

MOHAMED OURYA

**LA PENSÉE ARABO-MUSULMANE ACTUELLE :
DÉTERMINANTS ET EXPRESSIONS.**

**L'apport de Youssef Al Qaradawi analysé à travers la méthodologie de
Mohamed Abed Al Jabri**

Thèse présentée
à la Faculté de théologie et d'études religieuses de l'Université de Sherbrooke
comme exigence partielle du programme
de doctorat en études du religieux contemporain
pour l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D.)

**FACULTÉ DE THÉOLOGIE ET D'ÉTUDES RELIGIEUSES
UNIVERSITÉ DE SHERBROOKE
SHERBROOKE**

2012

© Mohamed Ourya, 2012



Library and Archives
Canada

Published Heritage
Branch

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque et
Archives Canada

Direction du
Patrimoine de l'édition

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

ISBN: 978-0-494-89678-5

Our file Notre référence

ISBN: 978-0-494-89678-5

NOTICE:

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

AVIS:

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.

Canada

RÉSUMÉ

Le sujet de cette thèse est la pensée arabo-musulmane actuelle, par ses déterminants et ses expressions. C'est une analyse d'un discours théologique à travers la méthodologie d'un philosophe. Certainement, la question de la modernité est centrale dans les débats intellectuels arabo-musulmans. Pourtant le discours islamique actuel, imprégné par les fondements du *fiqh* (Science du droit islamique) essaie de comprendre le Texte sacré au sein de son champ paradigmatique de l'époque du Prophète (VIIe siècle). C'est justement une des causes expliquant le poids du *Turâth* (Tradition) dans le discours islamique actuel. Pour analyser ce courant, la critique est centrée sur un théologien-prédicateur célèbre, *Yousouf Al Qaradawi*. Le choix de ce *Faqih* (juriste-théologien) est justifié par l'importance de son apport substantiel et prolifique.

Cette thèse s'inscrit aussi dans le souci de synthèse des critiques, qu'on considère les plus solides, de la pensée arabo-musulmane actuelle, notamment celles du philosophe *Mohamed Abed Al Jabri*, de l'historien *Abdallah Laroui* et du penseur *George Tarabishi*. Leur production intellectuelle nous permet d'analyser le discours d'*Al Qaradawi*, à travers une démarche à triple étapes : la démarche structuraliste, l'analyse historique et l'approche idéologique. Ceci afin d'analyser les concepts de base et la cohérence de la pensée d'*Al Qaradawi*, ainsi que le contexte sociohistorique qui les a permis. Ce qui explique une telle démarche c'est la nature même de cette pensée, dont le discours reste théologique de prédication, avec une forte charge politico-idéologique.

Au terme de l'analyse, il apparaît que les mécanismes internes du discours islamique actuel et surtout son projet politico-idéologique, ne permettent pas l'acceptation d'une rupture quelconque avec le *Turâth* et ne présente guère de signes de conciliation avec son époque moderne. Ses rapports avec la modernité souffrent de la réduction qu'il fait lui-même circonscrire dans la sphère de l'opposition à un Occident perçu comme conquérant, ennemi et rival.

Mots clés : Pensée arabo-musulmane – Turâth – Modernité – Islam – Occident – Yousouf Al Qaradawi – Mohamed Abed Al Jabri – Abdallah Laroui – Georges Tarabishi.

REMERCIEMENTS

***J**e tiens à exprimer généreusement toute ma reconnaissance à messieurs les professeurs Sami Aoun et Patrick Snyder. La réalisation de cette thèse n'aurait pu être possible sans leur soutien intellectuel et moral. Je tiens formellement à les remercier et leur témoigner le gré que je leur sais de leur appui :*

Le professeur Sami Aoun, qui a suivi le cheminement de ce travail avec intérêt et passion, qu'il sache que ma gratitude n'en est pas moins sincère. Je le remercie de m'avoir guidé, encouragé et conseillé, tout en me faisant l'honneur de me déléguer plusieurs responsabilités dont j'espère avoir été à la hauteur.

Le professeur Patrick Snyder, envers qui j'aimerais témoigner ma gratitude pour la gentillesse et la patience qu'il a manifestées à mon égard durant cette thèse, et pour tous les conseils qu'il a bien voulu m'accorder.

Je ne sais comment exprimer ma gratitude à ces deux personnes autrement qu'en leur promettant de suivre leurs pas dans l'enseignement, la recherche et l'encadrement des étudiants, si un jour l'occasion m'en est donnée.

Je remercie aussi avec estime messieurs les professeurs Georges Leroux et Patrice Brodeur, pour m'avoir fait l'honneur de participer au Jury de soutenance. Je les remercie d'avoir accepté de lire cette thèse avec patience et minutie, et pour les conseils stimulants que j'ai eu le privilège de recevoir de leur part.

Je remercie tous ceux sans qui cette thèse ne serait pas ce qu'elle est, aussi bien par les discussions que j'ai eu la chance d'avoir avec eux, leurs suggestions ou contributions.

***E**nfin, ces remerciements ne seraient pas complets sans mentionner le plaisir que j'ai eu à étudier et à enseigner au sein de la Fater, et j'en remercie ici tous les membres : Direction, Corps professoral et Étudiants.*

TABLE DES MATIÈRES

Résumé	III
Introduction générale :	6
<i>État de la recherche</i>	6
Contexte scientifique de la recherche	6
Revue de la littérature : Synthèse	8
Les lacunes et les sujets non traités dans les ouvrages lors de la revue de la littérature.....	9
<i>Problématique</i>	11
Hypothèse:	11
<i>Méthodologie</i> :	14
Méthodologie jabrienne:	15
Pertinence de la méthodologie jabrienne pour la thèse :	17
<i>Plan</i> :.....	18
Limite de la recherche:	19
PARTIE I : LA PENSÉE ARABO-MUSULMANE ENTRE RUPTURES ET PERMANENCE	21
Chapitre I : les propositions de rupture avec le Turâth	22
1. <i>Abdallah Laroui : le projet des Lumières comme alternative au courant traditionnaliste actuel dominant</i>	23
1.1. Le discours de la rupture majeure ou de la nécessité de rompre avec le passé	25
1.1.1. Éléments de la pensée historique de Laroui	26
1.1.2. L'image de l'intellectuel arabo-musulman chez Laroui : trois types d'intellectuel pour une seule culture référentielle	28
1.1.3. L'intellectuel arabo-musulman dans l'œuvre romanesque de Laroui ..	33
1.1.4. Le caractère déterministe de la pensée historique et de l'historicisme marxiste	35
1.2. La critique du discours traditionnaliste et la pensée salafiste	40
1.2.1. Concept de la Tradition : confusion et légitimité	40
1.2.2. De la dépendance et de l'aliénation	44
1.3. La modernité chez Laroui	45
1.3.1. Les obstacles à la modernisation	47
1.3.2. Le concept de la liberté entre tradition et modernité	50
1.3.2.1. La notion de la liberté traditionnelle	50
1.3.2.2. La notion de la liberté moderne	53

2. Mohamed Abed Al Jabri : <i>L'horizon de la modernité dans la culture arabo-musulmane ou de l'impossibilité de dépasser le passé culturel</i>	55
2.1. Critique de la raison arabo-musulmane	56
2.1.1. La Raison pure	56
2.1.2. La Raison politique	61
2.1.3. La raison éthique	64
2.2. La pensée jabrienne : Déterminants et expressions	70
2.2.1. Le discours de la rupture interne	70
2.2.1.1. Tradition et modernité... épistémologie et idéologie : les liaisons dangereuses !.....	72
2.2.1.2. La thèse jabrienne de la coupure épistémologique	74
2.2.1.3. Le moment irrationnel oriental et le moment rationnel occidental	76
2.2.2. Le salafisme comme mouvement et courant de pensée.....	78
3. Georges Tarabishi : <i>la rationalité comme problématique interne de la culture arabo-musulmane</i>	87
3.1. Trajectoire intellectuelle.....	88
3.1.1. Projet philosophique	89
3.1.2. Méthodologie	91
3.1.3. Pour un islam laïc.....	93
3.2. Critique de la raison arabe critiquée ou critique de la critique !.....	97
3.2.1. La langue arabe vecteur ou entrave.....	99
3.2.2. La laïcité comme remède aux maux de la culture arabo-musulmane actuelle.....	102
3.2.3. La laïcité au delà de la séparation du politique et du religieux.....	105
3.2.4. La culture arabo-musulmane est-elle soluble dans la démocratie ?....	108
3.3. En quoi la raison arabo-musulmane est-elle démissionnaire?.....	112
3.3.1. L'école néoplatonicienne de Harran est-elle responsable de l'irrationnalisme en islam ?.....	112
3.3.2. « l'agriculture nabatéenne » d'Ibn Wahshiyya.....	116
3.3.3. Les Frères de la pureté (<i>Ikhwan as-safa</i>)	118
3.3.4. Le discours de Shatîbî est-il récupérable dans la modernité ?.....	121
Conclusion :	123

Chapitre II : La pensée traditionnaliste: une permanence du Turâth, un déni de la coupure et un discours d'autosatisfaction

126

2.1. <i>Le salafisme : fondements et continuité</i>	128
2.1.1. Crise de fondements et fondements à partir des crises	129
2.1.2. Le salafisme : une histoire de diversités	142
2.2. <i>Le salafisme et la prise de conscience</i>	149

2.2.1. La problématique du retard historique dans la pensée salafiste	150
2.2.2. L'autre dans la pensée salafiste : réductionnisme et ignorance	153
2.3. <i>Salafisme et modernité</i>	158
2.3.1. État et société dans la pensée salafiste	159
2.3.2. La problématique de la raison	166
2.3.3. La tutelle sur la société et les principes de la modernité vus autrement... 170	
<i>Conclusion</i> :.....	178
PARTIE II : QARADAWI OU LE FIQH AU SERVICE DE L'IDEOLOGIE : POUR UNE DECONSTRUCTION DU DISCOURS ISLAMIQUE ACTUEL	184
Chapitre I : L'univers idéal de Qaradawi : Le su et le cru	185
1.1. <i>Positionnement et conceptualisation</i>	188
1.1.1. Des sources de l'islam :	188
1.1.1.1 Le Coran	188
1.1.1.2 Le Prophète :	191
1.1.1.3 De la société des Compagnons :	195
1.1.2. Des jalons pour un islam actualisé.....	201
1.1.2.1 La foi en Dieu, Ses anges, Ses livres et Ses messagers	201
1.1.2.2 Honorer la personne et lui faire connaître ses droits et devoirs	209
1.1.2.3 Appel à la raison et à la science	212
1.1.2.4 Honorer la femme et la libérer de l'injustice des ignorances :	217
1.2. <i>La laïcité : déni de Dieu et de son ombre</i>	219
1.2.1. Laïcité antireligieuse	226
1.2.2. Une laïcité anticonstitutionnelle	227
1.2.3. La laïcité et la volonté du peuple	230
1.2.4. La laïcité importée et l'intérêt de l'Umma	233
1.3. <i>La Shari'a et les contours de l'État en islam</i>	234
1.3.1. La loi de Dieu est-elle toujours valable ?	234
1.3.2. La forme de l'État islamique moderne.....	238
<i>Conclusion</i>	241
Chapitre II : L'autobiographie de Qaradawi : le dit et le tu	243
2.1. <i>Le village et les « frères » comme repères du religieux et du rapport au divin</i> ...	244
2.2. <i>La période postuniversitaire</i>	264
2.3. <i>1965-1978 : Années terribles et années lumières</i>	275

2.4. Du guide des Frères au guide de l'Umma	288
Conclusion	298
Chapitre III : Le fiqhisme de Qaradawi : Le pensé et le voulu	300
3.1. Les finalités dans la pensée de Qaradawi :	301
3.1.1. Des nécessités incontournables en islam :	303
3.1.2. Des finalités de l'islam selon Qaradawi	307
3.1.3. L'Ijtihad et les finalités	311
3.1.4. La fatwa chez Qaradawi : la nécessité du changement et le poids du passé.....	315
3.1.5. Vers une méthode moderne de l'émission des fatwas.....	316
3.1.6. Facilitation et Priorités : Des fiqhs nouveaux pour des fatwas modernes.....	322
3.1.6.1. À propos du vocable «tayssir».....	323
3.1.6.2. À propos des priorités	326
3.2. Principes, méthode et cas d'analyse :	329
3.2.1. Le licite et l'illicite en islam	330
3.2.2. Du Fiqh pour les minorités : continuité et rupture ?	344
3.2.2.1. Les musulmans en Occident : une seule minorité et des expressions multiples :	333
3.2.2.2. Les musulmans en Occident : une minorité à créer et consolider, un <i>fiqh</i> à élaborer, et un projet politique à réussir	349
3.2.2.3. Les cas d'intransigeance dans le <i>fiqh</i> des minorités :	352
Conclusion:.....	354
Conclusion générale	356
BIBLIOGRAPHIE :	361

Introduction générale :

Le sujet de cette étude est la pensée arabo-musulmane actuelle tant par ses déterminants que par ses expressions et ce par le biais d'une analyse du discours d'une théologie sous l'angle méthodologique d'un philosophe. D'emblée, il nous semble que plusieurs ouvrages « occidentaux » s'intéressent plus à la variante radicale et militante du discours islamiste politico-religieux (notamment depuis le 11 septembre 2001). Toutefois, une étude du discours islamique qui se définit lui-même comme modéré (ou *wasati*), particulièrement à la lumière des acquis de la modernité, s'avère appropriée et même nécessaire, notamment pour le bénéfice de la légitimation des idéaux de la modernité dans la culture islamique. D'autant que la conjoncture actuelle d'un Occident sensible à une communauté musulmane qui est de plus en plus présente et active en son sein et pour qui la nécessité d'intérioriser les valeurs de la société occidentale moderne, notamment l'idéal de la liberté, de la justice et de la démocratie, demeure importante.

État de la recherche

Contexte scientifique de la recherche

La question de la modernité est centrale dans les débats intellectuels musulmans. En effet, la raison musulmane fait face aux enjeux et aux conséquences de son adoption (ou de son rejet) depuis deux siècles pour le moins. D'ailleurs, le courant islamiste traditionnel et conservateur a posé ce défi dans ces propres termes : « l'islamisation de la modernité »¹. En d'autres mots, il faut s'efforcer à trouver un référent islamique à la modernité (i.e. le Coran ou la tradition du prophète). C'est l'idée même de *ta'sil al-hadatha* (authentification de la modernité). D'ailleurs, l'actualité de cette pensée moderne se confond aussi avec des thèmes et des expressions qui furent dominants dans le passé médiéval du monde musulman.

¹ - Yassine, Abdessalam. *Islamiser la modernité*, Casablanca, Al Ofok impressions, 1998, 334 pages.

Dans cette perspective, on peut dire que le point central du discours islamique actuel est imprégné du rêve «passéiste» et traditionaliste qui veut récupérer un âge d'or révolu en vue d'un avenir meilleur mais résolument moderne. Cet héritage musulman (*Turâth*, «Tradition») reste la référence principale de ce discours religieux. C'est ainsi que le discours islamique réitère les mêmes thèses et problématiques élaborées notamment depuis les réformistes en Inde (i.e. Syed Ahmad Khan (1817-1898) ou encore les penseurs de la *Nahda* («Renaissance arabe») au 19^e siècle, et ce, avec un refus sinon une réconciliation difficile des idées occidentales tels le culte du passé «glorieux», l'universalité de l'Islam, etc.

Pour essayer d'analyser ce courant, nous dirigerons notre attention principalement sur un théologien et prédicateur, Yousouf Al Qaradawi et qui est né en Égypte en 1926. Le choix de ce *faqih* sunnite («théologien et juriste») est justifié par l'importance de son apport substantiel à la pensée musulmane actuelle. Activiste, Al Qaradawi rejoignit en effet le mouvement égyptien des Frères Musulmans. Ce qui lui valut d'être emprisonné en 1949, puis de nouveau entre 1954 et 1956 et encore en 1962. Il doit également sa renommée à des émissions télévisées hebdomadaires telles *Hady Al-Islâm* («La Guidance de l'Islam») par le biais de la chaîne nationale du Qatar et surtout *Ash-Sharî`ah Wal-Hayâh* («La Législation islamique et la Vie»), bref, des émissions suivies par des millions de musulmans arabophones, en particulier sur la chaîne Al Jazeera où il présente «son» interprétation de l'islam. Al Qaradawi s'est penché particulièrement sur les préoccupations des musulmans qui vivent dans les sociétés occidentales. Ses fatwas sont souvent critiquées par d'autres *Ulémas* de l'islam orthodoxe, notamment de tendance wahhabite². Également, sa quête d'une voie médiane et équilibrée est souvent rejetée par les modernistes musulmans qui le considèrent comme un traditionaliste perpétuant une vision rétrograde.

² - Relatif au Wahhabisme, mouvement fondé dans la péninsule arabique par le prédicateur Mohammad Ibn Abdel-Wahhab (1705-1792) et qui prônait un islam puritain et qui rejetait toutes les innovations (*bid'a*). Il s'inspirait de l'école théologique d'Ibn Hanbal (780-855) connue par son littéralisme et son rigorisme, ainsi que des écrits d'Ibn Taymiya (1263-1328) de la même mouvance.

Bref, nous serons amenés également à inventorier la littérature concernant notre sujet, à savoir les écrits, les interventions médiatiques et les conférences de Youssef Al Qaradawi. En plus des ouvrages traitant de la modernité dans les mondes musulman et occidental, nous chercherons à mettre en évidence les lacunes et les sujets non traités au cours de cet inventaire.

Revue de la littérature : Synthèse

Cette étude a pour but de faire une synthèse des critiques qu'on considère les plus solides de la pensée islamique actuelle, à savoir celles proposées par le philosophe Mohamed Abed Al Jabri, l'historien Abdallah Laroui et le penseur syrien Georges Tarabishi. La production intellectuelle de ces trois penseurs, à travers leur critique de la pensée arabo-musulmane³ (dont le discours islamique actuel), nous permettront en effet d'utiliser leurs grilles de lectures, pour analyser le discours d'Al Qaradawi. Il faut signaler à cet égard que l'argumentation des auteurs ayant analysé le discours moderniste et de ceux ayant traité du discours islamique nous permettra aussi de mieux élaborer notre problématique, notamment dans le cas des difficultés de la pensée musulmane à intégrer le paradigme moderniste.

Notre étude s'inspire aussi des penseurs occidentaux de la modernité comme Marcel Gauchet et Maurice Barbier. Ainsi Gauchet, bien qu'il travaille principalement sur le christianisme et sur la modernité, affirme à juste titre que le christianisme peut être utile à la société laïque. Cela est-il vrai aussi pour l'Islam ? Et si oui, comment et quelles sont les concessions que les musulmans de la diaspora sont prêts à faire pour agir positivement dans leurs pays d'accueil ? Le but demeure effectivement de sonder les possibilités de l'émergence d'une vision musulmane en harmonie avec la société moderne.

³ - On veut dire par la pensée arabo-musulmane, la pensée produite en langue arabe par des auteurs de culture musulmane, même si ces derniers sont chrétiens ou autres.

Cette étude a enfin le souci d'être critique et c'est pourquoi nous avons privilégié des auteurs *critiques* de la pensée islamique. Nous avons ainsi sciemment délaissé tant les écrits élogieux que les écrits privilégiant l'insulte ou même l'excommunication.

Les lacunes et les sujets non traités dans les ouvrages lors de la revue de la littérature :

Avant d'essayer de mettre en évidence les lacunes de la revue de la littérature concernant ce sujet, il faut signaler l'abondance des ouvrages ayant traité de la pensée islamique. Parmi ceux-ci, notons l'apport de Nasr Hamed Abou Zeid qui propose dans ses ouvrages⁴ une relecture du Coran en le restituant dans son contexte et en critiquant le discours islamique actuel. Le fait qu'Abou Zeid ne soit pas un théologien essuie la critique d'un Al Qaradawi et d'autres théologiens qui dénoncent les penseurs qui s'attaquent aux textes religieux sans faire partie du cercle restreint des *Ulémas*. Quant à Rachid Benzine, il a focalisé son étude⁵ sur des penseurs non issus de l'école cléricale musulmane et qui se positionnent eux-mêmes en faveur de l'esprit de la modernité. La même critique peut aussi être présentée pour ce penseur qui n'est pas théologien et qui, par conséquent, est ignoré d'Al Qaradawi et des théologiens de l'espace musulman⁶. De même, Abdou Filali-Ansary qui, dans un des ses ouvrages⁷, met en lumière les courants « ignorés » de la pensée musulmane pour découvrir un visage humaniste. Enfin, la même chose peut être dite sur l'anthropologue Malek Chebel concernant ses ouvrages⁸.

⁴ - Voir entre autres, Abou Zeid, Hamed, Critique du discours religieux, Paris, Sindbad - Actes Sud, 1999, 220 pages.

⁵ - Benzine, Rachid, Les nouveaux penseurs de l'Islam, Paris, Albin Michel, 2004, 288 pages.

⁶ - Comme cela a été le cas pour Nasr Hamed Abou Zeid.

⁷ - Filali-Ansary, Abdou, Réformer l'islam ? : Une introduction aux débats contemporains, Paris, La Découverte, 2005, 283 pages.

⁸ - Voir entre autres Chebel, Malek, Manifeste pour un islam des lumières. 27 propositions pour réformer l'islam, Paris, Hachette Littératures, 2004, 216 pages.

Dans cette étude, nous voulons déconstruire le discours islamique lui-même, en mettant en évidence ses positions envers les défis posés par la modernité, et ce, afin d'essayer d'établir sa capacité à se renouveler, comme il le prétend lui-même.

Quant aux études faites en langue arabe, elles sont constituées principalement des articles de journaux ou d'ouvrages apologétiques⁹ ou encore qui condamnent la tentative d'Al Qaradawi de concilier sa vision islamique avec certains aspects de la modernité, sans pour autant entamer une déconstruction de ce discours¹⁰. C'est le cas notamment de certains *Ulémas* wahhabites de l'Arabie saoudite¹¹.

Cela dit, une idée principale a été peu développée dans les ouvrages répertoriées et nous aimerions la mettre en exergue, soit la réticence ou l'inertie du discours islamique actuel, représenté par Al Qaradawi face à la modernité et que l'on considère comme une demande de la communauté des croyants, entre autres par la formulation des demandes des fatwas sur les aspects de la vie quotidienne (même les plus insignifiants). Cette emprise des religieux contraint la communauté à vivre dans l'état de minorité intellectuelle incompatible avec l'essence même de la modernité.

⁹ - Par exemple un ouvrage récent en deux tomes sur la pensée d'Al Qaradawi et auquel plusieurs penseurs islamistes contemporains ont participé mais qui ont privilégié la tendance glorifiant l'homme et ses écrits : *Youssef Al Qaradawi : kalimat fi takrimih wa bohout fi fikrih wa fiqih* [Youssef Al Qaradawi, allocutions en son honneur, et études de sa pensée et sa jurisprudence], Le Caire, Dar As-salam, 2004, 1037 pages.

¹⁰ - On cite ici l'important ouvrage de Eid, Abderezzaq, *Youssef al-Qaradawi bayna at-tassamoh wa al-Irhab* [Youssef Al Qaradawi entre tolérance et terrorisme], Beyrouth, Dar at-Tali'a, 2005, 264 pages. Il faut dire ici qu'Eid entame plus une critique de la raison fiqhiste en général et verse plusieurs fois dans l'insulte, quoique son ouvrage demeure intéressant.

¹¹ - Voir Moussa, Abdallah Ramadan, *ar-rad 'ala al Qaradawi wa al jadi'* [Réponse à al Qaradawi, Al al jadi'], Dahouk (Irak), Ed. Al athariya ili at-turâth, 2007, 620 pages ; ainsi que son deuxième tome, Moussa, Abdallah Ramadan, *ar-rad 'ala al Qaradawi wa al jadi' wa al 'alwani* [Réponse à al Qaradawi, Al al jadi' et Al 'alwani], Riyad, 2009, 1400 pages.

Problématique :

Dans cette perspective, l'objectif demeure l'analyse du discours islamique contemporain aux prises et sous l'emprise d'un paradigme médiéval et otage du dogmatisme, du littéralisme et de l'approche apologétique. Aussi, nous chercherons à tracer les limites de ce discours dans l'usage de la critique et de l'autocritique, piliers de la rationalité et de la modernité. Aussi, à lumière de ces considérations, nous tenterons de savoir si le discours de Qaradawi est rebelle ou étanche aux analyses critiques et autocritiques de son corpus religieux et historique (hissé au rang du sacré ou du tabou). Cette étude a donc pour objectif de répondre à ces questions spécifiques et d'offrir une compréhension approfondie des difficultés dont semble souffrir la pensée islamique.

Hypothèse :

D'entrée de jeu, signalons que le discours d'Al Qaradawi s'inscrit dans la mouvance salafiste¹² et traditionaliste. On peut donc dire que le discours islamique actuel, imprégné par les fondements du *Fiqh* («science du droit islamique constitué à partir du 7^e siècle») essaie de comprendre le Texte sacré à travers le prisme de toutes ses dimensions épistémologiques au sein d'un champ paradigmatique qui fut dominant à l'époque du Prophète et ses compagnons au 7^e siècle. Cela explique, entre autres choses, le poids de la tradition dans la pensée islamique contemporaine et la difficulté de cette dernière de rompre ou d'opérer une coupure épistémologique avec son passé.

D'ailleurs, le renom d'Al Qaradawi contribue au recul de la pensée libérale et laïque dans l'espace musulman. De même, il offre à la mouvance islamiste des arguments de poids pour sa survie. Par ailleurs, sur le plan politique, Qaradawi représente et consolide davantage les idéologies des pouvoirs conservateurs et rentiers (i.e. Qatar et les autres pays du Golfe) que celles des pouvoirs modernes.

¹² - Celle-ci fait appel à l'idée islamiste qui rejette plusieurs aspects de la modernité et exige un retour à la Sunna ou à la vie du prophète et de ses compagnons dits *as-salaf as-saleh* («les ancêtres vertueux»).

Cela dit, on peut déduire l'essentiel de l'approche d'Al Qaradawi face à la modernité dans la préface de 1960 de la première édition de son ouvrage *Le licite et l'illicite en Islam*. Il spécifie :

*J'ai constaté aussi que la plupart des écrivains et chercheurs qui parlent d'Islam dans notre ère appartiennent à l'une des deux catégories suivantes : un groupe ébloui et aveuglé par les éclats de la civilisation occidentale [...] impressionnés par leur grande idole [...et qui] acceptent tous les us et les coutumes de l'Occident ainsi que ses principes, qui à leurs yeux sont indiscutables et au-dessus du moindre doute. Lorsqu'un aspect de l'Islam est en accord avec ces principes et aux coutumes occidentales, les voilà comblés de joie, et dans le cas contraire, ils s'emploient à trouver un compromis, à rapprocher la vision islamique de la vision occidentale, [dans lequel cas] ils se sentent obligés même de s'excuser pour ces divergences ou de déformer les enseignements islamiques comme si l'Islam n'avait d'autre choix que d'accepter la vision et les principes occidentaux...*¹³

Ce qui est envisagé dans cette étude donc est de démontrer que le discours islamique actuel (même dans ses versions les plus modérées) présente plusieurs difficultés quant à sa tentative d'assimilation des idéaux de la modernité occidentale. Il faut préciser (ce qui sera d'ailleurs démontré) aussi que le discours islamique (particulièrement celui d'Al Qaradawi) ne s'engage guère (ou même pas) dans la critique épistémologique du concept de la modernité. En fait, il ne fait que se positionner idéologiquement par rapport à elle.

Quoiqu'il en soit, s'il est vrai de dire que les caractéristiques de «l'esprit de modernité» reposent sur trois principes fondamentaux, à savoir le principe de majorité, le principe de critique et le principe d'universalité¹⁴, il n'est pas faux alors d'affirmer que le discours islamique contemporain trouve des difficultés à accepter de tels principes, notamment sur un certain nombre de points dont les suivants :

¹³ - Qaradawi, Youssef, *Al-Halâl wal-Harâm fil-Islâm* [Le licite et l'illicite en Islam], Le Caire, Dar Ach-chorouq, 1997, 22^{ème} édition, p. 10.

¹⁴ - Abderrahmane, Taha, *rouh al-hadatha : al-madkhal ila taâssis hadatha islamiya* [L'esprit de la modernité : Introduction à la fondation d'une modernité islamique], Beyrouth, Centre culturel arabe, 2006, p. 24.

- *en ce qui concerne le principe de la majorité* : le *Sapere Aude* kantien ne se trouve t-il pas bafoué dans la fonction sociologique des fatwas ? D'autant que les musulmans en demandent et que les *Ulémas* (Al Qaradawi entre autres) en donnent. Certes, cela se passe dans les conditions prescrites par le *Fiqh*, mais la fatwa¹⁵ elle-même contredit un principe fondamental de la modernité.
- *en ce qui concerne le principe de critique* : il stipule que la modernité est un passage de l'état de croyance à celui de la critique, ce qui est contraire à l'effort d'Al Qaradawi qui produit un discours entièrement basé sur la croyance ou encore sur le Texte sacré. Certes, son raisonnement en regard du champ paradigmatique musulman se soumet à l'exigence de la logique permise, mais encore faut-il voir jusqu'à quel point ce principe de la modernité reste largement ignoré dans le discours islamique ?
- *en ce qui concerne le principe de l'universalité* et selon lequel la modernité est un passage de la spécificité à l'universalité, comment faut-il comprendre le discours islamique contemporain quant à sa vision du monde ? Est-elle exportable et universelle ? Cette réflexion nous mènera plus avant aux débats actuels sur les musulmans dans les sociétés occidentales d'accueil.

Du reste, cela nous amènera à différencier la pensée islamique actuelle produite (ou reproduite) en terre d'islam (avec la personnalité d'Al Qaradawi comme représentant principal) et qui trouve un écho considérable dans les diasporas musulmanes en Occident, et la pensée musulmane produite en Occident (avec des intellectuels musulmans profondément laïcs). Cette dernière pensée est véhiculée par des « Occidentaux » nourris au sein de la modernité. C'est pourquoi il est tentant d'envisager qu'une éventuelle conciliation entre la culture islamique et la modernité ne pourrait être élaborée que par des intellectuels musulmans «occidentaux ».

¹⁵ - Avis ou décret juridique autorisé, généralement non contraignant, visant une interprétation particulière de la loi islamique face à une situation inhabituelle ou un fait nouveau qui s'impose.

Méthodologie :

La méthodologie utilisée dans cette étude s'effectue par le biais d'analyse du discours par une approche multidisciplinaire, empruntant ainsi des méthodes d'analyse à la philosophie, à la science politique et à la théologie. D'ordre qualitatif, la démarche comporte trois étapes : la démarche structuraliste, l'analyse historique et, enfin, l'approche idéologique. Le tout débutera par l'analyse des concepts de base qui reviennent dans la pensée d'Al Qaradawi, ainsi que dans le contexte sociohistorique des idées et des rivalités idéologiques qui les ont permises (sans oublier la cohérence du contenu de ce discours). La démarche épousera la nature même de cette pensée. En effet, le discours d'Al Qaradawi est de l'ordre d'une théologie de la prédication, qui possède une forte charge politique et idéologique. C'est un discours fondé sur les interprétations du Texte sacré (Coran et hadiths¹⁶ du Prophète Mahomet), avec une vision politico-morale sur les réalités socioéconomiques et géopolitiques actuelles.

Par ailleurs, un penseur guidera essentiellement notre critique du discours contemporain, à savoir Mohamed Abed Al Jabri. En effet, nous lui empruntons son approche « intraculturelle » afin de vérifier si le discours islamique a réellement construit sa propre modernité (puisqu'il en refuse la version occidentale), ou plus s'il a échoué sur les deux plans : l'interne (modernité purement arabe) ou l'externe (modernité adaptée de l'Occident).

¹⁶ - Terme qui désigne les paroles et les actes du Prophète Mahomet rapportés par ses compagnons, dans le but de constituer le modèle à suivre par tous les musulmans. L'ensemble des *hadiths* reconnus comme authentiques constitue la seconde source de la *Shari'a*, après le *Coran*.

Méthodologie jabrienne :

La méthodologie suivie dans cette étude pour analyser les écrits d'Al Qaradawi, surtout dans sa dimension politique comme le considère Georges Tarabishi¹⁷, est celle établie par Al Jabri pour analyser la raison arabo-musulmane, à la fois dans sa genèse et dans sa structure.

Comme nous le démontrerons au chapitre premier¹⁸, Al Jabri énonce une stratégie de coupure sur une base opposée à celle proposée par Laroui. Cette rupture est régie par une nouvelle perception du *Turâth*, sans pour autant le laisser tomber complètement. Quant à la coupure radicale et totale, elle est entièrement réfutée par Al Jabri, car ceux qui la prônent (Laroui principalement), sont accusés par celui-ci d'avoir des liens plus solides avec le patrimoine culturel occidental qu'avec celui du monde arabo-musulman¹⁹.

Jabri considère en effet l'appel à la rupture totale avec le *Turâth* comme étant «non scientifique et non historique»²⁰. En fait, cette critique assez sévère envers l'approche larouiste se définit elle-même comme historiciste. La coupure jabrienne n'est pas tant une rupture avec le *Turâth* mais une rupture avec un genre de relation entretenu avec le *Turâth*, une rupture qui changera les Arabo-musulmans « d'êtres-appartenant-au-Turâth à des êtres-avec-un-Turâth, c'est-à-dire des personnes, dont le Turâth constitue l'un des composants. Un composant commun d'une personnalité plus globale, celle de l'Umma, maîtresse de ce Turâth»²¹. Mais la question qui se pose ici est à savoir comment devient-on maître de ce *Turâth* et comment construire des ponts avec lui, sans être emporté par ses méandres ? Quelle

¹⁷ - Tarabishi, Georges, *al mothâqafûn wa at-turâth : at-tahlil an-nafsî li 'ossâb jamâ'i* [Les intellectuels arabes et la Tradition : Psychanalyse d'une névrose collective, Beyrouth, Londres, Ryad El Rayyes Books, 1991, p.65.

¹⁸ - Voir le chapitre I de la présente thèse.

¹⁹ - Al Jabri, Mohamed Abed, *nahnu wa al-turâth. qirâ'ât mu'âsira fi turâthinâ al-falsafî* [Nous et notre tradition. Lectures contemporaines de notre tradition philosophique], Beyrouth ; Casablanca, *Al markâz At-thaqâfî al-'arabî* [Le Centre Culturel Arabe], 6^{ième} édition 1993, p. 52.

²⁰ - Ibid., p. 20.

²¹ - Ibid., p. 21.

approche permet-elle une telle aventure ?

Al Jabri propose plusieurs étapes pour arriver à son but. En plus de la nécessité de séparer l'objet (le *Turâth*) du sujet (le lecteur du *Turâth*), Al Jabri énonce trois étapes d'analyse²² :

- La démarche structuraliste qui considère la pensée de l'auteur d'un texte donné comme une seule structure fondée sur des postulats de base enrichis par les transformations autour d'un seul axe d'idées. En fait, « il s'agit essentiellement d'axer la pensée de l'auteur autour d'une problématique manifeste, à même d'accueillir l'ensemble de transformations où se meut la pensée de l'auteur, de sorte que chacune de ses idées retrouve son lieu naturel – *i.e.* justifié ou justifiable – au sein du tout. »²³. Autrement dit, il s'agit de rechercher les justifications de l'idée avancée dans le texte dans la pensée de l'auteur pour comprendre les mécanismes de celle-ci.
- Une fois, cette étape accomplie, vient ensuite l'analyse historique qui relie la pensée de l'auteur étudié à son champ historique, avec toutes ses dimensions, culturelle, idéologique, politique et sociale. Outre l'avantage d'acquérir une compréhension historique de la pensée de l'auteur étudié, cette analyse historique permet, selon Al Jabri, de « concevoir ce qu'aurait pu dire le texte, mais qu'il a tu »²⁴.
- Enfin, vient l'étape de l'approche idéologique, et ce, afin de mettre en évidence la fonction idéologique ou sociopolitique que la pensée de l'auteur étudié a remplie ou a tenté de remplir dans le registre cognitif au sein duquel elle s'inscrit. Cette étape est importante car l'analyse du discours resterait incomplète. D'ailleurs, dans la perspective jabrienne, « relever le contenu idéologique d'une pensée est le seul moyen de la rendre effectivement contemporaine à elle-même, et la relier au monde auquel elle appartient »²⁵.

²²- Ibid., p. 24.

²³ - Al Jabri, Mohamed Abed, *Introduction à la critique de la raison arabe*, Editions La Découverte, Paris, 1994, p. 54.

²⁴ - Ibid., p. 54.

²⁵ - Ibid., p. 54.

Al Jabri propose aussi de rechercher au delà du langage et de la logique du texte. Un auteur (lié au *Turâth* souvent par des contraintes sociales) n'est toujours pas aussi clair dans ses écrits. Pour pouvoir franchir les frontières du langage et la logique, Al Jabri ne voit qu'une seule issue, celle de l'intuition exploratrice et qui n'est pas mystique, ni bergsonienne, ni personaliste, ni phénoménologique, mais plus proche de l'intuition mathématique²⁶. C'est ainsi que ce *Turâth* va cesser de symboliser l'avenir recherché dans un passé idéalisé (comme on retrouve dans la pensée salafiste) et va devenir contemporain à lui-même²⁷.

Pour Al Jabri, le problème de tout chercheur dans le domaine de la pensée arabo-musulmane ne réside pas dans la difficulté du choix entre une démarche structuraliste, une analyse historique ou une approche idéologique ou autre mais la difficulté réelle réside dans la recherche d'une nouvelle relation entre le sujet-lecteur et l'objet-lu²⁸, d'où le problème de l'objectivité. En effet, le lecteur est actuellement encadré par ce *Turâth*²⁹. Surtout, si l'objet-lu traite d'un domaine touchant de près ou de loin à la religion. C'est pourquoi une méthode d'analyse à trois étapes d'un texte donné est susceptible de gérer le problème de l'objectivité dans la lecture d'un texte appartenant au *Turâth*.

Pertinence de la méthodologie jabrienne pour la thèse :

Bref, il appert que cette triple démarche jabrienne nous sera pertinente dans cette étude, puisque l'on traite d'une pensée arabo-musulmane actuelle, celle de l'intellectuel Al Qaradawi. Toutefois, notre choix de la méthode est justifié aussi par le fait que la production d'Al Qaradawi reste elle-même imprégnée de ce *Turâth*, le perpétuant jusqu'à en devenir le chantre par excellence, en dépit du souffle moderne qui peut y apparaître. En d'autres termes, cette pensée appartient au même *épistémê* de l'époque de Codification du 7^e siècle, et ce,

²⁶ - Al Jabri, Mohamed Abed, *nahnu wa al-turâth*, op. cit., p. 25.

²⁷ - Ibid., p. 25.

²⁸ - Ibid., p. 22.

²⁹ - Ibid., p. 22.

selon la vision privilégiée dans cette étude, notamment celle de Mohamed Abed Al Jabri. Ce lien solide entre une production intellectuelle du *Turâth*, analysée par Al Jabri par sa triple démarche et la production intellectuelle arabo-musulmane actuelle, est susceptible donc de légitimer notre choix de la méthode d'analyse jabrienne.

De plus, cette méthodologie adoptée pour l'analyse nous permettra de puiser dans presque la totalité de la production de Qaradawi, en laissant tomber les redondances. Autrement dit, les thématiques (qu'on devrait en principe choisir) seront analysées à l'intérieur de la triple démarche dans l'univers idéal de Qaradawi que sont « le su et le cru » en premier lieu, dans son autobiographie (ce qu'on a appelé « le dit et le tu »), et enfin dans son *fiqhisme* (ou son *fiqh* hissé au rang de l'idéologie, c'est-à-dire « le pensé et le voulu »).

Plan :

Ainsi, la méthode jabrienne va nous permettre de saisir le fond même de la pensée de Qaradawi. Elle nous servira d'entonnoir pour distiller les idées de cette pensée. Premièrement, nous discuterons de l'axe autour duquel les idées gravitent ainsi qu'en vertu de quoi elles sont éjectées (Chapitre I de la seconde partie). Une fois la pensée de Qaradawi saisie dans son ensemble, ce qui a été permis par la démarche structuraliste, nous aborderons les dimensions, culturelle, idéologique, politique et sociale de la vie de Qaradawi, à travers l'analyse historique de ses mémoires (Chapitre II de la seconde partie), en les reliant à son univers idéal. Enfin, nous soulignerons la dimension idéologique à travers son *fiqh* même (Chapitre III de la seconde partie). Cette triple démarche permettra certes de saisir à fond la pensée de Qaradawi mais l'analyse demeurera orpheline si cette pensée n'est pas reliée à son univers traditionnaliste. D'où l'importance d'une analyse globale du salafisme, qui s'impose avant même d'entamer notre analyse de la production intellectuelle de Qaradawi (Chapitre II de la première partie). L'univers salafiste demeure le point fondamental sur lequel il fonde sa raison d'être, à savoir la perpétuation du *Turâth*. Autrement dit, il refuse toutes les propositions de rupture avec celui-ci. D'autant plus que les ruptures (radicales ou partielles) sont proposées par des penseurs laïcs, qui, s'ils ne sont pas apostasiés par le courant salafiste,

ne sont d'évidence nullement acceptés. D'où s'impose une analyse de ses ruptures refusées par le courant traditionnaliste (*Chapitre I de la première partie*). Ce qui nous amène à comparer les thèses des penseurs laïcs (dont Al Jabri lui-même) qui veulent sortir de l'emprise du *Turâth* ainsi qu'un courant qui fait de celle-ci l'essence de la vie même.

Bref, le fil conducteur de l'étude se présente comme suit : le concept de base est le *Turâth*. Ce *Turâth* possède une fonction idéologique dans la culture arabo-musulmane actuelle. La rupture avec ce *Turâth* est perçue comme un passage obligé pour entrer dans la modernité. C'est ainsi que l'analyse des propositions de rupture les plus remarquables s'avère indispensable. Pourtant, le courant salafiste, qui se définit comme l'ange gardien de ce *Turâth*, n'est pas prêt à céder devant les tentatives de sécularisation des modes de pensée proposés par les penseurs laïcs arabo-musulmans. Dans ce cas, l'analyse de la portée de ce courant, ainsi que de ses limites, s'impose de toute évidence. En troisième lieu, c'est un exemple-type particulier (Qaradawi) de ce courant, peut être le plus représentatif, qui sera l'objet de notre analyse (toute la seconde partie de l'étude). Cela pour saisir l'ampleur de l'emprise du *Turâth* dans cette pensée puis de comprendre les mécanismes de l'idéologie qui la sous-tend et qui veulent perpétuer et imposer ce *Turâth* par les mécanismes du *fiqh* et pour enfin saisir le projet politico-religieux de courant que représente Qaradawi dans ses fondements et ses objectifs.

Limite de la recherche :

Pour limiter notre recherche, n'y seront pas traités plusieurs éléments :

Concernant la pensée islamique, on se bornera à la pensée arabo-musulmane, c'est-à-dire la production écrite en arabe et se définissant elle-même comme islamique. Ainsi, la recherche sera axée seulement sur le discours sunnite car le chiisme demeure un fait minoritaire.

Étant donné que ce n'est pas une étude sur la modernité, on ne s'attardera pas sur cette notion, sauf pour mettre en exergue l'écart entre ce discours et certains aspects de la modernité. C'est

pourquoi le choix des penseurs occidentaux ayant traité de la modernité ne peut-être que subjectif *a priori*. Mais, on comptera sur leur poids intellectuel pour justifier ce choix.

Le choix d'Al Qaradawi est justifié par la vision globale qui guide notre étude. En effet, cet auteur est considéré comme modéré par plusieurs tendances islamistes. Certaines d'entre-elles l'excommunient même de la communauté musulmane. Donc, si la pensée véhiculée par le discours de ce courant dit modéré échoue devant les défis de la modernité, il est peu probable que les autres y réussissent.

Quant au passé culturel que ce discours n'arrive pas à dépasser, nous parlerons principalement du salafisme, une idéologie qui plonge ses racines dans la renaissance de l'islam impulsée à la fin du 19^e siècle et au début du 20^e siècle par des penseurs comme Jamal Al-Din Al-Afghani, Mohamed Abdou et Rachid Rida. Le discours actuel de notre « objet de recherche » appelle à un retour aux pratiques de Mahomet et ses compagnons (dits *salaf*, en arabe, et qui signifie « ancêtres ») et pour qui, l'islam relève non seulement du spirituel, mais aussi du social et du politique.

**PARTIE I : LA PENSEE ARABO-
MUSULMANE ENTRE RUPTURES ET
PERMANENCE**

Chapitre I : les propositions de rupture avec le *Turâth*

La notion de rupture avec le *Turâth* dans la pensée arabo-musulmane contemporaine, eu égard à la modernité occidentale, constitue l'élément clé pour comprendre les mécanismes de cette pensée. En effet, chaque lecture ou critique de ce *Turâth*, en dehors de la pensée traditionaliste, se rapproche plus ou moins de cette notion, consciemment ou inconsciemment. Ce qui nous pousse à dire que la rupture avec le *Turâth* est le dénominateur commun des productions intellectuelles arabo-musulmanes contemporaines. Cela dit, cette rupture n'atteint pas le même degré selon toutes ces nouvelles lectures. Ainsi on y trouve un appel à une rupture radicale ou à une rupture partielle avec une partie du *Turâth*, etc.

C'est dans cette perspective que dans ce chapitre nous allons analyser la contribution de trois penseurs arabes ayant travaillé sur le *Turâth*. La sélection de ses penseurs est strictement d'ordre indicatif puisqu'il fut effectué en fonction des tendances au sein de l'intelligentsia arabo-musulmane et sur le fait qu'ils se sont exprimés d'une manière assez claire sur le rapport qu'il faut établir avec le *Turâth* à l'époque moderne. Toutefois, la notion même de rupture avec le *Turâth* n'a pas la même intensité chez chacun de ses trois penseurs. Chez Laroui, elle représente une rupture totale et radicale avec tout ce qui se rapporte au passé intellectuel alors qu'elle n'est que partielle chez Al Jabri qui trouve aussi dans ce *Turâth* un horizon valable à une certaine modernité arabo-musulmane actuelle. Par ailleurs, comme le questionne Georges Tarabishi, si la rupture proposée est partielle puisqu'elle passe par une critique des mécanismes de la production intellectuelle *turâthique*, elle demeure néanmoins plus « grande » que celle proposée par Al Jabri car elle appelle à une appropriation urgente des idéaux de la modernité (qui ne sont pas en contradiction avec l'islam comme religion à vocation universelle).

1. Abdallah Laroui : le projet des Lumières comme alternative au courant traditionnaliste actuel dominant

L'historien et théoricien politique Abdallah Laroui³⁰ est demeuré, durant plus de quatre décennies, un pilier de la voûte intellectuelle arabo-musulmane. En effet, il est difficilement concevable d'entamer une étude de la pensée arabo-musulmane classique, contemporaine ou actuelle sans évoquer les thèses de Laroui, défenseur de la modernité dans le domaine politique, et qui prône une vision rationnelle et critique de la pensée arabo-musulmane.

La pensée d'Abdallah Laroui se structure autour de deux axes principaux, et ce, dans tous ses ouvrages, à savoir la critique idéologique et l'historicisme. Le premier terme évoque une critique acerbe adressée aux représentants de l'idéologie arabe contemporaine dominante. Quant au second terme, il articule un choix philosophique et politique permettant aux Arabes de saisir les fondements de la modernité. En effet, devant la montée en puissance du monde occidental, et surtout depuis la campagne napoléonienne en Egypte à partir de 1798, les élites arabes se questionnent sur les causes de la décadence de leur monde. La question est de taille puisqu'elle occupe les esprits des élites depuis l'époque de la *Nahda* («renaissance arabe») au 19^{ième} siècle. Cette problématique liée au sous-développement ou au retard des pays arabo-musulmans et à la nécessité d'intégrer la modernité se pose sous la forme d'une question : «comment rompre avec le passé?»

³⁰ - Abdallah Laroui est né à Azemmour, au Maroc, en 1933, dans une famille de lettrés et de notables du Makhzen (le pouvoir administratif et central du Maroc avant l'instauration du Protectorat français sur le royaume). Dans les années 1950, Laroui rejoint Paris pour les études, notamment à l'Institut d'Études Politiques (IEP) et à la Sorbonne, où il obtient en 1958 le diplôme d'études supérieures en histoire, sur «les relations commerciales entre le Maroc et l'Europe au Moyen Âge». Par la suite, Laroui a effectué un voyage de travail et d'études en Egypte, où il est devenu en 1960 le conseiller culturel de l'ambassade du Maroc au Caire. En 1961, il obtint un diplôme d'études supérieures en littérature arabe. À partir de 1963, Laroui obtient l'agrégation en histoire et entame une carrière d'assistant professeur à la faculté des Lettres de l'université Mohamed V à Rabat au Maroc. Après un séjour à la fin des années 1960 en Californie, où il a enseigné «l'histoire du Maghreb », Abdallah Laroui est revenu au Maroc en 1971 pour rédiger sa thèse de doctorat d'État qu'il a soutenue à la Sorbonne en 1976 ayant comme titre *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830-1912*. Enfin, Laroui fut professeur d'histoire et de méthodologie de la recherche historique à la faculté des Lettres de l'université Mohamed V jusqu'à sa retraite en 2000.

C'est dans cette perspective, et en essayant de répondre à cette question que le projet «larouiste» va prendre forme dès l'apparition de son ouvrage *L'idéologie arabe contemporaine* en 1967. Cette contribution se veut une critique radicale et générale du courant intellectuel dominant et se propose en tant que pensée alternative par une analyse de la réalité arabo-musulmane dans ses dimensions intellectuelles et politiques, et ce, dans le but d'instaurer de nouvelles conditions pour la renaissance du monde arabo-musulman.

