaz dirāsāt al-waḥdah al-‘arabiyyah, 218 pp.
- Ġalabī, Ḥāliṣ (1998), *Šikūlūḡiyyah al-‘unf wa-istrāṭiḡiyyah al-ḥall al-silmī*, Dimašq : Dār al-Fikr, 248 pp.
- Ġalabī, Ḥāliṣ (2005), « Muškilat al-‘unf fī al-Qur‘ān wa-hal yūḡadu fī al-lilām lā-unf? », in Ḥāliṣ Ġalabī – Zuhayr al-Muḥḥ - Aḥmad Abū Maṭar (éds.), *al-Islām wa-l-‘unf: al-wāqi‘ wa-taḥaddī al-irḥāb wa-azmat al-binā’ al-ta‘līmī*, ‘Ammān : Dār al-Karmil, pp. 10-71
- Ġum‘ah, ‘Alī (2002), *Šubuhāt wa-iḡābāt ḥawla al-ḡihād fī al-islām*, al-Qāhirah : Wizārat al-Awqāf – al-Maḡlis al-a‘lā li-l-šu‘ūn al-islāmiyyah, 95 pp.
- Ḥanafī, Ḥasan (1998), « al-Tafsīr wa-mašāliḥ al-ummah : al-tafsīr al-iḡtimā‘ī », *Qadāyā Islāmiyyah Mu‘āširah* 4, pp. 160-82
- (2019), *al-Turāt wa-l-taḡdīd. Mawqifu-nā min al-turāt al-qadīm*, Windsor : Hindawi Foundation (1<sup>ère</sup> édition 1980), 186 pp.
- Ḥawwām al-, Riyād (2020), « Qiṣaṣ al-šayḥ Sa‘īd al-Ṭanṭāwī ‘an al-‘ulamā’ wa-aqwāli-hi », *Islamsyria.com*, <https://shorturl.at/kmN2> (dernier accès 28 Janvier 2024)
- Ḥusayn al-, ‘Abd al-Qādir (2022), *Ġawdat Sa‘īd yu‘ayyidu al-mulḥid Šaḥrūr*.

- Risālah ilā al-Iḥwān al-Muslimīn* : Ayna waqfatu-kum lillāh ta'ālā ?, <https://www.youtube.com/watch?v=y000hZ0Dtgc>
- Ḥuwayldī al-, Mīrẓā (2003), « Ġawdat Sa'īd yuḥādir fī al-Baḥrayn 'an "al-Lā-'unf madḥal li-i'ādat fahm al-islām" », *al-Šarq al-Awsaṭ*, 7 Mars, <https://shorturl.at/tvIL4> (dernier accès 28 Janvier 2024)
- Imām al-, Muḥammad Fārūq (2015), « Layl āḍār al-ṭawīl – al-ğuz' al-sādis : dabbābāt al-Ba'ṭ taqṭaḥim ḥaram al-Ġāmi' al-Umawī », [https://orient-news.net/ar/news\\_show/85642](https://orient-news.net/ar/news_show/85642) (dernier accès 3 janvier 2022)
- Luhaydān al-, Šālih (1987), *al-Ġihād fī al-islām bayna al-ṭalab wa-l-difā'*, Riyād : Maktabat al-Ḥaramayn, (4<sup>ème</sup> édition), 151 pp.
- Maḥmūd, Ibrāhīm (1990), « al-Muṭaqqaf al-'arabī wa-l-'unf », *al-Mustaqbal al-'arabi* 140, pp. 23-39
- Maḥmūd, Ibrāhīm (1995), *al-Hiğrah ilā al-islām : ḥawla al-'ālam al-fikrī li-Ġawdat Sa'īd. Ḥiwār - Dirāsāt - Ta'qīb*, Dimašq : Dār al-Fikr – Bayrūt : Dār al-fikr al-mu'āšir, 352 pp.
- Muḥammad, Yaḥyā (1998), « Ġadaliyyat al-naṣṣ wa-l-wāqī' », *Qaḍāyā Islāmiyyah Mu'āširah* 4, pp. 279-319
- Nafīsaḥ, Muḥammad (éd., 1996), *al-Islām wa-zāhirat al-'unf. Nadwah fikriyyah šāraka fī-hā al-ustād Ġawdat Sa'īd, al-duktūr Maḥmūd 'Akkām, al-duktūr As'ad al-Saḥamarānī, al-duktūr Na'im al-Yāfi*, Dimašq-Dārayā : Dār al-Saqā, 112 pp.
- Qaraḍāwī al-, Yūsuf (2005), « al-Tağyīr bayna al-'unf wa-l-lā-'unf », <https://shorturl.at/dgB49> (dernier accès 28 Janvier 2024)
- Quṭb, Sayyid (1952), « Quwwat al-kalimah », <https://almaktaba.org/book/31854/65153> (dernier accès 3 janvier 2022)
- (1979), *Ma'ālim fī al-ṭarīq*, Dār al-Šurūq : al-Qāhirah (1<sup>ère</sup> édition 1964), 186 pp.
- (2001), *Haḍā al-dīn*, al-Qāhirah : Dār al-Šurūq (15<sup>ème</sup> édition), 100 pp.
- Rifā'ī al-, 'Abd al-Ġabbār (1998), « al-Ittiğāhāt al-ḥadiṭah fī al-tafsīr », *Qaḍāyā Islāmiyyah Mu'āširah* 4, pp. 4-24
- Šabestarī, Muḥammad Muğtaḥid (1998), « al-Tafsīr wa-l-hirminūtik », *Qaḍāyā Islāmiyyah Mu'āširah* 4, pp. 123-43
- Šaḥrūr, Muḥammad (2017), *al-Kitāb wa-l-Qur'ān. Ru'yah ġadīdah*, Bayrūt : Dār al-Sāqī, 2017 (1<sup>ère</sup> édition 2011), 702 pp.
- Šarīf, Māhir (2008), *Taṭawwur maḥmūd al-ğihād fī al-fikr al-islāmī*, Dimašq : Dār al-Madā, 343 pp.
- Ṭāhā, Maḥmūd Muḥammad (1969), *al-Risālah al-tāniyyah min al-islām*, Umm Durmān : bi-lā nāšir, 1969 (1<sup>ère</sup> édition 1967), 205 pp.
- Ṭālbī al-, Muḥammad (1974), « al-Tārīḥ wa-mašākil al-yawm wa-l-ğad », *Ālam al-fikr*, vol. 5, nr. 1, pp. 12-46
- Tall al-, 'Ādil (1995), *al-Naz'ah al-māddiyyah fī al-'ālam al-islāmī. Naqd kitābāt Ġawdat Sa'īd, Muḥammad Iqbāl, Muḥammad Šaḥrūr 'alā ḍaw' al-Kitāb wa-l-sunnah*, sans lieu : Dār al-Bayyinah li-l-našr wa-l-tawzī', 371 pp.
- Zakariyā, Fu'ād (1986), *al-Ḥaqīqah wa-l-wahm fī al-ḥarakah al-islāmiyyah al-mu'āširah*, al-Qāhirah : Dār al-fikr li-l-dirāsāt wa-l-našr wa-l-tawzī', pp. 181
- Zuḥaylī al-, Wahbah (2018), *Āṭār al-ḥarb : dirāsah fiḥiqiyyah muqāranah*, Dimašq : Dār al-Fikr (1<sup>ère</sup> édition 1962-1963), 950 pp.