Par ailleurs, le projet larouiste va s'imposer encore sur la scène intellectuelle arabe, grâce à son ouvrage en langue arabe *Les arabes et la pensée historique*, publié en 1973 et qui sera complété en 1974 par *La Crise des intellectuels arabes*, en français cette fois. Il s'agit d'un ouvrage riche avec un degré élevé de théorisation. Dans ces deux ouvrages, Laroui avance que le « retard historique » arabo-musulman est général mais que sa dimension intellectuelle est la plus importante. Elle nécessite selon lui une ouverture sur les questions radicales pour aller au fond des problématiques intellectuelles dans le monde arabo-musulman.

Le projet de la modernisation historiciste est resté la pierre angulaire des écrits d'Abdallah Laroui. Dans cette perspective, la pensée larouiste est devenue un repère historique semblable au projet des Lumières tel qu'exprimé par Kant et son *Sapere aude !* D'ailleurs, l'historisme signifie, entre autres, l'acceptation de la logique moderne, précisément celle de l'Europe des Lumières. En fait, l'importance de la contribution intellectuelle du penseur marocain est illustrée dans la dimension radicale de son invitation à prendre la modernité occidentale comme repère, quitte à se débarrasser du poids intellectuel et dogmatique du passé. L'histoire humaine n'étant qu'une, la seule façon de l'intégrer et d'y prendre part, c'est par l'apprentissage de l'un de ses moments cristallisateurs, à savoir la modernité occidentale et ses acquis quant à la pensée et l'action.

En 1996, pour réitérer son appel idéologique aux penseurs arabes de rompre avec leur passé, Laroui publie une autre œuvre majeure dans la pensée arabo-musulmane actuelle *Le concept de la raison*. Cet ouvrage se veut toujours une critique des tendances traditionnelles (textuelles et dogmatiques) qui ont préféré la fuite vers le passé. Cette fuite, avance Laroui,

représente aujourd'hui un exemple du mécanisme psychologique de compensation, une sorte de «nostalgie romantique»³¹.

Ceci dit, le désarroi de l'intellectuel arabo-musulman réside aussi dans le dédoublement sur le plan de sa formation (entre traditionalisme et modernisme), et surtout ses carences dans la compréhension des sciences sociales. Cette «misère» des intellectuels est mise en valeur aussi bien dans les écrits théoriques de Laroui que dans ses romans. En effet, le penseur marocain s'est aussi tourné vers l'imaginaire et l'écriture romanesque, dont les titres les plus significatifs sont *Al-Ghorba* [«l'exil»] en 1971, *Al Yatim* [«l'orphelin»] en 1978 et *Awraq* [«Feuillets»] en 1989. Dans ce dernier, on dénotera plusieurs informations utiles sur l'intellectuel marocain et sur la personnalité du penseur arabe en général quant à ses choix et ses dilemmes tant intellectuels que dogmatiques.

1.1. Le discours de la rupture majeure ou de la nécessité de rompre avec le passé

Laroui invite les penseurs de la sphère musulmane à s'abstenir de discourir sur la spécificité de la culture arabo-musulmane afin d'entrer dans la modernité avec les propres mécanismes de celle-ci et non avec les mécanismes issus du paradigme arabo-musulman. Cela caractérise essentiellement son appel à la rupture totale (ou rupture majeure). Or, nous demandons-nous si cette rupture rencontre ou rencontrera des difficultés actuelles et futures auxquelles elle est ou sera confrontée. Qui plus est, la modernité est pensée chez Laroui avec un tel rigorisme qui conduirait inévitablement à l'exclusion du *Turâth*. Laroui ne donne aucune autre vision de la modernité et ne critique pas non plus sa version occidentale, et ce, malgré son attachement à la pensée historique. La tâche des musulmans consistera donc à fournir l'effort nécessaire pour assimiler les leçons de la modernité et laisser ainsi tomber le discours sur les particularités de la culture musulmane.

³¹ - Laroui, Abdallah, *al 'arab wa al fikr at-tarikhi* [les Arabes et la pensée historique], Beyrouth- Casablanca, *Al markâz At-thaqâfi al-'arabi* [Centre Culturel Arabe], 1998, 4^{ième} édition), p. 61.

Aussi, la modernité ne semble présenter qu'un aspect unidimensionnel, soit celui qui fut façonné en Occident. En effet, l'histoire a un seul sens et la culture un seul genre. Le problème principal pour Laroui réside donc au sein même de la culture arabo-musulmane qui, rappelons-le, cherche à se situer en dehors de la sphère de la conscience historique. Quant au positionnement face au *Turâth*, il est déterminé par la vision que Laroui a de la modernité. Celle-ci est présentée comme la conséquence inéluctable de l'évolution historique. Sous cet angle précis, apparaît alors l'importance que Laroui attache à la pensée historique, surtout sous la lunette du marxisme. Laroui adopte en effet la critique marxiste comme une voie qui ne peut être que bénéfique pour les sociétés de l'espace arabo-musulman.

1.1.1. Éléments de la pensée historique de Laroui

Selon Laroui, la pensée historique est foncièrement *une* et l'histoire admet donc une seule direction tant pour les sociétés arabo-musulmanes que les autres. Le passé et le présent constituent une réalité quotidienne pour tout le monde. Ainsi, toute pensée non historique, dans le sens qu'elle renforce le refus de tout progrès et forge un dogme sur l'histoire humaine, mène à une incompréhension de la réalité. Politiquement, cette pensée non historique a pour conséquence une dépendance à l'Occident, et ce, à tous les niveaux.

Pour récapituler, Laroui invite l'intellectuel arabo-musulman à emprunter de « l'Occident intellectuel » la pensée historique notamment dans sa variante marxiste car seul le marxisme est capable, selon lui, d'aider l'intellectuel arabo-musulman à assimiler la pensée historique.

Du reste, Laroui a critiqué le marxisme dans son adaptation arabo-musulmane, en particulier au même de son apogée dans les années 1950 et 1960 alors qu'il se trouvait dans un état chaotique et souffrait d'une crise de compréhension de la réalité due principalement à la faiblesse de la traduction des œuvres marxistes occidentales. Si Laroui demeure un penseur libéral, son appel à adopter le marxisme apparaît alors contradictoire. En fait, l'appel de Laroui au marxisme s'inscrit dans une perspective pragmatique et non pas idéologique. Ce marxisme n'a en effet de valeur que s'il aide la société arabo-musulmane à comprendre la nature de son évolution sociohistorique. On a surtout retenu ici l'apport du marxisme

historiciste et non celui de l'idéologie marxiste dans le monde arabe et musulman et, in extenso dans les pays sous-développés, depuis les années 1950 jusqu'à l'éclatement de l'URSS. Ce qui peut expliquer pourquoi Laroui n'a pas été dérangé outre mesure par la disparition de l'empire soviétique et avec lui le marxisme dans sa forme idéologique. D'ailleurs, Laroui conclut que cet intellectuel arabo-musulman combat :

*Souvent le libéralisme libéral en utilisant sans conviction les moyens du marxisme dans une bataille tactique, seulement parce que le libéralisme ne lui plaît pas. Ses penchants personnels passent avant les exigences historiques de sa société. Il utilise le marxisme sournoisement sous la bannière de la lutte contre l'Occident, le colonialisme et l'impérialisme intellectuel.*³²

Donc, selon l'analyse de Laroui, il « noie le marxisme dans des courants anhistoriques. Ce qui l'éloigne de la politique, la laissant entre les mains de la pensée traditionnaliste. »³³. D'où le fait que la pensée salafiste prendra de l'ampleur au fur et à mesure que les autres courants de pensée lui céderont la place et, du nombre, le marxisme historiciste. Laroui explique ce choix en disant que « la seule arme contre la non influence [politique de l'intellectuel traditionnaliste sur la société] est l'appropriation de la pensée historique, dont l'apprentissage n'est pas basée sur l'étude de l'histoire, comme on pourrait le penser, mais qui nécessite une conviction en une théorie de l'histoire. Celle-ci n'existe aujourd'hui, comme une approche globale et convaincante, que dans le marxisme. »³⁴. La question de l'historicisme est ainsi liée au retard du monde arabo-musulman. Ce retard par opposition à la société occidentale développée est ressenti directement dans la souffrance quotidienne du monde arabo-musulman. Il n'a pas besoin, pour être saisi pleinement, de l'analyse de l'intellectuel arabo-musulman mais plutôt de son engagement et de sa volonté dans la vie sociale³⁵.

³² - Ibid., p. 53.

³³ - Ibid., p. 53.

³⁴ - Ibid., p. 68.

³⁵ - Ibid., p. 173.

Laroui avance aussi que le problème de la pensée arabo-musulmane est tributaire du partage entre la tendance traditionnaliste et la tendance éclectique (qui se perpétuent à travers l'histoire). En conséquence, l'exacerbation créée entre ces deux tendances ne sera résolu qu'en soumettant la pensée arabe à la pensée historique avec les quatre éléments suivants : (1) le processus de la vérité ; (2) la positivité de l'événement historique ; (3) la chronologie des événements et (4) la responsabilité des individus (dans le sens que l'Homme est le créateur de l'Histoire). Alors que les éléments suivants déterminent quant à eux le sens de l'historicisme tel que le conçoit Laroui : (1) la reconnaissance des lois du développement historique (déterminisme des étapes historiques), (2) l'unité du sens (passé et futur), (3) la possibilité d'emprunter d'une autre culture (unité du genre) ; (4) le rôle positif de l'intellectuel et du politique (la mutation et l'économie du temps)³⁶. Grâce à ce moyen, Laroui espère doter le travail intellectuel d'une logique et d'un effet mais surtout de libérer l'esprit des illusions et de le placer dans la réalité.

Cela ne signifie pas qu'une telle idée est loin de toute dépendance. Laroui le reconnaît mais il la distingue des autres formes de dépendance : celle du salafiste qui dépend du passé ancestral et ne cesse de paraphraser les personnages historiques arabo-musulmans ou encore celle du libéral éclectique et superficiel qui est emprisonné dans la mode intellectuelle occidentale. Il la considère aussi comme une dépendance à analyser et à comprendre. C'est ainsi en fait, qu'elle deviendra acceptable et compréhensible, contrairement au salafisme et à l'éclectisme qui ne sont nullement conscients de leur dépendance.³⁷

1.1.2. L'image de l'intellectuel arabo-musulman chez Laroui : trois types d'intellectuel pour une seule culture référentielle

Dans les écrits théoriques et les œuvres romanesques, Laroui dresse le portrait de l'intellectuel arabo-musulman. Pour décrire l'attitude des intellectuels arabo-musulmans face à la modernité occidentale, Laroui a été amené à dresser, trois idiotypes d'intellectuel. Ainsi, le premier type est le clerc, celui qui domine à l'époque de l'État colonial et qui fonde la

³⁶ - Ibid., pp. 206-207.

³⁷ - Ibid., p. 207.

légitimité de toute valeur ou de toute réponse sur l'autorité sacralisée du passé (des ancêtres). Ce type « maintient l'opposition Occident-Orient dans le cadre de l'opposition Christianisme-Islam. Il continue une tradition vieille de douze siècles à l'est et à l'ouest du bassin méditerranéen »³⁸. Ainsi, pour ce type d'intellectuel, les problèmes sont définitivement résolus à travers les rapports entretenus par la société avec Dieu³⁹. Dans cette perspective, le clerc véhicule un islam idéalisé et conçu à partir de fragments de référence, puisés à même l'immense littérature de l'islam classique ou médiéval et qui martèle l'idée d'attendre la Promesse de Dieu à « ses bons serviteurs »⁴⁰.

Le second type revêt l'habit du politicien qui dominait à l'époque de l'État indépendant et est fasciné par la culture occidentale en ne retenant que les clichés point profonds. D'ailleurs, Laroui dit avec ironie que cet homme « nouveau, juriste et politicien, va amalgamer Rousseau et Montesquieu et comprendre la démocratie idéale à l'image de l'horloge anglaise »⁴¹.

Enfin, le dernier type est le technophile qui domine quant à lui dans l'État national et qui stipule la différenciation entre l'Occident de la culture et des idéaux et celui du progrès technique. Pour le technophile, l'Occident « ne se définit ni par une religion sans superstitions, ni par un État sans despotisme, mais simplement par une force matérielle, acquise par le travail et la science appliquée »⁴².

Cette typologie de la figure de l'intellectuel structure la mémoire arabo-musulmane depuis la fin du 19^{ième} siècle. Elle n'a pas été acceptée par plusieurs auteurs et qui ont reproché à Laroui cette classification basée sur des exemples d'intellectuels arabes célèbres : Mohamed Abdou (1845-1905), Salama Moussa (1887-1958), Ahmed Lotfi El -Sayed (1872-1963). Il leur

³⁸ - Laroui, Abdallah, *L'idéologie arabe contemporaine*, Paris, Maspero, 1967, p. 19.

³⁹ - Ibid., p. 20.

⁴⁰ - Ibid., p. 22.

⁴¹ - Ibid., p. 24.

⁴² - Ibid., p. 26.

semblait plus adéquat de faire cette classification à partir d'écoles et de courants de pensée en lieu et place des précédents exemples⁴³. Toutefois, il faut dire aussi que les intellectuels arabo-musulmans ne se structuraient pas autour d'une seule école de pensée et de ses écrits, mais plutôt, comme le dit Laroui, ils « se retrouvent [aussi] dans des expressions littéraires diverses : essais, articles de journaux, pièces de théâtre »⁴⁴.

Par ailleurs, Laroui procède à une autre typologie pour les intellectuels, prenant compte de la transversalité théologique dans l'idéologie arabe. Il ne retient cette fois que deux types : une majorité d'auteurs avec une logique salafiste⁴⁵ ainsi qu'une minorité avec une logique libérale plutôt éclectique⁴⁶. Ces auteurs libéraux ne sont cependant pas radicalement attachés aux idéaux du libéralisme. En fait, ni l'un ni l'autre de ces deux modèles d'intellectuels arabo-musulmans n'ont jamais pu produire un programme culturel pouvant dépasser et abolir les aspects du retard historique et réaliser ainsi une renaissance dans le monde arabo-musulman.

Du reste, seul le clerc, le modèle le plus représentatif du courant salafiste, réitère les mêmes thèses élaborées par ce courant depuis la *Nahda*, à savoir un refus des idées occidentales, un culte du passé "glorieux" ou encore l'universalité de l'islam. Le modèle salafiste sacralise néanmoins une vérité (se trouvant nécessairement dans le passé) qu'il veut absolue et transcendante au sein du paradigme monothéiste musulman en négligeant ainsi les principes élémentaires de la pensée historique. A ce sujet, la science devient, pour l'intellectuel salafiste, juste une interprétation des thèses «des savants d'antan» et toute l'histoire scientifique n'en est que répétition. Cette nature «passéiste» n'est nullement acceptée par

⁴³ - Voir par exemple, A'llouch, Nagy, « L'idéologie arabe contemporaine », dans El Kurdi, Bassam (Textes réunis par.), *mohâwarat fikr Abdallah Laroui* [Autour de la pensée de Abdallah Laroui], Beyrouth ; Casablanca, *Al markâz At-thaqâfi al-'arabî* [Le Centre Culturel Arabe], 2000, pp. 63-74.

⁴⁴ - Laroui, Abdallah, *L'idéologie arabe contemporaine*, op. cit., p. 28.

⁴⁵ Par référence aux *as-salaf* [ancêtres], la première génération des compagnons du prophète de l'Islam, Mahomet. Le courant salafiste appelle à un retour aux sources. Pour plus de détails, se référer au chapitre de la thèse sur le salafisme.

⁴⁶ - Laroui, Abdallah, *al 'arab wa al fikr at-tarikhî* [les Arabes et la pensée historique], op. cit., p. 205.

l'esprit scientifique moderne. En effet, selon les termes de Lawrence Olivier, «de nos jours, jouer le jeu de la science, c'est donc accepter que le nouveau est meilleur que l'ancien»⁴⁷.

Toujours selon Laroui, l'apport de l'intellectuel libéral à la pensée arabe est plutôt négatif. Car il suit le mouvement culturel occidental sans profondeur et sans analyse critique. Cet intellectuel est ainsi victime de son aveuglement pour cet Occident imaginé par lui-même. Le libéralisme européen est ainsi sacralisé dans sa pensée, malgré les critiques acerbes que ce courant a reçu et reçoit encore en Europe et ailleurs.

Conséquemment, Laroui appelle à discarter ces deux modèles et à constituer un nouveau qui nécessite une révolution culturelle contre la pensée dominante et qui serait basée sur la rationalité et l'unité de l'histoire de l'humanité.

Dans cette même perspective, la critique du modèle de l'intellectuel dominant dans la culture arabo-musulmane contemporaine et actuelle se manifeste dans un autre ouvrage sur deux grands penseurs musulmans : Mohamed Abdou (1845-1905) et Ibn Khaldoun (1332-1406).

Selon Laroui, la pensée salafiste de Mohamed Abdou⁴⁸ est l'expression du phénomène des tendances traditionalistes dans la pensée arabe contemporaine. L'option salafiste de M. Abdou (dans ses positions face à l'Occident, à la science et à la modernité politique) représente une étape paradoxale dans la pensée arabe contemporaine. En effet, Abdou, en stipulant que «l'islam est une religion de science, compatible avec l'esprit de l'époque», n'a pu percevoir l'écart épistémologique et historique fondamental qui existe entre la raison traditionnelle et la rationalité moderne contemporaine. Laroui ajoute que Mohamed Abdou s'attaque en effet au projet moderniste occidental (dans son nouveau paradigme) avec une mentalité théologico-dialectique digne des premiers siècles de l'islam. Or, dans ce dernier référentiel, la raison est

⁴⁷ - Olivier, Lawrence, Bédard, Guy, Ferron Julie, L'élaboration d'une problématique de recherche, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 15.

⁴⁸ - Sur l'étude consacrée à M. Abdou, voir Laroui, Abdallah, *mafhoum al-'aql* [Concept de la raison], Casablanca, Beyrouth, *al-Markaz at-thaqafi al arabi* [Centre culturel arabe], 2^{ème} édition, 1997, pp. 23 - 166, et dont on essaie ici de faire une synthèse.

dans le Texte sacré et elle est absolue. Le paradoxe de M. Abdou réside donc dans son déni de la dimension temporelle et de l'histoire et dans sa récusation des exigences contemporaines. D'où son incompréhension, selon nous, de la coupure établie par la modernité avec les cultures anciennes et pré-modernes. Abdou croyait avoir repéré un vecteur de la modernité dans le passé arabo-musulman tout en essayant de le renouveler de l'intérieur. Or, il est clair que Laroui s'élève contre toutes les tentatives de conciliation entre le passé, même glorieux, et le présent. Pour appuyer ses dires, Laroui s'attaque à un autre penseur arabe : Ibn Khaldun⁴⁹.

Il met d'abord en exergue les limites de l'apport khaldounien et les difficultés liées au savoir scientifique dans la culture arabe. En effet, en critiquant Ibn Khaldoun (penseur qui revient toujours dans les analyses arabes contemporaines), Laroui insiste sur l'argument qui stipule que l'épistémologie des époques glorieuses de la civilisation arabo-musulmane est dépassée. Pour lui, Ibn Khaldoun écarte toute possibilité de renouvellement dans l'histoire afin de ne pas contredire sa thèse sur les lois établies de l'univers, d'autant qu'il n'a jamais pu définir clairement les concepts dans ses *Prolégomènes*, qui sont par ailleurs restés imprégnés des considérations éthiques et religieuses. En ce sens, ils ne peuvent être réintégrés dans le paradigme moderniste. Comme le cadre épistémologique moderniste rompt radicalement avec la vision religieuse, le dépassement et la coupure deviennent donc une nécessité historique. La théorie khaldounienne demeure toutefois un apport clé dans la rationalité du Moyen Âge, mais elle reste campée dans cette période de l'histoire. D'autant que cette dernière est largement dépassée par les systèmes de la connaissance moderne. Ce qui fait que chaque époque possède son propre système cognitif et sa propre philosophie de l'histoire. Au bout du compte, la situation économique et socioculturelle arabe ne peut s'améliorer sans une nouvelle lecture des problématiques et des concepts historiques, afin de repenser ce domaine scientifique sur des bases modernes fondamentalement européens.

⁴⁹ - De même sur la critique d'Ibn Khaldoun, *ibid.*, pp. 169 - 364, et dont on essaie ici de faire une synthèse.

1.1.3. L'intellectuel arabo-musulman dans l'œuvre romanesque de Laroui

L'étude de Laroui sur l'intellectuel arabo-musulman dépasse le strict cadre théorique et prend des couleurs romanesques dans plusieurs écrits. À titre d'exemple, le roman *Awraq*⁵⁰ est une description de l'atmosphère culturelle des années 1950 et 1960 (après l'indépendance du Maroc en 1956) et où vécurent des intellectuels partagés entre deux cultures (occidentale, spécialement française, et arabo-musulmane). Au temps du protectorat français sur le Maroc, le protagoniste principal Idriss va choisir de partir en France (avec une bourse française) pour faire des études supérieures. Une fois à Paris, il constatera de visu le hiatus entre sa culture originelle et celle de la société d'accueil. En même temps, il découvre sa lâcheté puisqu'il a laissé son peuple combattre le colonisateur français. Pourtant, il va bénéficier des études que la France lui a offertes. L'importante carrière comme haut fonctionnaire, qui l'attend au retour au pays natal, confirme chez lui une exhortation au sérieux dans les études et dans une distanciation de la politique anticoloniale que les étudiants maghrébins avaient l'habitude de souscrire pendant les années en France. Le roman est en fait une biographie intellectuelle dans lequel Idriss confie son amertume et sa honte. Cette amertume va l'accompagner malgré le retour au Maroc et même jusqu'à sa mort à l'âge de 40 ans. Cette mort symbolique illustre le dilemme dans les choix sociaux politiques et intellectuels qu'il n'a pas pu faire⁵¹. Cette hésitation dans les différents domaines est une caractéristique des intellectuels arabes qui sont conscients de leurs problèmes, qualifiés d'indépassables jusqu'à aujourd'hui. C'est pourquoi la mort d'Idriss demeure une fin normale choisie par l'auteur devant le manque de courage et d'incapacité à trouver une solution aux problèmes (à tous les niveaux) que vit le monde arabo-musulman.

⁵⁰ - Laroui, Abdallah, *Awraq*, Beyrouth ; Casablanca, *al markâz at-thaqâfi al-'arabî* [Le Centre Culturel Arabe], 2007, 170 pages.

⁵¹ - Aqar, Abdelahmid, Abdallah saaf et Abdelaqader Chaoui, *Modernisation et démocratie : Entretien Avec Abdallah Laroui*, dans Al Jabri, Mohamed Abed, *moussahama fi an-naqd al-idioulî* [contribution à la critique idéologique], dans El Kurdi, Bassam (Textes réunis par.), *mohâwarat fikr Abdallah Laroui* [Autour de la pensée de Abdallah Laroui], Beyrouth ; Casablanca, *al markâz at-thaqâfi al-'arabî* [Le Centre Culturel Arabe], 2000, p. 10.

Le personnage principal du roman *Awraq*, Idriss, est l'alter ego de Laroui qui, d'une manière ou d'une autre, est aussi un intellectuel déchiré entre l'attraction exercée par la pensée occidentale et sa culture de base. Il a été influencé par plusieurs courants philosophiques occidentaux. Mais il va échouer à cause de ses hésitations et par l'absence de l'autocritique. Comme Idriss qui va finalement opter pour l'art comme seule voie de salut⁵², Laroui va aussi hésiter dans la mesure où la problématique qui l'habite concerne tout le groupe (société) et pas seulement l'individu. Ce qui va le conduire à chercher la conciliation avec son groupe, après avoir constaté que le simple choix individuel ne peut sortir toute la société de son marasme et son inertie.

Les hésitations et les incertitudes de l'intellectuel arabe, incarné par Idriss, apparaissent clairement dans son déni de sa responsabilité historique face au colonialisme quand il est parti étudier vers cette France (qui occupait son pays), et ironiquement avec une bourse française, en laissant son groupe lutter contre l'usurpateur. D'autant plus qu'après l'édification de l'État postcolonial, plusieurs boursiers sont revenus au pays en vue de chercher une carrière après l'indépendance.

Dans tout le roman, l'intellectuel Idriss vit avec le sentiment de malhonnêteté, de trahison, et de l'incapacité d'élaborer une vision claire sur le monde. La coexistence dans son esprit de deux référentiels, diamétralement opposés soit l'occidental plus ouvert au futur et l'arabo-musulman tourné vers le passé, a approfondi son sentiment de déchirement et de souffrance. Le drame d'Idriss est profondément existentiel et va le pousser jusqu'à la mort. Ce phénomène esquissé par Laroui dans son roman est le noyau même de la crise de la culture arabo-musulmane actuelle.

⁵² - Ibid., p. 12.

1.1.4. Le caractère déterministe de la pensée historique et de l'historicisme marxiste

Quand Laroui appelle à l'émergence d'un nouvel intellectuel, celle-ci est fondée culturellement et idéologiquement sur l'historicisme. Ce concept est utilisé par Abdallah Laroui pour définir « *la tendance historique qui nie toute intervention extérieure dans les liens de causalité et les relations entre les événements historiques. De telle façon que l'Histoire est considérée comme seule cause, et unique fondatrice de toute l'existence.* »⁵³ La stratégie historiciste, dans la perspective de Laroui, est l'horizon philosophique, qui, une fois choisi et mis en exergue, permettrait aux Arabes et aux Musulmans de participer au *Présent Universel*, et les préparerait ainsi à penser leur avenir collectif avec les autres civilisations.

Laroui appelle donc à l'adoption de la pensée historique, et ce, à travers l'historicisme marxiste. Seul ce discours est capable de faire sortir les musulmans de leur situation actuelle et de rattraper le retard historique. De façon métamorphique, la pensée historique devient ainsi l'épine dorsale de l'approche larouiste. Cette pensée n'est pas sujet de débat chez Laroui. De plus, les intellectuels musulmans et arabes doivent l'intérioriser puisqu'ils seront dépassés eux aussi par la réalité vécue, soumise à la loi de l'histoire. Bref, selon Laroui, il existe seulement deux exigences fondamentales : la pensée historique et l'école de l'historicisme marxiste. Comme conséquence logique, Laroui a été amené à opérer une coupure radicale avec le passé et tout ce qui se rapporte à la Tradition. Cette opération s'exprime donc dans une idéologie basée sur deux postulats :

- l'engagement ferme dans un conflit idéologique comme seule exigence pour se libérer de la mainmise et du contrôle de la pensée salafiste ;
- le rôle de l'individu dans le mouvement de l'histoire est une condition principale pour atteindre cet objectif.

Malgré la radicalité du choix larouiste, un paradoxe persiste à cet égard. Si Laroui critique la pensée salafiste et l'accuse d'être éclectique elle aussi, il succombe lui-même dans ce même radicalisme en optant pour une seule école de pensée parmi d'autres.

⁵³ - Laroui, Abdallah, *al 'arab wa al fikr at-tarikhi* [les Arabes et la pensée historique], op. cit., p. 152.

Cela dit, il ne fait aucun doute que la notion de «l'historicisme» est l'un des concepts les plus présents dans les écrits de Laroui. Ce dernier le place au cœur de la problématique de la modernité. Toutefois, ce concept apparaît flou et revêt en effet plusieurs définitions. En certains cas, il est qualifié d'«historicisme marxiste» et, en d'autre cas, de « marxisme historiciste». Quoiqu'il en soit, nous allons essayer d'identifier certaines des caractéristiques fondamentales de la notion chez Laroui.

Le concept de l'historicisme marxiste est l'objet d'une controverse intellectuelle profonde. Louis Althusser a renié complètement le fait que le marxisme soit un historisme. C'est pourquoi il avance que « le marxisme est d'un même mouvement et en vertu de l'unique rupture épistémologique qui le fonde, un antihumanisme et un antihistoricisme»⁵⁴. Alors que Karl Popper considère le marxisme comme l'historicisme le plus absolu⁵⁵. Laroui, quant à lui, entame le débat sur l'historicisme, avec un souci pédagogique, dans un autre ouvrage consacré au concept de l'histoire⁵⁶. D'entrée de jeu, il rejette la thèse d'Althusser et s'approche plutôt de Popper en affirmant que la notion de l'historicisme est ancrée dans la philosophie de Hegel et de Marx⁵⁷. Bien que la doctrine de «l'historicisme» ait des racines dans la philosophie allemande de la seconde moitié du 19^{ième} siècle, Laroui propose sa propre vision et lui donne un sens différent pour des raisons liées à ses préoccupations. De telle sorte que si l'historicisme a poussé les penseurs occidentaux à étudier leur civilisation et l'histoire de leurs propres sociétés, l'historicisme de Laroui permet aussi de comprendre les dynamiques de l'histoire arabo-musulmane. Mais pourquoi opter pour l'historicisme parmi tant d'autres courants de pensée occidentaux ? Laroui, pour qui « *l'événement passe avant le*

⁵⁴ - Althusser, Louis ; Balibar, Etienne, Lire le Capital. Tome 1, Paris, Maspero, 1975, p. 150.

⁵⁵ - Popper, Karl, Misère de l'historicisme, Plon, 1955, pp. XIV-XV.

⁵⁶ - Laroui, Abdllah, *Mafhoum At-tarrikh* [Concept de l'Histoire], tome 2, *Al-mafâhîm wa al-'oussoul* [les concepts et les bases], Beyrouth-Casablanca, Centre culturel arabe, 1997, 3ième édition, pp. 347-398.

⁵⁷ - Voir son entretien accordé à Salem Himmich, dans Himmich, Salem, *ma'ahom haytho hom*, [avec eux là où ils sont], Casablanca, *bayt al hikma*, 1988, p. 35.

concept »⁵⁸, répond que « *l'historicisme n'est pas une doctrine philosophique abstraite, mais une position éthique, qui voit dans l'Histoire, comme ensemble des événements humains, un informateur sur l'éthique et donc sur la politique.* »⁵⁹ Ce courant correspond parfaitement à celui des historiens musulmans du Moyen-âge qui, malheureusement, n'ont pas été pris en considération dans les écrits des intellectuels arabes contemporains et actuels⁶⁰. Du reste, cette idée reste néanmoins floue chez Laroui qui, malgré sa formation académique d'historien, ne les prend guère, ou pas, lui-même en considération.

De plus, cet historicisme ne promeut pas l'existence de la «Vérité absolue»⁶¹. En fait, cette notion de vérité absolue est un des concepts rejetés par Laroui. Il écarte d'emblée l'histoire expliquée par la volonté divine, celle-là « fait partie de la théologie spéculative»⁶². Il ajoute aussi que « si chaque événement survient par la volonté divine, il est vain de raconter l'histoire »⁶³. Car le processus de compréhension de l'histoire et de la politique est associé à un certain degré de laïcisation⁶⁴. L'historicisme n'est rien d'autre donc que l'acceptation de la logique du monde moderne, soit celle de l'Europe occidentale du 15^e au 19^e siècle⁶⁵. Elle est donc l'idéologie que les pays sous-développés doivent épouser en premier pour rattraper le retard historique. Cela étant dit, la modernité pour Laroui consiste aussi à assimiler le libéralisme et à adopter le marxisme historiciste. C'est pourquoi Laroui se dresse comme un

⁵⁸ - Laroui, Abdallah, *'awa'iq at-tahdith* [obstacles devant la modernisation], journal *al ithihad al ichtirki*, 03 février 2006, p. 7.

⁵⁹ - Laroui, Abdallah, *thaqafatona fi daw' ay-tarikh*, notre culture à la lumière de l'histoire, Beyrouth-Casablanca, Centre culturel arabe, 1997, 4^{ième} édition, p. 16.

⁶⁰ - Ibid., p. 17.

⁶¹ - Ibid., p. 16.

⁶² - Ibid., p. 29.

⁶³ - Ibid., p. 30.

⁶⁴ - Laroui, Abdallah, *al 'arab wa al fikr at-tarikhi* [les Arabes et la pensée historique], op. cit., p. 54, note de bas de page 8

⁶⁵ - Laroui, Abdallah ; Belal, Abdelaziz ; Guessous, Mohammed (entretien avec Zakia Daoud), Du sous-développement et du retard historique, le magazine *Lamalif*, Numéro 64, Juin 1974, p. 12-25.

partisan de la rupture méthodique avec l'héritage ou la tradition arabo-musulman et de la nécessité d'adopter les valeurs de la modernité «occidentale» comme valeurs universelles, tout en défendant la tendance historiciste, expression de l'unité et du progrès de toute l'humanité ainsi que le marxisme comme philosophie moderniste.

Le projet de Laroui est donc un engagement dans la réalité quotidienne du monde arabo-musulman. C'est une critique radicale de l'idéologie dominante, en proposant une pensée alternative qui contribuerait à promouvoir le développement. Son projet est une analyse complète de la réalité arabo-musulmane tant de point de vue intellectuel que politique et culturel. Tout compte fait, la pensée de Laroui reste attachée à la science de l'histoire, à laquelle il emprunte sa méthodologie. Aussi, son approche cognitive est fondée sur l'historicisme.

Cela dit, il rappelle que si la modernité correspond à la transition de l'Europe vers la modernisation entre le 16^{ième} et 18^{ième} siècle, il est préférable d'adopter de suite la pensée marxiste comme théorie critique de la modernité car elle fut correctrice des erreurs commises au 19^{ième} siècle. À ce sujet, il dit :

Il n'y a pas de justification à cet appel sauf une seule hypothèse, qui dérive de l'histoire elle-même. À savoir que le rôle historique de l'occident, puisé dans la Renaissance à la Révolution industrielle est la seule référence aux concepts, à la lumière, à partir desquels, doivent être construites des politiques révolutionnaires, pouvant faire sortir les pays non-européens, d'une situation moyenâgeuse dégradée à une situation industrielle moderne.⁶⁶

Dans la pensée de Laroui, cette dernière hypothèse est la seule qui justifie le regard porté sur le salafiste, le libéral et le technophile comme étant des êtres superficiels afin d'embrasser le marxisme comme une théorie critique de l'Occident moderne, une « théorie raisonnable, claire et bénéfique pour le rôle historique, que doit jouer le monde arabo-musulman »⁶⁷.

⁶⁶ - Laroui, Abdallah, *mafhoum al-idioulougiâ* [Concept de l'idéologie]. Beyrouth, Centre culturel arabe, 1981, p. 125.

⁶⁷ - Ibid., p. 125.

Sur cette base philosophique, Laroui juge la Tradition musulmane, tout en étant conscient de l'utilisation de concepts situés en dehors du paradigme arabo-musulman. Toutefois, il estime que c'est la position adéquate à adopter dans l'état actuel des choses, se basant ainsi sur la notion philosophique de l'unité de l'humanité et le concept de progrès moderniste. Il confirme :

*Je juge la Tradition, partant des notions qui ne proviennent pas d'elle-même. Et je pense que celui qui vit dans notre temps, et qui se considère comme le fils de son temps, ne peut pas faire autrement. (...). Je pars d'un concept qui est le résultat d'un développement historique et je l'applique sur une matière, que je présume être en mouvement pour coïncider avec (ce développement historique). Je fais ceci, tout en étant conscient des difficultés qui découlent de cette action...*⁶⁸

Concernant l'avenir dans l'espace arabo-musulman, Laroui prend acte de la Renaissance, comme illustratrice du passage des sociétés de la région à l'état de la modernité. Cette transition vers la modernité consiste à adopter la pensée occidentale moderne, avec ses mécanismes principaux, dont la rationalité, le progrès, la critique et la responsabilité de l'homme sur lui-même, en particulier au niveau théorique. Le régime laïc et l'État moderne ne peuvent en effet voir le jour et devenir plus fort qu'à travers la mise en place d'une bureaucratie incarnant la rationalité sociale sur le plan pratique⁶⁹.

Le cadre théorique nécessaire pour réaliser cette transformation est la coupure épistémologique avec la Tradition. Cette coupure signifie la rupture avec les méthodes et les approches de la recherche qui ont été utilisées dans le patrimoine intellectuel arabo-islamique et leur remplacement par les méthodes et les approches scientifiques modernes et contemporaines.

Sur le plan pratique, le mécanisme de base qui devrait permettre la transition vers la modernité, c'est la mise en place de l'État moderne. En outre, toute application partielle des

⁶⁸ - Laroui, Abdallah, *mafhoum al-'aql* [Concept de la raison], op. cit., p. 17.

⁶⁹ - Laroui, Abdallah, *mafhoum ad-doualâ* [Concept de l'État], Beyrouth, Centre culturel arabe, 1981, p. 167.

principes de la modernité (démocratie, libéralisme, société civile, etc.) n'aboutirait pas à la transition vers la modernité.

1.2. La critique du discours traditionaliste et la pensée salafiste

Laroui n'hésite pas à accuser la pensée salafiste d'être la cause du sous-développement des pays arabo-musulmans. Pour lui, cette pensée représente l'antithèse de la pensée historique, qu'il entrevoit comme la solution pour toute entité sociale qui cherche la sortie de son impasse historique. À ce sujet, il exprime sa position : *«c'est une vérité, que je dis et je la répète, (...) je renouvelle mon appel à la raison historique, parce que le romantisme, l'anarchisme, la poésie irascible, l'appel vain à la révolution, renforce l'idéologie salafiste, et cette pensée a été la cause de notre sous-développement et elle le restera.»*⁷⁰.

1.2.1. Concept de la Tradition : confusion et légitimité

Non seulement le salafisme ou le traditionalisme se trouve à l'opposé de la pensée historique, mais le concept de la Tradition (*Assalâ*) lui-même souffre d'un manque de clarté. Parfois, il symbolise la religion ; dans certains cas, il fait référence à la culture et, dans d'autres cas, il vise une réalité anthropologique ou même un choix historique. Pour chacune de ces notions citées, il existe un courant politique ou une classe sociale qui la défend. Ce qui rend instable le concept de la Tradition et le débat de sa pertinence difficile⁷¹.

D'une manière astucieuse, Laroui évite de penser la question de la légitimité du traditionalisme. Il s'interroge plutôt sur les forces sociales qui tirent profit de son discours et en font la promotion. La domination de ces dernières et leur emprise sur la société rend l'action politique inutile. Quoiqu'il en soit, le discours entretenu sera utilisé par chaque

⁷⁰ - Laroui, Abdallah, *al 'arab wa al fikr at-tarikhi*, op. cit., p. 223.

⁷¹ - Ibid., p. 22.

groupe social pour servir ses propres intérêts⁷². Qui plus est, la Tradition est elle-même « protégée par une institution qui ne laisse à personne, la liberté d'interprétation »⁷³.

La seule solution possible pour Laroui, au milieu de tous ces appels à la Tradition, demeure que l'intellectuel prenne ses responsabilités et oppose à cette culture traditionnelle une autre proposition, progressiste celle-là. C'est là, semble-t-il, l'ultime solution pour le monde arabo-musulman, en dépit de ses points négatifs. Laroui rejette d'une manière radicale tout discours sur la spécificité musulmane. Pour lui, l'attachement à la Tradition, juste pour s'opposer à « l'Occident impérialiste »⁷⁴, est une position culturelle et idéologique inutile. Encore faut-il ajouter que « c'est un aveuglement devant la réalité et un déni du futur qui réitère la question de la spécificité, dans un nouveau cadre et avec de nouveaux instruments »⁷⁵. En somme, le refus de la Tradition par l'intellectuel progressiste est impératif car il ne fait que se soumettre aux lois de l'Histoire afin d'avoir une présence et une influence⁷⁶.

Laroui est convaincu que l'attachement à la Tradition et à la spécificité culturelle ne sert à rien. Encore plus, il le considère comme un échec à fournir des réponses aux défis imposés par la modernité et au temps présent. Ceci est applicable à tous les défenseurs de la spécificité culturelle, et aussi à tous les intellectuels qui appellent à l'application de certaines formes de marxisme et autres idéologies. Laroui vise ici principalement ce qu'il appelle le type de l'intellectuel de la petite bourgeoisie, porteur d'une culture moderne, mais qui est conscient de son incapacité devant l'état d'asthénie sociale et économique généralisé et qui constitue essentiellement un facteur de blocage devant le développement de son pays, sur tous les

⁷² - Ibid., p. 42.

⁷³ - Ibid., p. 22.

⁷⁴ - Ibid., p. 22.

⁷⁵ - Ibid., p. 22.

⁷⁶ - Ibid., p. 25.

niveaux. Ainsi, cet intellectuel « se voit et se présente aux autres, comme un être seul, isolé, sans appartenance, révolutionnaire, héros, martyr, etc. »⁷⁷.

Selon Laroui, ce type de culture est vidé de son sens et en évidence sa vacuité, ainsi que l'instabilité et l'incapacité devant les défis du temps présent⁷⁸. C'est ainsi que toute critique de la pensée arabo-musulmane commence par la critique de la pensée traditionnaliste, malgré que celle-ci se considère comme autosuffisante et en mesure de fournir des solutions aux problèmes de notre temps. Laroui se demande alors où sont, par exemple, « l'économétrie, les usines, la politique monétaire, les sciences du langage, la science de la nutrition, la démographie, la psychologie expérimentale, l'art..., dans l'héritage classique ? »⁷⁹.

Par ailleurs, Laroui semble refuser de faire la distinction entre ce que les musulmans devraient prendre de la modernité et ce qu'ils doivent délaissier. C'est un tout à prendre en entier. Son refus à l'appel salafiste de perpétuer la Tradition n'a d'équivalent que son déni de l'éclectisme. Dans cette perspective, la modernité est basée sur un modèle et un seul et « si nous acceptons quelques aspects [de la modernité], pour ses avantages évidents, et rejetons le reste, sous prétexte qu'il nuit à la personnalité traditionnelle (...) qui sera responsable de trier le bénéfique de ce qui est nuisible ? Est-ce l'adorateur de la « Tradition », qui ignore carrément tout des sciences modernes ou celui qui y est versé et est lui-même accusé d'introduire ces idées importées [de l'occident]...»⁸⁰. Il est clair que Laroui est convaincu de l'impossibilité de trouver un intellectuel nourri à la fois de ces paradigmes distincts, celui de la Tradition et celui de la modernité et, du coup, il conclue à l'impossibilité de la réconciliation entre ceux-ci.

Dans la réalité, la relation avec la Tradition elle-même n'existe plus et cela touche tous les domaines. Son maintien n'est qu'apparent et n'est autre qu'une nostalgie romantique. La

⁷⁷ - Ibid., p. 47.

⁷⁸ - Ibid., p. 48.

⁷⁹ - Ibid., p. 59.

⁸⁰ - Ibid., p. 59.

perpétuation de ce lien avec la Tradition au niveau culturel, à travers la lecture des Anciens et l'analyse de leurs écrits, est trompeuse et ne constitue qu'un mirage. La cause du sous-développement selon Laroui la fierté des arabo-musulmans de l'entretien de ce « mirage »⁸¹.

La pensée historique ne devrait pas être négligée par l'intellectuel arabo-musulman, sans quoi il s'enfoncera dans l'appel salafiste et dans l'éclectisme, deux qualités qui caractérisent l'imaginaire arabo-musulman d'aujourd'hui. Cela illustre ainsi pourquoi cet intellectuel n'est pas libre et ne peut donc libérer sa société. Comme le souligne Laroui, « c'est précisément pour cette raison, que la société arabe n'a jamais bénéficié de [l'apport de] ses intellectuels depuis des décennies. »⁸²

Dans un autre ouvrage plus récent, Laroui donne une nouvelle vision de la Sunna⁸³, le socle du discours traditionaliste en islam, en l'accusant d'être une mythologie, oblitérant le temps et l'histoire⁸⁴. Pour Laroui, la connaissance ne peut être fondée sur l'ignorance consacrée par la Sunna, survenue 250 après le Coran. Néanmoins, les traditionalistes insistent sur le fait que le Coran ne peut être compris qu'à travers elle. Laroui considère cette attitude comme la plus grande des illusions et elle doit être totalement dépassée. La Sunna ne peut faire partie de la religion et elle ne fait de sens pour ses tenants qu'en rejetant l'évolution historique. Sur cette base, Laroui dit que le retard ou l'arriération est équivalent à la rigidité et au développement de la pensée sunnite et que seule la science est capable de déconstruire. Que reste-t-il alors de l'islam ? Il en reste l'expérience spirituelle de Mahomet. Laroui reconnaît la difficulté d'étudier cette phase historique car l'écriture sur le prophète de l'islam n'a commencé que 150 ans après sa mort⁸⁵.

⁸¹ - Ibid., p. 61.

⁸² - Ibid., p. 68.

⁸³ - Sunna : paroles et actes du prophète transmis par ses compagnons et leurs successeurs, à travers le temps.

⁸⁴ - Laroui, Abdallah, *as-sunna wa al-islam* [La Sunna et la réforme], Beyrouth- Casablanca, *al markâz at-thaqâfi al-'arabî* [Centre Culturel Arabe], 2008, p. 173.

⁸⁵ - Ibid., pp. 127-165, pour plus de détails.

1.2.2. De la dépendance et de l'aliénation

La dépendance de la pensée salafiste quant à la vénération de la langue arabe, du patrimoine culturel et du passé très ancien, devient aussi une aliénation réelle. L'intellectuel salafiste s'aliène par fierté, volontairement, et ce, dans une perspective d'exprimer son identité. On peut ajouter ici que s'attacher au passé devient pour le salafiste un devoir issu de la religion même. Selon Laroui, seule la prise de conscience historique est libératrice de cette aliénation.⁸⁶

Cette prise de conscience historique va permettre de voir la réalité arabo-musulmane autrement. Elle permettra aussi de considérer la langue, la tradition et toute l'histoire arabo-musulmane en tant que concepts distincts dans la réalité arabo-musulmane actuelle. Le lien avec ces objets se fera par l'analyse rationnelle, et non pas par l'intuition et la connaissance directe. Ce qui permettra aux intellectuels arabo-musulmans épris de la Tradition, de saisir leur identité actuelle, se libérant du poids de la langue, de l'histoire et du *Turâth*⁸⁷.

En fait, cet attachement viscéral de la pensée salafiste au passé ancestral est une réaction à l'aliénation perçue de l'Occident. Laroui invite l'intellectuel musulman à ne pas résister à ce genre d'aliénation parce que toute forme de résistance compliquerait les choses et conduirait à des formes plus graves d'aliénation. D'ailleurs, cette réaction salafiste est illogique et fondée sur l'ignorance de l'Occidental. Elle n'est qu'une tentative de cacher le retard culturel croissant. Le prix de cette réaction est donc « un temps perdu, un sous-développement complexe, des défaites consécutives, (...), et, enfin, une chute dans la non-histoire »⁸⁸.

C'est ainsi que, selon Laroui, la rupture radicale avec la Tradition arabo-musulmane reste la seule valable pour intégrer la modernité et qui va révéler un progrès certain pour les sociétés musulmanes. Cette modernité n'a plus rien à voir avec la dépendance et l'aliénation. Ce pari

⁸⁶ - Laroui, Abdallah, *al 'arab wa al fikr at-tarikhi* [les Arabes et la pensée historique], op. cit., p. 208.

⁸⁷ - Ibid., p. 208.

⁸⁸ - Ibid., p. 211.

larouiste est en relation avec la pensée historique, qui est le seul moyen de parvenir à une rupture avec le passé, ceci à travers le marxisme comme école historiciste méthodologique. Selon Laroui, l'histoire humaine est *une* et, si l'intellectuel arabo-musulman n'intègre pas sa logique, il sera inévitablement en retard, d'autant plus que l'avenir lui aussi est *un* pour toute l'humanité.

1.3. La modernité chez Laroui

La question de la modernité chez Laroui revêt un caractère crucial. Cette question occupe une large place dans ses ouvrages sur les concepts⁸⁹. Sur ce point, Laroui dit : « *Ce qui a été écrit jusqu'à maintenant représente des chapitres d'un seul ouvrage sur le concept de la modernité* »⁹⁰. Ce qui montre que la notion de la modernité est omniprésente dans son projet même si elle n'apparaît pas expressément. Il déclare même que c'est la « logique de la modernité » qui l'avait poussé à se lancer dans l'élaboration de sa série sur les concepts⁹¹.

La modernité selon Laroui est un fait historique qui prend forme quand ses composantes interagissent entre elles, à savoir une révolution économique, une renaissance de l'héritage antique dans la philosophie et le droit, une réforme religieuse contre l'Église et son monopole de l'interprétation du sacré, une révolution politique contre le féodalisme et l'Église et, enfin, une révolution intellectuelle fondée sur la raison. Laroui s'inspire de cette évolution historique

⁸⁹ - qui sont, rappelons-le :

- *mafhoum al-hourriyyâ* [Concept de la liberté], Casablanca, Beyrouth, *al-Markaz at-thaqafi al arabî* [Centre culturel arabe], 1980, 115 pages.

- *mafhoum ad-doualâ* [Concept de l'État], Casablanca, Beyrouth, *al-markaz at-thaqafi al arabî* [Centre culturel arabe], 1981, 179 pages.

- *mafhoum al-idioulougiâ* [Concept de l'idéologie], Casablanca, Beyrouth, *al-markaz at-thaqafi al arabî* [Centre culturel arabe], 1981, 143 pages

- *mafhoum at-tarrîkh* [Concept de l'Histoire], 2 tomes : *al-mafâhîm wa al-'oussoul*, *al-alfâdh wa al-madhâhib*, Casablanca, Beyrouth, *al-markaz at-thaqafi al arabî* [Centre culturel arabe], 1992, 430 pages.

- *mafhoum al-'aql* [Concept de la raison], Casablanca, Beyrouth, *al-markaz at-thaqafi al arabî* [Centre culturel arabe], 1996, 390 pages.

⁹⁰ - Laroui, Abdallah, *mafhoum al-'aql* [Concept de la raison], op. cit., p. 14.

⁹¹ - Ibid., p. 15.

qui a eu lieu en Occident pour définir la modernité avec les notions suivantes : l'individualisme, le rationalisme, la liberté, la démocratie et la science moderne⁹². Cette modernité coïncide en fait avec la culture de la classe moyenne européenne du 18^{ième} siècle, qui, selon lui, « *part de la nature, se basant sur la raison en faveur de l'individu, pour arriver au bonheur, à travers la liberté* »⁹³.

Cela dit, il existe un lien organique, chez Laroui, entre la modernité et les principes du libéralisme dans sa version du 18^{ième} siècle et de sa philosophie des Lumières⁹⁴. Car le libéralisme des 19^e et 20^e siècles a des théories et des approches politiques qui ont asservi les peuples du Tiers-Monde⁹⁵. Bref, Laroui considère que le libéralisme version 18^e est la base de la modernité et sa finalité⁹⁶. En fait, il n'appelle pas tant à l'adoption pure du système libéral mais plutôt au libéralisme de la philosophie du 18^e siècle qui se caractérise par l'universalisme⁹⁷ et l'esprit révolutionnaire⁹⁸.

Donc, pour Laroui, la pensée classique libérale européenne est celle qui a admis dans une certaine mesure la réflexion historique dans tous les domaines et elle est à l'origine de la pensée européenne moderne. Toutefois, le problème majeur réside en cette question : « *comment la pensée arabe peut-elle assimiler le libéralisme [c'est-à-dire assimiler la modernité, incarnée par la pensée libérale du 18^{ième} siècle] avant (et sans) passer dans une phase historique libérale ?* »⁹⁹ En fait, Laroui considère que cette pensée libérale pourrait

⁹² - Laroui, Abdallah, *'awa'iq at-tahdith* [obstacles devant la modernisation], op. cit.

⁹³ - Laroui, Abdallah, *al 'arab wa al fikr at-tarikhi* [les Arabes et la pensée historique], op. cit., p. 108.

⁹⁴ - Laroui, Abdallah, *al idologia al arabiya al mou'assira*, [l'idéologie arabe contemporain] (nouvelle formulation), *al-Markaz at-thaqafi al arabî*, le Centre culturel arabe, Casablanca - Beyrouth, 1995, p. 18.

⁹⁵ - Ibid., p. 187, note de bas de page 15.

⁹⁶ - Ibid., p. 17.

⁹⁷ - Laroui, Abdallah, *al 'arab wa al fikr at-tarikhi* [Les Arabes et la pensée historique], op. cit., p. 187.

⁹⁸ - Ibid., p. 192.

⁹⁹ - Ibid., p. 45.

même être assimilée à même le marxisme comme c'est le but du marxisme objectif ou de l'historicisme¹⁰⁰. En effet, ce marxisme serait l'héritier de la logique libérale moderne¹⁰¹, et, qui plus est, il est même la quintessence de l'histoire de l'Occident et le noyau de sa culture¹⁰². Cependant, le marxisme de Laroui n'est pas le «marxisme scientifique» dont il a renié la scientificité et l'universalisme¹⁰³.

1.3.1. Les obstacles à la modernisation

Toujours est-il qu'il y a plusieurs obstacles à la modernisation de l'espace arabo-musulman. Pour Laroui, le premier est la perpétuation de la Tradition et l'adhésion à la ligne de pensée héritée du Moyen-âge, qui mène à la stabilité et l'absence d'évolution. Le deuxième obstacle est la croyance en la possibilité de dépasser la modernité en se basant sur l'idée que l'Occident lui-même est passé de la modernité à la postmodernité ou à la critique de la modernité. Il croit que les sociétés arabo-musulmanes ne peuvent pas sauter sur l'étape de la modernité. En ce sens, il dit:

*Je vois aujourd'hui que l'expérience du 20^{ième} siècle donne à penser qu'on ne peut s'opposer à la modernité, sauf en la dépassant, et on ne peut la dépasser sans l'assimiler (...). Nager dans le sens de la vague de la modernité s'avère dangereux. Qu'est ce qui reste alors ? Soit immerger et la laisser passer au dessus de nous, restant ainsi au fond, soit, nager de toutes nos forces, pour être avec les survivants à n'importe quel niveau [de la modernité]...*¹⁰⁴

En gros, les obstacles à la modernisation se résument aux obstacles liés à la libération de l'individu des dépendances diverses : politique, sociale, familiale, clanique et intellectuelle. Par exemple, tous les obstacles liés aux libertés civiles et politiques, les obstacles de la

¹⁰⁰ - Laroui, Abdallah, *al idologia al arabiya al mou'assira*, [l'idéologie arabe contemporain], op. cit., p. 17.

¹⁰¹ - Laroui, Abdallah, *al 'arab wa al fikr at-tarikhi* [les Arabes et la pensée historique], op. cit., p. 21.

¹⁰² - Laroui, Abdallah, *al idologia al arabiya al mou'assira*, [l'idéologie arabe contemporain], op. cit., p. 185.

¹⁰³ - Ibid., p. 16.

¹⁰⁴ - Laroui, Abdallah, *'awa'iq at-tahdith* [obstacles devant la modernisation], op. cit., p. 7.

démocratie et à la souveraineté du peuple, les obstacles à la rationalité scientifique par le recours aux superstitions dans la vie quotidienne.

Dans la même perspective, dans son ouvrage *Du divan de la politique*, Laroui se déclare avoir honte de la réalité sociopolitique arabo-musulmane, et ce, à plusieurs niveaux (médias, discours politique, société civile, etc.)¹⁰⁵. À la lecture de cet ouvrage, on peut dire que le grand obstacle à l'éclosion d'une démocratie moderne dans les pays musulmans est lié à l'éducation de base avant même l'école. Car l'école demeure tribale et elle contrôle les esprits et le comportement, d'autant que la politique dans « *tous les pays appartenant à l'aire arabo-musulmane ne peut se comprendre que par la référence à la mentalité tribale* »¹⁰⁶. Il convient de noter que Laroui considère l'analphabétisme comme une conséquence de la culture de la mère¹⁰⁷, responsable de l'éducation initiale qui n'est pas très différente de la subordination et la domestication¹⁰⁸. À ce sujet, il dit : « *L'analphabète est celui qui vit encore dans les bras de sa mère, parle son dialecte, s'identifie par ses caractéristiques, envisage ses objectifs, travaille pour lui plaire, vit sous sa protection et ne dépasse pas l'horizon de sa vie, même quand il émigre loin d'elle* »¹⁰⁹.

La séparation nécessaire entre ce que représentent la mère et l'individu dans l'espace arabo-musulman se révèle difficile même pour les gens qui ont fait des études universitaires. Ceux-ci échouent à se libérer de ce lien maternel, à travers la tribu ou la communauté, et qui leur restent fidèles. Du coup, la modernisation échoue, et ce, tant que n'est pas coupé le cordon

¹⁰⁵ - Laroui, Abdallah, *min diwan as-syassa* [Du divan de la politique], Casablanca, Beyrouth, Centre culturel arabe, 2009, p. 147.

¹⁰⁶ - Ibid., p. 26, les exemples pour corroborer la thèse de Laroui sont nombreux, la Somalie, le Liban, l'Afghanistan, le Soudan, l'Irak... etc.

¹⁰⁷ - il s'agit en fait d'un jeu de mot. Le mot analphabétisme est en arabe *oummia*, qui veut dire encore ce qui est relatif à la mère (*oum*). Ce dernier terme englobe tout ce qui est traditionnel et ancien.

¹⁰⁸ - Laroui, Abdallah, *min diwan as-syassa* [Divan de la politique], op. cit., p. 23.

¹⁰⁹ - Ibid., pp. 146-147.

ombilical matriciel de l'identité musulmane enracinée dans les esprits et incorporés dans leurs actes consciemment et inconsciemment.

Ce qu'on peut comprendre de Laroui est que la modernisation passe par un certain sevrage et une coupure avec la culture de la mère (source du traditionalisme). À ce sujet, Laroui dit : *«il nous faut une éducation contraire à celle de la mère, c'est l'éducation de la ville (polis). Cette éducation se manifeste à travers d'autres expériences que celles vécues par la mère »*¹¹⁰

La thèse larouiste paraît ici assez solide car elle met en évidence la nécessité du lien entre la réforme politique et la réforme culturelle, et même de considérer la première comme un pont vers la seconde. Autrement dit, pour entrer dans le monde de la politique au sens moderne, il est nécessaire de dépasser les perspectives de la famille, de la tribu et de la communauté, en se concentrant sur *«le développement de la conscience de la citoyenneté chez l'individu »*¹¹¹.

La plus importante tâche de l'intellectuel arabo-musulman est de prendre ses responsabilités et de guider sa société vers la modernisation en rompant avec la Tradition et en fermant la porte à la rhétorique - vide de tout sens selon Laroui – sur l'authenticité et la règle de loi (*Shari'a*) divine valable pour tous temps et tout lieu. Car, si cette règle de loi a réellement existé, *«personne ne l'aurait omise et on n'aurait pas besoin de la relancer après des siècles de décadence et de corruption »*¹¹². C'est ainsi que Laroui règle la question du retour à toute pensée salafiste.

Ce qu'il faut donc est une éducation à la citoyenneté pour rompre avec l'éducation de la mère et du *Turâth*, afin de les remplacer par une éducation civique moderne. Laroui écarte ici l'éducation formelle poursuivie dans les pays de l'espace arabo-musulman car elle est « un

¹¹⁰ - Ibid., p. 147.

¹¹¹ - Ibid., p. 140

¹¹² - Ibid., p. 120.

allié de l'éducation de la mère »¹¹³. Une fois cette éducation civique moderne assurée, les partis politiques deviendront alors de vrais partis, et non pas des forces politiques faibles, absorbés par la culture traditionnelle. La constitution cessera ainsi d'être un serment d'allégeance qui fait des citoyens des *sujets*, puisque le peuple cessera d'être analphabète¹¹⁴. Une fois assuré de cet unique horizon pour la modernisation, la politique retrouvera alors sa taille normale et cessera de politiser la vie sociale¹¹⁵.

Du reste, Laroui introduit aussi un élément qu'il considère comme essentiel à la réussite du projet démocratique dans les pays musulmans, à savoir la diversité religieuse. Sur ce point, il avance que « [l]'existence d'une minorité chrétienne au sein de la société musulmane, en plus de la minorité juive ou autre, est une garantie pour la réussite du projet démocratique... »¹¹⁶

1.3.2. Le concept de la liberté entre tradition et modernité

Dans la même perspective, le concept de «liberté» revêt une importance majeure chez Laroui, jusqu'à lui consacrer le premier ouvrage de sa série sur les concepts. C'est un principe fondateur de l'État et même de la raison. Nous verrons comment ce concept a été reçu dans la culture arabo-musulmane.

1.3.2.1. La notion de la liberté traditionnelle

Selon Laroui, la liberté est à la fois une devise, un concept et une expérience¹¹⁷. Comme concept, elle n'existe pas dans la culture musulmane classique, sinon il n'y en a que des germes. Elle reste incomplète comme les autres concepts esquissés tels l'État, l'idéologie,

¹¹³ - Laroui, Abdallah, *min diwan as-syassa* [Divan de la politique], op. cit., p. 147.

¹¹⁴ - Ibid., p. 146.

¹¹⁵ - Ibid., pp. 153-154.

¹¹⁶ - Laroui, Abdallah, *la modernité et les questions de l'histoire*, Casablanca, publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines Ben'msik, Casablanca, 2007, p. 184.

¹¹⁷ - Laroui, Abdallah, *mafhoum al-hourriyyâ* [Concept de la liberté], Beyrouth, Centre culturel arabe, 1980, p. 7.

l'histoire et la raison¹¹⁸. En tant qu'expérience, la liberté a été réellement vécue dans la société islamique classique. Comme devise, elle a été utilisée partout dans les pays de l'espace musulman. Mais quelles sont les preuves que la communauté musulmane a connu l'expérience de la liberté sans que celle-ci soit forgée en un concept propre à ses intellectuels et ses penseurs ?

Le mot même de *hourriyyâ* [liberté] n'est utilisé que comme une traduction de la terminologie européenne, sans égard à l'origine du mot en arabe¹¹⁹. À l'origine, le vocable liberté a été utilisé pour faire la distinction entre ceux qui étaient libres de la naissance, les esclaves et les affranchis¹²⁰.

En outre, la théologie spéculative (le *kalam*) a utilisé le mot dans une perspective théologique pour soulever des questions sur le destin de l'Homme et le pouvoir de Dieu. Cette utilisation de la liberté par la théologie est une preuve pour Laroui que la question de la liberté a été soulevée d'abord dans un contexte religieux et métaphysique¹²¹ mais guère dans la sphère sociale. Même le *fiqh* (jurisprudence musulmane) a posé la question de la liberté en termes d'esclavage et de la prise en charge de la femme et des enfants, la liant plus à la virilité et à la raison. En ce sens, selon Laroui, le *fiqh* définit la liberté comme l'accord de la raison et de l'esprit avec ce que suggère la *chari'a*¹²². Ce qui montre bien que la jurisprudence islamique ne sort pas du contexte religieux.

Donc, si la pensée la plus ancrée dans l'imaginaire a mis en évidence la liberté hors du contexte social, comment la société musulmane traditionnelle a-t-elle connu le chemin de la

¹¹⁸ - Laroui, Abdallah, *mafhoum al-'aql* [Concept de la raison], op. cit., p. 16.

¹¹⁹ - Laroui, Abdallah, *mafhoum al-hourriyyâ* [Concept de la liberté], op. cit., p. 12.

¹²⁰ - Ibid., p. 13.

¹²¹ - Ibid., p. 16.

¹²² - Ibid., p. 15.

liberté. Autrement dit, existe-t-il des concepts de liberté en dehors du champ d'application de l'État islamique ?

Laroui répond que «*l'expérience de la société musulmane dans le domaine de la liberté individuelle est beaucoup plus large que ce que le système de l'État islamique indique* »¹²³. Certes, il faut dire que Laroui va dans le sens contraire des études orientalistes¹²⁴ faites sur le monde musulman qui stipulent que le pouvoir dans cet espace est despotique et faisant l'amalgame entre le pouvoir et la société.

Selon Laroui, l'utopie de la liberté dans l'espace musulman classique, se retrouve en dehors du cadre étatique. À ce propos, il donne deux exemples. Celui du bédouin et celui du soufi. La vie bédouine symbolise spontanément la vie en dehors des lois. Le bédouin vit donc sa liberté en ignorant les limites de ses actions et sans concevoir l'idée même de la liberté¹²⁵. Quant au soufi (mystique musulman), il est conscient de sa position d'esclave de Dieu et s'insère dans l'idée d'une liberté absolue au sein d'un État islamique autoritaire, tout en étant en dehors de sa portée¹²⁶. L'expérience de liberté chez le soufi reste donc principalement intérieure.

En conclusion, la société islamique traditionnelle n'a pas connu le concept de la liberté dans sa forme occidental-libérale mais elle l'a vécue comme une utopie (pour le bédouin) et comme un état psychologique et émotionnel (pour le soufi). D'autant que la culture islamique traditionnelle soulève la question de la liberté seulement dans un contexte religieux (comme dans la théologie spéculative et la jurisprudence). C'est pourquoi l'expérience de la liberté était vécue et pensée en dehors du champ politique islamique traditionnel.

¹²³ - Ibid., p. 24.

¹²⁴ - Laroui, Abdallah, *mafhoum al-'aql* [Concept de la raison], op. cit., pp. 26-27.

¹²⁵ - Laroui, Abdallah, *mafhoum al-hourriyyâ* [Concept de la liberté], op. cit., p. 22.

¹²⁶ - Ibid., pp. 22-23.

Mais qu'en est-il de la notion de la liberté dans son champ paradigmatique moderne ? Comment elle a été reçue par les intellectuels musulmans ? Comment la culture arabo-musulmane contemporaine a compris la notion moderne de la liberté ?

1.3.2.2. La notion de la liberté moderne

Selon Laroui, le concept de liberté n'a pas été bien compris au 19^{ième} siècle, ni par l'élite politique, même la plus proche de la pensée occidentale, ni par l'élite intellectuelle, surtout les *fouqahas* (spécialistes du *fiqh*) proches du pouvoir. Laroui donne des exemples de penseurs de l'époque pour qui la liberté était un produit des mécréants (l'historien marocain Ahmad al-Nasiri) ou encore une omission des droits de Dieu (l'historien tunisien Ibn Abi Diaf)¹²⁷. Pour ceux de l'époque actuelle¹²⁸, Laroui avance que si le concept de liberté est utilisé par des intellectuels, « elle n'est pas claire dans leurs esprits et n'est pas non plus intégrée dans leur comportement »¹²⁹. Laroui est donc aussi intransigeant avec la pensée arabo-musulmane de la *Nahda* que la pensée actuelle. La première n'a pas compris le concept de liberté et la seconde souffre d'un manque de clarté, avec l'absence de la notion de la liberté dans le comportement quotidien.

Après ces éclaircissements, voyons comment la liberté est définie par Laroui. Premièrement, il s'agit d'une liberté politico-sociale inspirée du libéralisme du 18^{ième} siècle dans son aspect le plus rationnel¹³⁰ qui se manifeste au sein de l'État moderne. La liberté hors d'un tel État est une utopie et elle est trompeuse car l'État sans cette liberté reste faible et ne peut que s'effriter¹³¹. Or, si on regarde les deux sortes de libertés, on peut dire que la première

¹²⁷ - Ibid., pp. 11-12.

¹²⁸ - Laroui a écrit cet ouvrage au début des années 1980.

¹²⁹ - Laroui, Abdallah, *mafhoum al-hourriyyâ* [Concept de la liberté], op. cit., p. 105.

¹³⁰ - Ibid., p. 86.

¹³¹ - Laroui, Abdallah, *mafhoum ad-doualâ* [Concept de l'État], Beyrouth, Centre culturel arabe, 1981, p. 167.

différence fondamentale est que la première forme (l'arabo-musulmane) se trouve en dehors de l'État alors que la seconde (l'occidentale) est pensée au sein de l'État.

Deuxièmement, la liberté moderne est une liberté sociopolitique alors que la liberté dans la culture musulmane classique est une liberté plutôt psychologique et ne concerne le cas échéant que le soufi. C'est une liberté seulement de principe car en réalité, elle subit des contraintes. Elle est donc incomplète et irréalisable.

Troisièmement, la liberté dans la culture arabo-musulmane classique se pensait en termes religieux alors que la liberté moderne est pensée dans un contexte civil. C'est pourquoi Laroui fait appel à l'œuvre majeure de John Stuart Mill¹³² et où le philosophe anglais donne une conception générale de la liberté : « liberté de penser et de sentir, liberté absolue d'opinions et de sentiments sur tous les sujets, pratiques ou spéculatifs, scientifiques, moraux ou théologiques. »¹³³. Pour Mill, le respect de ces libertés est le corollaire d'une société libre¹³⁴. Finalement, la liberté, pour être atteinte effectivement, doit être rationnelle et cette forme est absente dans la culture arabo-musulmane.

¹³² - Mill, John Stuart, *De la liberté*, Paris, Gallimard, (Folio-Essais), 1990, 242 pages, pour la version disponible.

¹³³ - Ibid., p. 78.

¹³⁴ - Ibid., p. 79.

2. Mohamed Abed Al Jabri : L'horizon de la modernité dans la culture arabo-musulmane ou de l'impossibilité de dépasser le passé culturel

Grâce à sa monumentale critique de la raison arabe en quatre volumes¹³⁵, le philosophe Mohamed Abed Al Jabri¹³⁶ est l'une des figures les plus importantes de la pensée arabo-islamique du 20^{ème} siècle. Ce projet, commencé au début des années 1980, a exercé et exerce toujours une influence majeure sur plusieurs chercheurs. C'est pourquoi un retour sur ses thèses s'avère incontournable pour comprendre la genèse et les mécanismes de la pensée arabo-musulmane, et de saisir ainsi les fondements du discours islamique actuel.

Le projet jabrien est introduit dans son ouvrage *nahnu wa al-turâth* paru en 1980. L'introduction de l'ouvrage est considérée comme un prélude méthodologique dans lequel sont expliqués les objectifs ainsi que les moyens utilisés par Al Jabri dans sa lecture de la tradition culturelle arabo-musulmane érudite.

Pendant les années 1980, l'effort théorique de Mohamed Abed Al Jabri dans la critique de la raison arabo-musulmane s'élabore. Au fil de ses publications, le projet jabrien s'est imposé

¹³⁵ - *naqd al-'aql al-'arabî*. [Critique de la raison arabe] : 4 tomes - *takwîn al-'aql al-'arabî*. [La genèse de la raison arabe], Beyrouth; Casablanca, *al markâz At-thaqâfî al-'arabî* [Le Centre Culturel Arabe], 1991, 4^{ème} Edition, 352 pages. - *binyat al-'aql al-'arabî: dirâsa tahlîliyya naqdiyya li-nuzum al-ma'rifa fi al-thaqâfa al-'arabiyya* [La structure de la raison arabe: étude analytique et critique des ordres cognitifs dans la culture arabe], Beyrouth; Casablanca, *al markâz at-thaqâfî al-'arabî* [Le Centre Culturel Arabe], 1991, 2^{ème} Edition, 599 pages. - *al-'aql al-siyâsî al-'arabî: muhaddidâtuh wa tajalliyâtuh* [La raison politique arabe. Déterminants et manifestations], Beyrouth ; Casablanca, *Al markâz At-thaqâfî al-'arabî* [Le Centre Culturel Arabe], 1991, 2^{ème} édition, 392 pages, - *al-'aql al-akhlâqî al-'arabî: dirâsa tahlîliyya naqdiyya li-nuzumal qîyam fi al-thaqâfa al-'arabiyya* [La raison éthique arabe : étude analytique et critique des systèmes de valeurs dans la culture arabe], Beyrouth ; Casablanca, *al markâz At-thaqâfî al-'arabî* [Le Centre Culturel Arabe], 2001, 640 pages.

¹³⁶ - Al Jabri est né à Figuig (Maroc) le 27 décembre 1935. En 1957, il obtint son baccalauréat et devint un instituteur, tout en continuant ses études supérieures en philosophie et en coopérant avec divers quotidiens marocains comme journaliste. C'est ainsi qu'il obtint sa licence en philosophie en 1961. En 1967, Al Jabri décroche son diplôme des études supérieures en philosophie et intègre la faculté des lettres de Rabat comme professeur – assistant. L'année suivante, il devint inspecteur de l'éducation nationale pour la philosophie dans les cycles pré- universitaires. À partir de 1971, il entame sa carrière de professeur de philosophie à l'université, après une thèse de doctorat sur la pensée d'Ibn Khaldoun, soutenue en 1970. Avec cette thèse, Al Jabri esquisse les grands traits de son projet fondamental de la critique de la raison arabe, dont les idées principales prenaient aussi forme dans ses critiques d'Abdallah Laroui.

dans la pensée arabo-musulmane contemporaine, et ce, pour plusieurs raisons. D'abord, le corpus référentiel sur lequel s'est basé Al Jabri est largement exhaustif et témoigne d'une grande érudition du philosophe marocain. Aussi, Al Jabri opère une étude de la culture arabo-musulmane savante à la lumière des problématiques actuelles du monde arabo-musulman, ce qui rend la lecture de ses œuvres très actualisée. Ainsi la rupture catégorique avec le passé, défendue par Laroui dans une perspective kantienne des "lumières" pour intégrer la modernité, est plus nuancée chez Al Jabri et devient une coupure épistémologique au sein même de ce passé. Ce dernier croit d'emblée trouver un vecteur de la modernité dans l'histoire arabo-musulmane elle-même. En d'autres mots, dans la pensée jabrienne, la modernité peut ou si non doit se concevoir sans rompre avec la tradition.

2.1. Critique de la raison arabo-musulmane

Dans sa critique de la raison arabo-musulmane, Al Jabri propose trois ordres cognitifs qui déterminent le savoir arabo-musulman ayant émergé à l'époque de la Codification (*'Asr Attadwine*) pendant le 8^e et le 9^e siècles, pendant laquelle presque toutes les bases des sciences arabo-musulmanes ont été jetées, précisées et transcrites. L'ensemble des données de ce savoir peuvent être évaluées suivant des ordres qui concernent les champs linguistique, théologique, doctrinal et gnostique. Quant à la raison politique arabe, elle ferait l'objet d'une autre étude et serait soumise dans la critique jabrienne selon d'autres types de normes. De même, la raison éthique qui est soumise, elle aussi, à une autre typologie d'un autre ordre. Dressons maintenant le portrait de ces ordres qui structurent la raison arabe.

2.1.1. La Raison pure

Pour Al Jabri, la raison arabo-musulmane est structurée selon trois concepts clés : *Al Bayân* («l'indication»), *Al 'Irfân* («la gnose») et *Al Borhân* («la démonstration»).

D'abord, *Al Bayân* comprend l'ensemble des sciences qui englobe la linguistique (*'ilm al lougha*), la science de la Loi (*Al Fiqh*) et la théologie dialectique (*Al Kalâm*)¹³⁷. Ces branches du savoir musulman trouvent leurs fondements dans le texte coranique et dans les dires et les faits du prophète (*Hadîths*). Elles s'alignent sur le texte sacré sans contestation et se contentent de l'interpréter. Al Jabri souligne aussi la place centrale des fondements du *Fiqh* dans la raison arabe et estime que cette place est similaire à celle occupée par les mathématiques dans la civilisation occidentale. Bref «l'indication» essaie, dans toutes ses dimensions épistémologiques, de comprendre le texte à l'intérieur de son champ paradigmatique de l'époque du prophète et ses compagnons (*'Asr Assalaf Assaleh*). Al Jabri estime que la raison arabe a excellé dans les sciences relatives à cet ordre et ajoute que ses dernières constituent ce qu'il appelle «le miracle arabe»¹³⁸.

Par ailleurs, Al Jabri précise que ces sciences (*Fiqh*, *Kalâm* et grammaire) sont arrivées à leur stade complet et ultime au début même de leur élaboration (à l'époque de la Codification) et c'est pourquoi la raison arabe est restée prisonnière de cette période¹³⁹. Cela explique le poids de la tradition dans la pensée arabo-musulmane contemporaine et la difficulté de cette dernière de rompre, ou même de se concilier avec son passé. Ceci est dû, principalement à l'objet même des sciences de «l'Indication», c'est-à-dire le Texte (norme linguistique pour la grammaire et la langue et norme religieuse pour le *fiqh* et le *kalam*).

Al Jabri ajoute qu'une fois la période de la Codification terminée, les sciences de "l'Indication" sont entrées dans une phase de stagnation et de répétition¹⁴⁰ qui s'est prolongée

¹³⁷ - Al Jabri, Mohamed Abed, *binyat al-'aql al-'arabi: dirâsa tahlîliyya naqdiyya li-nuzum al-ma'rifa fi al-thaqâfa al-'arabiyya* [La structure de la raison arabe : étude analytique et critique des ordres cognitifs dans la culture arabe], Beyrouth, Casablanca, *al markâz at-thaqâfi al-'arabi* [Le Centre Culturel Arabe], 2^{ième} édition, 1991, p. 13.

¹³⁸ Al Jabri, Mohamed Abed, *takwîn al-'aql al-'arabi*. [La genèse de la raison arabe], Beyrouth ; Casablanca, *al markâz at-thaqâfi al-'arabi* [Le Centre Culturel Arabe], 4^{ième} édition, 1991, p. 80.

¹³⁹ - Ibid., p. 339.

¹⁴⁰ - Ibid., p. 343.

jusqu'à l'époque actuelle. Que ce soit dans le *fiqh* ou dans la grammaire, ce sont toujours les mêmes idées et principes qui se réitèrent, sans tenir compte de l'évolution historique.

Al 'Irfân, à l'opposé du premier ordre, trouve ses fondements théoriques dans la théosophie hermétique et essaie d'interpréter le texte sacré pour y extraire un «sens caché» (*Bâtin*)¹⁴¹. Elle est l'ossature fondamentale de la culture soufie et chiite en islam¹⁴². D'après Al Jabri, «la gnose» est un système épistémologique d'acquisition de la connaissance et une vision du monde ainsi qu'une position par rapport à ce dernier. L'origine de cet ordre est externe au paradigme arabo-musulman¹⁴³. Il provient des cultures arabes de la période antéislamique qui étaient présentes dans l'espace du Moyen-Orient (surtout de l'Égypte, la Syrie, la Palestine et l'Irak)¹⁴⁴. Al Jabri atteste que la gnose, en tant que théorie et système de représentation du monde est une affirmation de la structure générale des cultures anciennes, où la magie et les explications en terme de forces surnaturelles (et non la science) constituent le vecteur principal. «*C'est une position irrationnelle, qui écarte le monde et fait du "moi" gnostique et "connaisseur" la seule vérité existante*»¹⁴⁵. Ainsi la connaissance gnostique provient de Dieu directement, elle transcende ainsi et l'espace et le temps. Par ailleurs, Al Jabri ajoute que cet ordre, qui a régné pendant des siècles dans la culture arabe savante, a beaucoup nui à la pensée, voire à toute la civilisation arabo-musulmane. Cette dernière est entrée dans un état de latence lorsque de célèbres penseurs (notamment Al Ghazali, 1058-1111) ont articulé leurs pensées au sein de cet ordre. Dans cette perspective, le «salut» de la pensée arabo-musulmane ne peut venir qu'à travers une négation totale de la gnose et de l'irrationnel dans cette culture.

¹⁴¹ Al Jabri, Mohamed Abed, *binyat al-'aql al-'arabî: dirâsa tahlîliyya naqdiyya li-nuzum al-ma'rifa fî al-thaqâfa al-'arabiyya* [La structure de la raison arabe : étude analytique et critique des ordres cognitifs dans la culture arabe], op. cit., p. 272.

¹⁴² - Ibid., p. 371.

¹⁴³ - Ibid., p. 372.

¹⁴⁴ - Al Jabri, Mohamed Abed, *takwîn al-'aql al-'arabî*. [La genèse de la raison arabe], op. cit., pp. 162-175.

¹⁴⁵ Al Jabri, Mohamed Abed, *binyat al-'aql al-'arabî: dirâsa tahlîliyya naqdiyya li-nuzum al-ma'rifa fî al-thaqâfa al-'arabiyya* [La structure de la raison arabe : étude analytique et critique des ordres cognitifs dans la culture arabe], op. cit., p. 379.

En effet, on ne peut effectuer une renaissance qu'en rejetant la vision magique et irrationnelle et qui est celle de la gnose¹⁴⁶.

Quant à *Al Borhân*, elle correspond aux «sciences arabes de la démonstration» qui sont nées avec le philosophe al-Fârâbî (872-950) et de l'école philosophique de Bagdad subséquente¹⁴⁷. Cet ordre fut transmis ensuite au Maghreb et à l'Andalousie avec Avempace/Ibn Badja (v 1095-1139), Averroès/Ibn Rushd (1126-1198) et puis Ibn Khaldoun (1331-1406)¹⁴⁸. Il est à noter qu'Al Jabri exclut le philosophe et médecin musulman Avicenne/Ibn Sina (980-1037) de la sphère rationnelle de l'ordre de la «Démonstration»¹⁴⁹. Il considère qu'Avicenne est le précurseur de la léthargie de la pensée arabe qui a contribué à l'instauration d'une irrationalité incurable dans la pensée arabo-musulmane¹⁵⁰. En outre, Al Jabri attribue toute la philosophie avicennienne orientale à une conscience idéologique et nationaliste persane vaincue par des tribus arabes sous la bannière de l'Islam¹⁵¹.

Par ailleurs, dans le projet jabrien, l'ordre démonstrationnel trouve ses racines dans le système aristotélien mis en place dans le paradigme grec. Toutefois, comme le précise Al Jabri, la culture savante arabe avait moins besoin de ce système que le monde occidental (logique et science) parce que le pouvoir référentiel cognitif musulman avait ses propres mécanismes de sa raison «indicationnelle». Al Jabri ajoute que le système aristotélien a été introduit dans la culture arabo-musulmane, non pour une éventuelle reconstruction de la pensée religieuse,

¹⁴⁶ - Al Jabri, Mohamed Abed, *takwîn al-'aql al-'arabî*. [La genèse de la raison arabe], op. cit., p. 343.

¹⁴⁷ - Ibid., p. 236, et pour plus de détails voir Al Jabri, Mohamed Abed, *binyat al-'aql al-'arabî : dirâsa tahlîliyya naqdiyya li-nuzum al-ma'rifa fi al-thaqâfa al-'arabiyya*, op. cit., pp. 418-445.

¹⁴⁸ - Al Jabri, Mohamed Abed, *al-turâth wa al-hadâtha* [tradition et modernité], Beyrouth, Casablanca. *Al markâz At-thaqâf al-'arabî* [Le Centre Culturel Arabe], 1991, pp. 201-215.

¹⁴⁹ - Al Jabri, Mohamed Abed, *binyat al-'aql al-'arabî : dirâsa tahlîliyya naqdiyya li-nuzum al-ma'rifa fi al-thaqâfa al-'arabiyya*, op. cit., pp. 454-476.

¹⁵⁰ - Al Jabri, Mohamed Abed, *nahnu wa al-turâth*, op. cit., p. 100.

¹⁵¹ - Ibid., pp. 157-158.

mais pour une instrumentalisation des mécanismes de la pensée aristotélicienne en vue de combattre l'irrationnel de l'ordre de la gnose.

Par ailleurs, cette raison arabo-musulmane n'est pas homogène. Son articulation autour des trois ordres de connaissance a eu pour conséquence un choc entre ces ordres, ce qui a abouti à la régression de la raison démonstrative, et ce, dès l'époque de la décadence islamique jusqu'à l'ère moderne. Cette raison arabo-musulmane fut soumise à trois pouvoirs : le pouvoir du terme (*lafz*), comme système de discours qui structure la raison¹⁵² ; le pouvoir du fondement (*asl*), celle du *salaf* ou celle de Dieu à travers ses lieutenants mystiques ou les imams chiites infaillibles, comme source de connaissance¹⁵³ ; et le pouvoir de la contingence (*tajwiz*), qui ne laisse aucune place au principe de la causalité et qui ouvre la porte au miraculeux comme dans l'ordre de la gnose¹⁵⁴. Al Jabri résume cet état de cette raison ainsi :

La raison arabe est une raison qui traite avec les mots plus que les concepts, et ne pense qu'à travers un fondement et sous sa direction. Ce fondement porte en lui le pouvoir des ancêtres (salaf), soit dans ses termes ou dans son sens. Le mécanisme de cette raison, dans l'acquisition des connaissances, non dans sa production, est al moqâraba (l'analogie indicative [qiâs bayâni]) et al moumâthala (l'analogie gnostique [qiâa 'irfâni]) et dans cela, il se base sur la contingence (tajwiz), comme principe et comme règle générale, qui fonde sa méthode de pensée et sa vision du monde.¹⁵⁵

Cela dit, les trois ordres élaborés par Al Jabri lui ont permis d'établir plusieurs résultats, non moins contestés par d'autres penseurs arabes contemporains¹⁵⁶. En effet, Al Jabri estime que si la civilisation grecque est philosophique, la civilisation occidentale est scientifique et technique, la civilisation arabo-musulmane, quant à elle, est une civilisation de *Fiqh*, vu l'importance de l'ordre indicationnel dans la culture arabe savante¹⁵⁷.

¹⁵² - Al Jabri, Mohamed Abed, *binyat al-'aql al-'arabi*, op. cit., p. 560.

¹⁵³ - Ibid., p. 560.

¹⁵⁴ - Ibid., p. 561.

¹⁵⁵ - Ibid., p. 564.

¹⁵⁶ - Voir la troisième partie de ce chapitre.

¹⁵⁷ - Al Jabri, Mohamed Abed, *takwîn al-'aql al-'arabi*. [La genèse de la raison arabe], op. cit., p. 393.

Mais la thèse jabrienne la plus controversée de sa critique de la raison arabe reste la coupure épistémologique qu'il a opérée symboliquement entre le Mashrek (Orient arabe) et le Maghreb (Occident arabe) en estimant que ce dernier est rationnel grâce à la philosophie andalouse et surtout Averroès alors que le Mashrek demeure gnostique à cause de la philosophie avicennienne d'origine néoplatonicienne et aussi celle d'Al Ghazali et de sa position négative envers la philosophie et les mathématiques¹⁵⁸.

2.1.2. *La Raison politique*

Dans le troisième volume de sa *Critique de la Raison Arabe*, Al Jabri propose par ailleurs une autre lecture de l'histoire politique de l'Islam. Ainsi il stipule que la pratique politique ne relevait point totalement du religieux et que d'autres normes ont aussi conditionné le champ politique islamique, à travers l'histoire arabo-musulmane.

Ainsi depuis l'avènement de l'Islam, le fait politique aurait obéi à trois déterminants essentiels : la *Tribu (Qabila)*, le *Butin (Ghanima)* et le *Dogme ('Aqida)*. Il est utile de rappeler comme le signale Al Jabri que la raison politique arabe reste toujours dominée (d'une façon ou d'une autre) par ses trois déterminants.

Le déterminant de la *Tribu* correspond chez Al Jabri à la solidarité tribale (*'asabiya*), telle que nommée par Ibn Khaldoun ou encore à la « parenté » nommée par les anthropologues dans leurs études des sociétés primitives. Ce déterminant prend alors une dimension à la fois psychologique et sociale¹⁵⁹.

¹⁵⁸ - Al Jabri, Mohamed Abed, *Binyat al-'aql al-'arabi : dirâsa tahlîliyya naqdiyya li-nuzum al-ma'rifa fi al-thaqâfa al-'arabiyya* [La structure de la raison arabe : étude analytique et critique des ordres cognitifs dans la culture arabe], op. cit., pp. 490-491. Ce qui a été critiqué par Tarabishi, voir la troisième partie de ce chapitre.

¹⁵⁹ - Al Jabri, Mohammed Abed, *La raison politique en islam, hier et aujourd'hui*, Paris, La Découverte, « Textes à l'appui/islam et société », 2007, p. 31. Dans cette section, on utilise la traduction française de l'ouvrage, puisqu'elle est disponible.

Par ailleurs, Al Jabri introduit un autre élément dans son analyse de la raison politique arabo-musulmane. Un déterminant économique, le *Butin*, renvoie à la distribution des biens gagnés après une conquête, soit à l'argent collecté de l'aumône (*Al Zakat*), ou encore au Tribut (*Al Kharaj*) que le vainqueur impose au vaincu après une guerre¹⁶⁰. Le *Butin* est ainsi « la pierre angulaire de la société tribale »¹⁶¹ et le seul lien matériel qui garantit l'appartenance d'une tribu à l'islam ou l'acceptation de ce dernier comme garant de sa sécurité dans les terres, comme le faisait toute tribu d'Arabie devenue puissante¹⁶².

Si Mahomet a constitué sa communauté de fidèles sur la base d'un seul dogme (la foi issue des principes nouvellement prêchés par lui dans sa tribu Qoraïch), il est néanmoins certain que l'appartenance tribale a joué un rôle important (positif ou négatif) dans la pratique politique. En effet, Mahomet lui-même a bénéficié du support tribal de Qoraïch pour former son État mahoméтан, après plusieurs guerres contre sa propre tribu. Donc, il est certain que l'esprit du clan fut un vecteur primordial dans la formation des alliances en quête du pouvoir. Ainsi, même la théorie du Califat, élaborée plusieurs années après la mort du prophète, n'a pas échappé à ce déterminant clanique. Ce dernier est considéré par Al Jabri comme l'unité de base de tout enjeu politique et social. Grâce à lui, l'individu existe en Islam ou il n'existe pas.

Le troisième déterminant est le *Dogme*. Pour Al Jabri, il ne correspond pas à une religion révélée, ni à une idéologie positive, mais c'est plutôt « l'effet que l'une ou l'autre peuvent avoir sur le plan de la croyance et de l'endoctrinement »¹⁶³. Al Jabri soutient que l'Islam, pour continuer à se répandre et à prospérer dans le système international de l'époque, avait besoin d'un État. Celui-ci ne pouvait survivre seulement par le seul déterminant religieux soit le *Dogme*. Al Jabri cite à ce propos le calife *Moua'wia Ibn Abi Soufiane*, fondateur de la dynastie des Omeyyades (661-750), qui, grâce à sa bonne gestion des affaires de l'État, une

¹⁶⁰ - Ibid., pp. 31-32.

¹⁶¹ - Ibid., p. 74.

¹⁶² - Ibid., pp. 133-134.

¹⁶³ - Ibid., p. 32.

meilleure distribution des biens et un fonctionnement administratif plutôt séculier, a fait que l'État musulman s'est érigé en tant que puissance incontournable de l'époque.

Ainsi, le pouvoir en Islam est loin d'être purement religieux et toutes les tentatives actuelles d'exclure les deux autres déterminants (la *Tribu* et le *Butin*) relèvent de la nostalgie et de l'illusion.

Ceci étant dit, soucieux de la nécessité de renouveler la raison politique arabe, Al Jabri, sur la base des trois déterminants présentés, propose par ailleurs une évolution sémantique de ces derniers pour mieux les inscrire dans le paradigme de la modernité occidentale. Ainsi, selon lui¹⁶⁴, la *Tribu* doit disparaître des sociétés arabes contemporaines pour céder la place à un système civil, politique et social où cohabitent partis, syndicats et autres institutions. Quant au *Butin*, il est appelé à devenir une économie fiscale afin que l'économie «tributaire» qui règne toujours dans les pays arabo-musulmans devienne une économie productive. Et, enfin, à propos du Dogme, la foi en une doctrine doit devenir une simple opinion. Le fondamentalisme doit disparaître, laissant ainsi la place à la liberté de pensée, de conscience et de religion¹⁶⁵.

2.1.3. La raison éthique

Dans sa critique de la dimension éthique de la Raison arabo-musulmane¹⁶⁶, Al Jabri s'aventure dans un domaine peu exploré par la culture savante arabo-musulmane. Un domaine

¹⁶⁴ - Ibid., p. 319.

¹⁶⁵ - Il est clair, qu'Al Jabri formule ici un vœu plus qu'une analyse. D'ailleurs depuis la sortie du livre en 1990, les choses ne se sont pas déroulées comme il le voulait, dans les pays de cet espace arabo-musulman.

¹⁶⁶ - Al Jabri, Mohammed Abed, *Al-'aql al-akhlâqî al-'arabî : dirâsa tahlîliyya naqdiyya li-nuzumal qîyam fi al-thaqâfa al-'arabiyya* [La raison éthique arabe : étude analytique et critique des systèmes de valeurs dans la culture arabe], Beyrouth, Casablanca, Al markâz At-thaqâfî al-'arabî [Le Centre Culturel Arabe], 2001, 640 pages.

qui ne contient aucune « critique et analyse des systèmes de valeurs dans la culture arabo-musulmane [...], ni d'ouvrages d'histoire de la pensée éthique arabe. »¹⁶⁷

En fait, Al Jabri propose une autre typologie pour l'étude de l'éthique dans la culture arabo-musulmane. Les systèmes de valeurs dans la culture arabo-musulmane sont dus à l'héritage perse ou l'«éthique de l'obéissance» (*tâ'a*) ; à l'héritage grec ou «l'éthique du bonheur» (*sa'âda*) ; à l'héritage soufie ou l'«éthique de l'extinction» (*fanaâ*), à l'héritage arabe ou l'«éthique de la virilité ou sens de l'honneur» (*mouroû'a*) ; à l'héritage islamique ou l'«éthique religieuse». Fait étonnant, Al Jabri n'a pas pris en considération l'héritage chrétien comme partie constituante de l'éthique musulmane, d'autant que les premiers musulmans étaient en contact étroit avec les chrétiens d'Arabie.¹⁶⁸

Du reste, Al Jabri fonde sa démarche d'analyse sur deux principes. Premièrement, Al Jabri appelle à la Raison éthique, une raison collective et non plus individuelle, « [e]n tant que système de valeurs qui guide le comportement groupal intellectuel, spirituel et mental. »¹⁶⁹. Autrement dit, c'est une raison «générale» qui permet de déterminer ce qu'il convient de faire.

¹⁶⁷ - Ibid., p. 8.

¹⁶⁸ - Dans la littérature orientaliste, plusieurs auteurs parlent même des influences chrétiennes dans la fondation religieuse de l'islam même, voir à ce propos, Goldziher, Ignace, Sur l'islam : Origine de la théologie musulmane, Paris, Desclée de Brower, 2003, pp. 89-111.

¹⁶⁹ - Al Jabri, Mohammed Abed, *al-'aql al-akhlâqî al-'arabî : dirâsa tahlîliyya naqdiyya li-nuzumal qîyam fi al-thaqâfa al-'arabiyya* [La raison éthique arabe : étude analytique et critique des systèmes de valeurs dans la culture arabe], op. cit., p. 24.

Deuxièmement, il traite chacun des systèmes de valeurs comme un vecteur du comportement groupal à part entière et comme un système de valeurs morales utiles à la politique, perçue comme le gouvernement du groupe : un groupe qui pourrait être soit l'État, un mouvement d'opposition au pouvoir en place, ou encore un groupe religieux ou mystique. Al Jabri les identifie comme des « groupes éthiques »¹⁷⁰. En outre, Al Jabri opte non pas pour l'éthique vécue ou expérimentée mais pour l'éthique produite dans la culture arabo-musulmane savante. Dans cette perspective, Al Jabri ne mène pas une recherche anthropologique, sociologique ou psychologique mais produit plutôt une analyse historico-critique au niveau de la culture savante dans le but d'écrire une histoire de la pensée éthique¹⁷¹. Ainsi, on pourra ouvrir la porte à la critique de cette pensée qui dispose et favorise des valeurs négatives en affectant encore le comportement et en structurant les visions arabo-musulmanes actuelles¹⁷².

¹⁷⁰ - Ibid., p. 24.

¹⁷¹ - Ibid., p. 428.

¹⁷² - Ibid., p. 458.

Revenons maintenant sur cet héritage pluriel au plan éthique. D'abord, Al Jabri précise que l'«éthique de l'obéissance» était absente dans l'héritage arabe et présent plutôt dans l'héritage persan. La présence de cet aspect de l'héritage perse dans la culture arabo-musulmane a contribué d'une manière ou d'une autre dans la formation des systèmes de valeur dans la culture arabe. Ce discours de l'obéissance a trouvé son expression dans de nombreux textes d'origine perse et repris par les historiens arabo-musulmans¹⁷³. Tous ces textes s'articulent autour de deux relations principales : celle qui existe entre la religion et la monarchie, ce qu'allait traduire l'adage «la religion et le roi sont des jumeaux), et celle existant entre l'obéissance et la justice où l'obéissance au sultan fait partie de l'obéissance à Dieu¹⁷⁴. Al-Jabri défend l'idée que la culture arabo-musulmane depuis l'islam originel ne connaissait pas de système d'éthique basé sur l'obéissance. L'obéissance inconditionnelle est hissée au rang du rapport au divin, et l'obéissance au roi intègre l'obéissance à Dieu. Cette forme d'obéissance a donné une priorité absolue de l'obéi sur l'obéissant¹⁷⁵. Le roi est devenu un dieu et ses sujets des esclaves, qui ne trouvent le bonheur que dans son adoration.

Du point de vue d'Al-Jabri, il y a une différence nette au plan éthique entre la tradition persane et la grecque. Si la morale de l'obéissance dans le patrimoine perse est associée à la politique, l'éthique chez les Grecs a historiquement été liée à la philosophie, dans le but de construire une vision de l'univers, et non seulement du strict empire. Après cette distinction, Al Jabri traite de l'adoption de l'héritage grec par la Tradition islamique. Le grand paradoxe qu'Al Jabri met en évidence est que l'héritage grec, qui était en concurrence avec l'héritage perse, ne tarda pas à tendre vers une réconciliation avec ce dernier jusqu'à la confusion entre les deux héritages, sous la plume de Miskawayh (932-1030) et de son contemporain le philosophe Abou Al Hassan Al'Amiri (mort en 992). Ce paradoxe est manifeste dans l'adoption de la morale du bonheur au niveau du discours et face à l'hégémonie des valeurs khosrôïennes sur les producteurs de ce discours que sont les intellectuels des *muqabasat*

¹⁷³ - Ibid., p. 153.

¹⁷⁴ - Ibid., p. 153.

¹⁷⁵ - Ibid., p. 252.

(«conversations»), comme Miskawayh et al-Tawhidi (922-1023)¹⁷⁶. En vertu de ce raisonnement, cette confusion a pour conséquence inévitable la superposition des deux valeurs principales : le bonheur et la tyrannie. Plus tard, la littérature éthico-politique arabo-musulmane, versée dans la tradition grecque, a exclu le bonheur chez l'être humain dans le bas-monde, soit en le rapportant à la vie de l'au-delà, soit en le reliant au bas-monde du modèle d'Ardashîr, le despote juste, gardien et garant de la religion.