## 4. Sources en langues occidentales

- Abu-Nimer, Mohammed (2000), « A Framework for Nonviolence and Peacebuilding in Islam », *Journal of Law and Religion*, 15, pp. 217-65
- (2003), *Nonviolence and Peace Building in Islam. Theory and Practice*, Gainesville : University Press of Florida, 233 pp.
- Abu-Rabi', Ibrahim (2004), *Contemporary Arab Thought. Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*, London : Pluto Press, xvii+485 pp.
- Abū Zayd, Nasr Hāmid (2004), *Una vita con l'Islam*, Bologna : Il Mulino, 230 pp.
- (2012), *Testo sacro e libertà. Per una lettura critica del Corano*, Venezia : Marsilio, 168 pp.
- (2016), *Islam e storia*, Torino : Bollati Boringhieri, 231 pp.
- Adams, Charles J. (1983), « Mawdudi and the Islamic State », in John L. Esposito (éd.), *Voices of Resurgent Islam*, New York-Oxford : Oxford University Press, pp. 99-133
- Afsaruddin, Asma (2013), *Striving in the Path of God. Jihād and Martyrdom in Islamic Thought*, New York : Oxford University Press, 370 pp.
- (2008), *The First Muslims. History and Memory*, Oxford : Oneworld, xx+254 pp.
- Ahmed, Shahab (2016), *What is Islam? The Importance of Being Islamic*, Princeton-Oxford : Princeton University Press, 609 pp.
- Alpay, Günay (1971), *Ileri, Djelāl Nūrī*, EI<sup>2</sup> 3, pp. 1144b-145b
- Arafa, Ayman (2022), « Die Ethik der Gewaltlosigkeit anhand des Beispiels des syrischen Gelehrten Ġaudat Sa'īd », in El Kaisy-Friemuth, M.–Hajatpour, R.–Abdel Rahem, M. (eds.), *Rationalität in der Islamischen Theologie*, Berlin/Boston : De Gruyter, pp. 349-76
- Arkoun, Mohammed (2016), *Lecture (s) du Coran*, Paris : Albin Michel, 508 pp.
- Arminjon, Constance (2020), « “Nouvelle théologie” et redéfinition de la religion en islam contemporain », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE)* 127, pp. 471-74
- Asad, Talal (2009), *Il terrorismo suicida. Una chiave per comprenderne le ragioni*, Milano : Raffaello Cortina, xviii+118 pp.
- Batatu, Hanna (1982), « Syria's Muslim Brethren », *MERIP Reports*, No. 110, pp. 12-20
- Bausani, Alessandro (1954), « The concept of time in the religious philosophy of Muḥammad Iqbāl », *Die Welt des Islams*, New Series, Vol. 3, Issue 3/4, pp. 158-86
- Belhaj, Abdessamad (2017), « Jawdat Sa'īd and the Muslim Philosophy of Peace », in H. Shadi (éd.), *Legitimate and Illegitimate Violence in Contemporary Islamic Thought*, Baden-Baden : Nomos Verlagsgesellschaft, pp. 229-45
- Bennabi, Malek (sans date), *La vocation de l'Islam*, Lyon – Paris : Tawhid (1<sup>ère</sup> édition 1954), 166 pp.
- (1956), *L'Afro-asiatisme. Conclusions sur la Conférence de Bandæng*, série « Etudes Sélectionnées » 2, Le Caire : Imprimerie Misr S.A.E., 348 pp.
- (2005), *Les conditions de la renaissance. Problème d'une civilisation*, Lion-Paris : Tawhid, 1<sup>ère</sup> édition 1949, 174 pp.

- (2006a), *Le problème des idées dans le monde musulman*, préface de Nour-Eddine Boukrouh, Beyrouth : Dar Albouraq (1<sup>ère</sup> édition 1971), 168 pp.
- Bonner, Michael (2006), *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice*, Princeton-Oxford : Princeton University Press, XVIII+197 pp.
- Bori, Caterina (2009), « Il pensiero radicale islamico da Ibn ‘Abd al-Wahhāb a Mawdūdī e Sayyid Qutb: tradizione o modernità? », in Giovanni Filoramo (éd.), *Le religioni e il mondo moderno*, vol. III « Islam », édité par Roberto Tottoli, pp. 69-113
- Borrmans, Maurice (1995), « I diritti dell’uomo e le istituzioni islamiche », in Paolo Branca – Vermondo Brugnatelli (éd.), *Studi Arabi e Islamici in memoria di Matilde Gagliardi*, Milano : ISMEO, pp. 15-41
- Bredi, Daniela (2002), « Il ḥadīṭ in Asia meridionale », *Oriente Moderno Nuova serie*, 82, pp. 77-91
- Burgat, François – Caillet, Romain (2013), « Une guérilla “islamiste” ? Les composantes idéologiques de la révolte armée », in François Burgat – Bruno Paoli, *Pas de printemps pour la Syrie. Les clés pour comprendre les acteurs et les défis de la crise (2011-2013)*, Paris : La Découverte, pp. 55-83
- Burgat, François (2002), *L’islamisme en face*, Paris : La Découverte (1<sup>ère</sup> édition 1995), XXVII+303 pp.
- Calasso, Giovanna (2011), « Penser le changement : Ibn Khaldūn et ses contemporains. Analyse historique et mentalités », *al-Qantara*, XXXII, 1, pp. 109-28
- Calchi Novati, Giampaolo (1998), *Storia dell’Algeria indipendente: dalla guerra di liberazione al fondamentalismo islamico*, Milano : Bompiani, 353 pp.
- Campanini, Massimo (2018), *Ḥasan Ḥanafī. La teologia islamica della liberazione*, Milano : Jaca Book, 111 pp.
- Campanini, Massimo, « Salafismo e islamismo nel pensiero politico contemporaneo », in Guazzone, Laura (éd.), *Storia ed evoluzione dell’islamismo arabo. I Fratelli Musulmani e gli altri*, 2015, Milano : Mondadori Università, 2015, pp. 35-63
- Campanini, Massimo (2011), *The Qur’an: Modern Muslim Interpretations*, translated by Caroline Higgitt, London-New York : Routledge, 149 pp.
- Capezzone, Leonardo (2016), *Medioevo arabo: Una storia dell’islam medievale (VII-XV secolo)*, Milano : Mondadori Università, 304 pp.
- Carré, Olivier (1984), *Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, frère musulman radical*, Paris : Les Éditions du Cerf – Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 248 pp.
- Chaumont, Eric (1996), *al-Shāfi‘ī*, EI<sup>2</sup> 9, pp. 187a-191a
- Christmann, Andreas (2005), « ‘73 Proofs of Dilettantism’: The Construction of Norm and Deviancy in the Responses to Mohamad Shahrour’s Book al-Kitāb wa’l-Qur’ān: Qirā’a Mu‘āsira », *Die Welt des Islams*, New Series, Vol. 45, Issue 1, pp. 20-73
- Cleveland, William L. (1996), *Shakīb Arslān*, EI<sup>2</sup> 9, pp. 255b-56a
- Cook, David (2015), *Understanding Jihad*, Oakland : University of California Press (2<sup>ème</sup> édition), 309 pp.
- Crow, Karim Douglas (2000), « Nurturing Islamic Peace Discourse », *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 17, 3, pp. 54-69