Al Jabri avait déjà exprimé son point de vue sur l'héritage soufi en soulignant principalement que « *le Kashf (dévoilement) gnostique ne dépasse pas la raison, comme le prétendent les gnostiques, mais il est plutôt le plus bas niveau de l'efficacité rationnelle* »¹⁷⁷. Al Jabri estime que l'héritage mystique, vecteur de la raison démissionnaire arabo-musulmane, a atteint son point culminant quand la culture arabo-musulmane était prospère pendant l'ère de la Codification. Mais le dilemme présenté par cette lecture jabrienne est de savoir comment l'islam, tout en prônant des valeurs positives quant à la vie, peut-il accepter une éthique de l'extinction (*al-fanaâ*), comme elle est recommandée par l'héritage soufi ? Al Jabri attribue l'éthique de l'extinction à l'héritage soufi, qui fonde lui aussi le principe de l'obéissance à la relation fondamentale du disciple (*mourid*) à son maître (*cheikh*). Cette relation est considérée par Al Jabri comme étrangère à la culture arabe et à l'islam en général. En effet, l'idée de l'extinction ne concorde pas avec le dogme de l'Unicité, tel que déterminé par le Coran¹⁷⁸. Al Jabri soutient que la mystique musulmane a été introduite dans la culture arabo-musulmane par l'héritage grec à travers les écoles néoplatoniciennes anciennes d'Alexandrie (en Égypte), d'Antioche (en Turquie) et d'Apamée (en Syrie)¹⁷⁹, et en attribue la propagation à l'héritage perse. En fait, Al Jabri impute à cet héritage tous les maux et les malheurs de la démission de la raison arabo-musulmane. D'une part, il y a un appareil étatique arabo-musulman sunnite

¹⁷⁶ - Pour plus de détails sur ces intellectuels, voir Al Jabri, Mohamed Abed, *Al mouthâqqâfoun fî al hâdârah al-'arabîah : mihnath Ibn Hanbal wa nakbat Ibn Rochd* [les intellectuels dans la civilisation arabo-musulmane : l'affliction d'Ibn Hanbal et le drame d'Averroès], Beyrouth ; Casablanca, *al markâz at-thaqâfî al-'arabî* [Le Centre Culturel Arabe], 1995, pp. 54-58.

¹⁷⁷ - Al Jabri, Mohamed Abed, *binyat al-'aql al-'arabî*, op. cit., p. 378.

¹⁷⁸ - Al Jabri, Mohammed Abed, *al-'aql al-akhlâqî al-'arabî*, op. cit., p. 429.

¹⁷⁹ - Ibid., p. 430. Voir aussi Al Jabri, Mohamed Abed, *takwîn al-'aql al-'arabî*, op. cit., pp. 162-185.

qui a bénéficié de l'introduction de l'éthique de l'obéissance (ayant servi aux rois perses) et, de l'autre côté, se trouvent les mouvements d'opposition passifs face à l'État sunnite, surtout soufi, qui ont utilisé l'éthique de l'extinction et d'autres morales gnostiques pour tourner le dos à la politique et à la vie (argent, participation à l'armée), et ce, afin de nuire à l'appareil étatique, qui avait besoin d'hommes et d'argent¹⁸⁰. En fait, l'héritage perse est responsable à la fois de la propagation du chiisme et du soufisme dans la culture arabo-musulmane. Ce sont là les deux éléments externes de l'héritage musulman dans sa forme arabe proprement dite.

Par ailleurs, il nous semble que cela constitue une faiblesse dans l'analyse jabrienne qui rejoint ici et cautionne les tenants de la théorie du complot dans le conflit, déclaré ou latent, entre le monde sunnite et l'Iran chiite héritière légitime de la Perse. Toutefois, cette faiblesse peut-être expliquée aussi par la position idéologique d'Al Jabri contre le soufisme en général et de son «éthique de l'extinction», perçue comme une «éthique de l'oisiveté»¹⁸¹.

Dans son analyse de l'héritage arabe « pur »¹⁸², Al Jabri considère la virilité ou le sens de l'honneur (*mouroû'a*)¹⁸³ comme une valeur centrale dans ce patrimoine¹⁸⁴. Cette forme d'éthique est présente comme valeur sociale depuis l'époque préislamique jusqu'à aujourd'hui ; en particulier, dans la période omeyyade et suite à l'expansion des valeurs de l'héritage perse dans la culture arabo-musulmane, soit sous l'impact de celui-ci, soit comme en réaction contre lui¹⁸⁵. Dans sa recherche, Jabri estime que seules la prose et la poésie constituent le corpus des sources de l'éthique dans l'héritage arabe. Pour des fins

¹⁸⁰ - Al Jabri, Mohammed Abed, *al-'aql al-akhlâqî al-'arabî*, op. cit., p. 431.

¹⁸¹ - Ibid., p. 488.

¹⁸² - Al Jabri ajoute l'adjectif pur (*khalîs*), pour différencier cet héritage de celui musulman.

¹⁸³ - Pour plus de détails, voir Al Jabri, Mohammed Abed, *al-'aql al-akhlâqî al-'arabî*, op. cit., pp. 420-428.

¹⁸⁴ - Ibid., p. 523. Après avoir passé en revue les différentes définitions présentes dans plusieurs ouvrages choisis dans son corpus, Al Jabri n'en donne pas une précise. Finalement on s'aperçoit que cette notion englobe tout ce qui est bon, utile, propre, vaillant, courageux, chevaleresque, aristocratique... etc., elle est même supérieure à la piété qui ne concerne que le champ religieux.

¹⁸⁵ - Ibid., p. 493.

méthodologiques, il fait une distinction entre trois catégories de sources¹⁸⁶. Mais, au delà de la validité de ces sources, dont la vérification ne figure pas parmi les priorités d'Al Jabri¹⁸⁷, ce dernier avance que l'essentiel est de mettre en évidence la présence et l'impact de ces valeurs portées par l'héritage de l'époque préislamique dans la raison arabe et qui a pris naissance dans la foulée du vaste mouvement culturel à l'époque de la Codification¹⁸⁸. Pour Al Jabri, la *mouroû'a* appartient à l'éthique sociale. C'est un comportement social loué et basé sur le respect de ce qui est souhaitable par la société. Al Jabri en conclut que c'est « l'autorité du groupe qui décide dans la question de la *mouroû'a*, et non celle de la raison »¹⁸⁹. Dans les faits, Al Jabri définit la *mouroû'a* comme une valeur centrale de l'éthique de l'aristocratie tribale arabe. Ce qui est frappant chez Al Jabri, c'est qu'il définit la *mouroû'a* comme une vertu essentiellement arabe, jusqu'à en faire une vertu qui traverse l'histoire arabo-musulmane depuis les omeyyades jusqu'à aujourd'hui. S'appuyant ainsi sur un autre auteur contemporain¹⁹⁰, Al Jabri fait le lien entre le retour à l'éthique de la *mouroû'a*, et la réalisation de la cité vertueuse arabo-musulmane. Ce qui nous pousse à croire qu'Al Jabri opte pour un retour à l'éthique de la *mouroû'a*, essentiellement dans la sphère politique. Dans cette perspective, l'éthique est en définitive un ordre qui régit cette même sphère.

¹⁸⁶ - Une catégorie basée sur l'éthique de l'âme (*adab an-nafs*), qui trouve son expression dans l'ouvrage du polygraphe Ibn Qoutayba (828-889) ; Les Sources des informations (*Uyûn al-akhbâr*). Une catégorie, qui rassemble l'éthique de l'âme et l'éthique de la parole (*adab al-lisan*), comme il apparaît dans l'anthologie de la poésie arabe (*al mufaddaliyat*) d'Al Mufaddal Ad-Dâbi (mort vers 785). La troisième catégorie concerne l'éthique de la parole (*adab al-lisan*), dans la prose et la poésie, comme elle apparaît dans Al-Kâmil (Le parfait) du grammairien *Al-Mubarrad* (826-898).

¹⁸⁷ - En fait Al Jabri évite ici d'entamer un long débat qui a pris naissance avec l'ouvrage « de la poésie préislamique » de l'écrivain égyptien Taha Hussein en 1926. Hussein y postule que cette poésie est pour la plupart, apocryphe. Il soutient que plusieurs poèmes ont été composés vers le 8^{ième} siècle et attribués aux poètes de la période préislamique, qui étaient, et qui sont toujours, la fierté de la littérature arabe. L'un de ses compositeurs fut Hammad Ar-Rawiya (713-771), qui était aussi le contemporain et le rival d'Al Mufaddal Ad-Dâbi, utilisé par Al Jabri dans son corpus. Pour plus de détails sur la poésie arabe apocryphe de Hammad Ar-Rawiya, voir Hussein, Taha, *fi chi'r al-jahilî* [De la poésie préislamique], Le Caire, Dar al-kotob al misryia, 1926, pp. 118-124.

¹⁸⁸ - Al Jabri, Mohammed Abed, *al-'aql al-akhlâqî al-'arabî*, op. cit., p. 496.

¹⁸⁹ - Ibid., p. 530.

¹⁹⁰ - Ibid., p. 532.

Dans son analyse de l'héritage islamique, Al Jabri prend par ailleurs en considération le fait que le Coran est la base de ce patrimoine éthique. Ce Coran ordonne toute une éthique religieuse, dont le fondement reste l'accomplissement de la bonne œuvre (*al-'amal as-saleh*), comme la piété, qui est la base de l'islam et de toutes les religions¹⁹¹. Al Jabri reprend la lecture des versets coraniques qui relie *al-'amal as-saleh* à la foi (*al-Imâne*). D'ailleurs, la formule coranique «*al-ladhina amanou wa 'amilo as-salehat* » (ceux qui croient et pratiquent de bonnes œuvres) est reprises dans plusieurs dizaines de versets. C'est pourquoi Al Jabri place l'accomplissement de la bonne œuvre au centre des valeurs coraniques.

2.2. La pensée jabrienne : Déterminants et expressions

Le projet jabrien représente une tentative pour résoudre le problème de la Tradition face aux défis de la modernité en vue de se moderniser et ce, pour rattraper le retard historique. C'est aussi une critique de l'approche de Laroui, qui, à ses yeux, constitue un danger pour l'omission du passé culturel de la communauté arabo-musulmane. Celle-ci ne peut se moderniser et rattraper le retard historique qu'en opérant une rupture interne avec son passé. C'est la pierre angulaire du projet jabrien. Dans cette vision des choses, le projet jabrien confère à la pensée arabo-musulmane une nature et une mission purement idéologiques, dans l'histoire. Al Jabri, avec sa démarche épistémologique, cherche surtout dans la tradition culturelle arabo-musulmane le consensus conceptuel.

2.2.1. Le discours de la rupture interne

Il est assuré qu'Al Jabri adopte une certaine sélection dans le patrimoine culturel et dont l'objectif principal serait de lier ce qui a été efficace dans le passé avec ce qui pourrait être opérationnel pour la modernité, en particulier dans le cadre d'une nouvelle *Nahda* (Renaissance arabe). Cette renaissance ne se coupera pas nécessairement de l'héritage culturel arabo-musulman, mais nécessite plutôt une certaine compréhension de ce patrimoine culturel dans le but de le reproduire rationnellement. La perspective jabrienne prend le pari d'une

¹⁹¹ - Ibid., p. 594.

réconciliation entre Tradition et Modernité, basée sur la rupture avec la compréhension traditionnelle du patrimoine culturel et la remplacer avec une compréhension moderne de celui-ci.

Cela explique l'ampleur du projet d'Al-Jabri quant au patrimoine qu'on pourrait comprendre comme une série de coupures partielles et fragmentaires, tout en dénonçant certains aspects de ce dernier, considérés comme inadéquats pour les temps modernes.

Un tel choix de ruptures mineures et internes, de la part d'Al-Jabri ne correspond pas à l'historicisme soutenu par Laroui, qui a opté pour une rupture totale avec le patrimoine culturel. Al Jabri a étudié la raison et la culture afin de pouvoir choisir ce qui est fonctionnel et ce qui ne l'est pas. Par conséquent, l'opérationnalité du choix même d'Al Jabri rend idéologique sa critique puisqu'il s'est imposé des conditions et des objectifs idéologiques.

Donc, si pour Laroui le choix de l'historicisme impose la rupture avec le passé, pour Al Jabri, cela reste un choix. En outre, si Laroui ne voit pas d'autre manière pour les Arabo-musulmans que d'opter pour la modernité occidentale par déterminisme historiciste mécanique, Al Jabri pense qu'il se présente, plusieurs formes de structures intellectuelles dans leur patrimoine, et que ceux-ci n'ont qu'à choisir la forme la plus efficace, c'est-à-dire celle qui répond à la logique de l'époque moderne.

Penchons-nous maintenant sur les mécanismes de cette coupure jabrienne. Quelle est sa nature, ainsi que ses justifications ? Et quelles sont les secteurs et les domaines qui sont soumis aux contraintes de la rupture interne jabrienne ?

2.2.1.1. Tradition et modernité... Épistémologie et idéologie : Les liaisons dangereuses !

Al Jabri considère sa critique de la raison arabe comme une critique épistémologique et rationnelle du *Turâth*. Mais Al Jabri lui-même a fini par déclarer que ses positions étaient idéologiques. Comment alors comprendre sa posture épistémologique dans sa critique ainsi que les affirmations de ses détracteurs ou même parfois ses aveux sur le sujet ? Cette incohérence peut être levée en raison du double parcours d'Al Jabri, à la fois académique et politique. Dans cette perspective, ce n'est pas tant le choix entre Tradition et modernité qui devrait être levé dans la réalité arabo-musulmane mais plutôt l'amalgame entre l'idéologique et l'épistémologique dans l'approche jabrienne elle-même. Al Jabri est conscient de cet amalgame et l'accepte. À cet égard, il dit :

*En fait, toute analyse de l'histoire de la pensée arabe et de la culture arabe, que ce soit d'un point de vue historique ou d'un point de vue structurel, restera incomplète, et ses résultats seront trompeurs, si on ne prend pas en considération le rôle de la politique dans l'orientation de cette pensée et la détermination de son parcours... [...]. C'est parce que l'Islam réel et historique, était à la fois religion et (dawla) politique. Et comme la pensée, qui était présente dans la lutte idéologique au sein de l'islam / État a été une pensée religieuse, ou tout au moins en relation directe avec la religion, elle a également été, pour cette raison, en relation directe avec la politique. Aussi, la relation entre la pensée et la politique au sein de « l'État islamique » n'est pas déterminée seulement par la politique du moment présent, comme dans les sociétés modernes, mais par celle du passé aussi. Car la politique du (présent), tant pour l'État que pour l'opposition, trouvait toujours sa justification dans le passé.*¹⁹²

C'est ainsi que la philosophie arabo-musulmane devient elle aussi une lecture de la philosophie grecque et instrumentalisée pour des objectifs idéologiques¹⁹³. Al Jabri insiste sur la nécessité de rechercher la fonction idéologique que chaque philosophe musulman a donnée à ses connaissances¹⁹⁴. La séparation entre la nature de la connaissance et sa teneur

¹⁹² - Al Jabri, Mohamed Abed, *takwîn al-'aql al-'arabî*, op. cit., p. 346.

¹⁹³ - Al Jabri, Mohamed Abed, *nahnu wa al-turâth*, op. cit., p. 6.

¹⁹⁴ - Ibid., p. 7.

idéologique dans la philosophie musulmane n'est pas une question de choix théorique. Al Jabri, même s'il reconnaît l'importance de la critique épistémologique, met en évidence la logique idéologique de cette philosophie musulmane. Il explique cette position ainsi :

La problématique principale [de la philosophie arabo-musulmane] n'est-elle pas principalement une problématique idéologique, à savoir : la conciliation entre transmission et raison (al 'aql wa naql), entre religion et philosophie, entre ce qui appartient à Dieu et ce qui appartient à César, entre le connu (la vie ici-bas) et l'inconnu (l'au-delà) ?¹⁹⁵

La position d'Al Jabri face au *Turâth* prend ici un nouveau sens. Une position polarisée par une tendance épistémologique et une tendance idéologique qu'Al Jabri lui-même explique par le conflit inévitable et imposé entre Tradition et modernité. La spécificité de ce patrimoine réside, d'une part, dans le fait que ce patrimoine reste loin de la réalité de la modernité recherchée par la culture arabo-musulmane et, d'autre part, qu'il constitue un héritage permanent depuis l'âge de la Codification jusqu'aux temps actuels. Selon Al Jabri, il y a une dimension de la raison arabo-musulmane qui promeut le renouvellement de ce *Turâth*, alors qu'une autre reproduit à travers le temps les mêmes mécanismes. Le *Turâth* et la modernité s'imposent ensemble au musulman actuel. La modernité s'est imposée depuis la dominance économique, culturelle et idéologique du colonialisme occidental dans la région, et le *Turâth* constitue un héritage interne à la culture. Ce *Turâth* constitue l'horizon du « retour aux sources »¹⁹⁶. Ce mouvement est accentué principalement dans le rapport entretenu face à l'Occident et senti comme une menace extérieure. « Celle-ci, surtout quand elle prend une forme de défi pour le perdant, les fondements de son existence et sa personnalité, pousse ce dernier à se barricader dans son passé »¹⁹⁷. C'est ainsi que s'impose une lecture du *Turâth* pour pouvoir l'isoler du présent.

¹⁹⁵ - Ibid., p. 7.

¹⁹⁶ - Al Jabri, Mohamed Abed, *ichkâliyat al fikr al-'arabi al- mo'âssir* [Les problématiques de la pensée arabe contemporaine], Beyrouth ; Casablanca, *al markâz at-thaqâfi al-'arabi* [Le Centre Culturel Arabe], 1989, p. 18.

¹⁹⁷ - Ibid., p. 18.

2.2.1.2. La thèse jabrienne de la coupure épistémologique

La stratégie de coupure qu'Al Jabri oppose à celle proposée par Laroui est une rupture régie par une nouvelle perception du *Turâth*. Cette coupure radicale et totale est entièrement réfutée par Laroui et ses collègues qui sont accusés par Al Jabri d'avoir des liens intellectuels plus solides avec le patrimoine culturel occidental qu'avec celui arabo-musulman¹⁹⁸.

Al Jabri considère l'appel à la rupture totale avec le *Turâth* comme «non scientifique et non historique»¹⁹⁹. En fait, c'est une critique assez sévère envers l'approche larouiste qui se définit elle-même comme historiciste. La coupure jabrienne n'est pas une rupture avec le *Turâth*, mais une rupture avec un genre de relation avec le *Turâth*, une rupture qui changera les Arabo-musulmans « [d] 'êtres appartenant au turâth' à des 'êtres avec un turâth', c'est-à-dire des personnes, dont le turâth constitue l'un de ses composants. Un composant commun d'une personnalité plus globale, celle de l'Umma, maîtresse de ce turâth.»²⁰⁰ Mais la question qui se pose maintenant est comment devenir maître de ce *Turâth* et comment construire des ponts avec lui ?

Al Jabri propose plusieurs étapes pour arriver à ce but. En plus de la nécessité de séparer l'objet (le *Turâth*) du sujet (le lecteur du *Turâth*), Al Jabri inclut trois étapes d'analyse : *l'approche systémique*, considérant la pensée de l'auteur d'un texte donné comme un tout et ensuite relier l'idée principale du texte à la pensée de l'auteur, pour comprendre les mécanismes de celle-ci. Une fois cette étape accomplie, vient *l'analyse historique* pour relier la pensée de l'auteur étudiée dans l'approche systémique à son champ historique avec toutes ses dimensions culturelles, idéologiques, politiques et sociales ; et enfin, il y a *la recherche de*

¹⁹⁸ - Al Jabri, Mohamed Abed, *nahnu wa al-turâth*, op. cit., p. 52.

¹⁹⁹ - Ibid., p. 20.

²⁰⁰ - Ibid., p. 21.

la fonction idéologique (sociopolitique) que la pensée de l'auteur étudié a remplie²⁰¹.

Al Jabri propose aussi de rechercher au delà de la langue et de la logique du texte. Car l'auteur, lié au *Turâth* par contraintes sociales, n'était pas aussi clair dans ses écrits. Mais pour pouvoir franchir les frontières du langage et la logique, Al Jabri ne voit qu'une seule issue, celle de l'intuition exploratrice, une intuition qui n'est pas mystique, ni bergsonienne, ni personnaliste, ni phénoménologique mais plus proche de l'intuition mathématique²⁰². C'est ainsi que ce *Turâth* va cesser d'être une forme d'avenir recherché dans un passé idéalisé, comme on le retrouve dans la pensée salafiste, et va devenir contemporain à lui-même²⁰³. À titre d'exemple, la coupure avec l'hermétisme d'Avicenne et la gnose d'Al Ghazali, est une rupture avec le monde de la magie, de l'alchimie et de l'irrationnel ; le monde de « la raison démissionnaire ». Al Jabri invite le monde arabo-musulman, à travers ses intellectuels, à continuer le travail d'Averroès, qui a rompu avec la méthode philosophique hermétiste et celle de la théologie spéculative, surtout dans son raisonnement analogique se basant sur le principe : *qiâs al-ghaïb 'ala al-chahid*. Ce principe analogique consiste à rapporter l'inconnu au connu. Averroès a refusé de réconcilier la religion et la philosophie, en soulignant la rupture entre celles-ci, tout en identifiant à chacune d'elles son propre champ de spécialisation. Ce qui est demandé aujourd'hui, selon Jabri, est de considérer la coupure averroïste comme valable et l'utiliser dans la relation entre la pensée traditionnelle et celle moderne. L'appel d'Al Jabri aux Arabo-musulmans est une invitation à adopter «l'esprit averroïste» qui représente tout ce qui est réaliste, scientifique, critique et rationnel contre tout ce qui est irrationnel, gnostique oriental, soufi et chiite.

En fait, la vision du *Turâth* se déploie selon deux coupures épistémologiques : une rupture historique avec tout ce qui fut avant Averroès, c'est-à-dire l'âge hermétiste avicennien et ghazalien et une rupture géographique avec tout ce qui vient d'Orient, étant donné que cet espace géographique reste encore attiré par cet hermétisme.

²⁰¹ - Ibid., p. 24.

²⁰² - Ibid., p. 25.

²⁰³ - Ibid., p. 25.

Toutefois, le paradoxe qui apparaît est qu'Al Jabri ne prend en considération dans son projet que la culture savante, c'est-à-dire que ce qui est écrit depuis l'époque de la Codification, en négligeant ainsi la critique de la Tradition orale, et même littéraire, le non dit, l'impensé, etc. Comment donc, pourrait-il extrapoler ses résultats sur une culture élitiste pour la généraliser ensuite sur tout l'Orient en lui reprochant d'être hermétiste ? Aussi, comment expliquer que le Maghreb, qui appartient à cet Occident musulman rationaliste, selon Al Jabri, a vu croître la pensée soufie fataliste, à travers les confréries et les marabouts, qu'Al Jabri ne peut considérer comme vecteur de la rationalité averroïste.

Pourquoi le champ socioculturel maghrébin, spécialement marocain, n'est pas rationnel et réaliste, étant que la sorcellerie, le culte des démons et des saints susceptibles de guérir, restent encore des pratiques largement répandues dans ce pays²⁰⁴, d'autant que selon Al Jabri, l'averroïsme y avait déjà réussi ? En outre, comment accuser l'Orient d'hermétisme et d'irrationalité alors qu'Al Jabri lui-même atteste que la révolution accomplie par *Ibn Taymiyya* dans l'ordre de « l'indication » (*Al Bayan*), en Orient, fait partie du rationnel religieux qui constitue une rupture avec la mystique orientale ?

2.2.1.3. La moment irrationnel oriental et le moment rationnel occidental

L'un des plus grands savants de l'islam médiéval oriental, et qui semble préoccuper Al Jabri, est Al Ghazali. Il l'accuse d'avoir procédé à un démantèlement et une redistribution des secteurs de la connaissance dans la culture arabo-musulmane consciemment et d'une manière systématique. Ce qu'il appelle « le moment Al Ghazali » est le moment de la crise des fondements dans la culture arabo-musulmane et le début de la crise de la raison arabo-musulmane.²⁰⁵ En guise de contre-exemple, Jabri met l'accent sur une autre expérience dans la culture arabo-musulmane occidentale, soit le moment philosophique introduit par Ibn Hazm

²⁰⁴ - À ce sujet, voir par exemple : Dermenghem, Emile, *Le culte des saints dans l'Islam Maghrébin*. Gallimard, Paris, 1982, 351 pages ; et Rachik, Hassan, *Sacré et sacrifice dans le Haut Atlas marocain*, Casablanca, Afrique-Orient, 1990, 167 pages.

²⁰⁵ - Al Jabri, Mohamed Abed, *binyat al-'aql al-'arabî*, op. cit., pp. 436-445, et Al Jabri, Mohamed Abed, *al-turâth wa al-hadâtha* [tradition et modernité], op. cit., pp. 161-174.

et construit par Averroès. Selon Al Jabri, on s'y est débarrassé de l'héritage d'Al Ghazali et de l'hermétisme d'Avicenne pour mettre en place les éléments de la rationalité dans l'Andalousie musulmane, notamment à Cordoue. Par contre, cette expérience ne trouvera pas écho dans le monde arabo-musulman et ce sera l'Occident qui la prendra en charge pour fonder sa propre modernité. Bref, Al Jabri opte ici pour la notion de coupure épistémologique entre l'hermétisme d'Avicenne et Ghazali et le rationalisme d'Ibn Hazm et Averroès. Cette coupure est une rupture entre deux espaces géographiques de l'islam : l'Orient et l'Occident (i.e. Maghreb et Andalousie).

Al Jabri tente de donner une image d'Ibn Hazm autre que celle de son zâhirisme²⁰⁶, considérant que l'œuvre de l'homme a été injustement occultée devant les circonstances politiques à l'époque abbasside. Le projet d'Ibn Hazm semblait aller dans le sens contraire des idéologies abbasside et fatimide à la fois, au sens où son zâhirisme, considéré sous l'angle épistémologique, est un projet purement intellectuel avec une dimension philosophique. « *Il aspire à restituer al Bayân, et renouer des liens entre cet ordre et celui d'al Borhân*), en excluant complètement al 'Irfân.»²⁰⁷. C'est ce projet d'Ibn Hazm qu'Averroès va continuer, séparant à son tour la Démonstration de la Gnose et en restituant le système de causalité et la science. Encore plus, « *l'averroïsme est compatible avec l'esprit de notre temps, sur plusieurs niveaux ; le rationalisme, le réalisme, la vision axiomatique et la manière critique. L'adoption de l'averroïsme signifie une rupture avec l'esprit avicennien "oriental" gnostique et obscurantiste* »²⁰⁸.

En fait, cette coupure épistémologique consiste principalement à mettre en évidence l'unité de la culture au sein d'une génération de penseurs et philosophes andalous, dans le but d'illustrer dans quelle mesure ils ont réussi à parvenir à une rupture avec les penseurs moyen-orientaux.

²⁰⁶ - Le zâhirisme est une école théologique et juridique apparue au 9^e siècle à Ispahan et continuée en Andalousie par Ibn Hazm. Ce courant s'en tenait littéralement au Coran et à la sunna, en refusant entre autres l'analogie (*qiyas*), et l'imitation des décisions des anciens (*taqlid*).

²⁰⁷ - Al Jabri, Mohamed Abed, *binyat al-'aql al-'arabi*, op. cit., p. 527

²⁰⁸ - Al Jabri, Mohamed Abed, *nahnu wa al-turâth*, op. cit., p. 52

Selon Al Jabri, cette génération a constitué un moment culturel complètement nouveau dans l'histoire de la pensée arabo-musulmane, un moment marqué par une critique épistémologique des fondements de l'ordre de l'«indication» (*Al Bayân*), depuis l'époque de la Codification (*'Asr Attadwine*). De plus, cette génération a proposé une nouvelle base de l'ordre de l'«indication», avec des concepts épistémologiques puisés dans la science de leur époque (logique, sciences exactes, etc.), hissant la théorie dans l'ordre de l'«Indication» au rang du raisonnement scientifique de l'ordre de la «Démonstration». Al Jabri va encore plus loin en affirmant que ce qui est nécessaire aujourd'hui pour moderniser la raison arabe et renouveler la pensée islamique,

[n]e dépend pas seulement de notre compréhension des réalisations scientifiques et méthodologiques contemporaines, et de réalisations du XXe siècle, celles d'avant et celles d'après également, mais dépend aussi, et peut-être essentiellement, de notre capacité à restaurer le criticisme d'Ibn Hazm, le rationalisme d'Averroès, le fondamentalisme [fiqhiste] d'Al Shâtibî et l'historicisme d'Ibn Khaldoun²⁰⁹.

De là vient l'appel d'Al Jabri à réécrire l'histoire, d'établir de nouveaux fondements pour le patrimoine savant et de redifférencier ses champs de la connaissance, en écartant l'ordre de la Gnose (*Al 'Irfân*) - avec ses dimensions chiite et soufie - qu'Al Jabri considère comme les principaux vecteurs de l'obscurantisme et de l'irrationalisme dans la culture arabo-musulmane. C'est une invitation à une ère nouvelle de codification (*'asr tadwine jadid*) basée sur l'assimilation des mécanismes épistémologiques instaurés par une génération de penseurs andalous appartenant à l'Occident musulman (Ibn Hazm, Avempace, Shâtibî²¹⁰, Averroès et Ibn Khaldoun).

2.2. Le salafisme comme mouvement et courant de pensée

²⁰⁹ - Al Jabri, Mohamed Abed, *binyat al-'aql al-'arabî*, op. cit., p. 552

²¹⁰ - Shâtibî (?-1388). Savant et théologien arabo-andalou qui a renouvelé la pensée islamique. Shâtibî est né, a vécu toute sa vie et est mort à Grenade en Espagne. Sa contribution magistrale à la pensée arabo-musulmane réside dans sa théorie des finalités du droit islamique qu'il développe dans son ouvrage *al-muwafaqat* (Les convergences). Il est considéré comme une référence originale et solide du droit musulman.

Al Jabri a souligné plusieurs fois son attachement au patrimoine culturel arabo-musulman, et cela inclut aussi la pensée salafiste qu'il ne considère pas comme un obstacle à la quête de la modernité et dont il n'appelle pas à sa disparition dans la culture arabo-musulman. « *La pensée salafiste dans le monde arabe n'est pas une pensée éphémère, venue d'ailleurs, mais il a des racines profondes. Il est une des facettes de notre patrimoine culturel, les plus importants dans le temps présent* »²¹¹. C'est pourquoi Al Jabri pense que l'opposition catégorique à la pensée salafiste ne peut avoir que des conséquences néfastes. En effet, il croit que « *les résultats de ce rejet n'entraînerait que la renaissance de tout ce qui est inanimé, et mortel dans notre pensée et notre comportement* »²¹² et, de la sorte, les aspects les plus négatifs de la pensée salafiste seront renforcés.

La position d'Al Jabri à l'égard de la pensée salafiste serait compatible avec celle qu'il entretient face au mouvement salafiste en général et celui marocain en particulier. En effet, il considère qu'il a évolué vers l'intégration dans le mouvement national contre le colonialisme français et qu'il a adopté ses objectifs de modernisation²¹³. Le salafisme comme mouvement politique n'a donc pas tant perpétué la pensée traditionnelle rétrograde qu'il s'est plutôt propagé dans la société en luttant contre la domination coloniale. Cela constitue, selon Al Jabri, un progressisme affirmé.

La question qui se pose maintenant est de comprendre le rejet par Al Jabri de ce qu'il appelle « l'autorité du *salaf* » dans la culture arabo-musulmane contemporaine, tout en considérant le mouvement salafiste comme une expérience de réforme dans l'histoire contemporaine de l'islam.

²¹¹ - Al Jabri, Mohamed Abed, *moussahama fi an-naqd al-idiouli* [contribution à la critique idéologique], dans mohâwarat fikr Abdallah Laroui [Autour de la pensée de Abdallah Laroui], Beyrouth ; Casablanca, *Al markâz At-thaqâfi al-'arabi* [Le Centre Culturel Arabe], 2000, p. 128.

²¹² - Ibid., p. 128.

²¹³ - Al Jabri, Mohamed Abed, *wjath nadhar : nahwa i'âdath binaâ' qadâyya al fikr al-'arabi al-mo'âssîr* [Point de vue : vers une reconstitution des thèmes de la pensée arabe contemporaine], Beyrouth ; Casablanca, *al markâz at-thaqâfi al-'arabi* [Le Centre Culturel Arabe], 1992, pp. 42-43.

Le salafisme pour Al Jabri, contrairement à Laroui, n'est pas apparenté au passéisme et à la pensée réactionnaire et au refus de la modernisation²¹⁴. Il illustre plutôt un courant de la réforme et une articulation du nationalisme, marocain en particulier. Mais ce salafisme a été dépassé et rendu inefficace par la logique de la civilisation contemporaine reposant sur les principes de la rationalité et de la vision critique dans les différents domaines de la vie. Rappelons que la logique du mouvement salafiste est fondée sur le principe suivant : « la vie d'ici-bas est un pont pour la vie dans l'au-delà »²¹⁵. Cette logique a été opérationnelle lorsque la foi dominait la vision du monde. Ce qui n'est plus le cas à l'époque de la science, de la technologie et des idéologies²¹⁶. Donc, cette logique salafiste, selon Al Jabri, est inefficace dans le temps présent et ne peut servir à la personne que comme « vecteur du comportement humain dans sa relation avec son Dieu »²¹⁷.

Dans cette perspective, Al Jabri cherche à faire des corrections au sein même du discours salafiste. C'est pourquoi il pose la question de la validité de l'islam en tout temps et en toute époque, notion clé de la pensée salafiste. En effet, si ce slogan est un vecteur du discours salafiste actuel, Al Jabri avance que ce n'est pas l'islam qui devrait être valable pour le temps présent, mais plutôt que ce soit les musulmans qui devraient être aptes à vivre leur époque, à « inaugurer une nouvelle ère, et ne pas reproduire celle de leurs ancêtres »²¹⁸.

Si Al Jabri ne rejette pas le salafisme comme mouvement et comme réalité justifiée historiquement et légitimée par sa lutte anticoloniale, il appelle plutôt à dépasser son référentiel culturel, à savoir le pouvoir du *salaf*. Mais comment le mouvement politique

²¹⁴ - Al Jabri, Mohamed Abed, *fi naqd al haja ila al-islam* [de la critique du besoin à la réforme], Beyrouth, *markaz dirrassat al-wahda al-'arabia*, 2005, pp. 53-57.

²¹⁵ - Al Jabri, Mohamed Abed, *wijhath nadhar*, op. cit., p. 44.

²¹⁶ - Ibid., p. 44.

²¹⁷ - Ibid., p. 44.

²¹⁸ - Ibid., p. 45.

salafiste, pourrait effectuer une telle coupure avec « l'autorité du *salaf* » ? Al Jabri propose une notion qu'il emprunte à Gramsci (1891-1937), nommément le bloc historique. En effet, Al Jabri l'a proposé dès 1982²¹⁹ pour sortir de la situation de blocage et d'impasse, qui caractérise le monde arabe, au niveau politique, économique et social. Pour ce faire, Al Jabri opère une analogie entre la société italienne au temps de Gramsci et les sociétés arabes contemporaines. Le penseur marocain propose donc la formation d'un bloc regroupant toutes les forces effectives de la société de différentes idéologies (marxistes, libéraux, islamistes, etc.). Ces forces doivent être groupées afin d'aboutir à un seul but : la libération des séquelles du colonialisme, de l'hégémonie de l'impérialisme politique, économique et culturel. Ceci passe à travers des relations sociales équilibrées, dont le vecteur principal est la distribution équitable des biens dans une recherche ininterrompue de la productivité dans tous les domaines et à tous les niveaux. Ce « bloc » pour Al Jabri est une nécessité historique, même s'il n'explique guère comment des courants aussi éloignés idéologiquement pourraient se réunir dans un seul bloc, de surcroît, comment le mouvement salafiste au niveau politique va intégrer ce bloc historique en faisant fi de « l'autorité du *salaf* ».

Au plan argumentatif, Al Jabri fait appel à la *maqâsidiyya* [lecture finaliste] de Shâtibî, tenant compte des *maqâsid*²²⁰ [finalités] de la *Shari'a*. Il faut, dit-il, reformuler la pensée salafiste sur la base de l'innovation et du renouvellement à travers la lecture finaliste de Shâtibî qui est

²¹⁹ - Al Jabri a commencé à penser sérieusement le concept de bloc historique vers 1982 (après la réussite de la révolution de Khomeiny islamiste qui s'est allié aux communistes et d'autres courants idéologiques contre le Shah) à travers des interviews et des articles. Le concept du bloc historique va apparaître d'une façon plus systématique dans son ouvrage *al mas'alah atthaqâfiyah*. Voir Al Jabri, Mohamed Abed, *al mas'alah atthaqâfiyah* [la question culturelle], Beyrouth ; Casablanca, *al markâz at-thaqâfi al-'arabî* [Le Centre Culturel Arabe], 1994, p. 238.

²²⁰ - *Maqâsid*. Finalités sublimes (intentions, buts, objectifs) de la *Shari'a*. Les *Ulémas* (Shâtibî et Ibn Taymiya) ont souligné six principaux objectifs de la religion musulmane : la protection de la religion, principalement du rituel (*dîn*), celle de la vie (*nafs*), de la raison ('*aql*), des biens matériels (*mâl*), de la filiation et de la descendance (*nasl*), de la dignité ou de l'honneur ('*ird*). La notion de *maqâsid* réfère aux moyens en rapport avec ces finalités selon qu'ils leur sont favorables ou défavorables, et qu'ils en facilitent ou non l'atteinte. Ce sont :

- les intérêts *al-massâlih*, qui facilitent la réalisation d'une des finalités (*maqâsid*) ou sa préservation, par exemple la nourriture comme moyen nécessaire pour préserver la vie ;
- les vices *al-mafassid*, qui perturbent ou rendent impossible une des *maqâsid*.

On reconnaît généralement trois niveaux de moyens : les *dharûriyyât* ou nécessités absolues et incontournables, les *hâjiyyât* ou de nécessité secondaire, et enfin les *tahsîniyyât* ou *kamâliyyât* ou moyens complémentaires.

elle-même un renouvellement de la théorie des *maqâssid* développé par le malékisme²²¹. Cette théorie prise chez Shâtibî offre à Al Jabri une opportunité pour se libérer de « l'autorité du *salaf* » et peut être même du Texte sacré, à travers la mise en évidence des intérêts. Autrement dit, Al Jabri opte clairement, y compris dans le domaine du *fiqh*, pour la priorité du '*aql* (raison) sur le *naql* (révélation). Cela dit, Al Jabri évite tout le débat autour de cette question entre fouqahas et philosophes de la période de la Codification en effectuant un changement conceptuel de la notion des *maqâssid*, qui passe, sous cet angle, du champ du dogme au domaine du *fiqh*.

Al Jabri mise donc sur la *maqâssidiyya* de Shâtibî pour trouver un point d'origine à une modernisation de l'intérieur même de la pensée salafiste, et ce, à travers l'un de ses références principales, Shâtibî.

Or, l'étude des *maqâssid* a pris de l'importance et de l'ampleur depuis le livre culte consacré à cette notion, à savoir *Al-Muwafaqat [Les convergences]* de Shâtibî, qui a réussi avec la théorisation de cette notion un saut qualitatif dans la pensée musulmane. La lecture jabrienne de la thèse de Shâtibî renvoie à la notion attribuée à Averroès dans le champ du dogme (*al 'aqida*). Elle a été reprise par Shâtibî pour fonder la science de la *Shari'a* et on la retrouve comme notion directrice dans la pensée khaldounienne²²². Mais il faut signaler que cette idée est contestée par plusieurs chercheurs. Par exemple, Georges Tarabishi, s'appuyant sur plusieurs autres recherches récentes²²³, ainsi que sur plusieurs passages de l'ouvrage de

²²¹ - Le malékisme, une des écoles juridiques de l'islam sunnite, majoritairement répandue en Afrique du Nord, en Afrique occidentale et, auparavant, en Andalousie sous le règne des musulmans. L'effort juridique de l'école malékite se fonde entre autre sur la notion de l'intérêt général ou *maslaha*, un des moyens utilisés dans la théorie des *maqâssid*.

²²² - Al Jabri, Mohamed Abed, *Binyat al-'aql al-'arabî*, op. cit., p. 551.

²²³ - Notamment : Rissouni, Ahmed, *nazariat al-maqâssid 'inda al-imâm Shâtibî* [La théorie des *maqâssid* chez l'imam Shâtibî], Beyrouth, *al mou'assassa al jâmi'â li dirassat wa nachr*, 1992, 383 pages ; et, Sghir, Abdelmajid, *al fikr al oussouli wa ichkaliat as-sulta al-'ilmyia fi al-islam* [la pensée fondamentaliste et la problématique de l'autorité scientifique en islam], Beyrouth, *Dar al-muntakhab al-'arabî*, 1994, 660 pages.

*Shâtibi*²²⁴, atteste que la théorie des *maqâssid* trouve ses antécédents, entre autres, chez Al Ghazali lui-même, à qui Al Jabri, semble-t-il, impute tous les maux de la raison arabo-musulmane. Certes, Jabri ne renie pas l'existence de tels antécédents chez Al Ghazali mais il soutient que ce dernier, en évoquant par exemple l'intérêt (*maslaha*), ne faisait qu'indiquer les sources/fondements du droit et qu'il n'avait nullement l'intention de les refonder, comme allait le faire Shâtibi²²⁵.

Al Jabri fait de la théorie des *maqâssid* d'Al Shâtibî un tremplin vers un renouvellement de la pensée salafiste actuelle afin de fermer la porte aux courants islamistes radicaux. En effet, Al Jabri en effectue une comparaison entre le passé et le présent arabo-musulman. À ce sujet, il dit : « *La politique a été pratiquée dans la religion au niveau du dogme [‘aqîda], mais, aujourd'hui, elle s'exerce au niveau de la loi [Shari’a]* »²²⁶. En effet, les divergences, qui avaient pris une couleur politique dans les premiers temps de l'islam, portaient essentiellement sur le dogme. Mais à l'époque actuelle, les principales divergences sont de l'ordre de la *Shari’a* et de son interprétation. En effet, les questions relevant du dogme ont été résolues par les courants vainqueurs tels le courant acharite dans l'islam sunnite et jaafarite dans l'islam shiite. Par conséquent, le problème du renouvellement doit être fait de la même manière, cela même s'il ne nous dit pas comment ces deux courants doctrinaux ont gagné leur bataille épistémologique ni si cela a été bénéfique pour la raison arabo-musulmane, Al Jabri effectue même un saut dans le temps pour affirmer que :

*Les groupes extrémistes islamiques se retireront de la scène, lorsque sortiront des hommes du courant salafiste actuel, pour assurer la mission de reconstruire les sciences de la Shari’a [...], en utilisant les méthodes et les concepts modernes [...], produits par le développement de la connaissance et celui de la société [...] c'est-à-dire, la reconstruction de la réflexion dans le domaine de la Shari’a, partant de prémisses nouvelles et de "finalités" modernes*²²⁷.

²²⁴ - Tarabishi, Georges, *wahdat al' aql alarabi al islami* [Unité de la raison arabo-musulmane], Beyrouth, Dar Es-Saqi, 2002, pp. 332-337.

²²⁵ - Al Jabri, Mohamed Abed, *binyat al-'aql al-'arab*, op. cit., p. 542, note de bas de page 69.

²²⁶ - Al Jabri, Mohamed Abed, *wijhath nadhar*, op. cit., p. 51.

²²⁷ - Ibid., pp. 52-53.

C'est donc à la pensée salafiste que revient la responsabilité de prendre en charge la théorie des *maqâssid* dans la perspective shâtibienne, pour se moderniser.

Al Jabri demeure concis sur les considérations de la théorie des *maqâssid* et, même dans son traité majeur *Binyat al-'aql al-'arabî*, il ne consacre à Shâtibî que quelques pages²²⁸. Plus par souci pédagogique que par esprit critique, Al Jabri traite alors des différents genres des *maqâssid*, tels qu'ils sont esquissés dans *Al-Muwâfaqât*, pour déclarer à la fin que Shâtibî a effectué un saut épistémologique dans la science des sources/fondements du droit, « *en fondant l'Indication (Al Bayân) sur la Démonstration (Al Borhân) partant [...] de la science de la Shari'a.* »²²⁹ Cela dit, dans son projet de considérer l'école Andalou-maghrébine comme rationaliste en allant à l'encontre de la pensée de Shâtibî lui-même, Al Jabri ne semble pas tenir compte des propos de ce dernier affirmant que « *la Démonstration (Al Borhân) est fondée sur l'Indication (Al Bayân)* »²³⁰.

Aussi, dans un autre ouvrage, où il argumente la coupure épistémologique entre un Orient « gnostique » et un Maghreb « rationaliste », Al Jabri, tout en traitant de l'Andalousie et du Maghreb comme une seule école de pensée rationaliste²³¹, ne parle que furtivement de Shâtibî et encore moins de sa théorie des *maqâssid*.

Il est donc clair qu'en indiquant les principaux jalons de l'évolution des fondements intellectuels de la pensée maghrébo-andalouse, Al Jabri a évité d'analyser le relais entre les *maqâssid* de Shâtibî et le renouvellement de la pensée salafiste actuelle. Ceci peut être expliqué par plusieurs facteurs dont, au premier chef, l'analyse de la pensée de Shâtibî qui

²²⁸ - Al Jabri, Mohamed Abed, *binyat al-'aql al-'arabî: dirâsa tahlîliyya naqdiyya li-nuzum al-ma'rifa fi al-thaqâfa al-'arabiyya*, op. cit., pp. 538-548. il faut noter qu'une synthèse brève de ces pages, figure sur 4 pages dans l'ouvrage d'Al Jabri paru en français, voir Al Jabri, Mohamed Abed, Introduction à la critique de la raison arabe (Editions La Découverte, Paris, 1994, pp. 148-151).

²²⁹ - Al Jabri, Mohamed Abed, *binyat al-'aql al-'arabî*, op. cit., p. 548.

²³⁰ - Shâtibî, *al-Muwâfaqât fi oussoul As-shari'a* [Les convergences dans les fondements de la Shari'a], Beyrouth, *Dar al-maârifâ*, 1975, T III, p. 54, cité par Tarabishi, Georges, *wahdat al' aql alarabi al islami*, op. cit., p. 408.

²³¹ - Al Jabri, Mohamed Abed, *al-turâth wa al-hadâtha* [tradition et modernité], op. cit., pp. 175-215.

nécessiterait l'engagement dans un important projet de réforme, essentiellement d'ordre religieux. Ce qui n'est pas le présent propos d'Al Jabri. Deuxièmement, le projet religieux de Shâtîbî n'est pas coupé épistémologiquement des *Fouqahas* de cet Orient qu'Al Jabri considère comme irrationnel. Troisièmement, Al Jabri considère que Shâtîbî est un continuateur du projet rationaliste d'Averroès et Ibn Hazm, et qui a lui-même sévèrement critiqué le zâhirisme de ce dernier²³². C'est pourquoi une recherche approfondie de la part d'Al Jabri sur la théorie shâtîbienne des *maqâssid* risquerait de déborder longuement hors des limites de la thèse jabrienne sur le rationalisme de l'école andalou-maghrébine. Ce qui explique, partiellement, pourquoi Al Jabri a plutôt essayé de trouver des fondements de la théorie des *maqâssid* dans la philosophie d'Averroès.

Al Jabri propose en effet une tentative de renouvellement à partir de la théorie des *maqâssid* en invitant la pensée salafiste à un exercice de réflexion intellectuelle, afin de reprendre les problématiques actuelles qui lui sont posées. Sur cette base, Al Jabri propose ce qui suit²³³ : la *Shari'a* a été instaurée pour servir les intérêts des humains. C'est ainsi que ses finalités se réduisent à trois catégories : les *dharûriyyât* (nécessités absolues), les *hâjiyyât* (nécessités secondaires) et les *tahsîniyyât* (moyens complémentaires). Ce qui est innovateur chez Al Jabri, c'est que chaque époque possède ses *dharûriyyât*, *hâjiyyât* et *tahsîniyyât*. Ainsi, dans le monde actuel et pour les *dharûriyyât*, on retrouve tous les droits fondamentaux du citoyen. Quant aux *hâjiyyât*, Al Jabri les lie à la notion ethnique en évoquant les droits revendiqués par la nation arabe, à savoir l'unité arabe, la libération de la Palestine, la démocratie ou encore la justice sociale. Tandis que pour les *tahsîniyyât*, ils sont innombrables, selon leur nature même.

Ainsi, Jabri estime que lorsque les musulmans réussiront à intégrer les nécessités de leur époque dans les *maqâssid* de leur religion, ils auront, non seulement ouvert la porte de

²³² - Pour plus de détails voir, Tarabishi, Georges, *wahdat al' aql alarabi al islami*, op. cit., pp. 312-328.

²³³ - Al Jabri, Mohamed Abed, *wijhath nadhar*, op. cit., pp. 68-72.

l'*ijtihâd*²³⁴ dans la réalité moderne de leur temps, mais ils auront aussi commencé à refonder les sources-fondements de leur droit.

Il est clair qu'Al Jabri, tout en adoptant le rationalisme d'Averroès, reste conscient des répercussions négatives qui pourraient résulter de l'application de la raison philosophique sur des sujets relevant du *fiqh*. Ceci reste clair dans son aspiration à ne pas se distancer du référentiel fiqhiste de Shâtîbî et des bases de la pensée salafiste et de sa terminologie. D'ailleurs, dans tout son projet, Al Jabri est conscient de l'impossibilité de dépasser cette pensée, c'est pourquoi il a opté pour sa modernisation par ses propres mécanismes. D'aucuns ont vu dans cette posture une proximité avec les mouvements islamistes actifs sur la scène politique arabo-musulmane²³⁵.

En somme, Al Jabri met la pensée salafiste devant le défi de la modernisation, à travers l'adaptation d'une théorie fiqhiste basé sur le paradigme arabo-musulman lui-même. Autrement dit, la dimension religieuse reste toujours présente. Mais au lieu de l'attachement à cet absolu, comme il est recherché et théorisé par la raison salafiste, Al Jabri ouvre la porte à une certaine atténuation et un relativisme des vérités, recommandés par l'expérience philosophique d'Averroès. Cela a comme conséquence un relativisme au niveau du dogme lui-même.

Bref, en donnant à la philosophie une légitimité religieuse, grâce à une fatwa (décret religieux), Al Jabri pense pouvoir donner une légitimité à la modernité, dans la pensée salafiste elle-même.

²³⁴ - *Ijtihâd*. Effort d'un juriste pour extraire une loi des données scripturaires, ou pour donner un avis juridique en l'absence d'une mention explicite et claire dans les textes de référence. Après l'élaboration des quatre écoles juridiques de l'islam sunnite, il a été admis, communément et historiquement, que l'*ijtihâd* a été clos au début du XI^e siècle, ce qui a poussé les *Ulémas* à adhérer à l'une de ces quatre écoles (shaféite, hanafite, malékite et hanbalite). En islam chiite la porte de l'*ijtihâd* n'a jamais été fermée. Et depuis toujours il a été l'apanage du clergé chiite hiérarchisé. Devant les exigences de la vie moderne, plusieurs *Ulémas* font appel à ce procédé du *fiqh* afin d'élaborer d'autres règles de la *Shari'a* (ou *Shari'a*) compatibles avec la modernité.

²³⁵ - Voir entre autres, Tozy, Mohamed, Monarchie et islam politique au Maroc, Paris, Presses de sciences Po, 1999, pp. 150-151.

3. Georges Tarabishi : la rationalité comme problématique interne de la culture arabo-musulmane

Penseur d'origine syrienne, Georges Tarabishi²³⁶ défend un islam laïc. Sa critique de la thèse d'Al Jabri peut être considérée aussi comme un projet de lecture de la Tradition arabo-musulmane dans sa quête de la modernisation. La production de cet intellectuel syrien est partagée entre, d'une part, la traduction de Sigmund Freud, Hegel, Sartre, Émile Bréhier, Roger Garaudy, Simone de Beauvoir et, d'autre part, la réflexion sur la pensée produite pendant la renaissance arabe et la critique littéraire du roman arabe. Dans sa critique du roman et de la culture arabe en général, Tarabishi a appliqué les outils de la psychanalyse²³⁷. Mais, depuis le milieu des années 1990, il s'est consacré surtout à la critique de la Tradition savante arabo-musulmane, à travers l'analyse d'Al Jabri, en produisant à son tour une critique du *Thurâth*²³⁸ dans laquelle il examine l'héritage philosophique grec et européen et relit la tradition philosophique, théologique et fiqhiste arabo-musulmane. Cette relecture instrumente son combat en faveur de la modernité face aux partisans de la tradition et du traditionalisme.

²³⁶ - Georges Tarabishi est né à Alep en Syrie en 1939, a reçu son BA en Études arabes et une maîtrise en éducation de l'Université de Damas. Il a été directeur de Radio Damas entre 1963 et 1964, rédacteur en chef de la revue « *dirassat 'arabiya* » [Études arabes] entre 1972 et 1984, et rédacteur en chef de la revue « *al-wahda* » [l'unité] entre 1984 et 1989.

²³⁷ - voir entre autres : *'oqdat Œdipe fî ar-riywaya al-arâbyia* [Le complexe d'Œdipe dans le roman arabe], Beyrouth, *Dar at-tali'â*, 1982, 333 pages; *ontha didda al-ounoûtha : dirrâssa fî adab Nawal El Saadawi 'ala daw' at-thahîl an-nafsî* [Femme contre féminité : Une étude dans la littérature de Nawal El Saadawi, à la lumière de la psychanalyse], Beyrouth, *Dar at-tali'â*, 1984, 272 pages; *al mothâqafoun wa at-turâth : at-tahlîl an-nafsî li 'ossâb jamâ'i* [Les intellectuels arabes et la Tradition : Psychanalyse d'une névrose collective], Beyrouth, Londres, Ryad El Rayyes Books, 1991, 283 pages.

²³⁸ - Tarabishi, Georges, *naqd naqd al aql al arabi* [Critique de la critique de la raison arabe], Londres, Dar Al-Saqi, tome 1, *nadhariat al-aql* [Théorie de la raison], 1996, 376 pages ; tome 2, *ichkaliaat al aql al-arabi* [Problématique de la raison arabe], 1998, 319 pages ; tome 3, *wahdat al aql alarabi al islami*, [Unité de la raison arabo-musulmane], 2002, 408 pages ; tome 4, *al 'aql al moustaqil fi al-islam* [La Raison démissionnaire en islam], 2004, 424 pages.

Il faut ajouter aussi un récent ouvrage qui ne porte pas le même titre (critique de la critique), mais qui fait partie de ce projet monumental : *min islâm al-qor'an ila islâm al-hadîth. an-nâch'a al-mousta'nâfa* [de l'islam du Coran à l'islam du Hadith. La genèse perpétuelle], Londres, Dar Al-Saqi, 2010, 643 pages.

3.1. Trajectoire intellectuelle

Le cheminement intellectuel de Georges Tarabishi peut être généralement divisé en deux étapes principales, dont chacune constitue un parcours propre. Dans la première phase, il y a eu une adoption des idéologies occidentales modernes (marxisme et nationalisme arabe) avec une omission complète de tout ce qui se rapporte au *Tûrath*. Dans la seconde phase, le *Tûrath* est devenu son champ d'étude privilégié, en particulier dans sa critique de l'œuvre d'Al Jabri, *Critique de la raison arabe*.

En fait, Tarabishi appartient à une génération, qu'on appelle dans le monde arabo-musulman, la «génération de la révolution» (*jil at-thawraa*). Cette génération, nourrie dans la culture occidentale, était coupée de tout ce qui se rapporte au *Turâth*. Cette *Tradition* intellectuelle était considérée comme rétrograde par rapport aux idéologies occidentales importées et vues comme progressistes. Toutefois, devant l'échec du projet de modernisation de la société arabo-musulmane recherchée par ces intellectuels surtout après la défaite de 1967²³⁹, il y a eu alors un changement fondamental dans le discours arabo-musulman. En effet, la dimension traditionaliste (salafiste) de ce discours a émergé en force²⁴⁰ se nourrissant ainsi de l'échec des autres formes de ce discours, surtout qâwmiste [«nationaliste arabe»] et marxiste. L'obsession de la *Tradition* a touché aussi les intellectuels de la *jil at-thawraa* et qui ne se préoccupaient guère du *Turâth*, ni même de sa critique dans les années 1950 à 1970.

C'est dans cette perspective que Georges Tarabishi va s'inscrire dans la relecture et le réexamen de la production intellectuelle du *Turâth*. Mais c'est grâce surtout à Al Jabri que Tarabishi va entamer sa nouvelle orientation. Au début, comme il l'assure lui-même, il était sidéré par le projet jabrien de la critique du patrimoine arabo-musulman savant²⁴¹. Ensuite,

²³⁹ - C'est la guerre dite des six jours, survenue le 05 juin 1967. Il s'agit du troisième conflit armé qui a opposé Israël aux pays arabes (l'Égypte, la Jordanie et la Syrie, soutenues par l'Irak, le Koweït, l'Arabie saoudite, le Soudan, le Yémen, le Maroc et l'Algérie). À la fin des affrontements, Israël a contrôlé toute la péninsule du Sinaï en Égypte, la bande de Gaza, la Cisjordanie, la partie Est de Jérusalem et les hauteurs du Golan en Syrie.

²⁴⁰ - Voir le chapitre suivant consacré aux mécanismes de cette pensée salafiste.

²⁴¹ - Tarabishi, Georges, *nadhariat al-'aql* [Théorie de la raison], Londres, Dar Al-Saqi, 1996, p. 8.

Tarabishi va découvrir ce qu'il appelle les erreurs scientifiques impardonnables²⁴² d'Al Jabri. Ce qui l'a poussé à revenir aux sources utilisées par Al Jabri lui-même. Tarabishi considère qu'Al Jabri, au lieu de faire de la critique, il l'a dans les faits écartée alors que le monde arabo-musulman avait tant besoin de l'effectuer pour se moderniser. Aussi, la familiarisation de Tarabishi avec la pensée occidentale va lui permettre de saisir que la modernisation de la pensée passe principalement par l'autocritique²⁴³. C'est pourquoi il propose de critiquer le patrimoine arabo-musulman savant comme passage important à la modernité. Ces transformations dans la trajectoire intellectuelle de Tarabishi constituent en fait un seul processus continu d'autocritique et de reconstruction du seul projet de modernisation de la pensée arabo-musulmane.

Le retour à la critique des sources chez Tarabishi peut être considéré alors comme un dépassement des critiques traditionnelles intellectuelles qâwmiste, existentialiste, marxiste ou celle de l'analyse psychologique. Ce retour marque aussi le besoin d'une recherche des clés de compréhension aux problèmes et des défis posés à la pensée arabo-musulmane actuelle, principalement sur la question de l'émergence du fondamentalisme.

3.1.1. Projet philosophique

Le projet philosophique de Georges Tarabishi compte trois aspects. Le premier consistait à traduire en arabe les ouvrages importants de la pensée occidentale contemporaine. Le second concernait la critique de la pensée arabo-musulmane moderne et contemporain. En effet, dans la première partie de son ouvrage paru en 1991, Tarabishi s'attaque, d'une manière générale, au discours arabo-musulman actuel²⁴⁴. La naissance de ce discours se situe au cœur de la défaite des pays arabes face à Israël en 1967. L'auteur ne prend en considération que ce qu'il

²⁴² - Ibid., p. 9.

²⁴³ - ce que ne fait pas d'ailleurs le courant salafiste dont le discours reste dominant au sein du discours arabo-musulman actuel, comme on va le démontrer dans la seconde partie de ce travail.

²⁴⁴ - Tarabishi, Georges, *al mothâqafôun wa at-turâth*, op. cit., pp. 17-101.

appelle lui-même les tendances les plus représentatives de ce discours et qui sont au nombre de trois²⁴⁵: le courant rationaliste modéré (Al Jabri), le courant salafiste éclairé (Mohamed Aamara)²⁴⁶, le courant salafiste pur (Rached Al Ghannouchi)²⁴⁷. Le point commun entre ces trois tendances est la prise de conscience que le contact (brutal pour les trois tendances) avec l'Occident a eu un effet de choc sur la pensée arabo-musulmane actuelle et la réveillant de son sommeil profond²⁴⁸.

Dans l'analyse de ce discours, Tarabishi utilise le vocabulaire psychanalytique. Ainsi, depuis le choc que l'Occident a provoqué chez les intellectuels arabo-musulmans, qui remonte à 1798 (année de la campagne de Napoléon Bonaparte en Égypte), le discours arabo-musulman vit de nouveau depuis 1967, ce que Tarabishi appelle un trauma. En effet, au sein d'un climat défaitiste, le *Turâth* est ainsi hissé au rang de la source salvatrice où tout est rendu limpide. Il devient donc un refuge, « un père symbolique » après la défaite du « père réel »²⁴⁹ qu'était Nasser²⁵⁰. Cette nostalgie du « père nostalgique », causée par le trauma de 1967, est identifiée comme une régression du discours arabo-musulman par rapport au discours de la *Nahda* du 19^{ième} siècle même.

Quant au troisième aspect du projet philosophique de Tarabishi, il est consacré depuis 20 ans à la recherche dans le patrimoine arabo-musulman savant d'une critique de la thèse d'Al Jabri.

²⁴⁵ - Ibid., p. 17.

²⁴⁶ - Mohamed Aamara est penseur islamiste égyptien. Cet ancien marxiste est devenu un fervent défenseur de l'islam. Parmi ses ouvrages : *L'Islam et l'Autre : " Qui accepte qui ? Et qui renie qui ? "*, *" L'Occident et l'islam : Où résident le faux et le vrai ? "* et *" L'impasse du christianisme et de la laïcité en Europe "*.

²⁴⁷ - Rached Al Ghannouchi est un intellectuel islamiste tunisien et fondateur en Tunisie du mouvement islamiste An-nahda. Auteur de plusieurs études : « *Nous et l'ouest* », « *le mouvement et la modernité islamique* », « *la femme entre le Coran et la réalité de la société* », « *les principes fondamentaux de la démocratie et le gouvernement islamique* ».

²⁴⁸ - Tarabishi, Georges, *al mothâqfoûn wa at-thurâth*, op. cit., p. 18.

²⁴⁹ - Ibid., p. 29. On note ici l'utilisation par Tarabishi de la terminologie lacanienne.

²⁵⁰ - Gamal Abdel Nasser (1918-1970) président d'Égypte de 1954 en 1970. Fondateur de l'idéologie nassérienne et est considéré comme l'un des grands dirigeants arabes de l'histoire contemporaine.

Pour Tarabishi, cette critique est une occasion de mettre en évidence sa position philosophique et aussi d'approfondir sa connaissance du patrimoine savant. À ce sujet, il dit : « *mon projet a cessé d'être un projet de critique de la critique, pour devenir une relecture, une redécouverte et une refondation* »²⁵¹.

Par exemple, concernant un ouvrage célèbre, *L'Agriculture nabatéenne*, dont la traduction en arabe est attribuée à *Abu Bakr Ahmad b. Àli al-Kasdani* connu sous le nom d'Ibn Wahshiyya au 10^e siècle, Al Jabri n'a écrit qu'une demi page²⁵², en le classant dans la catégorie de la gnose et de l'hermétisme, se basant principalement sur un article de Louis Massignon²⁵³. Tarabishi en fait plutôt une analyse approfondie, à travers une centaine de pages²⁵⁴, démontrant son aspect scientifique et rationnel.

3.1.2. Méthodologie

Dans l'ensemble de ses ouvrages, Tarabishi se base sur deux champs d'analyse. Le premier concerne l'analyse des enjeux contemporains imposés par la modernité depuis la *nahda*. Le second champ concerne la critique du *tûrath*.

Pour les questions contemporaines, Tarabishi utilise la psychanalyse dans sa critique de la réalité intellectuelle et culturelle arabo-musulmane. À ce sujet, il dit :

Concernant la méthode - ici la psychanalyse - nous l'avons utilisée, avec plus d'aisance dans nos études sur le roman arabe. Cela a été plutôt une tâche facile... Le roman arabe a été et est encore, dans son courant le plus dominant, un roman autobiographique. Le fait est que la psychanalyse, qui a vu le jour

²⁵¹ - Tarabishi, Georges, *al 'aql al moustaqil fi al-islam* [La Raison démissionnaire en islam], Londres, Dar al-Saqi, 2004, p. 9.

²⁵² - Al Jabri, Mohamed Abed, *takwîn al-'aql al-'arabî*, op. cit., p. 199.

²⁵³ - Massignon, Louis, inventaire de la littérature hermétique arabe, in Festugiere, André-Jean, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, Les Belles Lettres, vol I : *L'astrologie et les sciences occultes*, 1944, Appendice III, pp. 384-400.

²⁵⁴ - Tarabishi, Georges, *al 'aql al moustaqil fi al-islam*, op. cit., pp. 177-286.

*avec l'autoanalyse auquel s'est soumis Freud lui-même, était et est toujours une excellente méthode pour approcher l'autobiographie ou la relire.*²⁵⁵

Mais toute la difficulté réside dans le passage du roman, qui est une production intellectuelle subjective, au discours arabe contemporain, et dont la structure se veut objective. La psychanalyse peut-elle servir dans ce cas ? Tarabishi répond :

*Il suffit de noter qu'il est du ressort des traumatismes majeurs dans l'histoire des groupes et des peuples - dont le trauma de Juin 1967 - de générer des chaînes analogues de réactions identiques ou standards, où le groupe apparaît comme s'il se comporte comme une seule personne. Il peut donc être pris comme sujet d'étude des sciences humaines, dont la psychanalyse...*²⁵⁶

Du reste, Tarabishi se base sur une réinterprétation des textes à travers leur compréhension dans le contexte historique et social où ils sont produits. La modernité pour Tarabishi est passée par une relecture des textes du *Tûrath*, qui serait indépassable sans la relecture qu'en propose Tarabishi. Au plan méthodologique, Tarabishi se rapproche donc plus d'Al Jabri en s'éloignant ainsi de Laroui. En ce qui concerne la critique du *Tûrath*, à la différence de la critique jabrienne, Tarabishi utilise l'approche déconstructiviste afin de reconsidérer les fondements épistémologiques du texte d'Al Jabri. De même, il utilise la critique historique afin de parvenir aux fondements du *Tûrath* contenus dans ses textes.

À ce sujet, Tarabishi accuse Al Jabri de procéder à ce qu'il appelle un collage conceptuel²⁵⁷. En effet, Al Jabri emprunterait la notion de l'épistémè de Michel Foucault ainsi que le concept de la structure inconsciente de Claude Lévi-Strauss mais sans les signaler. Or, selon Tarabishi, ces deux notions ne peuvent être fusionnées car elles sont incompatibles. Car, dit-il, la connaissance se constitue par accumulation dans la conscience²⁵⁸ et n'est pas inconsciente. Et si cette connaissance admet des particularités inconscientes, même au niveau de ses

²⁵⁵ - Tarabishi, Georges, *al mothâqafoûn wa at-thurâth*, op. cit., p. 9.

²⁵⁶ - Ibid., p. 9.

²⁵⁷ - Tarabishi, Georges, *Ichkaliat al aql al-arabi* [Problématiques de la raison arabe], Londres, Dar al-Saqi, 1998, p. 291

²⁵⁸ - Ibid., p. 291. Tarabishi cite la définition de la connaissance de Jean Piaget.

mécanismes de production, elle ne peut être considérée comme une connaissance, sauf si elle représente un passage d'une conscience à une autre conscience plus développée. Tarabishi en conclut que la structure inconsciente d'une culture donnée écarte l'épistémologie²⁵⁹ qu'Al Jabri prend comme cadre théorique pour son projet. La structure inconsciente atténuerait ainsi l'écart entre culture savante et culture populaire. Ce qu'Al Jabri évite tout le long de sa critique de la raison arabe.

3.1.3. Pour un islam laïc

Par ailleurs, ce que défend Georges Tarabishi, dans sa seconde phase intellectuelle, est un Islam pensé comme civilisation. Il traite l'islam comme une religion, certes, mais ses aspects épistémiques (jurisprudence, théologie, philosophie et science) comme faisant partie de la personnalité arabe et musulmane.

Le principe intellectuel retenu comme point de départ est la laïcité de l'islam. En islam, seul le Coran est vénéré en tant que livre sacré. Toutes les pratiques de la première communauté musulmane au sein de l'État islamique embryonnaire étaient des pratiques laïques. Comme d'autres penseurs²⁶⁰, Tarabishi se base sur le corpus textuel fondateur (Coran et hadiths) ainsi que sur les pratiques des premiers musulmans pour défendre cette idée de l'islam laïque.

Tarabishi appelle donc à une réconciliation avec le *Turâth* qui est né avant même la naissance propre de l'islam. Ce dernier ne peut être compris en effet sans la production intellectuelle antéislamique. Ce retour au passé est une constituante importante de l'identité arabo-musulmane. C'est pourquoi il faut le reconstruire pour qu'il soit réactualisé à l'époque moderne.

²⁵⁹ - Ibid., p. 292.

²⁶⁰ - voir par exemple, Al-Ashmawy, Muhammad, Saïd, L'Islamisme contre l'islam, Paris, La Découverte, 1990, 106 pages.

En tant que chercheur dans les études du *Turâth*, Tarabishi revient à l'expérience historique de la raison arabo-musulmane actuelle même. Cette raison est principalement soumise aux grands défis de la modernité, comme l'a été la raison arabo-musulmane classique, fraîchement sortie du désert d'Arabie au 7^{ième} siècle, et ce, face aux civilisations d'alors de Syrie, d'Égypte, de Mésopotamie et de Perse. Mais si la raison arabo-musulmane classique a pu dépasser les défis et a su intérioriser les mécanismes des cultures qu'elle a rencontrées pour élaborer une culture nouvelle, la raison arabo-musulmane actuelle reste encore éloignée de la raison moderne.

Cela dit, Tarabishi traite aussi d'un domaine qui est resté jusqu'à maintenant entre les mains des *Ulémas* traditionnalistes et qu'il appelle « *l'inflation du hadith* » et de son impact négatif sur la culture arabo-musulmane classique et actuelle. La cause de cette inflation est la connivence entre les rapporteurs du hadith (dits *rijal al-hadith* [«hommes du hadith»]), et les *fouqahas*²⁶¹, qui ont valorisé l'expérience historique de l'islam médinois au dépens de celle de l'islam mecquois²⁶². Ainsi, ils ont concouru à « *la transformation de l'islam d'une religion spirituelle à une shari'a, et d'une civilisation de livre à une civilisation de fiqh* »²⁶³. Au fil du temps, la Sunna, originellement définie comme les paroles et les actes du Prophète et plus généralement ses enseignements ainsi que les exemples qu'il a donnés, a fini par englober tout ce qui a pu servir comme preuve à un statut légal du point de vue religieux (*hokm char'i*) dans les décisions postérieures²⁶⁴. C'est ainsi que l'inflation du hadith va permettre à la Sunna de

²⁶¹ - Tarabishi, Georges, *Ichkaliat al aql al-arabi*, op. cit., p. 65

²⁶² - Concernant ces deux expériences mecquoise et médinoise, elles rejoignent la division schématique du Coran en deux grandes parties : une partie dite mecquoise, constituée de sourates transmises au prophète à la Mecque. Ces sourates mettent entre autres l'emphase sur la polémique engagée par Mahomet avec sa tribu Qoraïch, concernant les idoles de cette dernière. Mais aussi sur les dimensions spirituelles, sur l'au-delà, le salut de l'homme et la délivrance du péché. L'autre partie, dite médinoise, est constituée de sourates transmises à Médine, après l'émigration (*Hijra*) du prophète à Yathrib (qui devient Médine ou la ville du Prophète) en 622. Elle représente la partie politique et conquérante de la vie du prophète. Pour plus de détails sur cette question voir entre autres Blachere, Régis, *Le Coran*. Traduction selon un essai de reclassement des sourates, Paris, Maisonneuve, 2005, 748 pages; Al Jabri, Mohamed Abed, *Introduction au coran*, Tétouan, Centre de Recherche et de Coordination Scientifique, 2009.

²⁶³ - Tarabishi, Georges, *ichkaliat al aql al-arabi*, op. cit., p. 65.

²⁶⁴ - *Ibid.*, p. 66.

prendre la même place que le Coran dans la jurisprudence et surtout dans l'imaginaire collectif arabo-musulman. À ce sujet, Al Ghazali (1058-1111) dit dans son *Al-Mustasfa fi 'Ilm al-Usul* [«Le nec plus ultra de la science des principes»] : «*tout est de Dieu [...] la Parole de Dieu est une, une partie est dans le Coran, l'autre n'est pas un Coran. [...] peut être Dieu s'est exprimé par une parole rimée [...] ce qui est appelé Coran, et s'est exprimé par une parole non rimée, c'est ce qu'on appelle la Sunna.*»²⁶⁵. Al Ghazali, et avant lui Ibn Hazm (994-1064), sont allés jusqu'à avancer la possibilité d'abroger le Coran par la Sunna²⁶⁶. Ce qui place celle-ci au même niveau que le Coran d'un point de vue législatif et dans l'imaginaire arabo-musulman, et ce, en dépit de l'opposition claire et flagrante de certains hadiths avec les bases élémentaires de la logique humaine.

Qui plus est, la personnalité même de Mahomet est devenue sacralisée et même «divinisée»²⁶⁷. Le Prophète sans miracles, qui ne prédisait pas l'avenir comme le voulait la coutume prophétique dans le monothéisme²⁶⁸, deviendra au fil des siècles un prophète avec plus de trois milles miracles²⁶⁹. Ce qui prouve aussi l'existence d'une inflation des miracles, au fur et à mesure qu'on effectue un éloignement spatio-temporel par rapport à la vie réelle du prophète en Arabie du 6^{ième} et 7^{ième} siècle.

Cela dit, cette question de connivence entre *fouqahas* et rapporteurs du *hadith* revêt une importance cruciale chez Tarabishi pour expliquer l'impasse de la culture arabo-musulmane face aux mécanismes de la modernité. Cette impasse vient principalement de la prédominance

²⁶⁵ - Cité par Tarabishi, *Ibid.*, p. 67.

²⁶⁶ - Il s'agit en fait de la théorie dite de l'abrogation. Originellement elle ne prenait en considération que le Coran ou le verset abrogatif (*aya nassikha*) et le verset abrogé (*aya mansoukha*). Elle consiste en la correction ou l'annulation de certains versets par d'autres nouveaux, chronologiquement. Avec Al Ghazali et Ibn Hazm, même le hadith peut abroger un verset coranique.

²⁶⁷ - Tarabishi, Georges, *ichkaliat al aql al-arabi*, op. cit., p. 67

²⁶⁸ - Tarabishi, Georges, *al-mo'jizâ aw sobât al-'aql fi al-islam* [Le Miracle ou le sommeil de la raison dans l'islam, Beyrouth, Dar al-Saqi, 2008, pp. 11-12.

²⁶⁹ - *Ibid.*, p. 31.

de l'interprétation doctrinale fiqhiste de l'Islam depuis l'apparition du pacte entre les *fouqahas* et les rapporteurs du *hadith* au 8^{ième} siècle²⁷⁰. L'interprétation doctrinale fiqhiste a abouti à une *Shari'a* ordonnée et stable, certes, mais dogmatiquement fermée. Ce qui ne laisse pas la possibilité à d'autres interprétations qui pourraient traverser l'histoire²⁷¹. Autrement dit, un islam ouvert aux interprétations plurielles serait compatible avec la modernité puisqu'il serait spirituel et fondamentalement déjuridisé.

Dans sa défense de l'islam en tant que civilisation, Tarabishi le considère comme étant plus rationnel que le christianisme. Dans un autre ouvrage²⁷² consacré à la réfutation de la thèse jabrienne sur le refus de la gnose par le christianisme des quatre premiers siècles (qui ira jusqu'à l'éradiquer complètement de sa pensée)²⁷³ mais de sa pleine acceptation par la raison arabo-musulmane²⁷⁴, Tarabishi accuse Al Jabri d'adhérer à la thèse orientaliste européocentriste et postule qu'aucun pouvoir religieux ne s'est opposé à la philosophie et a laissé tomber l'héritage grec comme l'a fait le christianisme des premiers siècles²⁷⁵. De plus, la culture arabo-musulmane, selon Tarabishi, n'a pas boycotté le système aristotélicien (comme système logique rationnel de l'époque) sauf par l'un de ses aspects, celui du *fiqh*²⁷⁶. Dans les faits, ce système était et est toujours le plus puissant. C'est une des causes qui a poussé Al Jabri à décrire la civilisation arabo-musulmane comme une « civilisation du *fiqh* »²⁷⁷. Al Jabri dit ainsi la même chose que Tarabishi. Aussi sommes-nous interrogatifs à

²⁷⁰ - Ibid., p. 66.

²⁷¹ - Ibid., p. 66.

²⁷² - Tarabishi, Georges, *massâ'er al-fâlsafâ bayna al massîhyâ wa al-islam* [Destins de la philosophie entre le christianisme et l'islam], Londres, Dar al-Saqi, 1998, 126 pages.

²⁷³ - Al Jabri, Mohamed Abed, *takwîn al-'aql al-'arabî*, op. cit., p. 348.

²⁷⁴ - Ibid., p. 347.

²⁷⁵ - Tarabishi, Georges, *massâ'er al-fâlsafâ bayna al massîhyâ wa al-islam*, op. cit., p. 10.

²⁷⁶ - Ibid., p. 10.

²⁷⁷ - Al Jabri, Mohamed Abed, *takwîn al-'aql al-'arabî*, op. cit., p. 339.

savoir pourquoi Tarabishi lui déclare son opposition sur ce second point, alors qu'il dit lui-même la même chose.

3.2. Critique de la raison arabe critiquée ou ... critique de la critique !

La critique du projet jabrien par Tarabishi constitue en réalité un refus des fondements épistémologiques de ce dernier et, conséquemment, la contestation de ses résultats. En effet, le projet de Tarabishi compte deux genres de critique : une critique de la méthodologie adoptée et des faits historiques invoqués par Al Jabri et une critique de l'instrumentalisation idéologique de cette méthodologie et des mêmes faits historiques.

Sur la base de ces deux niveaux de critique, Tarabishi accuse Al Jabri d'avoir falsifié plusieurs références et d'avoir commis des erreurs de compréhension des bases épistémologiques sur lesquelles Al Jabri fonde sa critique. Dès lors, Tarabishi accuse Al Jabri d'opportunisme épistémologique en unifiant artificiellement des méthodes dont les objectifs resteraient fondamentalement éloignés. Ainsi, Al Jabri créerait délibérément des perceptions épistémologiques dans le but d'atteindre des objectifs idéologiques.

Tarabishi qui avait été initialement enchanté par la sortie du premier tome de la *Critique de la raison arabe* [*takwîn al-'aql al-'arabî*, «La genèse de la raison arabe»] en 1984, s'est attardé à revoir les sources utilisées par Al Jabri dans sa critique. Ce dernier formule des problématiques en se basant sur des faits qu'il falsifie et force le lecteur à adopter ses résultats, qu'il a préalablement définis à partir de sa position idéologique.

De plus, Tarabishi réfute la thèse jabrienne qu'il accuse de n'être qu'enthousiasme fanatique envers le rationalisme maghrébin luttant contre l'irrationalisme oriental, du *bayân* sunnite versus le soufisme chiite, et de l'islam politique contre l'islam spirituel.

En fait, le Maghreb et le Mashrek, en tant que catégories dans la pensée jabrienne, dépassent leur strict cadre géographique pour se hisser au rang de catégories épistémologiques en elles-

mêmes²⁷⁸, des catégories qui déterminent en soi le système de connaissance. Dans ce cas, tout ce qui appartient au Mashrek est gnostique et tout ce qui appartient au Maghreb est rationnel. En procédant de la sorte et en adoptant les trois ordres qui structurent la raison arabe (*bayan*, *'irfan* et *borhan*), la critique jabrienne a échoué, dit Tarabishi. Al Jabri a mené incorrectement sa bataille contre les représentants les plus éminents de la culture arabo-musulmane tels Jabir Ibn Hayyan (721-815), Rhazès (865-925), tous deux en science ; Fârâbî (872-950) et Avicenne (980-1037), en philosophie ; et ce, tout en cautionnant le zâhirisme d'Ibn Hazm, le dogmatisme d'Ibn Toumert (entre 1075 et 1097-1130) et le salafisme d'Ibn Taymiya (1263-1328)²⁷⁹.

Aussi, Tarabishi s'attaque à l'épistémologie jabrienne notamment sur le plan de la langue arabe. Tarabishi accuse Al Jabri de mépriser cette langue, socle constitutif de la raison arabo-musulmane. D'autant plus qu'Al Jabri donne à la langue arabe une importance et un pouvoir de structuration de la raison arabo-musulmane. Toutefois, selon Al Jabri, c'est plutôt la vision du bédouin de l'Arabie antéislamique, qui est passée dans la langue arabe à l'époque de la Codification et qui structure de ce fait la pensée et l'imaginaire arabo-musulmans. D'ailleurs, Al Jabri revient à cet égard sur un point fondamental qui est de « *juger le nouveau avec ce que voyait l'Ancien* »²⁸⁰.

Par ailleurs, Tarabishi considère cette « épistémologie jabrienne » comme une tentative de briser l'unité du système cognitif de la raison arabe. En effet, l'opposition faite par Al Jabri entre Avicenne (le gnostique) et Averroès (le rationaliste), quant à l'interprétation du système aristotélécien, ne trouve grâce aux yeux de Tarabishi. En effet, il souligne l'excès d'Al Jabri en dévoilant ainsi la causalité idéologique qui oriente son projet et en particulier sur le désaccord réel entre les visions avicennienne et averroïste quant à la coupure épistémologique. Al Jabri a généralisé cette idée en l'appliquant sur la structure de la pensée

²⁷⁸ - Tarabishi, Georges, *al 'aql al moustaqil fi al-islam*, op. cit., p. 11.

²⁷⁹ - Tarabishi, Georges, *ichkaliat al aql al-arabi*, op. cit., p. 69.

²⁸⁰ - Al Jabri, Mohamed Abed, *takwin al-'aql al-'arabi*, op. cit., p. 93.

théorique même entre le Mashrek et le Maghreb, perçus comme espaces géographiques exclusifs et archétypaux²⁸¹.

En ce qui concerne les trois ordres cognitifs d'Al Jabri qui déterminent le raison pure arabo-musulmane ayant émergée à l'époque de la Codification, Tarabishi réfute aussi cette division en insistant sur le fait que ces trois ordres ne servent pas à créer des idéaux-types afin de mieux saisir le mécanismes de la pensée arabo-musulmane mais ils trahissent plutôt une pensée jabrienne qui veut donner un aspect nationaliste et géographique à ces ordres²⁸². En effet, selon Al Jabri, la raison arabo-musulmane est un produit de la culture arabo-musulmane qui s'est constituée autour des trois ordres cognitifs que sont *Al Bayân*, *Al 'Irfân*, *Al Borhân* et qui sont, respectivement, « *un ordre cognitif linguistique d'origine arabe, un ordre cognitif gnostique d'origine perse hermétique et un ordre cognitif rationnel d'origine grecque* »²⁸³.

3.2.1. La langue arabe vecteur ou entrave

C'est ainsi que face aux analyses d'Al Jabri, Tarabishi propose d'autres avenues en partant des mêmes sources. Son travail est d'ailleurs devenu aussi encyclopédique et riche que le projet jabrien. Parmi les sujets traités, celui de la langue arabe s'avère fort épineux. En effet, selon Al Jabri, la langue arabe « *est probablement la seule langue au monde qui est restée la même dans ses mots, sa grammaire et ses combinaisons pendant quatorze siècles au moins* »²⁸⁴. Or, Tarabishi est intimement convaincu que la langue arabe a bel et bien changé dans le temps, à travers plusieurs périodes qui correspondent à ce qu'il appelle des mutations (*tafarat*).

Ainsi, Tarabishi estime à juste titre que la langue arabe a connu cinq mutations principales²⁸⁵ :

²⁸¹ - Tarabishi, Georges, *wahdat al aql alarabi al islami*, [Unité de la raison arabo-musulmane], Londres, Dar al-Saqi, 2002, p. 139.

²⁸² - Tarabishi, Georges, *ichkaliat al aql al-arabi*, op. cit., p. 285.

²⁸³ - Al Jabri, Mohamed Abed, *al-turâth wa al-hadâtha*, op. cit., p. 142.

²⁸⁴ - Al Jabri, Mohamed Abed, *takwîn al-'aql al-'arabî*, op. cit., p. 76.

²⁸⁵ - Tarabishi, Georges, *ichkaliat al aql al-arabi*, op. cit., p. 208.

1- La mutation coranique (*at-tafrâ al-qûr'âniâ*), soit à partir du moment où le Coran a transformé l'arabe d'une langue de poésie en une langue de religion. Cette transformation est considérée par Tarabishi comme la plus importante. C'est une seconde naissance de la langue²⁸⁶.

2- La mutation de la raison constituante²⁸⁷ (*tafrât al 'aql al mokawin*) qui s'étale sur une période allant du début du 8^{ème} siècle jusqu'à la fin du 12^{ème} siècle, et que Tarabishi décrit comme la période du fonctionnement de la raison constituante (*'asr ichtighal al 'aql al mokawin*)²⁸⁸. Tarabishi trouve que cette appellation est plus précise que celle de l'époque de la Codification (*'Asr At-tadwine*) pendant le 8^{ème} et le 9^{ème} siècle (selon Al Jabri). L'époque de la Codification suggère en réalité l'activité principale de la transcription d'une culture véhiculée oralement sur un support plus durable qui fut le papier. Alors que, pour Tarabishi, la période du fonctionnement de la raison constituante est l'époque où la langue arabe a prouvé qu'elle avait « une capacité révolutionnaire de développement »²⁸⁹, assimilant les sciences de l'époque que les arabes ne connaissaient pas. Ce développement linguistique a été « conscient de lui-même »²⁹⁰. C'est pourquoi Tarabishi trouve que le mot « codification » d'Al Jabri ne définit pas entièrement cette période, qui a été aussi une époque de traduction, d'assimilation d'autres sciences et de production. Autrement dit, selon Tarabishi, elle est la période fondatrice de la raison arabo-musulmane. Cela dit, on comprend mal pourquoi il veut prolonger cette période d'âge d'or jusqu'au 12^{ème} siècle, ce qui fait inclure aussi Al Ghazali (1058-111). Fait étonnant, il faut rappeler que ce dernier a lui-même annoncé son retrait du monde en déclarant ouvertement que l'Umma n'a pas besoin des sciences exactes, en plaidant notamment pour le *Kashf* (dévoilement)

²⁸⁶ - Ibid., p. 209.

²⁸⁷ - Tarabishi emprunte ici le vocabulaire de Lalande, utilisé par Al Jabri aussi dans sa critique.

²⁸⁸ - Tarabishi, Georges, *Ichkaliaat al aql al-arabi*, op. cit., p. 209.

²⁸⁹ - Ibid., p. 210.

²⁹⁰ - Ibid., p. 211.

gnostique comme obligation pour tout musulman afin de réussir dans la vie de l'au-delà.

3- La mutation de la raison constituée (*tafrât al 'aql al mokawan*) correspond à la période dite de décadence du monde arabo-musulman, entre le 12^{ième} et la fin du 18^{ième} siècle. Tarabishi opte ici encore pour une autre appellation de la période de la décadence, soit la période de la raison constituée (*'asr al 'aql al mokawin*)²⁹¹ et pendant laquelle la langue arabe s'est fermée sur elle-même et « a cessé de se nourrir de la pensée »²⁹² C'est ainsi, dit-il, que la forme s'est distancée du fond dans cette langue arabe qui a cessé de se renouveler. Cette période en fait correspond aussi à la période de la fermeture de l'*ijtihâd* en matière du *fiqh* et des sciences de la religion.

4- La mutation de la renaissance arabe (*tafrât 'asr an-nahda*) épouse celle de la *nahda* (« Renaissance arabe » du 19^e siècle). À ce moment, la langue arabe a prouvé sa difficulté à contrôler le flux idéal occidental moderne qui s'est imposé à elle²⁹³. Pourtant le contact avec les idées de la modernité et aussi les autres langues européennes a été bénéfique pour la langue arabe. En effet, elle s'est modernisée²⁹⁴ en délaissant toute la lourdeur de son style qui le caractérisait pendant la période de la raison constituée.

La mutation contemporaine (*tafrât al-mô'assarâ*) commence juste après la Seconde guerre mondiale (et est toujours d'actualité). La langue arabe a donc continué ce qu'elle a commencé pendant la renaissance à travers l'effort de traduction et d'arabisation mais aussi, et surtout, dans la recherche d'autres fondements linguistiques. Elle a profité ainsi du progrès confirmé dans le domaine des communications.

²⁹¹ - Ibid., p. 212, voir la note de bas de page 236.

²⁹² - Ibid., p. 212.

²⁹³ - Ceci pour plusieurs raisons, entre autres, à cause de la proximité de l'Europe avec le monde arabo-musulman dans l'espace méditerranéen et aussi à cause des contacts brutaux de la colonisation (française et britannique principalement) de l'espace arabo-musulmane.

²⁹⁴ - Tarabishi, Georges, *ichkaliaat al aql al-arabi*, op. cit., p. 213-214.

Cela dit, Tarabishi a sévèrement critiqué Al Jabri pour avoir utilisé le terme foucauldien de l'épistémè, sans tenir compte du sens que Michel Foucault lui avait donné²⁹⁵, notamment dans sa périodisation de ce qu'il a appelé les mutations de la langue arabe. En effet, dans ces mutations, il nous semble évident que la pensée de Foucault se retrouve dans le substrat. Toutefois, l'épistémè qui correspond à chaque période de chaque mutation n'est pas aussi limpide, à un tel point que les mutations se confondent généralement avec les événements de l'histoire arabo-musulmane. Par exemple, Tarabishi avance des dates précises sans expliquer pourquoi une telle mutation a pris naissance ou a cédé la place à une autre.

3.2.2. *La laïcité comme remède aux maux de la culture arabo-musulmane actuelle*

Par ailleurs, Tarabishi adopte une position ferme sur la question de la laïcité. L'islam est une religion et seulement une religion. La laïcité est le fondement des pratiques islamiques, et ce, même dans les premiers temps de l'Islam. Plus encore, il constate que la notion de laïcité dans la culture musulmane est plus présente que dans l'histoire chrétienne et que ce concept a été présent dans le *Turâth* islamique avant même son apparition dans l'Occident chrétien.

Du reste, il faut noter que le mot « laïcité » est traduit dans la culture arabo-musulmane contemporaine par les termes suivants : '*ilm*anyia (relatif à '*ilm*, science) ou encore '*al*manyia (relatif à '*alam*, monde). Ce dernier vocable est le choix de Tarabishi. Il avance que ce terme n'est pas nouveau dans la culture arabe et qu'on le retrouve dans un ouvrage en arabe de théologie chrétienne copte du 10^{ième} siècle²⁹⁶. L'ouvrage en question, intitulé *Misbah al-'aql* («Lanterne de l'intellect»), a été écrit par Severus Ibn al-Muqaffa', prêtre et historien copte (915-987). Cet auteur fait la différence entre l'état clérical et l'état commun ou du monde. On remarque ici avec Tarabishi que c'est la même opposition faite en Occident depuis l'apparition du mot « laïcité »²⁹⁷.

²⁹⁵ Ibid., pp. 286-287.

²⁹⁶ - Tarabishi, Georges, *hartaqât I : 'an ad-dimôqrâfia wa al-'ilmânîa wa al-hadâtha wa al-momâna'âa al-'arâbia* [Hérésies I : De la démocratie, la laïcité, la modernité et la réticence arabe,], Londres, Dar Al-Saqi, 2006, p. 216.

²⁹⁷ - Ibid., p. 217.

Toujours est-il que Tarabishi défend vigoureusement sa conception d'une laïcité islamique, élaborée au sein de la pensée arabo-musulmane religieuse. Il s'oppose à l'idée postulant que la laïcité est une innovation chrétienne occidentale et qu'elle ne peut être appliquée à l'Islam. C'est ainsi qu'il refuse l'idée augustinienne des deux cités céleste et terrestre²⁹⁸, comme une idée fondatrice dans le christianisme mais non applicable en islam, car elle n'a pas de fondements dans le corpus textuel fondateur (Coran et Sunna).

Selon Tarabishi, le Texte sacré en islam contient d'autres expressions qui vont dans le même sens que la parabole évangélique qui distingue le royaume de Dieu et celui de César. Tarabishi s'oppose pour ainsi dire aux orientalistes et à plusieurs auteurs arabo-musulmans laïcisants qui sont convaincus de l'impossibilité de la laïcité en terre d'islam²⁹⁹, sous prétexte qu'elle est un produit occidental-chrétien. Il appelle ainsi à une redécouverte du Texte sacré pour valoriser la question de la laïcité. À travers son histoire, l'islam a connu, dit-il, une nette distinction entre les affaires religieuses et celles d'ici-bas. À cet égard, il a vécu la séparation entre le religieux et le politique. La laïcité chez Tarabishi trouve son fondement en islam en

²⁹⁸ - Qui provient de la formule évangélique : « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu »

²⁹⁹ - Mohamed Abed Al Jabri est considéré en général, comme un penseur laïcisant, mais force est de rappeler que le penseur marocain refuse même le mot laïcité (*'almania*) et propose de le remplacer par « démocratie et rationalité ». [voir notamment Al Jabri, Mohammed Abed, *wijhath nadhar*, op. cit., pp. 109-112, et, Al Jabri, Mohammed Abed, *hiwâr al machek wa al maghreb : hiwâr ma'a Hassan Hanafi* [Dialogue de l'Orient et de l'Occident (arabes) : dialogue avec Hassan Hanafi], Le Caire, *maktabath Madbouly*, 1990, pp. 45-49].

Pour lui la notion de la laïcité n'est pas adéquate ni efficace en terre d'islam. L'absence de l'Eglise dans ces terres limite la vocation de la modernité à deux objectifs : la rationalité et la démocratie. Al Jabri avance, lui-même que le système laïc est incompatible avec la culture arabo-musulmane car cette dernière n'a jamais connu le phénomène de l'église. Ainsi, en terre d'islam, la laïcité, est un concept qui n'a pas d'équivalent en arabe. Le terme même est vaguement traduit en langue arabe et par deux vocables (*'Ilmania*: relatif à *'Ilm* [science]), (*'Almania*: relatif à *'Alam* [monde]). Parfois la traduction dépasse la notion établie en Occident pour englober d'autres notions voisines ; telles la démocratie, la rationalité, la liberté...etc., et prend facilement le sens d'athéisme ou du moins de non religiosité. Selon cette thèse, la laïcité est propre à une société où la relation entre Dieu et les hommes passe par un tiers (homme de l'église), qui est lié fonctionnellement à une institution religieuse supérieure, considérée comme seul législateur dans le domaine spirituel. En outre, pour la religion musulmane, cette relation est directe entre les hommes et Dieu, et il n'y pas de pouvoir politique et autre spirituel en islam. Du coup pour Al Jabri, l'introduction du concept de la laïcité, telle connue en Occident dans la société musulmane, n'est pas fondée, elle est même dépourvue de sens. Al Jabri propose de la laisser tomber et retenir les notions de démocratie et rationalité, plus faciles à identifier aux paramètres culturels arabo-musulmans. En effet la démocratie comme cadre théorique et pratique pour la réalisation de la liberté et la révolution politique, dépasse largement la laïcité comme passage obligatoire à toute modernité. Al Jabri postule ainsi l'impossibilité de dépasser le passé culturel, car il est ancré dans l'inconscient collectif arabo-musulman, et il faut composer avec ce paramètre que seules les notions de démocratie et de rationalité peuvent englober et dépasser.

tant que notion constituante et ce, depuis la mort du Prophète en 632. C'est pourquoi il appelle à une relecture de l'islam pour en découvrir les dimensions de la laïcité que le façonnement de l'imaginaire arabo-musulman a entièrement omis, notamment par le courant salafiste principalement réticent à tout ce qui peut venir de l'Occident.

Toutefois, Tarabishi est convaincu que la laïcité, comme elle est appliquée dans les pays occidentaux, n'est pas une recette applicable dans les pays arabo-musulmans, qui devraient, dans ce cas, formuler leur propre vision de la laïcité. Il faut donc la redécouvrir, la réinventer et la développer pour qu'elle soit compatible avec la réalité musulmane et à ses exigences.

La laïcité occidentale traduite littéralement serait donc, tout compte fait, vouée à l'échec. Le problème réside ainsi dans le fait de circonscrire la notion de la laïcité au seul domaine de la séparation de l'État et de la religion, en oubliant alors la société. Autrement dit, selon Tarabishi, la société devrait être porteuse de la laïcité comme notion moderne. Sinon, le spectre de la réislamisation sociologique reste toujours très présent, comme cela a été vécu en Turquie, qui vit actuellement un déchirement entre un État laïcisé et une société islamisée ou ré-islamisée³⁰⁰.

Tarabishi prend à témoin le Texte coranique lui-même pour corroborer son point de vue. À ce sujet, à propos de la formule coranique « *hukm Allah* », qu'on peut traduire par « gouvernement ou gouvernance ou jugement de Dieu »³⁰¹ et qui a été élaboré par l'islamiste pakistanais Abou Al Aala Al Maoudoudi (1903-1979) et introduite dans la culture salafiste d'expression arabe par l'égyptien Sayed Qutb (1906-1966), Tarabishi avance qu'elle survient dans six versets coraniques. Dans quatre d'entre eux³⁰², l'expression revêt le sens de

³⁰⁰ - Tarabishi, Georges, *hartaqât I : 'an ad-dimôqrâfiya wa al-'ilmâniya wa al-hadâtha wa al-momâna'âa al-'arâbia*, op. cit., pp. 219-229.

³⁰¹ - Ibid., p. 36.

³⁰² - il s'agit des versets suivants : (Joseph, 40, 67), (Le pardonneur, 12), (Les Bestiaux, 53). Il faut préciser que Georges Tarabishi s'appuie sur les principaux exégètes classiques du Coran.

l'unicité, et d'aucune façon n'a de sens politique ou constitutionnel³⁰³. Dans le verset 10 de la sourate dite *l'Éprouvée*, l'expression concernait un fait social divers³⁰⁴ qui n'a rien à voir avec la politique. Tandis que dans le verset 44 de la sourate dite *La Table*, l'expression concernait les Juifs de Médine venus vers Mahomet pour lui demander un jugement dans une affaire d'adultère. Le verset stipule clairement que la Torah leur suffisait et ils devaient la suivre. Encore une fois, l'expression est dénudée de tout sens politique. Mais ce qui est étrange, selon Tarabishi, c'est qu'en dépit de l'écart avéré entre l'expression « *hukm Allah* » et le domaine politique, le verset 44 de la sourate dite *La Table* est repris par les défenseurs de l'islam politique qui y voient une constitution issue du Coran et en vertu de laquelle ils exigent l'application de la gouvernance divine. Alors que « *s'ils voulaient rester conséquents avec eux-mêmes, ils devraient prendre comme constitution politique, non seulement le Coran, mais aussi la Torah* »³⁰⁵.

Bref, Tarabishi relie la question de la sécularisation de la société arabo-musulmane à l'avenir de la renaissance arabo-musulmane. Il estime que la réalisation d'une telle renaissance dépend de la libération de la raison arabo-musulmane encore prisonnière du paradigme médiéval. Ceci passe essentiellement par la réalisation d'une révolution théologique, en particulier, à travers un processus de critique radicale du *Turâth*, afin de sortir en bout de piste de l'ombre de la religion.

3.2.3. La laïcité au delà de la séparation du politique et du religieux

Dans la foulée de sa critique au projet jabrien, Tarabishi refuse la thèse d'Al Jabri sur la laïcité. Rappelons qu'Al Jabri récuse le mot laïcité (*'almania*) et propose de le remplacer par "démocratie et rationalité". Pour lui, la notion de laïcité, définie comme séparation de l'Église et de l'État, n'est pas adéquate en islam. L'absence d'un concept comparable à l'Église

³⁰³ - Ibid., pp. 36-37.