- Dallal, Ahmad (2004), « Science and the Qur'ān », in *Encyclopaedia of the Qur'ān*, vol. 4, Leiden-Boston : Brill, pp. 540-57
- DeLong-Bas, Natana J. (2011), *Bin Bāz*, EI<sup>3</sup>, [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_ei3\\_COM\\_23796](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_23796) (consulté le 26 février 2021)
- Donati, Caroline (2013), « Les chababs de Daraya, genèse et filiation du Mouvement syrien pour la non-violence », in in François Burgat – Bruno Paoli (éds.), *Pas de printemps pour la Syrie. Les clés pour comprendre les acteurs et les défis de la crise (2011-2013)*, Paris : La Découverte, pp. 107-14
- Donati, Caroline (2009), *L'exception syrienne. Entre modernisation et résistance*, Paris : La Découverte, 350 pp.
- Donner, Fred McGraw (2012), *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam*, Cambridge, Massachusetts, London : The Belknap Press of Harvard University Press, 280 pp.
- El Hamri, Jamel, Malek Bennabi (2016), *Une vie au service d'une pensée*, Paris : Albouraq, 95 pp.
- Elias, Amin – Aschi, Youssef (2016), « Science et islam au 19<sup>e</sup> et 20<sup>e</sup> siècles. De la primauté des sciences religieuses au “miracle scientifique” dans le Coran », *Vingtième siècle. Revue d'Histoire*, 130, 2, pp. 31-43
- Ennaifer, Hmida (1996), « Iqbāl et le questionnement de la prophétie » *IBLA*, t. 59, nr. 178, pp. 233-51
- Ennaifer, H'mida (1998), *Les commentaires coraniques contemporaines. Analyse de leur méthodologie*, série « Études Arabes » 93, Roma : Pisai, 109 pp.
- Espósito, John L. (1983), « Muhammad Iqbal and the Islamic State », in John L. Espósito (éd.), *Voices of Resurgent Islam*, New York – Oxford : Oxford University Press, pp. 175-90
- Étienne, Bruno (1987), *L'Islamisme radical*, Paris : Hachette, 382 pp.
- Faris, Nabih Amin – Husayn, Muhammed Tawfik (1955), *The Crescent in Crisis. An Interpretive Study of the Modern Arab World*, Lawrence : University of Kansas Press, 191 pp.
- Fatoohi, Louay (2013), *Abrogation in the Qur'an and Islamic Law. A Critical Study of the Concept of "Naskh" and its Impact*, New York-London : Routledge, 287 pp.
- Filiu, Jean-Pierre (2013), *Le nouveau Moyen-Orient. Les peuples à l'heure de la Révolution syrienne*, Paris : Fayard, 402 pp.
- Gaborieau, Marc (2002), *Tablīghī Djamā'at*, EI<sup>2</sup> 10, pp. 39a-40b
- Glasman, Wladimir (2013), « Les ressources sécuritaires du régime », in François Burgat – Bruno Paoli (éds.), *Pas de printemps pour la Syrie. Les clés pour comprendre les acteurs et les défis de la crise (2011-2013)*, Paris : La Découverte, pp. 33-53
- Goldziher, Ignaz-[Jomier, Jacques] (1962), *Djamāl al-dīn al-Afghānī*, EI<sup>2</sup> 2, pp. 427b-430a
- Granci, Jacopo (2015), « Traiettorie dell'islam politico in Marocco. Dissidenza e riformismo al cospetto della monarchia », in Guazzone, Laura (éd.), *Storia ed evoluzione dell'islamismo arabo. I Fratelli Musulmani e gli altri*, Milano : Mondadori Università, pp. 221-42
- Guazzone, Laura (2015a), « L'evoluzione dei movimenti islamisti arabi: una storia comparata », in Guazzone, Laura (éd.), *Storia ed evoluzione dell'islamismo*

- arabo. I Fratelli Musulmani e gli altri*, Milano : Mondadori Università, pp. 157-208
- (2015b), « L'islamisme arabe: un'introduction critique », in Guazzone, Laura (éd.), *Storia ed evoluzione dell'islamismo arabo. I Fratelli Musulmani e gli altri*, Milano : Mondadori, pp. 3-34
- (2016), *Storia contemporanea del Mondo arabo. I Paesi arabi dall'impero ottomano ad oggi*, Firenze : Mondadori Università, 556 pp.
- Günther, Ursula (2015), *Arkoun, Mohammed*, EI<sup>3</sup>, [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_ei3\\_COM\\_27338](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_27338)
- Haddad, Mohammed (2011), *Una riforma religiosa nell'islam è ancora possibile? 'Abduh un secolo dopo*, Milano : Jaca Book, 238 pp.
- Halverson, Jeffrey R. (2012), *Searching for a King. Muslim Nonviolence and the Future of Islam*, Washington : Potomac Books, xiv+172 pp.
- Hassan, Mona (2010), « Modern Interpretations and Misinterpretations of a Medieval Scholar: Apprehending the Political Thought of Ibn Taymiyya », in Yossef Rapoport - Shahab Ahmed (éds.), *Ibn Taymiyya and His Times*, Karachi : Oxford University Press, pp. 338-66
- Hoover, Jon (2019), *Ibn Taymiyya*, série « Makers of the Muslim World », London : Oneworld Publications, 164 pp.
- Humeid, Bashar (2009), « Jawdat Said : Islam as a Violence-Free Religion », *Qantara.de*, <https://en.qantara.de/content/jawdat-said-islam-as-a-violence-free-religion> (dernier accès 24 Novembre 2021) ; réédité en 2014 sur le site web de « Satyagraha Foundation for Nonviolence Studies » à l'adresse <http://www.satyagrahafoundation.org/islam-as-a-violence-free-religion-the-teachings-of-jawdat-said/> (dernier accès 24 Novembre 2021)
- Iqbal, Muhammad (2018), *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Sans lieu : Tawasul Europe, (1<sup>ère</sup> édition 1930), 167 pp.
- Irwin, Robert (1997), « Toynbee and Ibn Khaldun », *Middle Eastern Studies* 33/3, pp. 461-79.
- Jansen, Johannes Julian Gijsbert (1985), « The creed of Sadat's assassins. The contents of the "Forgotten Duty" analysed », *Die Welt des Islams*, 25, pp. 1-30
- Jibouri Al-, Yasin T. (2009), *Peak of Eloquence: Nahjul Balagha by Imam Ali ibn Abu Talib with Commentary by Martyr Ayatollah Murtada Mutahhari*, New York : Tahrike Tarsile Qur'an
- Jomier, Jacques (1957), « L'Exégèse scientifique du Coran d'après le Cheikh Amin Al-Khouli », *MIDEO*, 4, pp. 269-80
- Kahf, Mohja (2013), *Then and Now: The Syrian Revolution to Date. A Young Nonviolent Resistance and the Ensuing Armed Struggle*, St. Paul : Friends for a Nonviolent World, 35 pp.
- (2014), « Nonviolence in Syria », *Fellowship* 78, 1-3, pp. 16-21
- Kenney, Jeffrey Thomas (2006), *Muslim Rebels. Kharijites and the Politics of Extremism in Egypt*, New York : Oxford University Press, 221 pp.
- Kepel, Gilles (2012), *Le Prophète et Pharaon. Les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporain*, Paris : Gallimard (1<sup>ère</sup> édition 1984), 348 pp.
- Khadduri, Majid (1955), *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore : The Johns Hopkins Press (1<sup>ère</sup> édition 1941), 321 pp.
- Laoust, Henri (1969), *Ibn Taymiyya*, EI<sup>2</sup> 3, pp. 976a-979b