³⁰⁴ - Ibid., p. 37.

³⁰⁵ - Ibid., p. 38.

dans le monde musulman³⁰⁶ limite l'adoption de la modernité à deux de ses composantes, à savoir la rationalité et la démocratie.

Tarabishi allègue qu'Al Jabri omet la définition globale de la laïcité, qui est la séparation de la religion et de l'État. Puisque l'islam est une religion, il est donc nécessaire de le séparer de l'État.³⁰⁷ Selon Tarabishi, on ne peut réduire la religion au phénomène de l'Église catholique que l'Europe a connu avant le processus de laïcisation de ses institutions. En plus, si dans l'islam sunnite³⁰⁸, le phénomène de l'Église n'existe pas, le pouvoir des hommes de la religion (*ûlémas* et *fûqahas*) existe bel et bien et il est puissant. Donc, selon Tarabishi, le pouvoir religieux existe en islam³⁰⁹, d'où la nécessité d'une séparation entre le politique et le religieux.

Par ailleurs, les prémisses utilisées par Al Jabri pour annoncer sa conclusion qui consiste à réfuter la laïcité en islam sont les mêmes utilisées par Taha Hussein³¹⁰. Quoi que ce dernier est parvenu à une conclusion contraire d'Al Jabri en avançant que l'inexistence du phénomène de l'Église en islam faciliterait les musulmans dans la tâche de séparer l'islam de l'État³¹¹.

Cela dit, Tarabishi part de l'idée principale de Maurice Barbier dans son ouvrage sur la laïcité³¹² qui concernait les liens qui existent entre la laïcité et la modernité politique. Si Barbier avance que « la laïcité suppose la modernité politique »³¹³, autrement dit, qu'il faut

³⁰⁶ - pour plus de détails voir la note de bas 299 de page de la présente thèse.

³⁰⁷ - Tarabishi, Georges, *hartaqât I...*, op. cit., p. 66.

³⁰⁸ - il faut noter que Tarabishi exclut ici l'islam chiite, dont la hiérarchie du clergé ressemble plus à une église. Voir Tarabishi, Georges, *hartaqât I...*, op. cit., pp. 67-68.

³⁰⁹ - Ibid., p. 67.

³¹⁰ - dans son ouvrage publié en 1938, intitulé : *mostaqbâl at-thaqafa fi misr* (L'avenir de la culture en Égypte). Cet ouvrage est considéré comme un appel à l'occidentalisation de l'Égypte.

³¹¹ - Tarabishi, Georges, *hartaqât I...*, op. cit., p. 69.

³¹² - Barbier, Maurice, *La laïcité*, Paris, L'Harmattan, 1995, 312 pages.

³¹³ - Ibid., p. 249.

«constituer un État moderne pour rendre possible la laïcité.»³¹⁴, Tarabishi formule plutôt le vœu de rendre possible la laïcité dans les pays arabo-musulmans comme un passage obligé vers la modernité politique³¹⁵. C'est la laïcité qui libérera la religion du politique et vice versa. Plus encore, elle permettra le développement d'une société civile nécessaire au politique et à son soutien critique et qui réussira là où le discours salafiste a échoué³¹⁶. Autrement dit, la laïcité permettra à l'islam d'être spirituellement affranchi de toute politisation et d'idéologisation de la part du politique et des tenants du discours fondamentaliste³¹⁷. En somme, Tarabishi trouve ici sa solution à tous les maux de la culture arabo-musulmane, c'est-à-dire un islam spirituel libérée par la notion de la laïcité. À ce sujet, il dit :

[S]euls, l'islam spirituel, sur le plan de l'expérience individuelle et personnelle, et l'islam non idéologisé sur le plan de l'institution religieuse, peuvent donner naissance à un islam ne souffrant pas du complexe de la modernité, libéré de l'obsession de l'hostilité envers elle, donc ouvert à ses réalisations, et capable ainsi de l'enrichir avec sa contribution...³¹⁸

³¹⁴ - Ibid., p. 249.

³¹⁵ - Tarabishi, Georges, *hartaqât I...*, op. cit., p. 215.

³¹⁶ - Ibid., p. 215.

³¹⁷ - Tarabishi, Georges, *hartaqât II : 'an al-'ilmânâ ka ishkâliâ islâmiya- islâmiya* [Hérésies II : De la laïcité comme problématique islamico-islamique], Londres, Dar Al-Saqi, 2008, p. 94.

³¹⁸ - Ibid., p. 95.

3.2.4. La culture arabo-musulmane est-elle soluble dans la démocratie ?

Par ailleurs, Tarabishi traite d'une autre notion liée à la modernité politique occidentale, à savoir la démocratie. Alors qu'Al Jabri opte pour la démocratie en tant que solution devant l'impossibilité d'une laïcité en terre d'islam, Tarabishi croit que cet appel à la démocratie de la part des intellectuels arabo-musulmans n'est qu'une «nouvelle idéologie du salut»³¹⁹, comme l'a été dans les années 1950-1960 l'appel au socialisme et au nationalisme arabe. En effet, devant la problématique du sous-développement, la blessure narcissique et le retard historique face aux sociétés occidentales productrices de la modernité, la notion de la démocratie est devenue une sorte de « Sésame, ouvre-toi ! » qui pourrait régler tous les problèmes du monde musulman, sans le moindre effort et surtout dans un temps record³²⁰.

Critiquant cette tendance qui croit aux miracles, Tarabishi y répond en mettant en évidence plusieurs problématiques liées à cette notion :

1. La démocratie ne peut être l'antidote au mal politique musulman, puisqu'elle porte en elle-même ses inconvénients, et ce, même dans son fief occidental (le maccarthysme aux États-Unis, la démocratie de la 4^{ème} république en France, etc.)³²¹.
2. Dans la mesure où la démocratie occidentale est appliquée dans le monde de l'islam, elle doit être entourée d'une grande attention pour qu'elle aboutisse et réussisse. Tarabishi la compare à une semence qui change de sol d'implantation. L'erreur commise par la culture arabo-musulmane est qu'elle voit dans la démocratie, non pas une semence à protéger et à cultiver, mais plutôt un fruit paradisiaque même et prêt à cueillir. Certes, la démocratie demeure une condition nécessaire mais non suffisante³²².

³¹⁹ - Tarabishi, Georges, *hartaqât I...*, op. cit., p. 9.

³²⁰ - Ibid., p. 10.

³²¹ - Ibid., p. 11.

³²² - Ibid., p. 12.

3. Si la démocratie est effectivement la clé pour la modernité, elle a besoin elle-même d'une autre clé préalable, à savoir l'existence de la bourgeoisie³²³. En effet, là où il n'y a pas de bourgeoisie, il n'y a pas de démocratie. Mais qu'en est-il de la bourgeoisie dans les pays musulmans ? Tarabishi est convaincu que celle-ci n'est pas porteuse de progrès, ni de valeurs modernes. En plus, son rôle est occulté à la fois par des systèmes totalitaires en place et par des mouvements fondamentalistes populistes. Le lien entre ces deux « ennemis de la démocratie » trouve son expression dans l'idéologisation culturelle des pétrodollars en faveur de l'intégrisme islamiste³²⁴.
4. Il reste aussi dans la culture arabo-musulmane une confusion à lever, celle qui existe entre le pouvoir et l'État. L'absence de la démocratie ne provient pas de l'hégémonie de l'État en regard de la société civile mais de l'hégémonie du pouvoir sur l'État et la sclérose quant au rôle réel de celui-ci. Dans les pays arabo-musulmans, ce n'est pas l'État qui détient le monopole de la violence légitime, selon la formule wébérienne, mais ce sont des dictatures autoproclamés qui s'autorisent à exercer la violence à la fois sur la société civile et sur l'État lui-même³²⁵.
5. Le discours arabo-musulman qui prône la démocratie est de nature populiste parce qu'il met la société dans un rapport antagonisant face à l'État. D'un côté, il y a un État oppresseur et de l'autre une société opprimée. Or, cette société est elle-même porteuse de valeurs négatives quant à la démocratie³²⁶. Tarabishi restreint ce qu'il appelle les maux de la société en deux catégories : le sectarisme et le lobbying religieux. Le premier conduit à un détournement de la représentation démocratique à cause de la recherche de l'assentiment de la majorité sur une base ethnique ou religieuse (sunnite, chiite, maronite, kurde, berbère... etc.) plutôt que sur une base partisane comme dans les démocraties occidentales. Le second met en lumière la place de plus en plus prépondérante des lobbies religieux dans la société arabo-musulmane. Ces lobbies,

³²³ - Ibid., p. 12.

³²⁴ - Ibid., p. 13.

³²⁵ - Ibid., p. 14.

³²⁶ - Ibid., p. 15.

soutenus par l'argent du pétrole, s'immiscent dans la vie privée en imposant une réislamisation de la société. Leur arme de prédilection est l'intimidation par les anathèmes qu'ils lancent par leurs fatwas³²⁷.

6. La démocratie est enfin une affaire de société. Elle ne peut être imposée par le pouvoir si la société ne l'accepte pas d'emblée. Dans les pays arabo-musulmans, les pouvoirs en place s'opposent généralement à l'instauration de la démocratie et même les sociétés civiles sont réticentes à cette culture³²⁸. Tarabishi fait donc un réquisitoire à la société arabo-musulmane qui ne cesse de demander de jouir des fruits de la démocratie tout en refusant le mode de pensée différent qui l'accompagne et l'idéal religieux qui régit son mode de vie.

Ces problématiques de la démocratie dans les pays arabo-musulmans en disent plus sur les difficultés de l'Arabo-musulman tant dans son pays natal qu'en tant qu'immigrant dans les sociétés occidentales. Tarabishi met ici en évidence les entraves de la démocratie au niveau politique et social.

Cela dit, il faut ajouter aussi que la problématique de la modernité au sein de la pensée arabo-musulmane est aussi posée par Tarabishi en termes de philosophie aussi. Pour lui, il n'existe pas de philosophie arabe, sauf celle qui fut traduite³²⁹. Tarabishi cite à cet égard plusieurs causes :

1. D'abord, la philosophie moderne elle-même est en crise au niveau mondial. La raison de cette crise réside, selon Tarabishi, dans le développement des sciences exactes qui se sont approprié les outils du savoir et le contrôle de la nature. Le domaine de la philosophie s'est vu ainsi rétrécir. La philosophie ne pouvait alors que dépendre de

³²⁷ - Ibid., pp. 16-17.

³²⁸ - Ibid., p. 18.

³²⁹ - Ibid., p. 59.

cette science³³⁰. Si cela est le cas en Occident, qu'en-est-il dans l'espace musulman ? Tarabishi explique l'absence d'une philosophie moderne propre à l'espace musulman par l'absence de production de la science dans ce même espace³³¹. Les philosophes arabo-musulmans actuels ne sont, dit-il, que des consommateurs empruntant leurs explications, leurs interprétations et leurs traductions à la production philosophique occidentale.

2. En vertu de son ancienneté dans le processus de la modernité, la civilisation occidentale contrôle elle-même le concept du «temps culturel» des autres civilisations³³², dont l'arabo-musulmane. Autrement dit, l'avenir souhaité par les philosophes arabo-musulmans actuels correspond au présent occidental contemporain, et il est défini comme l'horizon à atteindre. Ce qui a pour conséquence une absence de la critique de la modernité comme idéal à atteindre dans la culture arabo-musulmane. Tarabishi va encore plus loin en réduisant à néant tout effort arabo-musulman de critiquer la modernité. Pour lui, tout ce qui pourrait être émis comme critique a été déjà avancé par les critiques occidentaux de la modernité tels les Adorno, Habermas, Derrida, Foucault, etc.³³³ Par conséquent, les philosophes arabo-musulmans, même en s'inscrivant dans la mouvance postmoderniste comme courant critique de la modernité, ne peuvent le faire qu'à travers la traduction.
3. La philosophie a besoin de l'autonomie de la raison pour prendre forme. Selon Tarabishi, la rationalité comme condition nécessaire à la philosophie est absente dans la culture arabo-musulmane contemporaine, pour la simple raison que la culture arabo-musulmane est encore sous l'emprise de la religion et non sous l'autorité de la raison³³⁴. Plus encore, cette décadence de la culture arabo-musulmane, encerclée par la

³³⁰ - Ibid., p. 60.

³³¹ - Ibid., p. 60.

³³² - Ibid., p. 60.

³³³ - Ibid., p. 61.

³³⁴ - Ibid., p. 61.

raison fiqhiste, ne cesse de perpétuer le même discours médiéval, devenu le signe d'un « nouveau Moyen-âge »³³⁵ pour l'espace arabo-musulman.

3.3. En quoi la raison arabo-musulmane est-elle démissionnaire ?

Tarabishi consacre tout un volume³³⁶ à la question centrale qui sous-tend la thèse jabrienne sur les facteurs de la « démission » de la raison arabe : les facteurs sont-ils externes à la culture arabo-musulmane, comme le soutient Al Jabri, ou sont-ils internes et doivent être assumés par cette raison arabo-musulmane elle-même ?

3.3.1. L'école néoplatonicienne de Harrân est-elle responsable de l'irrationalisme en islam ?

Tarabishi réagit fermement à la thèse jabrienne qui consiste à imputer la « démission » de la raison en islam à une invasion étrangère, soit celles de l'irrationnel hermétiste et gnostique, du mysticisme et du savoir ésotérique, tous appartenant à l'héritage ancien³³⁷. Dans l'ouvrage cité, Tarabishi prend le pari de revisiter le passé arabo-musulman culturel afin de le reconstruire autrement. Ainsi, ce qui apparaît comme irrationnel sous la plume d'Al Jabri, apparaît maintenant comme un temple de la rationalité en islam. Néanmoins, Tarabishi n'explique pas davantage pourquoi les facteurs qui ont poussé la raison arabo-musulmane à « démissionner ». Cette tâche constituera le propos du cinquième et dernier tome de son projet de critique de la critique de la raison arabe³³⁸. Retenons donc que les causes de l'affaissement de la rationalité arabo-musulmane sont internes et sont régis par des mécanismes propres à la pensée arabo-musulmane. Du reste, une question demeure : comment ce qui relève de l'irrationnel d'Al Jabri devient rationnel chez Tarabishi ?

³³⁵ - Ibid., p. 63.

³³⁶ - Tarabishi, Georges, *al 'aql al moustaqil fi al-islam* [La Raison démissionnaire en islam], Londres, Dar Al-Saqi, 2004, 424 pages.

³³⁷ - Al Jabri, Mohamed Abed, *Binyat al-'aql al-'arabi*, op. cit., pp. 251-379.

³³⁸ - Tarabishi, Georges, *al 'aql al moustaqil fi al-islam*, op. cit., p. 424.

D'entrée de jeu, Tarabishi observe ce qu'il appelle « un scandale épistémologique »³³⁹, à savoir la position que prend Al Jabri sur le philosophe ancien Plotin. En effet, selon Al Jabri, l'école de Plotin a joué un rôle dans l'entente entre la philosophie grecque et la foi chrétienne d'une part, et dans l'amalgamation des philosophies de Platon et Aristote, d'autre part³⁴⁰. Tarabishi conclut de cet énoncé qu'Al Jabri laisse entendre que Plotin était chrétien alors qu'il était païen et que ses Ennéades furent l'expression d'un spiritualisme païen³⁴¹. En réalité, nous comprenons difficilement cette attitude de Tarabishi qui s'est surtout attardé à démontrer qu'Al Jabri utilisait une interprétation du texte et non pas le texte de Plotin lui-même. Cela donne l'illusion de faire dire à Al Jabri ce qui, dans les faits, il n'a jamais dit. D'autant plus que le paganisme de Plotin n'est pas un thème à débattre dans le contexte de la critique de la raison arabe.

Cela dit, Tarabishi insiste à nouveau sur la dimension géographique de l'analyse jabrienne. À ce sujet, il dit : « *l'épistémologie géographique jabrienne attribut l'irrationnel oriental à trois grandes capitales : Apamée et son école néoplatonicienne orientale, Alexandrie, patrie de l'hermétisme et Harrân, fief de la gnose* »³⁴². Selon Tarabishi, Al Jabri a volontairement procédé à cette catégorisation géographique de l'hermétisme afin de jeter les bases d'une causalité entre le facteur extérieur et la démission de la raison arabo-musulmane.

En contre-proposition, Tarabishi rapporte un long texte du penseur marocain sur Apamée de Syrie et de son école³⁴³. Ensuite, il procède à son analyse en signalant les erreurs épistémologiques, historiques et même géographiques. Selon Tarabishi, Al Jabri s'est référé

³³⁹ - Ibid., p. 15.

³⁴⁰ - Al Jabri, Mohamed Abed, *nahnu wa al-turâth...*, op. cit., p. 16.

³⁴¹ - Tarabishi, Georges, *al 'aql al moustaqil fi al-islam*, op. cit., p. 18.

³⁴² - Ibid., p. 32.

³⁴³ - Al Jabri, Mohamed Abed, *takwîn al-'aql al-'arabî*, op. cit., pp. 169-170.

entièrement et exclusivement dans ce texte à un seul ouvrage, celui d'Henri-Charles Puech³⁴⁴, et a commis ainsi une dizaine d'erreurs indignes d'un penseur de sa trempe³⁴⁵.

Ce qu'il faut retenir de la critique de Tarabishi est qu'Al Jabri a commis des erreurs épistémologiques lorsque ses références occidentales ne concernent pas directement la culture arabo-musulmane. Par exemple, la référence à Puech pour le texte sur Apamée est reprise par Al Jabri sans la moindre critique de sa part et sans comparaison avec un autre historien des religions ou de la gnose. Aussi, Al Jabri est pris dans le carcan de la carte épistémologique qu'il a dessiné pour ses ordres cognitifs dans la culture arabo-musulmane. Selon cette carte, la gnose est un phénomène externe au monde arabo-musulman. Elle provient essentiellement des trois villes hellénistiques précédemment citées et qui ont joué un rôle essentiel dans le processus de la démission de la raison depuis la fin du 4^{ème} siècle av. J.-C. jusqu'au milieu du 7^{ème} siècle de notre ère lorsque «*cette époque a connu une grande réaction contre le rationalisme grec, la raison démissionnaire s'est propagée et la demande de la gnose est devenue l'obsession de toute l'époque*»³⁴⁶.

Du reste, Tarabishi met également en évidence le rôle donné par Al Jabri à l'école néoplatonicienne de Harrân. Ce rôle a pris des dimensions presque légendaires sous la plume d'Al Jabri, à un tel point que celui-ci rend cette école responsable à la fois de l'irrationalisme et de la gnose des *Frères de la pureté (ikhwan as-safâ)*, du chiisme, surtout l'ismaélien, et des penseurs tels Razès, Fârâbî et Avicenne³⁴⁷. En fait, on peut s'étonner, avec Tarabishi, qu'Al Jabri donne autant d'importance à cette théorie reprise par un ou deux philosophes, pour généraliser toute la gnose à tout un courant de la pensée arabo-musulmane.

³⁴⁴ - Puech, Henri-Charles, *En quête de la gnose*, T I, La gnose et le temps, Paris, Gallimard, 1978, pp. 23-33.

³⁴⁵ - Tarabishi, Georges, *al 'aql al moustaqil fi al-islam*, op. cit., pp. 35-46.

³⁴⁶ - Al Jabri, Mohamed Abed, *binyat al-'aql al-'arabî...*, op. cit., pp. 252-253.

³⁴⁷ - Al Jabri, Mohamed Abed, *nahnu wa al-turâth...*, op. cit., pp. 40-41.

Par ailleurs, il existe une autre erreur que nous pouvons souligner chez Al Jabri et qui concerne le hadith du Prophète, « *Dieu a créé Adam à Son image* ». En suivant l'analyse de Tarabishi, nous nous apercevons qu'Al Jabri considère cette phrase comme issue de la philosophie religieuse hermétiste³⁴⁸. Or, il ne fait aucune référence à son existence comme un hadith du Prophète. Nous pourrions croire, à la limite, qu'il ignorait son existence dans les traités du hadith. Aussi, il avance que cette boutade est expliquée par les *Ulémas* sunnites d'une autre manière : l'adjectif possessif « son » revient ici à désigner Adam. Tarabishi, pour sa part, rapporte d'autres références de certains *Ulémas* sunnites dont Ibn Hanbal (780-855), Ibn Qutayba (828-898) et Ibn Taymiyya, qui retiennent plutôt l'idée de l'image de Dieu³⁴⁹, comme elle apparaît plus explicitement dans l'Ancien Testament³⁵⁰.

En favorisant une telle interprétation de ce hadith, Al Jabri opte en fait pour l'hermétisme de l'idée de l'origine divine de l'âme humaine. Ainsi, selon Tarabishi et par adéquation, ce sont tous les platoniciens et les néoplatoniciens qui sont taxés d'hermétisme³⁵¹, étant donné que cette idée de l'origine divine de l'homme semble fondamentalement platonicienne³⁵².

Tarabishi va encore plus loin dans sa critique d'Al Jabri. Ce dernier n'a jamais nié cette origine car le fait de contester l'idée même de la création d'un homme à l'image de Dieu ne conduit pas automatiquement à nier l'idée de l'origine divine de l'homme.

³⁴⁸ - Al Jabri, Mohamed Abed, *takwîn al-'aql al-'arabî*, op. cit., p. 200.

³⁴⁹ - Tarabishi, Georges, *al 'aql al moustaqil fi al-islam*, op. cit., pp. 155-160.

³⁵⁰ - « Dieu créa l'homme à Son image, Il le créa à l'image de Dieu, Il créa l'homme et la femme. » (Genèse 1. 27).

³⁵¹ - Tarabishi, Georges, *al 'aql al moustaqil fi al-islam*, op. cit., p. 149.

³⁵² - Ibid., p. 150.

3.3.2. L'Agriculture nabatéenne d'Ibn Wahshiyya

Dans un autre chapitre³⁵³, Tarabishi examine un autre ouvrage qu'Al Jabri a classé dans l'héritage irrationnel introduit à la culture arabo-musulmane, soit *L'agriculture nabatéenne* dont la traduction du syriaque³⁵⁴ est attribuée à l'araméen Ibn Wahshiyya (9^e et 10^e siècle).

En s'appuyant sur les écrits de Massignon³⁵⁵, Al Jabri qualifie *L'Agriculture nabatéenne* d'ouvrage de magie qui étudie les plantes pour leurs fonctions médicales magiques et ce, tout en soulignant la prohibition de la magie en islam. En reprenant les termes de Festugière, Al Jabri termine son paragraphe en décrivant le livre comme un ouvrage de botanique astrologique³⁵⁶ qu'il ne valait pas la peine de traiter.

Or, il nous semble étonnant qu'Al Jabri tourne le dos à un ouvrage si répandu dans la culture arabo-musulmane, d'autant plus selon ses propres termes. Quoiqu'en il en soit, on retrouve une partie de la réponse à cet étonnement chez Tarabishi qui avance que l'ouvrage en question n'a été édité aussi récemment qu'en 1984, et ensuite en 1993 (tome 1), en 1995 (tome 2) et en 1997 (tome 3)³⁵⁷. Ce qui semble dire qu'Al Jabri n'a jamais lu le livre lui-même et que ses conclusions sont reprises directement de Louis Massignon (qui n'avait écrit lui-même que 10 lignes sur cet ouvrage dans son inventaire de la littérature hermétique arabe). Or, ce dernier ne semble pas avoir lu le livre, d'après Tarabishi. Cela dit, il faut signaler à leur corps défendant

³⁵³ - Ibid., pp. 177-268

³⁵⁴ - En fait, il y a tout un débat sur la langue originelle de ce texte. Toufy Fahd, un spécialiste de cet ouvrage penche pour le syriaque, avec un doute sur le grec, voir FAHD, Toufy, Genèse et cause des saveurs d'après l'agriculture nabatéenne, *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n°13-14, 1973, p. 319. Fuat Sezkin, historien des sciences arabo-musulmanes, va dans le même sens aussi. Tarabishi quand à lui avance qu'il a été écrit en araméen oriental et non en syriaque langue des araméens occidentaux, selon ses termes. Voir Tarabishi, Georges, *al 'aql al moustaqil fi al-islam*, op. cit., p. 187. Toutefois, on ne saisit pas une différenciation claire de toutes les langues parlées par les araméens à cette époque, de la part de Tarabishi, puisque l'araméen oriental comprend lui-même le néo-syriaque et le syriaque vulgaire.

³⁵⁵ - Al Jabri, Mohamed Abed, *takwîn al- 'aql al- 'arabî*, op. cit., p. 199.

³⁵⁶ - Ibid., p. 199.

³⁵⁷ - Tarabishi, Georges, *al 'aql al moustaqil fi al-islam*, op. cit., pp. 181-182.

que l'ouvrage en question a été l'objet de plusieurs articles scientifiques, depuis les années 1970 en Allemagne et en France³⁵⁸. L'édition tardive du livre n'explique cependant pas la réception négative d'Al Jabri à l'égard de l'ouvrage.

Cela dit, Tarabishi constate que le jugement d'Al Jabri - et aussi de Massignon - sur le livre, en le traitant d'ouvrage d'astrologie et de magie, ne pouvait s'avérer qu'être pure spéculation. Afin de déterminer le cadre historique du livre et sa structure cognitive, Tarabishi fait une analyse exhaustive de *L'agriculture nabatéenne* en revenant aux sources orientalistes qui l'ont mentionné et remontant jusqu'à son origine et sa traduction en arabe.

Ce qui attire spontanément l'attention est cette abondance d'explications de Tarabishi pour montrer que l'auteur de l'ouvrage en question a été contre la magie³⁵⁹ et l'astrologie³⁶⁰, en prônant l'analogie et l'expérience comme méthodes rationnelles pour arriver à la vérité³⁶¹. Toutefois, ce qui est intéressant à signaler dans ce débat entre Tarabishi et Al Jabri sur *L'agriculture nabatéenne* (rationnel pour le premier et gnostique pour le second) est son influence dans l'Occident musulman (Andalousie et Maghreb). En effet, Tarabishi met en évidence la contradiction d'Al Jabri sur cette question. Si le penseur marocain place, selon son épistémologie géographique, l'Occident musulman dans la sphère du rationalisme et *L'agriculture nabatéenne* dans celle de l'irrationnel, comment expliquer alors que l'ouvrage a été cité plusieurs fois par Ibn Khaldoun et a été même réécrit sous forme de précis par le célèbre chirurgien de Cordoue Zahrâwî connu en Occident sous le nom d'Aboulcassis (940-1013)³⁶². De plus, Tarabishi rapporte plusieurs arguments pour montrer qu'en Andalousie,

³⁵⁸ - voir par exemple, Fahd, Toufy, Genèse et cause des saveurs d'après l'agriculture nabatéenne, op. cit., pp. 319-329. Il faut noter que le professeur Fahd a lui-même argumenté la traduction de l'ouvrage parue dans les années 90.

³⁵⁹ - Tarabishi, Georges, *al 'aql al moustaqil fi al-islam*, op. cit., p. 245.

³⁶⁰ - Ibid., p. 251.

³⁶¹ - Ibid., pp. 259-260.

³⁶² - Ibid., p. 266.

L'agriculture nabatéenne était couramment citée par les intellectuels de l'âge d'or andalou. Ce qui semble avoir échappé à l'attention d'Al Jabri.

3.3.3. *Les Frères de la pureté (ikhwan as-safâ)*

Les *ikhwan as-safâ* étaient des philosophes musulmans du 9^{ième} /10^{ième} siècle, de Bassorah en Irak, et qui sont restés célèbres par leurs *Épîtres (Rasâ'îls)*, au nombre de cinquante, et où ils ont essayé de concilier la foi musulmane et les vérités philosophiques connues à l'heure époque. Il faut noter que plusieurs chercheurs³⁶³ conviennent que les *ikhwân as-safâ* appartiennent au mouvement chiite ismaélien³⁶⁴. Parmi eux, Al Jabri³⁶⁵ les classe dans la sphère de l'irrationnel.

Or, Tarabishi défend les Frères de la pureté contre Al Jabri, qui place leur philosophe directement sous la coupole de la gnose de l'école de Harrân³⁶⁶, en allant jusqu'à assurer que leurs *Rasâ'îls* défendent pertinemment la raison démissionnaire³⁶⁷. Selon Tarabishi, Al Jabri a délibérément falsifié le contenu idéologique des *Épîtres des Frères de la Pureté* et il a procédé à isoler plusieurs textes de leur contexte pour appuyer sa thèse de départ, qui est l'hermétisme des Frères de la pureté.

En utilisant les mêmes textes -les *Rasâ'îls*-, Tarabishi est revenu sur les conclusions d'Al Jabri. Premièrement, les Frères de la pureté n'étaient pas contre le raisonnement analogique car ils se basaient sur le principe *qiâs al-ghaïb 'ala al-chahid* et qui consiste à rapporter l'inconnu au connu. Mais ils s'opposaient à son utilisation par les théologiens de la

³⁶³ - voir entre autres Corbin, Henry, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986, pp. 193-197.

³⁶⁴ - l'ismaélisme est un courant du chiisme. Ses adeptes croient à la différence d'autres courants chiites, que l'imamat est transféré à Ismaël fils de Ja'afar al Sadek, le sixième imam. Un ésotérisme influencé principalement par la philosophie néo-platonicienne. L'islam ismaélien repose sur le dogme que seuls les Imams possèdent le savoir par la grâce divine de comprendre le sens caché (bâtin).

³⁶⁵ - Al Jabri, Mohamed Abed, *nahnu wa al-turâth...*, op. cit., pp. 162-163.

³⁶⁶ - Al Jabri, Mohamed Abed, *takwîn al-'aql al-'arabî*, op. cit., p. 270.

³⁶⁷ - Ibid., p. 203.

spéculation (*Ulamâ' al Kalâm*) qui, selon eux, ignoraient les mathématiques et confondaient ainsi les choses divines avec les choses de ce monde³⁶⁸. De plus, les *ikhwân as-safâ* ne s'opposaient pas à la philosophie et aux sciences rationnelles en soi, comme le soutient à tort Al Jabri. Ils en avaient contre les porteurs de la science de la religion qui s'adonnaient à la philosophie sans approfondissement³⁶⁹. Il n'est donc pas exact qu'ils aient interdit à leurs disciples de suivre les dires des philosophes, comme le laisse entendre Al Jabri, mais plutôt ceux des « mauvais philosophes »³⁷⁰. Enfin, Tarabishi trouve aberrant qu'Al Jabri soutienne l'idée du refus de la logique (aristotélicienne, plus précisément) par les *ikhwân as-safâ*, eux qui la considèrent comme « le plus noble des outils », consacrant cinq épîtres à son éloge³⁷¹.

Quant à leur appartenance au mouvement chiite ismaélien, plus connu par son ésotérisme, Tarabishi présente plusieurs arguments pour réfuter cette idée. Entre autres, les *Ikhwân as-safâ* mettaient au même pied d'égalité les quatre premiers califes dit bien guidés (*ar-rachidoun*) vénérés dans l'islam sunnite et les imams infaillibles dans l'islam chiite³⁷². En effet, s'ils étaient des ismaéliens convaincus, ils auraient privilégié ces derniers. Dans la même perspective, leur colère face à l'assassinat du troisième calife Othman³⁷³ en 656 et celui du quatrième calife Ali³⁷⁴ en 661, est expliqué par Tarabishi, comme un non-positionnement doctrinal de la part des Frères de la pureté³⁷⁵. De plus, et c'est là l'argument le plus important,

³⁶⁸ - Tarabishi, Georges, *al 'aql al moustaqil fi al-islam*, op. cit., p. 282.

³⁶⁹ - Ibid., p. 283.

³⁷⁰ - Ibid., p. 284.

³⁷¹ - Ibid., pp. 585-286.

³⁷² - Ibid., p. 318-319.

³⁷³ - Othman (576-656) : Troisième calife de l'Islam (de 644 à 656). Sous son califat plusieurs contestations ont été engagées contre sa politique financière.

³⁷⁴ - Ali (600 env. -661). Quatrième calife de l'Islam (656-661), cousin et gendre du prophète Mahomet, assassiné par les kharidjites (une secte prêchant un islam rigorsite). Les chiites le vénèrent en tant que premier Imam de la communauté chiite.

³⁷⁵ - Tarabishi, Georges, *al 'aql al moustaqil fi al-islam*, op. cit., p. 320.

ils firent une critique acerbe tant aux *Ulémas* sunnites démagogues et manipulateurs des foules³⁷⁶ qu'aux *Ulémas* chiites qui utilisaient l'amour voué à la famille d'Ali (surtout son fils Hussein assassiné par un calife sunnite) de la part des gens simples pour faire perdurer la discorde entre sunnites et chiites et préserver ainsi leurs privilèges et rangs sociaux³⁷⁷.

Dans le long texte des *ikhwân as-safâ* que Tarabishi rapporte, il est clair que ceux-ci se situent à égale distance du sunnisme et du chiisme. Mais il faut noter aussi que, dans ce même texte, le terme « chiites » est venu à maintes fois précédé de l'adjectif possessif « nos », en plus de plusieurs termes puisés dans le vocabulaire chiite (imam, *Ahl Al bayt* [famille du prophète], etc.). Ce qui laisse à penser que les Frères de la pureté (ou au moins certains d'entre eux) étaient plus proche du chiisme qu'au sunnisme d'un point de vue doctrinal. Certainement, Tarabishi n'a pas voulu aborder ce point pour ne pas s'engager dans un autre débat qui s'ouvrirait le cas échéant sur l'opposition entre le rationalisme qu'il veut attribuer à ces philosophes et certaines croyances chiites qui relèvent de l'irrationnel, comme il l'atteste dans un autre ouvrage³⁷⁸. Toujours est-il que Tarabishi résout cette contradiction en affirmant que le champ lexical chiite est utilisé par les *ikhwân as-safâ* d'une manière symbolique. Par exemple, l'expression *Ahl Al bayt* qui veut dire exclusivement dans la littérature arabomusulmane « lignée du prophète Mahomet, de sa fille Fatima et son gendre et cousin Ali » veut dire ici, selon Tarabishi, l'alliance fraternelle³⁷⁹ entre les Frères de la pureté. Toutefois, si Tarabishi penche vers cette interprétation, les *Ikhwân as-safâ* prendront l'allure d'une société secrète, comme l'assure Al Jabri, en le reniant fortement lui-même³⁸⁰.

³⁷⁶ - Ibid., p. 323.

³⁷⁷ - Ibid., pp. 324-325.

³⁷⁸ - Tarabishi, Georges, *al-mo'jizâ aw sobât al-'aql fi al-islam*, op. cit., pp. 95-164.

³⁷⁹ - Tarabishi, Georges, *al 'aql al moustaqil fi al-islam*, op. cit., p. 324.

³⁸⁰ - Ibid., p. 290.

Bref, il apparaît que ce qui est irrationnel pour Al Jabri est rationnel pour Tarabishi. Cela nous pousse à s'interroger sur ce qui est rationnel dans le projet jabrien. Est-il aussi récupérable, selon Tarabishi, pour une modernité arabo-musulmane, tout comme le veut Al Jabri ?

3.3.4. *Le discours de Shâtibî est-il récupérable dans la modernité ?*

Tarabishi consacre un long chapitre dans son troisième tome³⁸¹ au *faqih* de Grenade Shâtibî (mort en 1388) et considéré par Al Jabri comme l'un des maîtres de pensée de l'école rationaliste maghrébine et andalouse (avec Ibn Hazm, Averroès et Ibn Khaldoun), toujours selon cette opposition faite entre un Mashrek irrationnel et un Maghreb rationnel. Rappelons que le projet de cette école, dans la vision jabrienne, « [v]ise à fonder le *Bayân* (*l'Indication*) sur le *Borhân* (*la Démonstration*), en utilisant d'autres pouvoirs cognitifs, qui dépendent toutes du pouvoir de la raison seule, ou qui constituent dans leur ensemble, son entité et sa valeur »³⁸². Al Jabri va encore plus loin et attribue une place de choix à Shâtibî dans la science des (*ossôul*) sources/fondements du droit, aussi importante que celle occupée par Averroès en philosophie ou Ibn Khaldoun dans l'étude de l'histoire, en allant jusqu'à assurer que le discours de Shâtibî est porteur des mêmes significations que le discours des philosophes contemporains de la science³⁸³.

En fait, on se demande avec Tarabishi s'il n'y a pas là une amplification du rôle du *faqih*, qui a vécu au 14^{ième} siècle, un siècle de décadence culturelle, et ce, d'après l'historisation retenue. D'autant plus que le mettre sur le même piédestal de la rationalité avec un Ibn Hazm ou un Averroès, deux penseurs qu'il a lui-même critiqués et refusés sur une base dogmatique, paraît étrange.

³⁸¹ - Tarabishi, Georges, *wahdat al' aql alarabi al islami* [Unité de la raison arabo-musulmane], Beyrouth, Dar Es-Saqi, 2002, pp. 315-408.

³⁸² - Al Jabri, Mohamed Abed, *Binyat al-'aql al-'arabî*, op. cit., p. 567.

³⁸³ - Ibid., p. 539.

En effet, Tarabishi, en se basant sur l'ouvrage majeur de Shâtibî *Al-Muwafaqat* [«Les convergences»] nous offre la possibilité de voir la position du *faqih* sur le zâhirisme d'Ibn Hazm. En effet, Shâtibî considère ce courant de pensée, couvert d'éloges par Al Jabri, comme une *bid'a*³⁸⁴ («innovation»). Ce terme puisé dans le vocabulaire religieux désigne une pratique qui n'existait pas dans la tradition originelle de l'islam et que l'on vient d'introduire. Ce qui est catégoriquement rejeté par le courant traditionnaliste.

Or, dans un texte que Tarabishi rapporte textuellement, Shâtibî apparaît comme un fidèle continuateur et un garant de la Tradition allant jusqu'à affirmer qu'Ibn Hazm ne peut être un '*alîm* (savant de la religion) car il n'a pas côtoyé les *Ulémas* et s'est éloigné de la Tradition prophétique et celle du *salaf as-saleh* (ancêtres vertueux)³⁸⁵. Qui plus est, dans un autre texte rapporté toujours par Tarabishi, Shâtibî critique sévèrement le refus de l'analogie par Ibn Hazm. Ce qui a poussé Tarabishi à conclure que les épistémologies des deux penseurs sont opposées. L'objectif d'Ibn Hazm est de démolir la rationalité conçue sur la base du texte divin alors que celle de Shâtibî a pour but de refonder cette même rationalité³⁸⁶. Cela dit, il appert assez clairement que mettre dans une même école de la rationalité Ibn Hazm et Shâtibî s'avère peu convaincant.

Dans le même ordre d'idées, Tarabishi conteste la tentative d'Al Jabri de trouver des fondements de la théorie des *maqâssid* dans la philosophie d'Averroès. Tarabishi croit qu'il n'y a pas un seul lien explicite entre Shâtibî et Averroès. Plus encore, si Ibn Hazm a été au moins critiqué par Shâtibî, Averroès quant à lui est tout simplement exclu par celui-ci et ce, à trois niveaux. Sur le plan personnel, Averroès n'est cité explicitement par son nom qu'une seule fois dans *Al-Muwafaqat*, de façon négative par ce que Shâtibî appelle ceux qui essayent d'expliquer la parole de Dieu (le Coran) par la philosophie³⁸⁷. Sur le plan doctrinal,

³⁸⁴ - Tarabishi, Georges, *wahdat al' aql alarabi al islami*, op. cit., p. 321.

³⁸⁵ - Ibid., p. 322.

³⁸⁶ - Ibid., p. 328.

³⁸⁷ - Tarabishi, Georges, *wahdat al' aql alarabi al islami*, op. cit., p. 330.

Shâtibî réfute la philosophie et donc Averroès, sans le citer, en accusant les philosophes de s'éloigner de la Sunna et ainsi de la juste voie³⁸⁸. Enfin, sur le plan méthodologique, Shâtibî réfute aussi la logique aristotélicienne³⁸⁹, contrairement à Averroès et à Ibn Hazm. Dans cette perspective, Shâtibî cautionne donc une science des sources-fondements du droit islamique, qui n'a pas besoin ni des mécanismes de la logique d'Aristote, ni de sa terminologie³⁹⁰. Encore faut-il ajouter que Shâtibî affirme la vacuité de la logique aristotélicienne dans les affaires de la *Shari'a*³⁹¹, étant donné que celle-ci « n'a pas été mise en place que sous condition de l'illettrisme et tenir compte de la logique dans les questions légal-religieuses (*shari'â*) est contraire à cela. »³⁹².

Cela dit, il est aisé d'affirmer clairement que Shâtibî demeure loin du modèle que la culture arabo-musulmane peut récupérer pour fonder sa modernité, comme le souhaite Al Jabri.

Conclusion :

Dans ce chapitre consacré aux ruptures avec le *Turâth* arabo-musulman, il est intéressant de retenir qu'Abdallah Laroui tient une position radicale face aux conditions nécessaires pour la pensée arabo-musulmane dans l'introduction à la modernité et qui n'est guère partagée par les penseurs arabes. En effet, son appel à éradiquer la pensée salafiste est considéré par plusieurs intellectuels, dont Al Jabri, comme anhistorique et ne tient guère compte du degré d'enracinement de cette pensée dans l'espace arabo-musulman. Le salafisme est effectivement

³⁸⁸ - Ibid., p. 331.

³⁸⁹ - Il faut noter que la logique aristotélicienne était l'indice de la rationalité au Moyen-âge, selon les termes d'Al Jabri. Voir Al Jabri, Mohamed Abed, *Al-Turâth wa al-hadâtha*, op. cit., p. 211.

³⁹⁰ - Tarabishi, Georges, *wahdat al' aql alarabi al islami*, op. cit., p. 338.

³⁹¹ - Ibid., p. 338.

³⁹² - Cité par Tarabishi, Ibid., p. 338, et par Abdallah Laroui, dans *As-sunna wa al-islam* [La Sunna et la réforme], op. cit., p. 147.

l'autre visage de toute la tradition culturelle arabo-musulmane, voire le plus influent. Donc comment - ou pourquoi peut être - l'éradiquer ?

C'est ainsi qu'Al Jabri réfute la logique de Laroui et considère que la pensée salafiste est ancrée définitivement dans l'imaginaire arabo-musulman et la dépasser ne passera pas par sa négation mais par son renouvellement de l'intérieur. Selon Al Jabri, seule une confrontation avec la tradition musulmane peut être efficace pour rattraper le retard historique de la civilisation islamique face à son homologue occidental. Toute coupure avec ce passé ne peut provenir de l'extérieur et, en l'occurrence, du paradigme moderniste occidental.

Par ailleurs, on peut dire que, grâce à sa double critique du projet jabrien et du discours arabo-musulman actuel dans toutes ses tendances, Tarabishi s'impose comme un intellectuel qui prône une modernité qui, dans sa critique du *Turâth*, revient sur la manière avec laquelle on entretient une relation avec ce dernier. Or, Tarabishi ne s'est pas arrêté seulement à la critique d'Al Jabri, en décelant ses erreurs et ses contradictions, il a surtout donné une autre vision de ce *Turâth* intellectuel. À un tel point que plusieurs aspects de l'ordre de la gnose, selon la typologie d'Al Jabri et considéré par celui-ci comme faisant partie de la raison démissionnaire responsable de l'introduction de l'irrationnel en islam, apparaissent désormais comme les phares du rationalisme dans l'islam du Moyen-âge. En outre, il apparaît dans la critique de Tarabishi que certains auteurs considérés par Al Jabri comme rationalistes et récupérables pour une modernité recherchée par la pensée arabo-musulmane actuelle ne le sont guère, comme dans le cas du théologien Shâtibî.

Toujours est-il que ce débat entre Al Jabri et Tarabishi nous informent aussi sur la pluralité des points de vue sur les ruptures partielles avec le *Turâth* proposées par ces deux penseurs. Dans cette perspective, il peut apparaître que la rupture totale avec le *Turâth* proposée par Laroui reste plus conséquente avec les défis imposés par la modernité occidentale à la pensée arabo-musulmane actuelle. Toutefois, elle est difficile pour le moment car les conditions ne sont pas encore réunies pour une rupture totale de la culture arabo-musulmane actuelle avec le

Turâth, notamment en raison de la domination du mode de pensée traditionnaliste, qui sera l'objet du chapitre suivant.

Chapitre II : La pensée traditionnaliste : une permanence du *Turâth*, un déni de la coupure et un discours d'autosatisfaction

Par définition, le courant salafiste est un courant traditionnaliste perpétuant la Tradition musulmane, qui voit dans l'âge des *Salaf as-saleh*³⁹³ l'âge d'or des musulmans et dont il faut faire revivre à l'époque actuelle et au-delà.

Toutefois, cette définition pose au chercheur intéressé dans l'histoire de la pensée islamique un certain nombre de difficultés et dont la plus importante touche en premier lieu la notion du salafisme elle-même. La difficulté réside en effet dans la détermination et surtout la délimitation des courants et des mouvements susceptibles de faire partie ou qui relèvent du salafisme. Si cette notion s'étend pour englober, dans certains pays arabo-musulmans, une grande partie du mouvement national anticolonial dans la première moitié du 20^e siècle, le salafisme reste très influent dans d'autres pays au niveau de l'idéologie des pouvoirs en place. Qui plus est, au niveau du discours, la notion englobe depuis quelques décennies des courants et des tendances regroupés sous le vocable de l'islam politique ou ce que l'on appelle communément *as-sahwa al-islamiya* («l'éveil islamique») qui est perçue comme la réémergence de l'identité musulmane tant aux niveaux religieux, spirituel, idéologique que politique.

Cela dit, même si le terme « salafisme » n'est utilisé ouvertement que pour désigner certains mouvements sunnites dits radicaux aux versants religieux et qui affichent clairement leur affiliation intellectuelle au contenu essentiel de la notion du salafisme, celui-ci consiste dans

³⁹³ - Les ancêtres bons ou vertueux, principalement l'époque du prophète et ses compagnons, dans le sens le plus stricte.

les faits en un certain retour à la Tradition des Anciens, prise comme la référence et la base de toute pensée actuelle. Dans cette perspective, on peut dire que toute pensée qui propose des solutions encadrées par les contours de la religion musulmane est une pensée salafiste. Toujours est-il que ces propos posent le problème de la définition de la religion musulmane elle-même. C'est pourquoi on trouve utile de partir de la définition donnée par le philosophe libanais Sadeq Jalal Al 'Azm. Il définit ainsi la religion dans l'espace arabo-musulman comme « *une force massive qui intervient au cœur de nos vies, influence notre structure mentale et psychique, détermine notre manière de pensée et nos réactions sur le monde où nous vivons et constitue une partie intégrante de nos comportements et nos habitudes* »³⁹⁴. Suivant cette vision, la religion est perçue comme un ensemble de croyances, de lois, de rites et d'institutions³⁹⁵. Rappelons également que le salafisme et ses partisans se donnent la mission et le projet de protéger, sinon de consolider cette force structurante qu'est la religion.

Cela dit, les courants de pensée salafiste dans cette étude peuvent différer et être classés selon leur degré de capacité à puiser dans le *Turâth* religieux. C'est ainsi qu'il existe un courant modéré, un autre plus modéré, un troisième plus radical ou fondamentaliste, etc. Toutefois, leur manière de penser reste néanmoins la même car la religion a vu le jour et a été organisée à un certain moment dans le passé. C'est pourquoi la recherche de solutions à la condition humaine, sociale ou politique des défis du présent ne peut se faire qu'à travers le retour à ce passé et principalement à ses gardiens dits *as-salaf*.

Il appert que le principe fondamental de tout salafisme, comme le note le penseur jordanien Fahmi Jadaan, semble se résumer dans la boutade suivante : *al-ittibaâ la al-ibtidaâ*³⁹⁶ («suivre et non innover»). Cette règle salafiste est notamment exprimée par un hadith du Prophète de l'islam considéré comme authentique : « *quiconque innove ou héberge un innovateur à Médine, a sur lui la malédiction de Dieu, des anges et de toute l'humanité* », ainsi que selon

³⁹⁴ - Al 'Azm, Sadeq Jalal, *naqd al-fikr ad-dini* [Critique de la pensée religieuse] Beyrouth, *Dar at-tali'â*, 7^{ième} édition, 1997, p. 12.

³⁹⁵ - Ibid., p. 12.

³⁹⁶ - Jadaan, Fahmi, *as-salafiya, hodoudoha wa tahawolatooha* [le salafisme, ses limites et ses transformations], in *'alam al-fikr*, volume 26, n° 3-4, Janvier/Mars – Avril/Juin 1998, p. 62.

l'adage de l'un de ses plus proches compagnons Abdullah Ibn Mas'ud qui a dit « *suivez et n'innovez pas, car on vous a donné ce qui est suffisant [et toute innovation est un égarement.]* ». Elle est de plus appuyée par plusieurs *Ulémas* du *salaf*. Par exemple, Al-Hassan Al-Basrî (642-629³⁹⁷) : « *[N]e vous asseyez pas avec les gens de l'innovation et des passions, ni ne débattiez avec eux, ni ne les écoutez.* », ou Ibrahim Ibn Maysara (mort en 750) : « *quiconque honore un innovateur a participé à la destruction de l'Islam.* » ou encore le hanbalite Ibn Qudâma Al-Maqdisî (1160-1223) « *[L]es Salafs ont interdit le fait de s'asseoir avec les gens de l'innovation, de lire leurs livres et d'écouter leurs paroles.*³⁹⁸

2.1. Le salafisme : fondements et continuité

La justification religieuse de cette vision provient du hadith attribué à Mahomet : « *le meilleur des siècles est le mien puis celui qui le suit puis celui qui le suit...* ». Quant à l'événement historique qui détermine le statut ontologique du salafisme, il est caractérisé par la présence du corpus textuel (Coran et Sunna) entre les mains du premier groupe des musulmans juste après la mort du Prophète en 622. La parole divine (qu'elle soit Coran ou acte du prophète) est restée la vérité essentielle du groupe. La continuation de celui-ci en tant que groupe appartenant à la nouvelle religion dépend de ce Texte. C'est là la seule justification qui donne à son existence une légitimité transcendante. Le conflit des idées politiques et religieuses survenu juste après la mort du Prophète consistait à s'approprier la réinterprétation du texte coranique à propos des situations nouvelles qui se présentaient. Ce conflit est resté présent jusqu'à aujourd'hui au sein même de l'expérience salafite devant l'impossibilité d'institutionnaliser l'interprétation du corpus textuel (Coran et hadiths). Ce qui a donné naissance à plusieurs courants et écoles en islam³⁹⁹ et ce, dès la mort du Prophète.

³⁹⁷ - 637 selon d'autres sources.

³⁹⁸ - Ces boutades sont célèbres dans le discours salafite et véhiculées à maintes reprises dans les sermons de vendredi, dans les mosquées.

³⁹⁹ - Le phénomène d'explosion des fatwas aujourd'hui, même s'il est accentué par les nouvelles technologies d'information, il est dû principalement à l'absence d'une institution d'interprétation du texte religieux.

Cela dit, comme l'interprétation du texte n'a pas d'institution formelle reconnue dans l'imaginaire musulman, le *salaf* peut être défini alors comme une institution alternative. D'ailleurs, cette institution, dont relève tous les salafismes historiques et actuels, est devenue la source absolue de la croyance et de la compréhension de la religion et des comportements religieux et éthico-sociaux. C'est ainsi que dans le *Turâth* musulman, l'expression du *salaf as-saleh*, dans son sens le plus large, englobe les *sahaba* (compagnons) de Mahomet, les *Ulémas* qui ont fondé les écoles fiqhistes et ceux qui les ont suivi jusqu'au 9^{ième} siècle (troisième siècle de l'hégire).

2.1.1. Crise de fondements et fondements à partir des crises

Le courant salafiste, en dépit de son utopisme, qui consiste à faire revivre une époque de l'histoire perçue comme la meilleure se présente comme assez solide et cohérent pour ceux qui y croient, à savoir ceux qui véhiculent le discours et ceux qui l'acceptent. L'argument présenté est que cette utopie a été expérimentée avec succès dans le passé. Ce succès est certes relatif (ou même imaginé et démesuré) mais il revêt un caractère de vérité absolue chez ceux qui y croient. C'est ainsi que la pensée salafiste règle sa contradiction principale qui réside dans son anhistoricisme en recourant spécialement au dogmatisme et aux opinions absolues et rigides.

L'ahistoricisme du salafisme réside donc dans sa tentative incessante d'appliquer un modèle issu d'une autre époque et d'un autre espace. L'exemple le plus illustratif est le modèle de Médine du 7^{ième} siècle qu'on voudrait faire renaître au 21^{ième} siècle au Caire (Égypte), à Casablanca (Maroc) ou même à Londres ou Montréal et ce, sans tenir compte de la différence spatio-temporelle et même sociologique entre un islam tribal (comme il a été vécu à Médine au 7^{ième} siècle) et un islam urbain qui été vécu à Baghdâd ou Damas au 8^{ième} et 9^{ième} siècle. Quoique ce dernier constitue toujours une référence du salafisme contemporain à travers ses *Ulémas*.

Pour régler ce dilemme, la pensée salafiste procède à un ajustement du présent pour le rendre plus proche du *Turâth* ainsi qu'à une certaine lecture du passé en le rendant acceptable. Ce qui peut expliquer pourquoi le salafisme dans tous ses mouvements et courants se considère néanmoins comme une pensée de renouvellement et de modernisation, tout en ayant une vision, des méthodes et des outils toujours traditionnels. On peut trouver ainsi des mouvements salafistes portant le nom de réforme (*islah*), de renouveau (*tajdid*), de renaissance (*nahda*), etc. Autrement dit, la pensée salafiste est consciente de son appartenance au présent et à une époque moderne. Elle est préoccupée par cette appartenance, d'autant plus qu'elle est porteuse d'une idée principale en islam, à savoir que celui-ci est une religion valable pour tous les lieux et toutes les époques. Cette prise de conscience d'appartenir au monde moderne est accompagnée d'une vision générale du monde fondamentalement religieuse et surtout appartenant au passé. Dans cette perspective, le salafisme (ou les salafismes) peut être défini comme une pensée d'adaptation et de conciliation. Toutefois, étant donné que son point d'appui demeure la religion, il lui incombe d'établir la relation entre la Révélation, perçue comme l'Absolu, et tout ce qui est humain et donc relatif et temporel.

Or, cette adaptation pose un autre dilemme. En effet, faut-il s'attendre à une islamisation de la modernité ou plutôt à une modernisation de l'islam ou encore une combinaison des deux idées ? D'autant plus que le spectre des salafismes insiste sur la prééminence d'une éthique et d'une spiritualité sur une modernité qu'il taxe de matérialiste et de creuse. Du coup, la question qui se pose est de savoir si les salafismes peuvent contribuer à cette civilisation, matériellement et spirituellement. Et, de surcroît, de quelle façon cela se fera.

La pensée salafiste, à travers ses différents courants et tendances, essaie de mettre en exergue le point de vue du Texte sacré sur la réalité. En ce sens, elle demeure principalement une pensée en crise. La cause réside dans sa tentative de concilier un idéal (passé imaginé) avec ce qui est réel (le présent vécu). De plus, elle se définit selon une identité fortement religieuse versus celle de l'Autre. Celui-ci peut être un non musulman ou même un musulman non

salafiste ou encore peu religieux. Sans oublier qu'en déclarant détenir la vérité absolue, cette pensée transcende les vicissitudes de la vie en société.

C'est pourquoi des intellectuels importants dans le courant salafiste actuel essaient de réduire l'écart chronologique entre le vécu du *salaf* et le vécu actuel. On retrouve dans cette perspective une certaine tendance à nier l'existence d'une doctrine du *salaf* à suivre. À ce sujet, Al Qaradawi dit que le retour au *salaf* « *ne signifie pas que nous [musulmans d'aujourd'hui] soyons leurs reproductions. Mais que l'essentiel est de reproduire l'esprit de leur méthode, dans leur compréhension, leur comportement et leur manière de traiter avec la religion et la vie.* »⁴⁰⁰

Dans cette même perspective, il faut libérer la notion du salafisme de la vision mythique, qui va à un tel point qu'il est devenu lui-même une source-fondement avec le Coran et la Sunna. D'ailleurs, cela rejoint la pensée de Muhammad Saïd Ramadân Al Bûtî. Cet intellectuel islamiste syrien atteste que le *salaf* lui-même n'a pas été exempt des divergences et cela jusqu'à l'opposition flagrante dans plusieurs questions jurisprudentielles. Aussi, les innovations des successeurs des *sahabas* dans les deux siècles suivants sont remarquables à son avis car ils étaient aussi susceptibles de commettre des erreurs humaines. De plus, ce *salaf* des trois premiers siècles de l'islam n'a jamais sacralisé ses positions et ses points de vue différents.⁴⁰¹ Toutefois, Al Bûtî reconnaît au *salaf* une crédibilité car il est chronologiquement plus proche du Prophète. Selon lui les « *[s]alafs sont des intermédiaires entre nos esprits [musulmans] et les textes du Coran et de la Sunna. Leur guidance servait d'exemple aux successeurs et grâce à leur compréhension et le raisonnement ont été instaurées les assises du renouvellement et les règles de l'herméneutique* »⁴⁰².

⁴⁰⁰ - Al Qaradawi, Youssef, *as-sahwa al-islamiya wa homoum al-watan al-'arabi wa al'-islami* [Éveil islamique et les préoccupations de monde arabe et musulman], Beyrouth, moâssassat ar-rissala, 1988, p. 52.

⁴⁰¹ - Al Buti, Muhammad Saïd Ramadân, *as-salafiya : marhala zamaniya mobaraka la mazham islami* [le salafisme : une période bénie, non une doctrine islamique], Damas, Dar al-fikr, 1988, pp. 15-18.

⁴⁰² - Ibid., p. 215.

En fait, la prédilection attribuée par Al Bûtî au *salaf* est due selon nous à un autre point essentiel, à savoir la capacité à comprendre la langue arabe du Coran. En effet, selon Al Bûtî, le *salaf* maîtrisait l'arabe avant que la langue ne soit mêlée aux autres langues vernaculaires des peuples conquis par les Arabes. C'est pourquoi le *salaf* pratiquait «*la religion la plus vraie, leur essence était la plus pure et ils étaient les plus éloignés de l'innovation.*»⁴⁰³

Toutefois, ce constat est plus que contesté car il faut supposer que le dialecte parlé dans la région de la Mecque, de Médine et de leurs environs (la région natale du Prophète et ses compagnons- celui de la tribu Qoraïch) représente la vraie langue arabe⁴⁰⁴. Le cas échéant, ce lien viscéral entre islam et langue de la tribu de Mahomet, s'opposerait à l'universalité de l'islam comme le soutient le courant salafiste ou même le musulman ordinaire. En effet, étant donné que le *salaf* qui maîtrisait cette langue a disparu et que la pureté de compréhension de celle-ci n'est plus garantie, la réinterprétation du Texte sacré, en regard des événements nouveaux qui s'imposent, serait toujours l'apanage d'une certaine élite maîtrisant la langue et nourrie du *Turâth* du *salaf*. Dans ce cas, le simple musulman, arabe ou non, dépendrait toujours de cette élite dans sa relation avec la religion.

Toujours est-il que la crise de la pensée salafiste est exacerbée par plusieurs points que l'anthropologue américain Clifford Geertz se résume à une question, à savoir comment les hommes avec une sensibilité religieuse réagissent lorsque la «machine» de la foi commence à s'user. Autrement dit, que fait-on quand la Tradition s'affaiblit ? Geertz répond à cet égard :

⁴⁰³ - Ibid., p. 12.

⁴⁰⁴ - Rappelons à juste titre que la langue du Coran est le dialecte parlé par la tribu du prophète, Qoraïch. Ce dialecte n'est devenu la langue officielle de la prose et de la poésie, en premier lieu qu'après l'émergence de Qoraïch comme la tribu la plus puissante d'Arabie, d'un point de vue religieux et politique. Pour plus de détails sur cette question, voir Hussein, Taha, *fî ash-shi`r al-jâhilî* [De la poésie préislamique], op. cit., pp. 33-38 .

Ils font, bien sûr, toute sorte de choses. Ils perdent leur sensibilité. Ou bien ils la canalisent dans une ferveur idéologique. Ou bien ils adoptent une croyance importée. Ou ils se tournent vers eux-mêmes inquiets. Ou ils s'accrochent encore plus ardemment aux traditions obsolètes. Ou ils essaient de retravailler ces traditions dans des formes plus efficaces. Ou bien ils se scindent en deux : vivre spirituellement dans le passé et physiquement dans le présent. Ou bien ils essaient d'exprimer leur religiosité dans des activités laïques. Et quelques-uns ne réussissent pas tout simplement à remarquer que leur monde est en mouvement ou entrain de s'effondrer⁴⁰⁵.

Si le constat de Geertz s'applique sur l'ensemble des religions et des doctrines, comme l'atteste éloquemment le chercheur soudanais Haydar Ibrahim Ali, il est approprié pour l'islam et spécialement pour la pensée salafiste et cela pour plusieurs raisons. D'abord, cela est du à l'essence de la religion elle-même⁴⁰⁶. L'islam est présenté par ses croyants comme une religion complète en vertu de la formule coranique : *«aujourd'hui, J'ai parachevé pour vous votre religion, et accompli sur vous Mon bienfait.* » (La Table, 3). Or, il est certain que cette phrase coranique occupe une place importante dans l'imaginaire arabo-musulman. D'ailleurs, elle est généralement citée seule et hors du contexte du verset qui la contient⁴⁰⁷. Celui-ci parle en effet des interdits alimentaires que l'islam venait de prohiber pour rompre avec la vie païenne de la *jahiliya* (période antéislamique) en matière d'alimentation⁴⁰⁸. Mais la structure de cette phrase coranique permet elle-même une telle extrapolation. D'autant plus

⁴⁰⁵ - Geertz, Clifford, *Islam observed: religious development in Morocco and Indonesia*, University of Chicago Press, 1971, p. 3.

⁴⁰⁶ - Ali, Haydar Ibrahim, *al-ittijah as-salafi* [la mouvance salafiste], in *'alam al-fikr*, volume 26, n° 3-4, Janvier/Mars – Avril/Juin 1998, p. 13. Il est adéquat de signaler ici que le texte du professeur Ibrahim Ali Haydar nous a beaucoup aidé dans les références relatives à la plupart des ouvrages des auteurs du courant salafiste cités dans le présent chapitre.

⁴⁰⁷ - *«Vous sont interdits la bête trouvée morte, le sang, la chair de porc, ce sur quoi on a invoqué un autre nom que celui de Dieu, la bête étouffée, la bête assommée ou morte d'une chute ou morte d'un coup de corne, et celle qu'une bête féroce a dévorée – sauf celle que vous égorgez avant qu'elle ne soit morte -. (Vous sont interdits aussi la bête) qu'on a immolée sur les pierres dressées, ainsi que de procéder au partage par tirage au sort au moyen de flèches. Car cela est perversité. Aujourd'hui, les mécréants désespèrent (de vous détourner) de votre religion : ne les craignez donc pas et craignez-Moi. Aujourd'hui, J'ai parachevé pour vous votre religion, et accompli sur vous Mon bienfait. Et J'agréé l'Islam comme religion pour vous. Si quelqu'un est contraint par la faim, sans inclination vers le péché... alors, Dieu est Pardonneur et Miséricordieux.* » (La Table, 3)

⁴⁰⁸ - Al Jabri, Mohamed Abed, *fahm al-qur'an al-hakim: at-tafsir al-wadih hasab tartib an-nuzul* (la compréhension du Coran: l'interprétation claire selon l'ordre de la révélation), Tome III, Casablanca, *Dar an-nachr al-maghribiya*, 2007, p. 357.

que d'autres versets vont dans le même sens : « *Muhammad n'a jamais été le père de l'un de vos hommes, mais le messager de Dieu et le dernier des prophètes. Dieu est Omniscient.* » (Les coalisés, 40). Ces versets sont utilisés dans le discours salafiste afin de confirmer le caractère complet de l'islam et de sa supériorité. Dans cette perspective, le croyant véritable ne peut trouver en dehors du Coran de réponses aux questions de la réalité changeante. De plus, un autre verset s'avère assez explicite : « *Et Nous avons fait descendre sur toi le Livre, comme un exposé explicite de toute chose, ainsi qu'un guide, une grâce et une bonne annonce aux Musulmans.* » (Les abeilles, 89).

Cela dit, l'histoire du *fiqh* demeure aussi un dialogue permanent entre le texte coranique et la réalité vécue depuis la mort du Prophète en 622. De là provient l'idée du renouvellement de la religion (*tajdid ad-dîn*) incluse dans le hadith attribué au Prophète : « *Dieu fera apparaître pour cette communauté, à la tête de chaque cent ans quelqu'un qui lui renouvelle sa religion* »⁴⁰⁹.

D'après ces textes et d'autres encore est instaurée une capacité pour l'islam de se renouveler perpétuellement afin de faire face aux défis et aux crises. C'est le Texte sacré qui l'affirme et c'est lui qui détient le pouvoir absolu dans la compréhension du monde et de ses règles. Ceci apparaît d'une manière plus claire dans plusieurs versets coraniques et hadiths prophétiques, notamment dans ceux qui règlent les détails les plus infimes de la vie quotidienne. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre ce que les *Ulémas* appellent les causes de la Révélation (*asbâb an-nûzûl*) et qui expliquent un verset relativement à un incident historique qui a précédé le verset et qui en a été la cause. Il faut ajouter aussi que les hadiths portaient généralement sur des réponses à des questions de la vie quotidienne et n'étaient aucunement de nature contemplative.

Donc, tout appel au Texte sacré, directement ou à travers le *salaf*, peut être compris comme une réaction aux crises de l'*Umma*⁴¹⁰ à travers son histoire. Si ces crises sont inhérentes à

⁴⁰⁹ - Hadith rapporté par Abou Daou et Al Hakim, « *al-maktaba al-alfyia li as-sounna an-nabawya* » [La bibliothèque millénaire de la Sunna du Prophète], Amman, Computer Research Center, 1999

⁴¹⁰ - Communauté musulmane prise dans son ensemble.

l'histoire de l'humanité, tout le défi des mouvements salafistes est de prouver que l'islam est capable de résoudre les problèmes qui s'imposent à ses adhérents, en tant que communauté comme à titre individuel.

La relation entre l'apparition d'un courant salafiste et celle des crises peut être ainsi établie. Du reste, il serait inexact de réduire la lecture des crises dans l'histoire musulmane à l'apparition du seul salafisme. En effet, les crises ont donné naissance aussi à plusieurs courants et mouvements révolutionnaires qui ne s'appuyaient guère sur l'héritage du *salaf* pour revendiquer le changement⁴¹¹.

Cela dit, le courant salafiste impute quant à lui de telles crises à l'éloignement des musulmans des sources premières de la religion et la solution se trouve dans leur rapprochement à ceux-ci. C'est dans cette perspective que le politologue américain et spécialiste de l'islam fondamentaliste Richard Dekmejian établit une causalité entre l'apparition des courants fondamentalistes et les crises sociales⁴¹². Dekmejian présente une carte historique qui atteste de la relation d'une manière quasi-périodique entre la crise et la décadence, d'une part, et l'apparition d'hommes ou de mouvement se définissant comme des réformistes de la religion⁴¹³, d'autre part.

C'est ainsi que la décadence des Omeyyades est accompagnée de l'apparition du calife Omar Ibn Abdel Aziz (mort en 720), des imams Abou Hanifa (699-767), Malik (714-798) et de la révolte chiite-abbaside, comme *Ulémas* et mouvement de réforme et de contestation. Quant à la dégénérescence de l'empire abbaside, elle a été accompagnée de l'apparition du mouvement de réforme incarné par les imams Chafi'i (767-854) et Ibn Hanbal (780-855) ainsi que des

⁴¹¹ - voir entre autres : Ismaïl, Mahmoud : *al-harakat as-sirryia fi al-islam* [Les mouvements secrets en Islam, Le Caire, *Sina li-an-nachr*, Beyrouth, *Moassassat al intichar al-arabi*, 1997, 5^{ième} édition, 221 pages.

⁴¹² - Dekmejian, Richard Hrair, *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*, 2nd ed. Syracuse, N.Y, Syracuse University Press, 1995, 307 pages.

⁴¹³ - *Ibid.*, p. 10.

mouvements de contestation d'obédience chiite comme celui du fatimide Ubayd Allah al-Mahdi (873-934) et celui des Qarmates à la fin du 9^e siècle et le début du 10^e.

La crise de l'empire omeyyade en Andalousie a vu quant à elle l'apparition d'Ibn Hazm (994-1064) tandis que la montée en puissance de Saladin (1171-1187) a accompagné la crise de l'empire fatimide et des Croisades. L'éclatement de l'empire abbasside dans sa seconde période depuis la chute de Baghdâd entre les mains des Mongols en 1258 a été accompagné par ailleurs de l'apparition de plusieurs *Ulémas* que le salafisme actuel considère comme des références et un *salaf* à suivre tels que An-Nawâwî (mort en 1277), Ibn Taymiya (1263-1328), Ibn Qayyim al-Jawziyya (1292- 1350) et Ibn Kathir (1301-1373).

Enfin, durant les périodes de perturbation des invasions mongoles et turques entre 1300 et 1500, il y a eu la résurrection du fondamentalisme chiite, et lors de l'affaiblissement de l'empire ottoman, plusieurs mouvements puritains sont apparus dans certains pays comme le wahhabisme en Arabie saoudite, la confrérie politico-religieuse des Senoussi en Libye, le mahdisme au Soudan ainsi que la Salafiya réformiste de Jamal-Eddine Al Afghani (1838-1897), de Mohamed Abdou (1849-1905) et de Mohammed Rachid Rida (1865-1935)⁴¹⁴.

Dans la période contemporaine caractérisée par plusieurs crises (d'identité, de légitimation, culturelle)⁴¹⁵, Dekmejian met en évidence le mouvement des Frères musulmans et de leur leader Hassan Al Banna, apparu sur la scène politique et sociale en Égypte depuis 1928, puis de son expansion partout dans les autres pays arabo-musulmans. Viennent ensuite les mouvements spirituels et contestataires, chiites et sunnites dispersés dans plusieurs pays⁴¹⁶, sans oublier d'autres personnalités religieuses que Dekmejian cite brièvement comme les

⁴¹⁴ - Ibid., pp. 13-17.

⁴¹⁵ - Ibid., p. 6.

⁴¹⁶ - Ibid., p. 18.

chiites Mohamed Mahdi Chams-Eddine, Mohamed Hussein Fadlallah et les sunnites Tourabi, Ghannouchi, etc⁴¹⁷.

Dans la même perspective, on peut citer le théologien Youssef Al Qaradawi. En effet plusieurs ouvrages apologétiques lui ont été consacrés, allant dans le sens qu'il est l'un des théologiens qui a réformé l'islam devant les défis de la modernité⁴¹⁸, toutefois non sans difficultés ni contradiction, comme on va essayer de le démontrer.

Cela dit, il semble exact de voir, en regard de ce qui précède, les différences entre tous les courants, les mouvements et les personnalités religieuses qui s'approprient l'héritage religieux à travers le *salaf*. Ce qui nous impose de mettre en lumière la notion du salafisme dans ce contexte pluriel.

Loin de la compréhension traditionnelle qui le conçoit comme le courant qui regroupe les adeptes de la voie du *salaf* qui perpétuent leur manière de penser, de vivre et d'adorer Dieu, ou encore le courant de pensée fondé par Ibn Hanbal et Ibn Taymiya⁴¹⁹ connus par leur littéralisme et leur rigorisme, le salafisme est défini par ses adhérents sans tenir compte du contexte historique. À ce sujet, l'un de ses défenseurs dit :

L'objectif de chaque renaissance présente, passée ou future, est de [...] sauver l'Umma de l'idiotie et de l'égarément, de libérer les esprits et les âmes, et libérer le potentiel de l'être humain dans la bonne pensée positive et le bel agir constructif. Il n'est pas étonnant que l'appel salafiste soit, à toute époque, l'espoir de guérison de toutes les maladies et les caprices, la manière

⁴¹⁷ - Paradoxalement, dans ce réveil arabe qui a commencé fin 2010, les mouvements islamistes ont été largement dépassés par la mouvance des revendications populaires. En fait, le cadre conceptuel de Dekmejian présente ici des limites, étant donné que, dans ce printemps arabe, les mouvements islamistes ne se sont pas émergés de la crise, mais plutôt, ils sont devenus eux-mêmes une partie intégrante de la crise du pouvoir, soit en le légitimant comme les salafistes égyptiens l'ont fait pour l'ancien président Hosni Moubarak, ou en versant dans un attentisme opportuniste comme le cas des frères musulmans.

⁴¹⁸ - Voir entre autres : un ouvrage collectif en deux tomes : *Youssef Al Qaradawi : kalimat fi takrimih wa bohût fi fikrih wa fiqih* [Youssef al Qaradawi : des allocutions en son honneur et des recherches dans sa pensée et son fiqh, Le Caire, Dar al-islam, 2004, 1037 pages.

⁴¹⁹ - Voir par exemple Abdellatif, Kamal, *mafahim moltabassa fi al-fikr al-'arabî al-mo'assîr* [Des concepts ambiguës dans la pensée arabe contemporaine], Beyrouth, *Dar at-tali'â*, 1992, p. 27.

*pour briser les restrictions et les chaînes [...] : le retour au Coran et à la Sunna et se laisser guider par le salaf de l'Umma constitue une garantie pour un avenir meilleur... c'est ainsi que le salafisme demeure toujours un appel actuel.*⁴²⁰

C'est ainsi que l'auteur du texte voit dans l'appel à suivre le *salaf*, un appel toujours renouvelé et même adéquat pour l'époque moderne. Dans cette perspective, le temps et l'histoire sont soumis à une logique différente et dont la chronologie n'est guère respectée. L'idée du progrès elle-même est définie autrement. Dans ce cas, le terme *al-'aqida* («la croyance ou le credo») est utilisé dans la littérature salafiste comme une échelle pour mesurer le degré du progrès selon la force et la pureté de la croyance. C'est ce qu'un autre intellectuel traditionaliste appelle *tarchid al-fahm al-'aqadi* («la rationalisation de la compréhension de la croyance») qui signifie que :

*[l]e musulman ait une conception de la croyance aussi identique, que celle comprise dans la Révélation, pure sans surcroît ni réduction, ni modification ni trouble. Cette rationalisation comprend trois éléments essentiels : la rationalisation des sources de compréhension, la rationalisation de la signification générale de la croyance et la rationalisation du vocabulaire de la croyance.*⁴²¹

Cela nous révèle la difficulté que connaît le courant salafiste quant à la question de la croyance dans sa forme pure ou originelle. Étant donné que si elle est interprétée et réinterprétée suivant le contexte historique, elle risque en soi le changement et même l'altération. C'est pourquoi le retour au *salaf* constitue dans la vision traditionaliste l'élaboration d'une vision complète et introspective qui n'a pas besoin d'imiter ou d'être fascinée par les courants de pensée occidentale en vogue chez les autres formes de pensée arabo-musulmans. À cet égard, le salafiste syrien Mohamed al-Mobarak dit :

⁴²⁰ - Othman, Mohamed Fathi, *as-salafiya fi al-mojtama'ât al-mo'assira* [le salafisme dans les sociétés contemporaines], Koweït city, *Dar al-qalam*, 1992, p. 23.

⁴²¹ - An-Najjar, Abdelmajid, *dawr al islah al-'aqadi fi an-nahda al-islamiya* [Le rôle de la Réforme de la croyance dans la Renaissance islamique], dans *islamiyat al-ma'rifa* [l'islamisation de la connaissance], n 1, juin 1995, p. 58. il faut noter que cet article est repris en entier sur le lien suivant : Voir An-najjar, Abdelmajid, *dawr al islah al-'aqadi fi an-nahda al-islamiya* [Le rôle de la Réforme de la croyance dans la Renaissance islamique]. Page consultée le 02/05/2009 [en ligne], adresse URL : <http://www.biblioislam.net/ar/Elibrary/FullText.aspx?tblid=2&id=3569>

*Il est un besoin urgent à l'époque actuelle, pour un retour sur le sentier du salaf, en rassemblant les détails dans des thématiques générales et liant les dispositions aux finalités [...] Ce genre de compréhension [...] a été clair chez les compagnons du prophète dans leurs dires et actions [...] l'islam se distingue à l'origine par sa vision globale, ainsi que l'interdépendance et la cohérence entre ses détails, avec des bases solides et des objectifs sains. Cette vision nous sauvera des images déformées et disloquées du sectarisme.*⁴²²

C'est ainsi que les intellectuels du salafisme insistent sur l'aspect obligatoire de la vision globalisante, même si la réalité n'est pas ainsi. Cela laisse à penser que l'appel à une vision globalisante de l'islam ne demeure qu'un vœu que certains salafistes formulent. Cela a poussé un autre intellectuel à dire :

*Le retour à la Sunna [...] ne signifie pas l'attachement aux détails. Il signifie le concours dans le progrès humain selon la formule équilibrée et positive présentée par le prophète et ses compagnons, quand cette génération a su répondre, de la manière la plus parfaite, aux défis qui lui ont été imposés, lorsque Dieu lui a permis de conquérir la Perse et l'empire de Byzance.*⁴²³

Il faut noter ici au passage l'amalgame fait dans ce texte entre le progrès humain à l'époque actuelle et l'esprit guerrier du 7^{ième} siècle. Ce qui semble prouver encore une fois la position anhistorique du courant salafiste vis-à-vis du passé et du présent.

Cela dit, le courant salafiste essaie de résoudre la problématique de la réforme en recherchant ce qui doit être renouvelé avec la prise en considération que la civilisation musulmane est basée sur la croyance. À ce sujet, un autre intellectuel salafiste ajoute que «*tout le progrès réalisé [...] était un écho de la croyance musulmane*»⁴²⁴. C'est ainsi que la croyance demeure constante et la réalité changeante est tenue de s'en approcher. En vertu de cette

⁴²² - Al Mobarak, Mohamed, *nizam al-islam al-'aqa'idi fi al-'asr al-hadith* [le système de la croyance en islam à l'époque moderne], Beyrouth, al-ma'had al-'alami il fikr al-islami, 1995, p. 47-48.

⁴²³ - Owaiss, Abdelhalim, *fiqh at-tarikh fi daw' azmat al-mouslimine al-hadariya* [la compréhension de l'histoire à la lumière de la crise civilisationnelle des musulmans], Le Caire, Dar as-sahwa, 1994, p. 106.

⁴²⁴ - Hilmi, Mostafa, *as-salafiya bayn al-'aqida al-islamiya wa al-falsafa al-gharbiya* [le salafisme entre la croyance musulmane et la philosophie occidentale], Seconde édition, Le Caire, Dar ad-da'wa, 1991, p. 12.

règle, l'objectif du salafisme est d'assujettir la réalité à l'idéal de la croyance. Ce point de vue est de nouveau exprimé par l'auteur précédent : « *Nous avons besoin de changer notre manière de vivre pour qu'elle soit à la hauteur du niveau atteint par le salaf, dans sa croyance et ses systèmes sociaux, économiques, politiques, éducatifs et culturels* »⁴²⁵. Selon l'auteur, cet objectif peut être atteint en dépit de la différence entre les deux époques puisque les éléments qui ont été la cause principale de ce niveau recherché existent toujours, à savoir la Coran, la Sunna et le *Turâth* des *Ulémas*. En fait, ce qui est demandé aux musulmans est de sauver leur propre croyance en rejetant celle de l'Autre, et en s'éloignant de son « *[i]mitation, au niveau de la croyance, culturelle et idéologique, et de la morale occidentale et surtout ne pas être influencé par la vision philosophique de l'Homme : origines, existence, destinée et fin* »⁴²⁶.

Il est possible de mettre en évidence la vision philosophique du salafisme à partir des propos de cet auteur. Il nous apparaît que cela s'avère un courant puritain avec une vision du monde constante, complète et surtout anhistorique. Mais cela constitue-t-il pour autant une vision moderne ? D'aucuns n'y voient pas d'inconvénients. Le professeur Sami Zubaida, par exemple, est convaincu que tout ce « *fondamentalisme est moderne, dans sa tentative de reconstruire les fondements d'un système idéal dans une société moderne, en vertu de positions politiques et idéologiques en relation avec des problématiques et des discours actuels* »⁴²⁷.

Toutefois, le dilemme ou l'impasse de la pensée salafiste réside plutôt dans leur insistance de maintenir à la fois le constant et le variable, dans ses explications des phénomènes. C'est pourquoi, il fait souvent recours à des choix qui s'avèrent simples voire simplistes. Par exemple, il promeut la technologie occidentale mais est contre les patterns du comportement et de pensée qui lui sont rattachés. Selon cette vision, la nature humaine est invariante, même

⁴²⁵ - Ibid., p. 13.

⁴²⁶ - Ibid., p. 16.

⁴²⁷ - Zubaida, Sami, *Islam, the People and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East*, London, Routledge, 198, p. 38.

si tout ce qui l'entoure est changeant. C'est pourquoi les lois qui doivent régir cette nature humaine, en l'occurrence la *Shari'a*, est constante, ou selon les termes de Montgomery Watt, n'a pas besoin de révision⁴²⁸. D'ailleurs, la recherche de l'immobilité reste primordiale dans la pensée salafiste. Mais pour faire face à un monde mouvementé et en progrès depuis des siècles, le salafisme demande de l'aide de sa propre culture religieuse qui fut élaborée des siècles auparavant. Commence alors la bataille entre le Soi et l'Autre, soit entre une culture interne et une autre externe perçue comme envahissante.

Dans ce sens, la pensée salafiste est caractérisée par le discours sur la peur de l'invasion culturelle occidentale ou encore de la fusion dans la culture de l'autre. Ce discours reste donc emprisonné de l'idée d'une influence de la civilisation occidentale et de son danger sur l'islam et spécialement sur la croyance musulmane. Pour s'opposer à ce qu'il considère comme une corruption, le salafisme présente son modèle « pur » face à la civilisation occidentale. Ce modèle est imaginé et demeure éloigné de l'histoire réelle. Cette opération intellectuelle est basée sur la prise en considération de certains événements historiques et sur l'omission d'autres événements en les considérant comme erronés ou encore en gardant le silence carrément sur leur nature. Cela rejoint notamment l'idée de l'islamologue Mohamed Arkoun de la fuite dans un surmoi construit et rêvé qui « *permet d'amortir les chocs subis par le moi individuel et collectif* »⁴²⁹.

En fait, le modèle salafiste lui-même n'est pas contre le progrès et n'est pas totalement fermé. Mais il n'est pas concerné par ce progrès tant que celui-ci n'a pas d'effets sur l'identité religieuse et sur la croyance musulmane. Ce modèle appartient donc à la « vérité » qui est révélée et qui n'est point humaine. Mais cette « vérité » a besoin d'une protection et d'une défense pour qu'elle ne soit pas absorbée par ce qui est relatif et historique. C'est pourquoi la notion du danger prend des proportions démesurées, comme le disent Marty et Appleby, à savoir que « *[l]es fondamentalistes désignent, dramatisent, et même mythifient*

⁴²⁸ - Watt, Montgomery, *Islamic fundamentalism and modernity*, London, Routledge, 1989, p. 4.

⁴²⁹ - Arkoun, Mohamed, *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1984, p. 111.

*leurs ennemis, mettant les dictateurs oppressifs ou les élites occidentalisées ou leurs coreligionnaires compromis (avec l'ennemi) dans la même structure eschatologique ou mythique dans laquelle ils se voient. »*⁴³⁰

2.1.2. Le salafisme : une histoire de diversités

La mouvance traditionnaliste inclut donc les courants religieux et politico-religieux, tels le salafisme pur, le réformisme islamique, le fondamentalisme, la *sahwa* islamique et tous les mouvements et personnalités qui se réfèrent à l'islam dans leur tentative de faire face à ce qu'ils considèrent comme une décadence interne et externe. Étant donné que tous ces courants puisent au même référentiel idéologique, *le salaf*, celui-ci est considéré plus proche des origines et des fondements de la « religion véritable ». Mais ce salafisme n'est pas déconnecté de la réalité et ne vit pas replié dans un passé, qui au demeurant est impossible de reconstruire dans tous ses détails. Ce salafisme est lui-même une cible pour les changements imposés par la modernisation⁴³¹. C'est pourquoi il essaie de sortir de son combat avec le minimum des pertes en renonçant à une partie de ce qu'il considère comme ses valeurs constantes. Autrement dit, le salafisme ou les salafismes sont des mouvements et des courants qui ont pour seul but la défense de l'islam avec des moyens divers pour les uns et les autres. Le spectre des moyens est lui-même dense, passant ainsi du simple prêche moral au jihad armé pour les plus radicaux.

Cela dit, il existe un noyau unique pour toutes ses formes du salafisme, c'est-à-dire la croyance musulmane primaire. D'où la difficulté d'effectuer un classement des courants salafistes et d'y intégrer les personnalités religieuses dans des registres simples, étant donné qu'en bout de piste tout courant religieux en islam porte en lui un germe salafiste. L'adoption

⁴³⁰ - Marty, Martin E.; Appleby, R. Scott, *Fundamentalisms observed*, The University of Chicago press, 1991, p. 820.

⁴³¹ - Haydar Ibrahim Ali, dans son étude précitée parle du salafisme comme victime de cette modernisation. Voir Ali, Haydar Ibrahim, *al-ittijah as-salafi*, op. cit., p. 170.

Pourtant, on ne peut cautionner cette idée dans l'absolu. Les mouvements salafistes demeurent eclectiques vis-à-vis de la modernité qu'ils préfèrent sans occidentalisation des mœurs. L'exemple le plus patent est Al Qaradawi, dont le discours fera l'objet d'analyse dans la seconde partie de la thèse.

du corpus textuel fondamental (Coran, Sunna, Tradition des imams pour le chiisme, etc.) et dont la révélation et l'interprétation considérée comme la plus proche de la croyance primaire fut effectuée pendant les premiers siècles de l'islam. Or, il paraît inadéquat de réduire cette pensée en un seul courant en connivence avec les mouvements jihadites antioccidentaux. Cela dit, dans une étude sur la pensée islamique contemporaine, le penseur d'origine palestinienne Mounir Chafiq a essayé de classer les courants de la pensée islamiste en deux groupes :

*Un [premier] courant qui se fonde sur l'islam comme croyance, mode de vie et système de lois. Il [en] adopte les sources-fondements (ussûl), islamiques, comme bases et normes, en traitant tous les détails de la vie, et il a pris une position ferme vis-à-vis de la civilisation occidentale. Il refuse toutes les tentatives de réconciliation et de fusion entre l'islam et cette civilisation, cherchant à adopter la Tradition islamique dans l'ijtihad et le renouvellement face aux enjeux et défis contemporains.*⁴³²

Aussi, il existe un second courant de pensée islamique « [a]vec des racines fondamentalistes, mais qui essaie de réconcilier (sa pensée) avec certains aspects de la pensée et de la civilisation occidentales, en s'ouvrant sur elle [...] ou l'adoptant en lui donnant des synonymes islamiques. »⁴³³.

Cette catégorisation motivée par un souci didactique n'est cependant pas aussi étanche qu'elle le paraît. En effet, comme l'atteste Chafiq lui-même, plusieurs auteurs ou activistes appartenant au second courant affichent aussi certaines positions antioccidentales dignes de la première catégorie⁴³⁴. Ceci est plus manifeste depuis la première Guerre du golfe en 1991 et s'est accentué avec la riposte militaire américaine dans la région après les attentats terroristes du 11 septembre 2001, en Afghanistan et en Irak.

⁴³² - Chafiq, Mounir, *al-fikr al-islami al-môassir wa at-tahadiyate* [la pensée islamique contemporaine et les défis], Tunis, Al Bouraq, 1989, p. 25.

⁴³³ - Ibid., p. 26.

⁴³⁴ - L'exemple le plus représentatif est Youssef Qaradawi, voir la seconde partie de la présente thèse.

Par ailleurs, un second chercheur a procédé à une catégorisation différente. En ne prenant en considération que l'islam sunnite, Qaïs al-'Azzawi appelle «mouvements de renouvellement» tous les mouvements salafistes. À l'instar de Richard Dekmejian, il effectue une périodisation de ces mouvements en commençant par la période qui a vu la naissance du wahhabisme, de la confrérie senoussie et du mahdisme. La seconde période correspond quant à elle à la *nahda* («renaissance arabe») du 19^{ème} siècle et où Qaïs al-'Azzawi prend en considération tous les intellectuels contemporains manifestant une tendance islamiste et utilisant les écrits d'Ibn Hazm, Ibn Taymiya et Ibn Al Qayyim⁴³⁵. La troisième période est celle de la pensée d'Hassan Al Banna (1906-1949) et de Sayyid Qutb (1906-1966) et, enfin, la quatrième période est celle qui englobe les idées et les mouvements islamistes actuels et qui se posent comme défi de résoudre la question du sous-développement et des occupations⁴³⁶.

Du reste, cette catégorisation n'est guère originale et n'explique pas la différence - sauf au niveau du contexte historique - entre les idées et les mouvements qui appartiennent à la mouvance salafiste. Avec une telle catégorisation, le salafisme prendrait une seule couleur et chaque mouvement ou personnalité, devant une problématique donnée, réagirait de la même manière. C'est pourquoi l'analyse du salafisme deviendrait ainsi elle-même anhistorique.

Quoiqu'il en soit, une autre périodisation est effectuée par Al Bishri. Elle consiste à diviser le mouvement salafiste en trois époques dont la première couvre de 1750 à 1850 et qui a repensé l'islam en fonction de ses premières sources. La seconde époque s'étale de 1875 à 1925 et coïncide avec la vague des colonisations de l'espace musulman. Or, cette conjecure a permis d'établir des liens entre le renouvellement et la réforme, d'une part, et le salafisme, d'autre part. Enfin, la troisième époque a commencé à la fin des années 1920 comme une réponse à la pensée laïque introduite dans l'espace de l'islam. Le discours contemporain de cette époque a insisté sur l'islam comme étant une religion et un système de vie politique et social globalisant. C'est à partir de cette époque en effet que l'appel à l'islam (*da'wa*) dans les

⁴³⁵ - Al-'Azzawi, Qaïs, *al-fikr al-islami al-môassir – nazarat fi massarih wa qadayah* [la pensée islamique contemporaine – regards sur son parcours et ses problématiques], Beyrouth, Dar Ar-razi, 1992, p. 51.

⁴³⁶ - Ibid., pp. 51-52.

prêches et les écrits des *Ulémas* a rejoint l'activisme islamiste organisé pour faire face aux tendances de laïcisation qui avaient commencé à s'instaurer dans les pays musulmans⁴³⁷.

Par ailleurs, devant la difficulté de procéder à une catégorisation générale des salafismes dans le monde musulman et en dépit des ressemblances et des influences mutuelles entre les mouvements ici et là, certains auteurs ont étudié les mouvements salafistes propres à leurs pays. C'est ainsi qu'on a le salafisme syrien, égyptien, tunisien, marocain, etc. C'est dans cette perspective que s'est fait l'apport au milieu des années 1980 de Mohamed Abed Al Jabri sur le salafisme au Maroc⁴³⁸.

Conscient de la particularité historique et géographique du Maroc - et du Maghreb en général- par rapport à l'Orient, sans toutefois nier quelques similitudes entre les deux aires musulmanes⁴³⁹, il résume ainsi les données historiques qui ont eu un rôle décisif dans la détermination de la nature de la relation entre les champs politique et religieux au Maroc.

- Premièrement, le Maroc est un pays qui a fait table rase. La victoire des Arabes venus d'Orient a été générale et à plusieurs niveaux. Parmi les conséquences de cette *tabula rasa*, notons la disparation des minorités ethniques⁴⁴⁰ et la destruction de la structure des croyances du paganisme des populations autochtones. C'est pourquoi dans ce pays, et au Maghreb en général, il y avait une adéquation entre islam et arabité. Ce

⁴³⁷ - Al Bishri, Tariq, *al-malamih al-'amma li al-fikr as-siyassi al-islami fi at-tarikh al-mo'assir* [profils généraux de la pensée politique islamique à l'époque contemporaine], Le Caire, Dar ach-chorouq, 1996, pp. 53-58.

⁴³⁸ - Al Jabri, Mohamed Abed, *al-haraka as-salafiya wa al-jama'at ad-diniya al-mo'assira fi al-maghrib* [le mouvement salafiste et les groupes religieux contemporains au Maroc], dans, *al-harkat al-islamiya al-mo'assira fi al-watan al-'arabi* [les mouvements islamistes contemporains dans le monde arabe] colloque du centre des études sur l'unité arabe, Beyrouth, *markaz dirassat al wahda al-'arabiya* [centre des études sur l'unité arabe], 1987, pp. 187-235.

⁴³⁹ - Ibid., p. 189.

⁴⁴⁰ - Al Jabri n'explique pas pourquoi l'islam a fait disparaître les minorités religieuses, sauf les juifs qui ont continué à exister, est-ce que par arabisation et islamisation des populations ou par extermination, ou par les deux procédés. Il n'explique pas non plus la persistance des coutumes et les us de la société berbère au Maghreb, en dépit de l'arabisation et de l'islamisation. La thèse jabrienne sur la « *Tabula rasa* » de l'islam peut paraître contestable à ce niveau.

qui n'est pas le cas en Orient où l'islam n'a pas mis fin à l'existence des minorités arabes non musulmanes.

- Deuxièmement, Al Jabri est convaincu que durant toute l'histoire du Maroc islamisé les éléments principaux constituant la société marocaine, soit l'élément berbère (autochtone) et l'élément arabe (conquérant), n'ont jamais vécu de conflit politique ou religieux sur une base ethnique comme dans certains pays du Moyen-Orient. Le débat sur l'islam était clos. C'est donc la religion qui s'est installée comme le garant spirituel de l'arabité et de la berbérité.
- Troisièmement, pour Al Jabri, l'islam qu'a connu le Maroc et qui s'y est développé est l'islam originel, soit l'islam du *salaf as-saleh*. C'est ainsi que le Maroc n'a connu qu'une seule interprétation de l'islam, celle dans son rite malékite au niveau du *fiqh* et dans la doctrine *ach'arite* au niveau de la croyance. Ce rite et ce courant, affirme Al Jabri, ont toujours fait appel aux fondements – sources en compatibilité avec l'islam originel.
- Quatrièmement, le Maroc musulman ne dépendait pas du califat⁴⁴¹ en Orient, ni abbaside à Bagdad, ni fatimide du Caire, ni ottoman d'Istanbul. Les rois marocains, depuis la dynastie des Idrissides (789-985), portaient le titre d'*Émir al mouminine* («Commandeur des croyants») et croyaient le mériter. Le port d'un tel titre (et tout ce qui en découle) suffit au roi marocain, dit Al-Jabri, pour qu'il puisse réunir entre ses mains le pouvoir religieux et le pouvoir politique.
- Cinquièmement, les *Ulémas* ont été pour la plupart du temps liés au pouvoir central. À un tel point que la grande partie des décisions royales s'appuyaient sur les fatwas⁴⁴²

⁴⁴¹ - Le califat est une institution née après la mort du prophète en 632. Quatre Califes se sont succédés (Abou Bakr, Omar, Othman et Ali) (632-660). Après, la monarchie a été instaurée en Islam avec la dynastie des omeyyades (661-750), celle des abbassides (750-1532) celle des ottomans (1532-1924).

⁴⁴² - Avis ou décret juridique autorisé, généralement non contraignant, visant une interprétation particulière de la loi islamique face à une situation inhabituelle ou un fait nouveau qui s'impose.

de ces *Ulémas*. Ceux-ci n'étaient pas les seuls porte-parole de la religion. Il y avait aussi les chefs des confréries soufies, plus proches de la population et qui ne contestaient pas le pouvoir centrale.

Toutes ces données⁴⁴³ ont contribué à la formation du courant salafiste au Maroc. Un courant nationaliste dont l'identité religieuse est assimilée fortement à l'identité marocaine (arabe et berbère) et qui s'est fortifié au 20^{ième} siècle à travers sa lutte contre le protectorat français (1912-1956).

Cela dit, Al Jabri donne lui aussi une classification du salafisme en dépit de sa spécificité marocaine mais qui peut aider à saisir la diversité de ce mouvement. Il commence donc par le wahhabisme et par sa fonction idéologique au Maroc. Or, cette fonction était double. Elle était à la fois religieuse et politique. Dans sa fonction religieuse, le wahhabisme était un appel salafiste réformiste contre les *bidaâ* («innovations en matière de religion») mais surtout contre les pratiques des confréries religieuses considérées comme erronées. Dans sa fonction politique, ce wahhabisme était une révolte contre le califat ottoman, non arabe. Au Maroc, cette fonction va servir, sur le plan interne, au pouvoir central marocain (le *Makhzen*) comme arme idéologique contre les confréries soufies récalcitrantes et, sur le plan externe, contre le califat ottoman qui s'étendait alors jusqu'en Algérie ainsi que contre les réformes modernes venues d'Europe considérées elles aussi comme des *bidaâ* et donc à combattre au nom de la religion.

Bref, selon Al Jabri, le salafisme au Maroc, est passé du courant salafiste purement religieux du sultan marocain Mohamed Ibn Abdallah (1757-1790), imprégné du wahhabisme dans sa version première de son fondateur en Arabie Mohammed ibn Abd al-Wahhab (1703/5-1792), à un courant « néo-salafiste » influencé quant à lui par le salafisme de la renaissance au Moyen-Orient. En plus de son combat contre les *bidaâ*, ce courant a aussi été porteur d'une

⁴⁴³ - Al Jabri, Mohamed Abed, *al-haraka as-salafiya wa al-jama'at ad-diniya al-mo'assira fi al-maghrib*, op. cit., pp. 190-193.

idéologie nationaliste. Elle était représenté par les *Ulémas* salafistes Abou Chouaïb Doukkali (1878-1937) et Mohamed Ben Laârbi al-Alaoui (1880-1964).

Du reste, ce salafisme s'est ensuite transformé en mouvement nationaliste avec un référentiel salafiste et une nature libérale⁴⁴⁴ représenté par Allal al-Fassi (1910-1974). L'exemple du Maroc montre en effet l'influence de l'évolution de l'histoire sur le salafisme. C'est ainsi que l'aspect sociopolitique l'emporte alors sur l'aspect purement religieux et éthique.

Cette diversité dans le courant salafiste appuie l'idée que les salafismes sont des courants sociohistoriques et ce, même si leurs fondements sont considérés comme anhistoriques. Cela au point de se hisser au dessus de l'histoire et qui peut être expliqué par la frustration ressentie par le courant salafiste devant ce qu'il considère comme éloignement de la voie du *salaf* et des injustices commises sur les musulmans, soit de la part de l'Occident colonisateur, soit des gouvernants musulmans corrompus comme l'avance le courant salafiste jihadiste dans sa littérature actuelle.

Par ailleurs, le chercheur et spécialiste des mouvements islamistes actuels, Ahmad S. Moussalli, divise en deux mouvances le courant de pensée qui a accepté l'islam comme base de la civilisation, comme fondement de la connaissance et comme un entrepôt des principes pour les systèmes politique et social. Ainsi, il y a, d'une part, le réformisme islamique comme il a été pensé par Al Afghani, Abdou et Mohamed Iqbal (1877-1938) et, d'autre part, le fondamentalisme islamique comme on le retrouve chez Al Maoudoudi (1903-1979), Al Banna, Sayyed Qutb et Khomeiny (1902-1989). Ces deux courants diffèrent dans leur vision sur la nature et les principes de la connaissance, de la politique et des enjeux de la modernité⁴⁴⁵.