- Lauzière, Henri (2016), *The Making of Salafism. Islamic Reform in the Twentieth Century*, série « Religion, Culture, and Public Life », New York : Columbia University Press, 317 pp.
- (2017), « L’histoire du salafisme : ses pièges et ses mythes », *Moyen-Orient* 33, Janvier-Mars, pp. 18-23
- Lefèvre, Raphaël (2012), « Hama and Beyond: Regime-Muslim Brotherhood Relations since 1982 », in Khatib, L. – Lefèvre, R. – Qureshi, J. (éds.), *State and Islam in Baathist Syria: Confrontation or Co-optation?*, London : Lynne Rinner, pp. 3-28
- Leverrier, Ignace (2011), « Des oulémas en vue imputent la responsabilité de l’effusion de sang au régime syrien », *Le Monde*, 5 Août, <https://www.lemonde.fr/blog/syrie/2011/08/05/des-oulemas-en-vue-imputent-la-responsabilite-de-leffusion-de-sang-au-regime-syrien/> (dernier accès 3 janvier 2022)
- Lohlker, Rüdiger (2016), « Friede: Islamische Perspektiven », in Sedmak, Clemens (éd.), *Frieden: Vom Wert der Koexistenz*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 203-21
- (2022), « Jawdat Sa‘id and the Islamic Theology and Practice of Peace », *Religions* 13:160, <https://www.mdpi.com/2077-1444/13/2/160> (dernier accès 28 Août 2023)
- Mallat, Chibli (2015), *Philosophy of Nonviolence. Revolution, Constitutionalism, and Justice beyond the Middle East*, New York : Oxford University Press, XVIII+388 pp.
- Manduchi, Patrizia (2019), « La riscoperta del ġihād: la lettura rivoluzionaria di Sayyid Quṭb », in Manduchi, Patrizia – Nicola Melis (éds.), *Ġihād. Definizioni e riletture di un termine abusato*, Milano : Mondadori, pp. 37-68
- Mansoori, Muhammad Tahir (2007), « The Questions of War and Peace in Contemporary Islamic Legal Discourse: The Contribution of Wahbah al-Zuhaylī », *Islamic Studies*, 46, 3, pp. 417-35
- Mayeur-Jaouen, Catherine (2018), « ‘À la poursuite de la réforme’. Renouveaux et débats historiographiques de l’histoire religieuse et intellectuelle de l’islam, XV<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècle », *Annales HSS*, 73-2, pp. 317-58
- Melchert, Christopher (2015), « Ibn al-Mubārak’s Kitāb al-Ġihād and Early Renunciating Literature », in István Kristó-Nagy – Robert Gleave (éds.), *Violence in Islamic Thought From the Qur’ān to the Mongols*, “Legitimate and Illegitimate Violence in Islamic Thought” Series, Edinburgh : Edinburgh University Press, pp. 49-69
- Menghini, Pietro (2019), « Nonviolence in Islam: Jawdat Sa‘id and the Path of Adam First Son », *Afkar. The Undergraduate Journal of Middle East Studies*, 1, 1, pp. 49-59
- Meriboute, Zidane (2020), *Malek Bennabi « Père » du courant islamique mondial ? Les fiches confidentielles des services secrets français*, Paris : Erick Bonnier, 140 pp.
- Mervin, Sabrina (2010), « Transnational Intellectual Debates », in Mervin, Sabrina (éd.), *The Shi’a Worlds and Iran*, London : Saqi Books, pp. 321-46
- Mitchell, Richard P. (1969), *The Society of the Muslim Brothers*, London : Oxford University Press, 349 pp.

- Morabia, Alfred (1993), *Le Ġihād dans l'islam médiéval. Le « combat sacré » des origines au XII<sup>ème</sup> siècle*, Paris : Albin Michel, 567 pp.
- Muller, Jean-Marie (2010), *Désarmer les dieux : le christianisme et l'islam au regard de l'exigence de la non-violence*, Gordes : Le Relié, 703 pp.
- Nasr, Seyyed Hossein (1982), « Islam and Modern Science », in Salem Azzam (éd.), *Islam and Contemporary Society*, London : Longman, pp. 177-90
- Ohlander, Erik (2009), « Modern Qur'anic Hermeneutics », *Religious Compass* 3/4, pp. 620-36
- Ollivry-Dumairieh, Florence (2015), « Islam et non-violence : Jawdat Sa'īd, le Gandhi syrien », *Le Monde*, 6 Novembre, <https://www.lemonde.fr/blog/syrie/2015/11/06/islam-et-non-violence-jawdat-sa%CA%BFid-le-gandhi-syrien/> (dernier accès 24 Novembre 2021)
- Peskes, Rudher-Ende, Werner (2005), *Wahhābiyyah*, EI<sup>2</sup> 11, pp. 44b-52b
- Peters, Rudolph (1979), *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History*, The Hague : Mouton Publishers, 245 pp.
- Pierret, Thomas (2011), « Syrie : l'islam dans la révolution », *Politique Étrangère* 4, pp. 879-91
- (2013), *Religion and State in Syria. The Sunni Ulama from Coup to Revolution*, New York : Cambridge University Press, 276 pp.
- Pink, Johanna (2016), « Striving for a new exegesis of the Qur'ān », in Schmidtke, Sabine (éd.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, New York : Oxford University Press, pp. 765-92
- (2019), *Muslim Qur'anic Interpretation Today. Media, Genealogies and Interpretive Communities*, Sheffield : Equinox, 334 pp.
- Rak, Karolina (2016), « Ġawdat Sa'īd's Thought within the Discourse of Muslim Revival », *Hemispheres* 2, pp. 33-42
- Rey, Matthieu (2018), *Histoire de la Syrie (XIX<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècle)*, Paris : Fayard, 398 pp.
- Russel, Bertrand (1919), *The Scientific Outlook*, London : George Allen & Unwin Ltd., 285 pp.
- Schacht, Joseph (1960), *Abū Ḥanīfa*, EI<sup>2</sup> 1, pp. 126b-28a
- (1993), *Muḥammad 'Abduh*, EI<sup>2</sup> 7, pp. 419b-22a
- Schiavo, Viviana (2019), « Jawdat Said: l'islam della nonviolenza », *Oasis*, <https://www.oasiscenter.eu/it/nonviolenza-nell-islam-jawdat-said> (dernier accès 28 Août 2023)
- Schimmel, Annemarie (1970), *Muḥammad Ikbāl*, EI<sup>2</sup> 3, pp. 1083b-86a.
- Schlosser, Dominik (2009), *Asad, Muḥammad*, EI<sup>3</sup>, [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_ei3\\_COM\\_22688](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_22688) (consulté le 26 février 2021)
- Schulze, Reinhard (1998), *Il mondo islamico nel XX secolo. Politica e società civile*, Milano : Feltrinelli (1<sup>ère</sup> édition 1994), 445 pp.
- Seurat, Michel (2012), *Syrie. L'État de barbarie*, Paris : Puf, 284 pp.
- Sharbaji, Iyad, « Da Daraya ai qaidisti, la fabbrica dell'estremismo », <http://www.siriailibano.com/siria-2/daraya-daes.html> (dernier accès 3 Janvier 2022)
- Shari'ati, Ali (2017), *On the Sociology of Islam*, trad. par Hamdi Algar, Wembley : Algorithm (1<sup>ère</sup> édition 1979), pp. 135
- Sharp, Gene – Safieh, Afif (1987), « Nonviolent Struggle », *Journal of Palestine*

- Studies*, Vol. 17, No. 1, pp. 37-55
- Sizgorich, Thomas (2009), « Sanctified Violence: Monotheist Militancy as the Tie That Bound Christian Rome and Islam », *Journal of the American Academy of Religion*, 77, 4, pp. 895-921
- Taha, Mahmoud Mohamed (1978), *The Second Message of Islam*, Translation and Introduction by Abdullahi Ahmed An-Na'im, New York : Syracuse University Press, 178 pp.
- Teitelbaum, Joshua (2011), « The Muslim Brotherhood in Syria, 1945-1958 : Founding, Social Origins, Ideology », *Middle East Journal*, Vol. 65, nr. 2, 2011, pp. 213-33
- Troll, Christian W., s.j. (1988), « Islam lived and perceived from within a pluralistic nation and world. The case of Maulana Abul Kalam Azad », *Encounters* 147, pp. 43-55
- Trombetta, Lorenzo (2014), *Siria. Dagli Ottomani agli Asad. E oltre*, Milano : Mondadori Università, 387 pp.
- Vadet, Jean-Claude (1968), *Ibn Mas'ūd*, EI<sup>2</sup> 3, pp. 897b-899a
- Veccia Vaglieri, Laura (1960), *'Abd Allāh b. al-'Abbās*, EI<sup>2</sup> 1, pp. 41a-42b
- 3339Algerian Islamism and the Search for a Liberal Governance », *The Journal of North African Studies*, 12:2, pp. 235-54
- Warde, Nadia M. (2019), « Islamic awakening of the 21<sup>st</sup> century: a view of Yusuf al-Qaradawi », *International Journal of Humanities and Social Sciences* pp. 73-116
- Watt, William Montgomery (1965), *al-Ghazālī*, EI<sup>2</sup> 2, pp. 1062b-66a
- Weismann, Itzhak, (1993) « Sa'id Hawwa: The Making of a Radical Muslim Thinker in Modern Syria », *Middle Eastern Studies*, Vol. 29, No. 4, pp. 601-23
- (2010), « Democratic Fundamentalism? The Practice and Discours of the Muslim Brothers Movement in Syria », *The Muslim World*, Vol. 100, nr. 1, pp. 1-16
- (2013), « Sufi Fundamentalism Between India and the Middle East », in Martin van Bruinessen – Julia Day Howell (éds.), *Sufism and the 'Modern' in Islam*, London : I.B. Tauris, pp. 115-28
- Worth, Robert F. (2009), « Saudi King Dismisses 2 Officials in a Shuffle », *New York Times* 15 Février, <https://shorturl.at/bnA39> (dernier accès 12 janvier 2022)
- Wright, Laurence (2008), « The Rebellion Within. An Al Qaeda mastermind questions terrorism », *New Yorker* 2 Juin, <https://shorturl.at/aqxBR> (dernier accès 17 mai 2021)



## Index

Ce qui suit n'est pas un index complet de tous les noms figurant dans le livre, mais plutôt une liste des protagonistes des événements racontés, des personnages historiques et des noms coraniques et/ou bibliques mentionnés, ainsi que des auteurs des sources primaires citées dans le texte. Il ne s'attarde donc pas sur les noms des auteurs des sources secondaires consultées, pour lesquels on renvoie directement à la bibliographie.

- 'Abd al-Karīm, Ḥalīl; 30  
'Abd al-Malik; 25  
'Abd al-Nāṣir, Ġamāl; 61, 63, 73, 79, 81n, 82, 83n, 84, 85, 88n, 94n  
'Abd al-Rāziq, 'Alī; 28  
'Abduh, Muḥammad; 27, 28, 29, 41, 58, 59, 147, 210, 211, 212, 213, 215, 309  
Abel; 31, 37, 149, 150, 284, 331  
Abraham; 24, 313  
Abū Dāwūd; 160, 186n, 249n, 259n, 329n  
Abū Ġuddah, 'Abd al-Fattāḥ; 75, 77, 92, 113n, 195  
Abū Ḥanīfah; 57  
Abū Ḥarb, Saḥar; 37  
Abu Sha'r, 'Adnan; 108n  
Abū Sulaymān, 'Abd al-Ḥamīd; 18  
Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid; 5, 14, 23, 195n, 260, 264, 266, 276, 277, 280, 283, 284, 300, 301, 302, 303, 307, 320, 327  
'Ād; 151  
Adam, Ādam; 30, 31, 37, 48, 49, 62, 69, 86, 88, 112, 125, 126, 131, 132, 149, 150, 151, 152, 160, 172, 184, 201, 208, 209, 218, 238, 246, 248, 268, 274, 278, 281, 283, 284, 303, 321, 328, 329, 332  
Afgānī al-, Ġamāl al-dīn; 27, 28, 29, 41, 58, 59, 147, 210, 211, 212, 213, 215  
'Akkām, Maḥmūd; 49, 123  
Albānī al-, Nāṣir al-dīn; 89, 99  
'Alī (ibn abī Ṭālib); 158, 159, 161, 162, 220, 242, 278n, 279, 303n  
'Allām, Šawqī Ibrāhīm; 142  
'Ammār al-, Muḥammad; 51, 107, 108, 125, 136, 144, 333  
'Aqqād al-, 'Abbās Maḥmūd; 78  
'Arafah, Muḥammad; 68  
Arkoun, Mohammed; 47, 58, 65, 67, 103, 108, 160n, 180n, 195, 199, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 253, 265, 266, 267  
Arslān, Šakīb; 80

- Asad al-, Baššār; 34, 55, 99, 127, 128, 129, 130, 138n  
 Asad al-, Hāfiḏ; 55, 81n, 84, 92n, 93n, 98, 99, 100, 118, 127  
 As'ad al-, Riyād; 141n  
 Asad, Muhammad; 80  
 Asad, Talal; 80n  
 A'sar al-, Mušfafā; 92, 93  
 Atāsi al-, Suhayr; 129, 132  
 Atrāš al-, Sultān; 63n  
 'Atṭār al-, 'Išām; 92  
 'Atṭār al-, Naḡāh; 92n  
 Awad, Moubarak; 78n, 124  
 Azad, Abul Kalam; 15, 18
- Bānī al-, 'Abd al-Raḥmān; 72, 73, 84, 85, 90, 95  
 Bannā al-, Hasan; 30, 39, 63, 103n, 194, 196, 213, 226, 230, 236, 240  
 Bendjedid, Chadli; 114  
 Bennabi, Malek; 38, 65, 67, 69, 70, 71, 78, 90, 93, 94, 97, 98, 103, 114, 115, 117, 148, 158, 188n, 195, 196, 197, 199, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 226, 240, 241, 242, 265, 278, 305, 338  
 Bergson, Henri; 198  
 Bin Bayyah, 'Abdallāh; 142  
 Bin 'Isā, Rašīd; 115  
 Buḡārī al-; 116n, 160, 162n, 169, 172, 175n, 288n, 325n  
 Būṭī al-, Muḡammad Sa'īd Ramaḡdān; 36, 44, 45, 49, 50, 118, 119, 120, 121n, 122, 123n, 124, 282, 335
- Caïn; 37, 149, 284, 331  
 Charfi, Abdelmajid; 265  
 Chenoweth, Erica; 139  
 Chomsky, Noam; 245, 317  
 Comte, Auguste; 256
- Dalai Lama; 133, 134  
 Dall'Oglio, Paolo; 51, 135, 136  
 Dasūqī, Ġādah; 109  
 Dāwūd; 151, 268, 269  
 Dūfānī, Su'ād; 37, 38  
 Dumairieh, Naser; 34, 51, 118, 140, 333, 335, 336
- Faraḡ, Muḡammad 'Abd al-Salām; 43, 44, 165n, 252n  
 Fir'awn; 291, 296  
 Foucault, Michel; 67, 103, 247, 248, 249, 250  
 Frazer, George; 245  
 Freud, Sigmund; 98, 245, 321
- Ġābrī, Muḡammad 'Ābid; 182n, 195, 267  
 Ġadīd, Šalāh; 84, 99  
 Ġāḡiḏ al-; 247, 248, 256  
 Ġalabī, 'Afrā; 51, 59, 65, 96, 97, 101, 124, 131, 133, 134, 139, 144, 334  
 Ġalabī, Ḥālis; 19, 45, 49, 50, 51, 59, 65n, 75, 101, 104, 109, 114, 131, 141, 304, 333, 337, 338  
 Ġālūt; 151, 268  
 Gandhi; 15, 18, 77, 78, 104n, 219n, 256, 257, 338  
 Ġazālī al-, Abū Hāmid; 177n, 184, 195, 214, 236, 237, 238, 239, 316, 317  
 Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen; 66  
 Ġibrīl; 299, 300n  
 Ġīlānī al-, 'Abd al-Qādir; 194  
 Goliath. Voir Ġālūt  
 Gülen, Muhammed Fethullah; 22
- Ḥabannakah, Ḥasan; 73  
 Ḥabaš, Muḡammad; 36, 121, 122  
 Hachani, Abdelkader; 115  
 Ḥadīd, Marwān; 92, 93  
 Ḥāfiḏ al-, Amīn; 90n, 99  
 Ḥālīd, Riyād; 100  
 Ḥamīd al-, Muḡammad; 195  
 Ḥān, Sayyid Aḡmad; 211, 256  
 Ḥanafī, Ḥasan; 235, 264, 266, 284, 285, 289n, 292n, 302, 303, 304, 308, 320  
 Ḥattāṭ al-, 'Aqīl Idrīs; 69, 70  
 Ḥawwā, Sa'īd; 74n, 75, 195  
 Ḥayyāt al-, 'Abd al-Laṭīf; 51, 59, 72, 76, 83n, 84, 264  
 Heidegger, Martin; 245, 317  
 Héraclius; 23  
 Ḥibrī al-, 'Azīzah; 124  
 Hindī al-, Muḡīb; 83n  
 Hūd; 151, 268, 278, 315  
 Huḡaybī al-, Ḥasan; 39, 63n, 64n, 87, 230

- Ḥūlī al-, Amīn; 310  
 Ḥūrī, Muṣṭafā; 83n  
 Ḥusayn, Lu'ay; 132
- Ibn 'Abbās; 57, 220  
 Ibn 'Abd al-Wahhāb, Muḥammad; 62n  
 Ibn 'Alī, Aḥmad Šāmiyyah; 77  
 Ibn al-Muqaffā'; 256  
 Ibn 'Arabī, Muḥyī al-dīn; 194  
 Ibn Bāz, 'Abd al-'Azīz 'Abdallāh; 72, 73  
 Ibn Ḥaldūn; 158, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 331  
 Ibn Ḥanbal; 81  
 Ibn Kaṭīr; 277, 295, 303, 304  
 Ibn Labīd, Ziyād; 124, 185, 195, 220  
 Ibn Māğah; 154, 186n, 259n  
 Ibn Mas'ūd; 57  
 Ibn Qayyim al-Ğawziyyah; 40, 213  
 Ibn Sa'ūd, Muḥammad; 62n  
 Ibn Taymiyyah; 40, 71, 89, 105, 196, 213, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 229, 239, 248, 251, 252, 254, 255  
 Ibrāhīm; 151, 156, 161, 209, 314, 316n, 328, 331  
 Iqbal, Muḥammad; 58, 67, 70, 76, 78, 79, 90n, 94, 149, 194, 195, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 211, 212, 215, 226, 240, 241, 242, 251, 256, 270n, 292, 312, 325  
 'Īsā; 151, 268  
 Iskandarānī al-, Muḥammad ibn Aḥmad; 309n  
 'Iṣṣ al-, Marwān; 129
- Jean; 300  
 Jung, Carl Gustav; 66
- Kadeer, Rebiya; 19  
 Kāndhalawī al-, Muḥammad Yūsuf; 77  
 Kant, Immanuel; 193, 250  
 Kawākibī al-, 'Abd al-Raḥmān; 210  
 Khamisa, Azim; 139  
 Khan, Abdul Ghaffar; 15, 18, 78, 197, 338  
 Khomeyni, ayatollah; 107, 116  
 Kilo, Michel; 132  
 Kirchner, Irene; 51, 54, 75n, 81n, 83n, 114n, 131n, 143n
- Kuftārō, Aḥmad; 36, 73, 75, 120, 121, 122  
 Kuzbarī, Rabāb; 109n
- Laḥḥām al-, Ḥanān; 109  
 Liaquat Ali Khan; 227  
 Luc; 239
- Madani, Abbasi; 115  
 Maḥmūd, Ibrāhīm; 37, 97, 250, 251, 252, 253, 257, 270, 300, 308, 319, 334  
 Maḥzūmī al-, Muḥammad; 210  
 Mannā', Hayṭam; 132  
 Marx, Karl; 245, 255  
 Maṣrī al-, Amīn; 72, 73, 74, 85, 90, 95  
 Matthieu; 239, 297, 298  
 Ma'tūq, Hayār; 65, 95, 103, 109, 114  
 Mawdūdī al-, Abū al-A'lā; 40, 76, 79, 87n, 89, 90n, 196, 213, 226, 227, 228, 229, 230, 236, 240, 251, 252, 303  
 Misqāwī, 'Amr; 69, 98  
 Mu'āwiyah; 25, 158, 159, 242n, 278n, 279  
 Muḥammad, prophète; 20, 23, 24, 25, 36, 44, 57n, 85n, 109, 111n, 121n, 136, 154, 158, 159, 160, 161, 162, 164, 167, 171, 185, 186, 192, 195, 201, 202, 209, 217, 220, 269, 271, 272, 280, 289, 291, 292, 295, 298, 299, 300, 301, 305, 317, 329, 332  
 Muḥammad, Yaḥyā; 277  
 Muqātil ibn Sulaymān; 23  
 Mūsā; 51, 56, 135, 136, 151, 268, 291, 305, 306  
 Muslim; 175n, 288n, 322, 325n
- Nadwī, Abū al-Ḥasan 'Alī; 75, 76, 77, 78, 79, 195n  
 Nafīṣah, Muḥammad; 49, 125  
 Nağīb, Muḥammad; 61  
 Nagler, Michael; 139  
 Nahār al-, Ḥāzim; 132  
 Nahhas al-, Ghassan; 123  
 Nahlawi, 'Abd al-Karim; 82  
 Nasā'ī al-, 186n  
 Nietzsche, Friedrich; 249, 250, 317  
 Nūḥ; 151, 201, 209, 268  
 Numayrī al-, Ğa'far; 270, 276  
 Nuqrāšī al-, Maḥmūd; 30, 62, 63n

Nūrī, Ğalāl; 80

Qaradāwī al-, Yūsuf; 35, 36, 335

Qaṣṣās, Adīb; 140

Qutb, Mohammed; 90

Qutb, Sayyid; 33, 39, 43, 44, 63, 64, 87, 88, 89, 90n, 105, 165n, 168n, 171n, 196, 213, 226, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 240, 251, 252, 254

Quwwatī al-, Šukrī; 82

Riḍā, Muḥammad Rašīd; 28, 29, 210, 213, 303

Rifā'ī al-, 'Abd al-Ğabbār; 110, 240, 284

Rūmī, Ğalāl al-dīn; 194, 213

Russell, Bertrand; 247, 248

Šabestarī, M. Muğtahid; 320

Sa'd al-Dīn, 'Adnān; 93

Sādāt al-, Anwar; 43n, 165n

Šāfi'ī al-; 57, 58, 195n

Šāğūrī, 'Abd al-Raḥmān; 128

Šahrūr, Muḥammad; 30, 124, 251, 254, 257, 258, 259, 260, 261, 292n

Sa'īd, Bišr; 33, 48, 50, 51, 54, 55, 56, 57, 59, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 84, 86, 87, 89, 90, 93, 94, 95, 97, 98, 99n, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 112, 113, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 212, 258, 259, 261n, 334, 335

Sa'īd, Hikmat; 101, 102

Sa'īd, Kawṭar; 102

Sa'īd, Laylā; 51, 59, 96, 101, 104, 105, 109, 124, 131, 132

Said, Mohammed; 115

Sa'īd, Sa'd; 50, 102, 109, 128, 129, 137

Sa'īd, Sa'diyah; 96, 105, 128

Sa'īd, Tamārah; 53, 99n

Sa'īd, Zahrā; 106

Sa'īd, Zāzū; 56, 61, 102

Sālim, 'Adnān; 38, 94, 95, 123n

Šams al-dīn, Muḥammad Maḥdī; 19; 30; 50

Sanson; 157n

Saqqā al-, 'Abd al-Akram; 130; 131; 138; 338

Sarton, George; 66

Shari'ati, Ali; 283; 284; 331

Sibā'ī al-, Muṣṭafā; 43n; 75; 91; 95

Sīsī al-, 'Abd al-Fattāḥ; 143

Skinner, Burrhus; 245

Socrate; 134; 293

Spengler, Oswald; 245

Stoddard, Lothrop; 66

Šu'ayb; 151; 268

Sulaymān; 151

Ṭa'ālibī al-, 'Abd al-'Azīz; 28

Tabrīzī al-, Šams al-dīn; 213

Ṭāhā, Maḥmūd Muḥammad; 18, 45, 167n, 187n, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 283, 337, 338

Ṭālbī al-, Muḥammad; 310, 330, 331

Tall al-, 'Ādil; 35, 124, 250n, 251, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 260, 334

Ṭamūd; 151

Ṭaṇṭāwī al-, 'Alī; 76

Ṭaṇṭāwī al-, Sa'īd; 76, 77, 92

Ṭaṇṭāwī Ğawḥarī; 309

Ṭaṇṭāwī, Muḥammad Sayyid; 89

Ṭaṭarī al-, Rağīd; 106, 128

Ṭayyib al-, Aḥmad; 136, 142n

Tilmisani al-, Umar; 36

Tirmidī al-; 160, 175n, 186n, 249n, 259n, 301n

Tizīnī, Ṭayyib; 99

Toynbee, Arnold J.; 66, 94, 103, 194, 205, 208, 209, 245, 246, 247

Tsay, Muḥammad; 56

Tsay, Obsajuquqa; 56

'Umar ibn 'Abd al-'Azīz; 158

'Umrān, Muḥammad; 84, 99

'Urābī Bāšā; 63n

'Utaybī, Ğuḥayman; 107

'Uṭmān; 56, 57n, 278

Wahiduddin Khan; 18, 22, 124, 142

Yūsuf, Ğihād; 14, 51, 135, 136

Zarkašī al-; 277

Zu'bī al-, Munīr Aḥmad; 38

Zuḥaylī al-, Wahbah; 43, 44, 123n, 274n

## Remerciements

La publication de ce livre a été rendue possible grâce au Prix de l'Institut Sangalli pour l'histoire religieuse, et c'est donc à l'Institut et à son président Maurizio Sangalli, ainsi qu'à l'éditeur FUP, que j'adresse mes premiers remerciements. Mais ce résultat doit beaucoup à de nombreuses personnes, et ma gratitude va à chacun d'eux pour m'avoir soutenu dans les diverses phases du projet, à commencer par le doctorat, au sein duquel cette recherche a été développée, jusqu'à la révision du texte en vue de sa publication. Je remercie tout d'abord mes tuteurs, Francesco Zappa (Sapienza Université de Rome) et Dominique Avon (EPHE, Paris), pour leur soutien scientifique et humain constant et généreux et pour la confiance qu'ils m'ont toujours témoignée. Je tiens également à remercier tous les professeurs qui, d'une manière ou d'une autre, ont contribué à ce travail, parmi lesquels je voudrais mentionner tout particulièrement Constance Arminjon, Mario Casari, Francesco Leccese, Catherine Mayeur-Jaouen, Daniela Pioppi, Tom Woerner-Powell, Michel Younès. Je remercie sincèrement Samuela Pagani, qui a patiemment suivi le travail de révision du texte, en me donnant de précieux conseils et en me stimulant à réfléchir davantage sur les sujets abordés.

Merci à la famille de Ğawdat Sa'īd, et surtout à son fils Bišr et son épouse Tamārah, ainsi qu'à sa fille Kawtar, pour leur accueil chaleureux à Istanbul, où j'ai eu le privilège de faire la connaissance de ce grand intellectuel. Je suis surtout redevable à Bišr Sa'īd : c'est seulement grâce à son aide si j'ai pu reconstituer le profil biographique et intellectuel de Ğawdat Sa'īd. Les souvenirs, observations et réflexions qu'il a partagés avec moi lors de nos entretiens m'ont permis de mieux comprendre sa pensée et sa personnalité. Je suis également reconnaissant à 'Afrā' Ğalabī, nièce de Ğawdat Sa'īd et activiste non-violente, pour son précieux témoignage et pour ses intéressantes réflexions sur la phase « salafiste » de Sa'īd

et sur le concept de *salafiyyah* en général. Merci au témoignage de Muḥammad al-‘Ammār, disciple de Ġawdat et activiste non-violent en Syrie, encore aujourd’hui et malgré tout. Merci à abūnā Ġihād Yūsuf, depuis mai 2021 supérieur du monastère de Mār Mūsà al-Ḥabaṣī, fondé par le père jésuite Paolo Dall’Oglio sj, pour son témoignage sur la relation d’amitié fraternelle existante entre le père Paolo et Ġawdat Sa‘īd, qui était souvent invité du monastère, où il a tenu de nombreuses conférences dans l’esprit d’ouverture et de dialogue interreligieux qui a toujours caractérisé la vocation de Mār Mūsà.

Merci à Naser Dumairieh, duquel tout est parti : c’est lui qui m’a fait connaître les écrits de Ġawdat Sa‘īd, suscitant en moi le désir d’approfondir le thème, encore assez négligé dans les études académiques, de la non-violence en islam. Cet intérêt s’est concrétisé dans un projet commun dans lequel Naser a mis à disposition sa compétence afin de rédiger le premier texte de vulgarisation sur la pensée non-violente de Sa‘īd, paru en Italie en 2017. Merci à Ignazio de Francesco, cher ami, qui m’a soutenu dans ce projet, et qui continue à m’encourager dans mes recherches. Merci aux collègues Pietro Menghini et Viviana Schiavo pour avoir partagé leurs recherches et réflexions sur la pensée de cet auteur. Pour sa confiance, pour les conversations toujours stimulantes, mais aussi pour les précieux conseils bibliographiques, je remercie Adnane Mokrani, interprète et représentant de ce renouveau exégétique et épistémologique que tant d’intellectuels musulmans, dont Ġawdat Sa‘īd, ont apporté et continuent, courageusement, à promouvoir. Merci à Ermete, Anna et Marta Mariani, et à Cécile Bresc-Mariani pour leur amitié et leur chaleureuse hospitalité lors de mes séjours académiques à Paris.

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

PREMIO ISTITUTO SANGALLI PER LA STORIA RELIGIOSA

TITOLI PUBBLICATI

ANNO 2015

Di Marco A., *Lourdes: storie di miracoli. Genesi e sviluppo di una devozione planetaria*  
Marconcini S., *Per amor del cielo. Farsi cristiani a Firenze tra Seicento e Settecento*

ANNO 2016

Pomara Severino B., *Rifugiati. I moriscos e l'Italia*  
Pozzi V., *Kant e l'ortodossia russa. Accademie ecclesiastiche e filosofia in Russia tra XVIII e XIX secolo*

ANNO 2017

Campigli F., *Un cammino a ostacoli. Neocatecumenali e Chiesa di Roma*  
Manzi S., *Le lingue della Chiesa. Latino e volgare nella normativa ecclesiastica in Italia tra Cinque e Seicento*

ANNO 2018

Cruz C.H., *A escola do diabo. Indígenas e capuchinhos italianos nos sertões da América (1680-1761)*  
Papasidero M., *Translatio sanctitatis. I furti di reliquie nell'Italia medievale*

ANNO 2019

De Santis J., *Tra altari e barricate. La vita religiosa a Roma durante la Repubblica romana del 1849*  
Vidori G., *The Path of Pleasantness. Ippolito II d'Este Between Ferrara, France and Rome*

ANNO 2020

Sénié J., *Entre l'Aigle, les Lys et la tiare. Les relations des cardinaux d'Este avec le royaume de France (1530-1590)*  
Martins H., *Os Judeus Portugueses de Hamburgo. A História de uma Comunidade Mercantil no Século XVII*

ANNO 2021

Carletti E., *"Per lo buono istato de la città". I Servi di s. Maria nella società dell'Italia centro-settentrionale tra XIII e XIV secolo*  
Ghedini G., *Da «selvaggi» a «moretti». Schiavitù, riscatti e missioni tra Africa ed Europa (1824-1896)*

ANNO 2022

Arlati F., *«A maggior gloria di Dio». Le gesuitesse in Italia tra Cinque e Seicento*  
Pizzi P., *Le chemin d'Abel. Coran et non-violence chez le penseur syrien Ġawdat Sa'īd (1931-2022)*



Cette recherche vise à contribuer à l'étude du courant de la non-violence dans l'islam. Phénomène souvent considéré étranger à l'héritage de cette religion, il compte pourtant plusieurs exemples d'engagement, parmi lesquels le prédicateur et théologien syrien Ġawdat Sa'īd (1931-2022) mérite une attention particulière. Au centre de notre travail se trouve une reconstitution de son profil biographique ainsi qu'une analyse du développement de son cadre théorique au fil du temps. D'abord adepte de la *salafiyyah* et puis proche du mouvement islamiste, Sa'īd a joué un rôle pionnier dans la promotion de la non-violence comme seul *modus operandi* d'un activisme islamique orienté vers l'instauration de la paix et de la justice globales. S'appuyant sur une lecture sociale et anthropocentrique du Coran, Sa'īd veut démontrer que tel est le véritable sens de la révélation et le but du projet eschatologique divin.

PAOLA PIZZI a obtenu son doctorat en études arabes et islamiques en 2022 à Sapienza Université de Rome, en cotutelle avec l'EPHE, à Paris. Elle travaille principalement sur l'islam contemporain et les lectures modernes du Coran. Elle enseigne actuellement la langue arabe à l'Université de Florence.