⁴⁴⁴ Ibid., p. 202.

⁴⁴⁵ - Moussalli, Ahmad S., *mawsou'at al-harakat al-islamiya fi al-watan al-'arabi wa iran wa tutkya* [Dictionnaire des mouvements islamistes dans le monde arabe en Iran et en Turquie], Beyrouth, *markaz dirassat al wahda al-'arabiya* [centre des études sur l'unité arabe], 2004, p. 43.

Cela dit, en raison des causes de son apparition et des méthodes, le lien entre le religieux et le politique est fortement affirmé au sein du salafisme. Ainsi, le courant salafiste est essentiellement préoccupé par le pouvoir politique et en fait une priorité. Néanmoins, le but final demeure la réforme de la société à la manière du *salaf*. Certes, il existe aussi au sein du salafisme un courant pour qui l'essentiel est de reproduire la tradition du Prophète de l'islam dans ses faits et gestes et pour qui l'identité religieuse est une reconstitution permanente de l'identité première, notamment dans la vision idéalisée de la vie quotidienne du Prophète, de sa famille et de ses compagnons. Cela dit, le courant politisé qui conteste un pouvoir humain au nom de Dieu reste néanmoins le plus présent et surtout le plus médiatisé.

2.2. Le salafisme et la prise de conscience

Dans plusieurs études sur la société arabo-musulmane, la problématique du sous-développement est liée au traditionalisme. En effet, dans une étude célèbre sur le sous-développement social dans l'espace arabo-musulman, Moustapha Hijazi définit la société sous-développée comme une « *société traditionnelle rigide, orientée vers le passé. Elle établit la coutume comme une norme pour le comportement et un critère de la vision des choses.* »⁴⁴⁶ Ceci est valable pour la mentalité sociale et la doxa qui en résulte. Tandis que l'Homme sous-développé « *est un être contrôlé par les traditions et limite chacun de ses mouvements pour son avenir* »⁴⁴⁷. Qui en est donc responsable ? Selon Hijazi, c'est le salafisme qui assujettit l'Homme sous-développé et qui s'est abrité lui-même dans le *Turâth* pour contrecarrer toute invasion extérieure contre son identité⁴⁴⁸.

⁴⁴⁶ - Hijazi, Moustapha, *al-Takhalouf al-Ijtima'i. Madkhal ila sikooulougiat al-insan al-maqhour* [Le Sous-développement Social. Introduction à la psychologie de l'Homme assujetti], Beyrouth, Ma'had al-Inma al-'Arabi, 8^{ième} édition, 1998, p. 93.

⁴⁴⁷ - Ibid., p. 93.

⁴⁴⁸ - Ibid., p. 92.

2.2.1. La problématique du retard historique dans la pensée salafiste

Comme il a été souligné plus haut, il existe un lien apparent entre la crise et le salafisme. Celui-ci reste convaincu des potentialités de l'islam pour le progrès, mais la réalité musulmane quant à elle est restée sous-développée. Ce dilemme est inhérent à la pensée salafiste. Mounir Chafiq le souligne éloquemment : « *On ne peut trouver un seul penseur islamiste qui ne se pose pas les questions relatives aux causes de la décadence des musulmans et celles du progrès occidental [...] ces questions sont posées aujourd'hui avec la même acuité qu'au temps de Jamal-Eddine Al Afghani* »⁴⁴⁹.

Les salafistes sont donc quasi-unanimes sur les causes de la décadence et du sous-développement et qui résideraient selon eux dans le délaissement des musulmans des préceptes de leur religion et aussi de leur impuissance à faire revivre les normes qui ont servi de base à l'État musulman originel. Le prédicateur salafiste indien Abul Hasan Nadwi (1913-1999) attribue la cause du développement au retour aux sources du message de Mahomet. En effet, il dit que :

*[L]e monde musulman ne pourra se développer sauf par son Message [l'islam] que lui a laissé son fondateur (psal) [le Prophète de l'islam], en y croyant profondément et le défendant avec acharnement. C'est un Message puissant, clair et brillant, et le monde n'a pas connu de message aussi juste et aussi meilleur [...] C'est comme si le temps s'est arrêté quand les musulmans sont sortis de leur péninsule pour sauver le monde des griffes du paganisme et de l'ignorance.*⁴⁵⁰

Ce qui est frappant dans ce texte est l'extrapolation qui est faite par Nadwi à l'histoire de l'islam comme étant une religion monothéiste née dans le désert d'Arabie et qui s'est répandu principalement au sud de la Méditerranée. Dans ce texte et dans tout l'ouvrage de Nadwi, il est question du monde entier qui serait sauvé par l'avènement de l'islam et les

⁴⁴⁹ - Chafiq, Mounir, *al-fikr al-islami al-môassir wa at-tahadiyate*, op. cit., p. 19.

⁴⁵⁰ - Nadwi, Abul Hasan, *maza khassira al'-alam bi inhitat al-mouslimin* [Ce que le monde perdit avec le déclin des musulmans], Le Caire, *maktabat al-iman*, sd, p. 232.

Arabes. Pourtant, ce monde entier n'a pas connu l'islam et n'a même pas été touché en entier par l'idée du dieu monothéiste, qui est une évolution assez récente dans l'histoire.

Cela dit, si les salafismes s'entendent sur les causes de la décadence du monde musulman, ils divergent quant aux facteurs responsables de cet éloignement, ce qui a eu des conséquences négatives sur le système politique, la morale individuelle, les relations sociales, le niveau éducatif, etc. Par exemple, selon Chakib Arslan (1869–1946), un réformiste de la *nahda*, ces facteurs sont l'ignorance, l'acquisition imparfaite de la science, la corruption de la morale, la lâcheté et la crainte et, enfin, le doute dans la Grâce de Dieu⁴⁵¹. Tandis que pour Nadwi, ces facteurs sont les distorsions de la vie islamique, se résumant à la séparation de la religion et de la politique, les *bidaâ* et les égarements de voie de l'islam et le refus du renouvellement de la religion⁴⁵². C'est de cette manière que le salafisme examine les causes politiques et socioculturelles tangibles dans une première étape. Ensuite vient l'étape de la conciliation entre ce qui est tangible et actuel et ce qui a été idéalisé dans le passé. Ainsi, le salafisme est à la recherche de bases théoriques qui lui permettent de faire renaître ce passé mythifié, tout en acceptant la réalité nouvelle.

Du reste, le salafisme se pose des questions actuelles et légitimes mais les réponses sont inadéquates et versent parfois dans le simplisme. En effet, la question est de savoir comment, en revenant au mode de vie religieux comme il a été adopté au 7^{ième} siècle, on pourrait régler la problématique du retard par rapport à un monde occidental, qui, lui, a abandonné la religion, au nom de la modernité.

⁴⁵¹ - Arslan, Chakib, *limadha ta'akhara al-muslimoun wa taqaddama ghayrohom* [Pourquoi les Musulmans ont-ils pris du retard et pourquoi les autres ont-ils pris de l'avance ?], Beyrouth, Dar maktabat al-hayat, sd, pp. 71-75.

⁴⁵² - Nadwi, Abul Hasan, *maza khassira al'-alam bi inhitat al-mouslimin*, op. cit., pp. 134-137.

Il faut préciser que Nadwi parle des facteurs de décadence de l'empire ottoman. Il en parle comme une caractéristique turque. Pour le monde arabe, il en parle comme celui qui doit mener le monde musulman dans sa recherche à guider l'humanité. Ibid., pp. 240-256.

C'est le cas entre autres du mouvement puritain, le wahhabisme, qui a lui aussi expliqué la décadence des musulmans par des facteurs purement internes. Ce mouvement a répondu par une campagne de purification de l'islam des pratiques maraboutiques, du syncrétisme et des pratiques ne relevant pas de l'islam primaire, et qui selon cette vision altère l'essence de la croyance⁴⁵³.

Toutefois, avec le développement des événements historiques à partir du 20^{ième} siècle, les facteurs externes ont rejoint la grille d'analyse salafiste. Ces facteurs externes sont devenus ainsi des défis à surmonter par le salafisme et c'est à travers l'Occident (l'Autre) que le salafisme va mesurer son degré de retard sur le monde dans la dialectique du progrès et du retard. Le premier souci pour le salafisme est de montrer que l'islam reste compatible avec les réalisations modernes de la civilisation occidentale, et même –partiellement ou totalement- avec les idéaux de la modernité. C'est ainsi qu'on retrouve des thèses salafistes récusant le conflit entre science et religion et d'autres expliquant le degré d'acceptation par l'islam de certaines notions de la modernité occidentale comme la démocratie, les droits de la personne, etc.

Dans cette perspective, le salafisme, dans ses courants les plus représentatifs, prône la nécessité de moderniser la société musulmane mais sans occidentalisation. Autrement dit, une modernité non occidentale ou une autre manière de vivre la modernité. Donc, l'idée de modernisation est acceptée mais la culture occidentale est quant à elle refusée. C'est pourquoi le salafisme est convaincu à la fois du progrès matériel de l'Occident et de son retard sur le plan éthique et spirituel.

Cela pose un dilemme. En effet, comment alors un Occident immoral peut-il produire des réalisations que l'on peut suivre et s'approprier ? D'autant plus que le discours salafiste appelle à un retour aux sources pures de la morale et de l'éthique entre autres comme passage obligé du progrès.

⁴⁵³ - voir entre autres : Redissi, Hamadi, *Le pacte de Nadjd : Ou comment l'islam sectaire est devenu l'islam*, Paris, Seuil, 2007, 342 pages.

Ce dilemme constitue une crise manifeste de la pensée salafiste qui ne voit dans l'Occident qu'une civilisation purement matérialiste. Ainsi, dans sa quête de réconciliation entre islam et modernité, cette pensée va puiser dans le Texte sacré, en le réinterprétant non sans embarras, ce qu'il faut pour prendre de la civilisation occidentale ce qui est utile pour le musulman et délaissé ce qui pourrait profaner ou offenser sa religion.

Qui plus est, plusieurs notions⁴⁵⁴ de la tradition fiqhiste ont aussi refait surface dans la littérature salafiste actuelle et ont été élargies au fur et à mesure que les défis de la modernité s'imposent. La question s'est posée ainsi en termes d'islamisation de la modernité, puisque le postulat de base dans le salafisme est que l'islam est une religion complète qui n'a point besoin de modernisation pour continuer dans les temps modernes.

Or, ce point de vue est traité différemment au sein de la mouvance salafiste. On peut en effet déceler deux grands courants. Un premier courant est réfractaire à l'idée de moderniser l'islam, sans pour autant faire fi de certains aspects de la modernité qui pourrait être bénéfique à la vie religieuse du musulman. Tandis que l'autre courant reste quant à lui ouvert à la modernité et insiste à lui trouver des fondements dans la culture musulmane, tout en gardant ses distance avec l'Occident pourvoyeur de cette modernité.

2.2.2. L'autre dans la pensée salafiste : réductionnisme et ignorance

Cela dit, le retour aux sources-fondements dans la pensée salafiste reste un processus de recherche de puritanisme tourné vers le passé. C'est à travers ce «voyage» que cette pensée a délaissé l'espace requis pour mettre en place un projet social moderne ou même un *fiqh* actuel, appelant ainsi comme le dit Roger Garaudy « [n]on pas à l'effort de réflexion et de participation, mais à l'obéissance passive à des chefs religieux, professionnels de la religion,

⁴⁵⁴ - Voir par exemple la notion des *maqassid* traitée dans le premier chapitre de la présente thèse. Une branche du fiqh a été spécialement mise en évidence est celle dite *fiqh ad-daroura* [la jurisprudence de la nécessité], qui traite du degré de liberté pour le musulman contraint de vivre dans un milieu moderne tout en s'attachant à sa religion.

qui se donnent pour des fonctionnaires de l'absolu »⁴⁵⁵. En dépit de cet échec, le salafisme reste capable de mobiliser les masses, grâce notamment à sa dimension tant éducationnelle et éthico-sociale que politique.⁴⁵⁶

Dans cette perspective, le salafiste en général fait la même lecture que l'islamisme radical d'Al Maoudoudi et de Qutb concernant le retour de l'islam aux temps modernes comme il est apparu au 7^{ème} siècle. Le monde vit à nouveau aujourd'hui une période de l'ignorance (*jahiliya*), comme celle vécue en Arabie juste avant l'islam, d'où le retour de cette représentation dans la pensée salafiste. À ce sujet, un auteur issu de ce courant ajoute que « [l]’humanité aujourd’hui vit un modèle unique d’ignorance. C’est l’ignorance matérialiste, qui ne voit rien d’autre au delà de la matière [...] rien de l’invisible, ni de la morale [...]. L’ignorance matérialiste aujourd’hui adore une nouvelle idole, la technologie. »⁴⁵⁷.

Par ailleurs, Sayyid Qutb, qui a inspiré tous les mouvements islamistes radicaux, divise quant à lui le monde en deux camps. D'un côté, il y a une société musulmane où l'islam est pratiqué comme croyance, comme culte, comme système de normes et comme règle de conduite. C'est une société qui reste à fonder dans les temps actuels puisque même les sociétés musulmanes de l'époque actuelle sont considérées comme des sociétés « apostâtes » ou *jahilyia*. De l'autre côté, on retrouve une société ignorante où l'islam n'est pas appliqué et ce, à n'importe quel niveau⁴⁵⁸.

⁴⁵⁵ - Garaudy, Roger, *Intégrismes*, Paris, Pierre Belfond, 1990, pp. 80-81.

⁴⁵⁶ - On cautionne ici l'idée d'Olivier Roy sur l'échec du projet politique moderne de l'islamisme. Voir Roy, Olivier, *L'échec de l'Islam politique*, Paris, Seuil, 1992, 251 pages.
En effet, en tant que salafisme, l'islam politique ne peut être moderne. Dans sa tentative de moderniser l'islam, il se heurte aux dogmes de la Shari'a, qui finalement ne peut être indéfiniment élastique et on essayant d'islamiser la modernité occidentale, il se heurte au problème de la différence entre les deux paradigmes ; monothéiste musulman et moderne.

⁴⁵⁷ - Yassine, Abdeljawad, *moqaddima fi fiqh al-jahilyia al-moassira* [Introduction à la compréhension de l'ignorance moderne], Le Caire, az-zahraa li al-i'lam al-'arabi, 1986, p. 189.

⁴⁵⁸ - Qutb, Sayed, *ma'alim fi al-tariq* [Jalons sur la route], Le Caire, *Dar As-chorouq*, 1993, p. 116.

En fait, il s'agit ici d'une vision réductrice de l'histoire de l'humanité. À la lecture de l'approche salafiste concernant le monde qui l'entoure, on s'aperçoit qu'il s'agit d'une approche dualiste, où il y a principalement le Nous (musulmans) et l'Eux (Occident chrétien ou de culture judéo-chrétienne). C'est pourquoi la civilisation arabo-musulmane est opposée à la civilisation occidentale moderne dans ce cas de figure. Dans un souci de défense et de promotion, elle constituerait chez le salafiste un relais entre la civilisation grecque et la civilisation occidentale depuis la Renaissance. Les intellectuels salafistes ne s'intéressent en effet qu'à la relation trouble entre l'islam et l'Occident (avec ses religions fondamentales que sont le judaïsme et le christianisme). Les autres civilisations et les autres religions (comme le bouddhisme, le shintoïsme ou l'hindouisme) ne sont guère prise en considération. Le penseur et islamologue libanais Radwan Sayyed généralise ce constat pour toute la production intellectuelle arabe actuelle. À ce sujet, il dit : « *Il n'existe pas de recherches solides en langue arabe – même traduites- sur l'hindouisme ou le bouddhisme. Et quand est survenue la crise des Bouddhas de Bamian avec les Talibans, personne de ceux qui ont écrit sur la question dans les journaux arabes, n'avait la moindre connaissance sur le religion bouddhiste* »⁴⁵⁹.

Selon Sayyed, même la relation avec la civilisation occidentale, quelle soit perçue comme un choc ou un dialogue, n'est pas critiquée d'une manière scientifique. En effet, Sayyed atteste de l'inexistence des ouvrages, ayant théorisé la notion de la civilisation, et même des traductions qui, si elles existent, elles ne sont pas solides. Sayyed va encore plus loin en assurant que les ouvrages sur la civilisation arabo-musulmane en soi sont rares et datent de la première moitié du 20^e siècle⁴⁶⁰.

⁴⁵⁹ - Sayyed, Radwan, *as-sira' 'ala al'islam : Al-osouliya wa al-islah wa as-siyassat ad-dawliya* [Le conflit sur l'islam : Fondamentalisme, réformisme et politiques internationales], Beyrouth, *Dar al-kitab al-'arabi*, 2004, p. 19.

⁴⁶⁰ - Ibid., pp. 20-21.

Ce constat nous pousse à conclure que la pensée arabo-musulmane, et précisément la pensée salafiste actuelle, manque d'une vision critique du monde. Ce qui la pousse à être sur la défensive dès que l'islam ou les musulmans sont critiqués ou mis en accusation. Les intellectuels salafistes réformistes, par exemple, essaient de mettre en évidence l'adoption de l'islam du pluralisme religieux, culturel et politique. Toutefois, cette mise en évidence ne se passe guère sans difficultés. La preuve est que dans le cadre du dialogue islamo-chrétien, surtout dans sa dimension interne à l'islam (c'est-à-dire dans l'espace arabo-musulman depuis plus de 50 ans), le discours est encore nourri de la même rhétorique médiévale, soupçonneuse ou dans le meilleur des cas, apologétique⁴⁶¹.

Aussi, la littérature salafiste sur la priorité de l'islam en matière de pluralisme religieux est mise à l'épreuve par l'euphorie et le soutien apportés par le courant salafiste à une minorité musulmane dans un pays quelconque et qui y organise un mouvement séparatiste sur une base religieuse.⁴⁶² En effet, les appels au soutien à la séparation, même militairement, confirment les relations tendues qu'entretient la pensée salafiste avec le monde.

De plus, ces relations tendues sont manifestes dans ce que la pensée appelle « *fiqh al moughtaribin* » [le *fiqh* pour les immigrants], une branche du *fiqh* qui traite des affaires quotidiennes des musulmans vivant en Occident en ce qui a trait à la religion. L'élaboration d'un tel *fiqh* constitue à lui seul, dans la pensée traditionnaliste salafiste, une preuve que les musulmans ne peuvent pas vivre avec l'Autre qui est différent religieusement sinon qu'à partir du prisme de leur droit traditionnel.

⁴⁶¹ - Pour plus de détails, voir : Aoun, Sami, Le dialogue islamo-chrétien. Les obligations manquantes de la modernité », dans Chadli, El-Mostafa ; Garon, Lise, Mansour, Azzedine G., L'Islam et l'Occident. Biopsies d'un dialogue, Québec, PUL, 2008, pp. 187-210.

⁴⁶² - Comme dans le cas de la Tchétchénie, Thaïlande, Burma, le Jammu-Cachemire, la Chine... etc.

Devant cette vision de l'histoire humaine, on peut dire que Qutb et tout le courant qui s'inspire de ses écrits représente le salafisme dans sa version la plus radicale (le salafisme totalitaire) et cela en raison de son refus total de toute représentation ou société non-musulmane. La vision de Qutb dépasse en outre les confins de la théorie pour s'ériger comme une manifestation des mouvements intégristes. En effet, selon cette logique, le refus de la société et de son excommunication (*takfir*) doit être suivi de l'immigration (*hijra*)⁴⁶³ pour quitter cette société car elle est mécréante.

Par la suite, vient l'étape de la lutte armée articulée par le discours fondamentaliste comme une guerre sainte ou *jihad*. Celle-ci est nécessaire et demeure à cet égard le seul moyen pour mener une action politique en vue de changer le système en place⁴⁶⁴. Du coup, le salafisme radical, même dans sa dimension non violente, refuse alors toute tentative de réconciliation de l'islam avec la modernité. C'est notamment le point de vue des autres salafistes dont Al Qaradawi, qui relie quant à lui la réforme à la solution purement islamique. Cette solution doit être sous la responsabilité d'un mouvement islamiste structuré dont le projet serait de former une génération capable de convaincre la société musulmane du bien-fondé d'une gouvernance islamique en se liant aux différentes couches sociales. Ce projet est réalisable, selon Al Qaradawi, car le sentiment religieux dans les sociétés musulmanes reste assez fort et ces dernières sont donc susceptibles d'accepter un tel discours.⁴⁶⁵

⁴⁶³ - D'ailleurs plusieurs mouvements radicaux ont porté le non de *takfir wa al- hijra* [excommunication et immigration].

⁴⁶⁴ - Il est certain que cette interprétation radicale n'est pas partagée par tout le courant salafiste, on verra comment elle est traitée par Al Qaradawi en seconde partie.

⁴⁶⁵ - Al Qaradawi, Youssef, *al-hal al-islami, farida wa daroura* [la solution islamique : un devoir et une nécessité], Beyrouth, *moâssassat ar-rissala*, 1984, pp. 242-243.

Cela dit, tel n'est pas le point de vue des penseurs laïcs musulmans. À ce sujet, un auteur salafiste dit à propos de certains de ces penseurs arabo-musulmans (comme Al Jabri, Laroui et Mohammed Arkoun) qu'ils se basent sur les fondements culturels rivaux (ceux des Occidentaux). Derrière ce courant de pensée se cacherait ainsi un effort pour combattre la culture islamique⁴⁶⁶.

2.3. Salafisme et modernité

Quoiqu'il en soit, la réalité socioéconomique et politique a fini par s'imposer au salafisme. C'est pourquoi celui-ci s'est intéressé à la problématique de l'État et de la société. Les idées et les théories élaborées au sein du courant salafiste sur l'État et la société ont toutes le même postulat de base, à savoir l'universalité de l'islam et la convenance de son message pour toute époque et tout espace. Cette réalité s'est caractérisée au niveau sociétal par la déflagration des crises socioéconomiques dans l'espace musulman. Celles-ci ont constitué le «carburant» du discours salafiste. Ce qui a propulsé des mouvements islamistes au pouvoir dans certains États musulmans, notamment lors de la révolution khomeyniste en Iran en 1979. C'est ainsi que les slogans politiques l'on emporté sur les dimensions culturelles et sociales dans le discours salafiste des mouvements islamistes. La demande de l'application de la *Shari'a* est devenue la thèse centrale de ce discours et le slogan «l'islam est la solution» a pris de l'ampleur face aux échecs des systèmes politiques mis en place, à remédier aux crises. Le passé du *salaf* se dresse avec une pureté et une splendeur imaginées comme l'étape à récupérer pour réussir et la vie d'ici-bas et celle de l'au-delà.

⁴⁶⁶ - Owaiss, Abdelhalim, *fiqh at-tarikh fi daw' azmat al-mouslimine al-hadariya* [la compréhension de la histoire à la lumière de la crise civilisationnelle des musulmans], op. cit., p. 127.

2.3.1. État et société dans la pensée salafiste

Cela dit, l'événement majeur qui représente le défi principal du salafisme actuel fut l'abrogation du califat ottoman en 1924 par Mustafa Kemal Atatürk. En effet, c'est à partir de ce moment que le débat sur l'islam à la fois comme un État et une religion a été entamé. La dimension politique a été ainsi mise en exergue dans le salafisme actuel. C'est dans cette perspective aussi qu'on peut comprendre la constitution des Frères musulmans par Hassan Al Banna en 1928 avec comme conséquence une polémique intellectuelle et politique sur la nature du califat et sur la séparation du religieux et du politique en terre d'islam. Depuis lors et surtout depuis l'apparition du livre d'Ali Abderraziq *L'islam et les fondements du pouvoir*⁴⁶⁷ en 1925 et qui ôta au califat toute légitimité religieuse, le salafisme pense le politique en dehors de la coupole du califat. Certes le rêve du retour de cette institution est toujours présent mais le salafisme actuel pense autrement l'État établi dans les pays musulmans dans son rapport avec la religion.

Contrairement au salafisme réformiste du 19^{ème} siècle ou à tous les salafismes précédents, qui pensaient la réforme de l'institution califale en place, le rapport de l'État moderne à la religion est toujours problématique dans la pensée salafiste, d'autant que la fonction de l'État demeure la protection de la religion. Ce qui est effectivement contraire aux principes de la modernité politique occidentale. Bien que le salafisme ne considère pas son « État » comme étant théocratique (vu l'absence du clergé en islam), la fonction de l'État prôné par le salafisme est néanmoins purement religieuse et ce, même si le pouvoir n'est pas entre les mains d'une hiérarchie sacralisée.

Or, la relation entre l'État et la religion, selon le modèle westphalien mis en place dans l'espace musulman après la disparition du califat, a imposé plusieurs défis à la pensée salafiste. Par exemple, celui de la notion de la démocratie, dans sa définition originelle comme souveraineté ou pouvoir du peuple, se heurte dans la perception salafiste à la

⁴⁶⁷ - Abderraziq, Ali, *L'islam et les fondements du pouvoir*, Paris, La Découverte, 1994, 177 p. Traduction de Abdou Filali-Ansary.

souveraineté de Dieu. Dans cette perspective, on peut dire que le courant appartenant à la mouvance salafiste, qui récuse la démocratie sur la base de son opposition avec le pouvoir de Dieu, reste le plus conséquent avec ses principes. En effet, il existe plusieurs courants dans le salafisme qui accepte une certaine démocratie qu'on décrit alors comme islamique et qui rejoint l'idée de la *Shura* (consultation) qu'on retrouve dans le verset suivant « *qui répondent à l'appel de leur Seigneur, accomplissent la prière, se consultent entre eux à propos de leurs affaires, et dépensent de ce que Nous leur attribuons* » (La Consultation, 38).

Le salafisme insiste du reste sur le fait que l'islam est aussi précurseur en matière de démocratie. Toutefois, la pensée salafiste s'avère plutôt réductionniste dans son approche à la démocratie et à la *Shura*. En effet, ces deux notions se réduisent dans le salafisme à l'absence du despotisme absolu. Mais si le despotisme demeure limité selon cette logique, en acceptant une certaine consultation qui consiste principalement en de simples conseils des élites les plus proches, il est acceptable par le salafisme.

De plus, le salafisme peut aller jusqu'à imputer au despotisme absolu tous les maux du monde arabo-musulman, comme l'a fait un de ses leaders de l'époque de la *nahda* Abderrahmane Al Kawakibi (1849-1903) dans son ouvrage paru en 1901⁴⁶⁸ dans lequel il attribue à la *Shura* tous les mérites du progrès et de la prospérité du monde de l'islam. Toutefois, cette attribution se fait avec beaucoup de difficultés car cette version du salafisme ne retrouve dans l'histoire de l'islam que l'exemple du califat d'Omar (634-644)⁴⁶⁹, ce qui n'est guère suffisant pour fonder un système basé sur la *Shura*. D'autant plus que le courant chiite, deuxième branche importante de l'islam après le sunnisme, conteste radicalement ce califat d'Omar (comme tous les califats d'ailleurs) en soutenant que le pouvoir politico-religieux en islam revenait à Ali, le cousin et gendre du prophète Mahomet, et à sa descendance sur un ordre divin négligé par les défenseurs du califat depuis sa naissance.

⁴⁶⁸ - Al Kawakibi, Abderrahmane, *Taba' al-istibdad* [Les caractéristiques du despotisme], Beyrouth, *Dar an-nafaes*, 2006, 191 pages.

⁴⁶⁹ - Omar (581-644). Deuxième calife de l'Islam (de 634 à 644). Sous son règne, plusieurs conquêtes ont été menées contre l'empire sassanide et l'Égypte. Il a été assassiné par un prisonnier d'origine perse.

Cette lecture de l'histoire de l'islam, avec à la fois des réductions et des généralisations par le salafisme, est palliée par le recours à la *Shari'a*. C'est ainsi que pour un autre salafiste de la *nahda*, celle-ci « impose la *Shura* aux sujets et au dirigeant »⁴⁷⁰.

Cela dit, pour Rached Ghannouchi, une autre figure du salafisme actuel dans sa dimension politique, la *Shura* est l'un des deux piliers –avec le Texte sacré– de tout gouvernement islamique quel qu'il soit (califat, imamat ou monarchie). Pour cet islamiste tunisien, la *Shura* demeure l'ossature du pouvoir de la communauté musulmane. Celle-ci est responsable de participer et de coopérer dans la gestion des affaires gouvernementales, à travers l'élaboration des fondements du pouvoir, la législation et le contrôle⁴⁷¹.

Ce point de vue n'est pas par ailleurs partagé par Fathi Yakan, un penseur islamiste libanais, qui refuse tout rapprochement entre les deux notions, soit celles de la *Shura* et de la démocratie. À ce sujet, Yakan dit que :

*[L]a Shura en islam n'est qu'un sondage d'opinion d'une personne ou un groupe de personnes dans l'interprétation d'une règle legaliste ou dans sa compréhension dans l'ordre des choses à la lumière de la loi islamique. [...] La Shura adhère au principe de la légitimité des décisions prises et actions entamées, sans égard au nombre de leurs partisans et défenseurs, qu'ils soient nombreux ou non.*⁴⁷²

Ce qui est totalement différent de tout processus démocratique reconnu actuellement en Occident ou ailleurs.

⁴⁷⁰ - Abdou, Mohamed, *al a'mal al kamila* Les œuvres complètes, T I, Beyrouth, *al-mouassassa al-'arabiya li dirassat wa nachr*, 1993, p. 356.

⁴⁷¹ - Ghannouchi, Rached, *al-horiyat al-'amma fi ad-dawla al-islamiya* [Les libertés publiques dans l'État islamique], Beyrouth, *markaz dirassat al wahda al-'arabiya*, 1993, pp. 108-109.

⁴⁷² - Yakan, Fathi, *moshkilat ad-da'wa wa ad-da'ya* [Problèmes de la prédication et des prédicateurs], Beyrouth, *mouassat ar-rissalat*, 3^{ème} édition, 1974, p. 171.

Cela dit, le problème réside dans l'ambiguïté des liens entretenus aujourd'hui entre la notion de la *Shura* et une autre notion développée dans le paradigme arabo-musulman *ahl al-hal wa al-'aqd*, celle-ci voulant dire littéralement «ceux qui ont le pouvoir de lier et de délier». Cette catégorie de dignitaires regroupe en effet la communauté des *Ulémas* et des personnalités ayant des compétences dans les affaires économiques, sociales et politiques⁴⁷³. Ghannouchi opte finalement pour les parlements modernes comme la catégorie à consulter et les parlementaires choisis par le peuple comme *ahl al-hal wa al-'aqd* dans les limites imposées par la *Shari'a*⁴⁷⁴.

Encore faut-il ajouter ici une autre notion qui pose la même ambiguïté dans ses liens avec la notion de la *Shura*. En effet, il y a toujours le concept de la *Bai'a* qui est l'acte d'allégeance des musulmans à leur souverain musulman sur la base du respect de la *Shari'a*⁴⁷⁵. C'est dans cette perspective qu'Al Bûtî relie l'État moderne à la notion de l'Umma et ce, à travers la *Bai'a*. Si celle-ci provenait historiquement de la communauté des *Ahl al-hal wa al-'aqd*, qui formait l'élite autour du calife, elle devrait à son tour, selon Al Bûtî, s'incarner dans une institution représentative de l'époque moderne (assemblée du peuple, parlement, assemblée nationale, etc.)⁴⁷⁶. Or, Al Bûtî, avec sa nouvelle version de la *Bai'a*, ne semble pas faire mieux que le *fiqh* politique classique vis-à-vis du califat historique en cautionnant ainsi un pouvoir même s'il est despotique.⁴⁷⁷

La tentative d'Al Bûtî s'inscrit donc dans l'expérience de la conciliation entre la modernité et le *Turâth*. D'un côté, on retrouve la *Bai'a*, une notion développée dans le *Turâth* par le *fiqh*

⁴⁷³ - Pour plus de détails voir : Aoun, Sami, Mots clés de l'islam, Montréal, Mediaspaul, 2007, pp. 13-15.

⁴⁷⁴ - Ghannouchi, Rached, *al-horiyat al-'amma fi ad-dawla al-islamiya*, op. cit., p. 114.

⁴⁷⁵ - Pour plus de détails sur la notion voir : Aoun, Sami. Mots clés de l'islam, op. cit., pp. 36-37.

⁴⁷⁶ - Al Buti, Muhammad Saïd Ramadân, *'ala tariq al-'awda ila al-islam* [sur le chemin du retour à l'islam], Beyrouth, *moâssassat ar-rissala*, 6^{ième} édition, 1992, p. 98.

⁴⁷⁷ - C'est la même conclusion de Fahmi Jedaan dans son étude déjà citée. Voir Jadaan, Fahmi, *as-salafiya, hodoudoha wa tahawolatoaha*, op. cit., p. 82. On ajoute ici pour cautionner cette idée, la position d'Al Buti en faveur du pouvoir du Baath syrien et en harmonie avec sa définition de la *Shura*, dans les événements sanglants de la Syrie commencés depuis 2011.

politique classique et qui puise son fondement dans le *hadith* attribué au Prophète : «*Quiconque abandonne l'obéissance et se sépare de la Jama'a [groupe ou communauté] et meurt ensuite, il meurt d'une mort des jours de l'ignorance (Jahiliya).*»⁴⁷⁸ Puis, de l'autre côté, il y a une institution représentative, fruit de la modernité occidentale.

Les deux notions sont donc développées dans deux paradigmes différents. C'est pourquoi la conciliation ne peut que déboucher sur une contradiction et, dans le cas présent, celle-ci consiste à cautionner le despotisme par un organe démocratique. D'où l'idée d'*al-mustabid al-'adil* [le despote juste], En fait, cela représente la vision salafiste dans son ouverture à la notion de la démocratie. Elle est limitée par une loi érigée comme divine, la *Shari'a*.

C'est ainsi que pour le courant salafiste, la *Shura* (ou une certaine démocratie islamique limitée) est plus conforme à l'islam, puisque la démocratie occidentale va trop loin dans les libertés individuelles. Cela touche notamment la notion du *halal* et du *haram* (le licite et l'illicite) en islam. La démocratie ne tient alors pas compte de cette théorie mise en place et interprétée à partir du *fiqh* islamique.

Il faut signaler ici que le courant islamiste actuel se proclamant du salafisme, tout en affirmant sa réticence à s'impliquer dans la revendication de la démocratie et la lutte commune avec les autres mouvances politiques contre le despotisme qui sévit dans la région, joue le jeu des pouvoirs en place. En effet, ceux-ci sont toujours soucieux d'élargir le fossé entre les islamistes et les autres protagonistes. D'ailleurs, c'est le cas de la démocratie occidentale qui est liée au système partisan. Cela est refusé par le salafisme qui veut revenir à la société musulmane première, imaginée comme pure, unifiée et harmonieuse. Dans cette perspective, les partis ne peuvent être tolérés, pour barrer la route aux divergences indignes de l'Umma musulmane et son unité.

⁴⁷⁸ - Ce hadith célèbre est cité pour montrer la nécessité du pouvoir en islam et surtout l'obéissance à ses tenants tant qu'ils sont musulmans. Celui que n'obéit pas est voué à une destinée des apostats, comme ceux de la période de la *jahiliya* (antéislamique), c'est-à-dire l'enfer dans l'eschatologie musulmane.

À ce sujet Al Banna dit : « *Les frères [c'est-à-dire les Frères musulmans] croient que le système partisan a beaucoup nui aux gens dans leur vie, a perturbé leurs intérêts, a corrompu leur morale, a déchiré leurs liens et a laissé dans leur vie publique et privée les effets les plus néfastes* »⁴⁷⁹. La position salafiste contre le système partisan et donc contre la pluralité politique peut être saisie à partir de l'idée première de l'unité de la communauté musulmane. À cet égard, il est souvent fait référence au *hadith* attribué au prophète Mahomet, considéré comme authentique par la plupart des rapporteurs des *Hadiths* : « *Ma communauté se divisera en soixante-dix et quelques groupes (73 selon certaines sources). Tous sont voués à l'enfer sauf un : c'est le groupe de ceux qui auront suivi cette voie qui est la mienne et celle de mes Compagnons.* ». Dans le même ordre d'idées, la division est réprimandée dans un autre *hadith* : « *La différence de ma communauté est une miséricorde* ».

Bref, l'unité recherchée de l'Umma rejoint l'idée de l'unicité de Dieu, qui revêt un caractère emphatique en islam. La cause réside en effet dans la perception islamique du monothéisme qui est « *[p]lus radical et plus rigoureux que celui des juifs croyant au peuple élu ou que celui des chrétiens croyant en l'incarnation.* »⁴⁸⁰, selon les termes de Marcel Gauchet.

Cela dit, les notions politiques auxquelles se réfère la pensée salafiste relèvent elles-mêmes du *salaf* (le califat, l'islam et les fondements du pouvoir, les théories politiques islamiques, le système politique en islam, etc.)⁴⁸¹. En effet, les ouvrages qui traitent de ces notions ne font qu'aller dans le sens de confirmer la thèse retenue par le salafisme comme évidente, à savoir que l'islam est à la fois religion et système de gouvernement. Un théologien égyptien, Mohamed Youssef Moussa (1899-1963), l'exprime en ces termes :

Il faut reconnaître que la communauté arabo-musulmane, dès ses débuts, avait un État qui la gouverne et la prend en charge, selon les dispositions de la loi de Dieu et de son prophète (Shari'a), et il faut reconnaître aussi que

⁴⁷⁹ - Al Banna, Hassan, *majou'at rassael al imam al-banna* [L'ensemble des Épîtres de l'imam Al Banna], Alexandrie, Dar ad-da'wa, 1990, p. 201.

⁴⁸⁰ - Gauchet, Marcel, *La condition historique*, Paris, Gallimard, 2005, p. 155.

⁴⁸¹ - Les titres des ouvrages salafistes se réfèrent directement à ces notions.

*dans le coran et la vraie Sunna, on retrouve les principes généraux, sur lesquels se fondent le système politique en islam*⁴⁸².

L'islam est Din wa Dawla (religion et État) » et le gouvernement islamique est un gouvernement régi par le shar' (législation) islamique. C'est en somme le résultat auquel a abouti le salafisme actuel avec tous ses courants et tendances à travers sa relecture de l'histoire de l'islam et de sa réinterprétation de la *Shar'a* islamique. En fait, cette relecture passe par la réinterprétation de celle-ci et vice versa. Ce qui correspond parfaitement à l'essence même du salafisme.

La question qui se pose maintenant est à savoir si le salafisme s'est rendu conscient de la modicité de ses résultats, d'autant plus que la réalité n'était en aucun cas ce qui est imaginé par la pensée salafiste et véhiculé par son discours. En effet, l'histoire de l'islam était loin d'être aussi pure et l'État de même que la religion entretenaient souvent des relations machiavéliques au lieu de la légitimation religieuse du politique. Du coup, pour barrer la route à ses détracteurs, qui mettent en évidence les points noirs de cette histoire musulmane, puisant aux mêmes sources que celles retenues par le salafisme, ce dernier brandit un passé du salaf « imaginé comme pur » en tant qu'horizon à atteindre et qu'avenir à créer. C'est ainsi que le débat semble clos pour le salafisme sur l'histoire réelle de l'islam. Seul compte le « passé pur » comme un cadre de référence unique pour l'avenir recherché.

Toutefois, la réorganisation de la relation entre le religieux et le politique dans le passé, du point de vue historique et conformément à la *Shari'a*, a eu pour conséquence de rendre le débat sur le politico-religieux au sein de la mouvance transcendant de la réalité et versé dans un conformisme coupé du présent et de la politique actuelle.

⁴⁸² - Moussa, Mohamed Youssef, *nizam al-hokm fi al islam* [le système politique en islam], Le Caire, *Dar al-fik al-'arabi*, sd, p. 13.

Il faut préciser ici que l'auteur répond dans cet ouvrage à la thèse d'Ali Abderraziq soutenue dans son « L'islam et les fondements du pouvoir », et qui a ôté toute légitimité religieuse au califat comme système de gouvernement en islam.

2.3.2. La problématique de la raison

Du reste, il n'est pas faux de dire que la raison ('*aql*) occupe une place importante dans le discours salafiste ancien et actuel. Or, il faut déterminer de quelle raison il s'agit. En effet, les contraintes posées par la pensée salafiste en elle-même trouvent leur expression dans la manière salafiste de donner la primauté à la Révélation (*naql*) sur la raison ('*aql*). C'est cette façon de concevoir la raison qu'a affirmé Al Ghazali (1058-1111) en disant que «*c'est la raison qui témoigne de la sincérité du Prophète, puis s'éclipse.*»⁴⁸³ C'est aussi la même «*raison*» qu'on retrouve chez l'un des précurseurs du salafisme réformiste Mohamed Abdou et pour qui la raison réside dans le Texte sacré. Cette raison salafiste est donc limitée et ne peut produire en soi une «*science*». Elle ne peut alors que vérifier si cette «*science*» concorde avec le Texte sacré ou non. Dans cette perspective, le salafisme appelle donc à libérer la pensée. Cela ne signifie aucunement néanmoins un dépassement de l'épistémo-idéologie classique qui structurait la vision du *salaf*.

Cela dit, la problématique imposée au salafisme depuis ses leaders de la *nahda* est illustrée par la tentative de minimiser le hiatus épistémologique entre la civilisation musulmane issue des terres originelles et fondée sur le principe de Dieu dans la foi, d'une part, et une civilisation occidentale moderne qui lui a été imposée et qui est basée sur le principe de l'Homme libre et de la raison. Or, depuis Al Afghani et Abdou, la pensée salafiste, surtout dite réformiste, s'est déclarée en faveur de la conciliation de la foi musulmane et de la raison occidentale. Autrement dit, l'adoption des principes de la modernité occidentale ne conduit pas nécessairement à l'éloignement de l'islam et des principes de la *Shari'a* (qui découlent de la foi musulmane) et qui ne requièrent pas le déni de la modernité occidentale. Nous sommes donc ici devant un constat du salafisme qui, dans sa version réformiste, demeure peu convaincant, d'autant que la littérature salafiste ne s'intéresse guère à la critique de la modernité, sauf à travers des diatribes acerbes de «*l'immoralité*» occidentale.

⁴⁸³ - Al Ghazali, Abou Hamed, *al-Mustasfa fi'Ilm al-Usul* [Le nec plus ultra de la science des principes], Le Caire, *al-matba'a al-amiriya Boulaq*, 1904, p. 6, cité par Al Jabri Mohammed Abed, *al-khitâb al-'arabî al-mo'âssir : dirâsa tahlîliyya naqdiyya* [Le discours arabe contemporain : Étude analytique et critique], Beyrouth, *Dar Attali'aa li attiba'aa wa annachr*, 1982, p. 35.

Certes, la conciliation entre foi et raison ou entre Révélation et raison fut un sujet qui a été déjà débattu largement dans la philosophie musulmane classique mais la raison considérée alors par les philosophes de l'islam était de nature grecque et métaphysique. Or, l'islam avait aussi à se concilier avec cette raison métaphysique. À l'époque, la raison grecque permettait la conciliation avec la religion. Ce qui n'est plus le cas aujourd'hui car « l'esprit de la modernité s'est défini avant tout par sa lutte contre la religion »⁴⁸⁴, selon les termes d'Alain Touraine. Il faut préciser aussi que le salafisme fait l'impasse sur la critique de l'idée répandue dans la pensée occidentale depuis Max Weber et qui consiste à considérer la modernité comme un christianisme sécularisé ou un concept facilité par la culture chrétienne ou une invention du christianisme selon René Girard et Gianni Vattimo⁴⁸⁵. Ainsi, ce christianisme serait une religion de la sortie de la religion, selon les termes de Marcel Gauchet⁴⁸⁶.

Il semble bien que le salafisme dans son souci de réconcilier l'islam avec la modernité occidentale n'est pas concerné par le débat actuel sur la religion chrétienne et la modernité. De cette modernité, il ne s'intéresse en fait qu'aux résultats en omettant les mécanismes et, au surplus, en n'acceptant pas l'ensemble des résultats pour des raisons religieuses. Parmi ces résultats, notons la laïcité, la conception occidentale des droits de la personne (qu'il ne considère pas comme universalisables) ou encore certaines avancées de la médecine moderne.

Par ailleurs, toute référence à la conciliation « classique » par le salafisme actuel induit à l'erreur. En effet, on ne peut guère prendre en considération la thèse salafiste répandue depuis la *nahda* et qui essaie de prouver que l'islam est une religion rationnelle puisqu'elle a été la cause dans le passé d'une civilisation ayant célébré la philosophie et les sciences

⁴⁸⁴ - Touraine, Alain, Critique de la modernité, Paris, Fayard, 1992, p. 274.

⁴⁸⁵ - Pour plus de détails, voir le débat entre Vattimo et Girard, dans : Girard, René ; Vattimo, Gianni, Christianisme et modernité, Paris, Flammarion, 2009, 148 pages.

⁴⁸⁶ - Gauchet, Marcel, Le désenchantement du monde, Paris, Gallimard, 1985, p. 11.

exactes⁴⁸⁷. Celles-ci ont « quitté » le domaine de l'islam quand les musulmans se sont éloignés des préceptes de leur religion. C'est ainsi que le retour à la raison, à la science et à la civilisation prend les traits d'un retour aux préceptes de l'islam dans leur pureté originelle. L'incertitude d'une telle thèse proviendrait de la faiblesse du salafisme à prendre en considération la différence entre les mécanismes de deux cultures distinctes, l'une religieuse et l'autre moderne. De plus, le lien effectué entre le retour à la vie religieuse du *salaf* pour s'approprier la rationalité moderne paraît assez pauvre comme argument car il omet les principes élémentaires de cette rationalité. En effet, il s'inscrit dans la même vision médiévale religieuse que la rationalité moderne a fait tomber en désuétude.

Par ailleurs, il semble acquis que le salafisme vit des conflits intellectuels internes entre sa tentative de mettre en valeur la capacité d'explicitier le Texte sacré et le mode de vie du *salaf* en structurant la conscience des musulmans de l'époque moderne et la réalité actuelle changeante avec un rythme difficile à suivre par un Texte et un mode de vie figés dans le temps et ce, en dépit des réinterprétations auxquelles s'adonne le salafisme.

Si le salafisme traditionnel essaie de faire revivre le *Turâth* en y incorporant la réalité vécue et interprétant celle-ci dans une perspective passéiste et mémorielle, le salafisme réformiste tente quant à lui de renouveler la pensée religieuse en islam pour rendre ce *Turâth* actuel. Du reste, dans les deux cas, le salafisme reste anhistorique par son incompréhension de la réalité sinon par son désengagement du texte religieux. Il semble que cela représente le point de tension vécu par le salafisme dans sa relation avec un environnement universel de plus en plus mondialisé. En effet, cette mondialisation constitue un défi aux particularismes en général, et celui salafiste en particulier, et donne la possibilité au relativisme (culturel ou religieux) de se mettre en valeur dans les cultures du monde. Ce relativisme constitue particulièrement un défi majeur à l'identité religieuse de la façon dont elle est définie par le salafisme.

⁴⁸⁷ - Ici, il faut noter que les tenants de cette thèse ne trouvent guère de gêne à se revendiquer de la philosophie musulmane. Pourtant, les penseurs musulmans classiques, qui représentent cet héritage « rationnel » ont été jugés irréligieux ou peu religieux, par les courants salafistes de leur époque, concernant plusieurs points se rapportant à la métaphysique et à la prophétie de Mahomet.

Toutefois, notons que le salafisme ne se considère pas en crise. Au contraire, c'est un courant de pensée satisfait de ses fondements idéologiques et qui n'est pas prêt à les remettre en cause. En fait, comme le note Georges Tarabishi, c'est le monde qui est en crise, selon lui⁴⁸⁸. Or, d'un point de vue épistémologique, la crise du salafisme réside premièrement dans l'élaboration d'un modèle de vie imaginé dans le passé (l'islam originel) et dans son hésitation à définir cet islam originel dont il veut faire revivre la «pureté» dans les temps modernes. En effet, cet islam originel reste plutôt vague dans la littérature salafiste. Est-il en effet l'islam du Coran ou encore un islam issu de la lecture du Prophète ou des autres lectures d'Ibn Hanbal ou Ibn Taymiya, par exemple.

Bref, l'islam recherché par le salafisme n'est pas aussi clairement défini que souhaité et, pour la plupart des auteurs, on retrouve dans le texte salafiste des allusions à la fois à cet islam originel et à des références à plusieurs auteurs de différentes époques sans égard aux contextes historiques interprétatifs⁴⁸⁹. À titre d'exemple, le label retenu par la plupart des salafismes sunnites actuels, tant par certains groupes salafistes wahhabites que par plusieurs *Ulémas*, est *ahl as-sounna wa al jama'a* [«les gens de la Sunna et de la communauté»]. Or, cette appellation avait été réservée au cercle des *Ulémas* sunnites formés autour d'Ibn Hanbal pour faire face au courant rationaliste de l'islam, le mutazilisme, au début du 8^{ème} siècle⁴⁹⁰. Rappelons que le débat de cette époque tournait spécialement autour d'une question relevant du *kalam* (théologie spéculative) et concernait la création du Coran : i.e. celui-ci est-il créé par Dieu ou non ?

Bien que ce débat n'est plus d'actualité entre les penseurs de l'islam depuis des siècles, le salafisme actuel ne trouve néanmoins pas de gêne à puiser dans le passé pour revendiquer

⁴⁸⁸ - Dans sa réaction à l'article de Haydar Ibrahim Ali, *al-ittijah as-salafi, 'alam al-fikr*, op. cit., p. 49.

⁴⁸⁹ - Tarabishi, Georges, *ibid*, p. 50.

⁴⁹⁰ - Pour plus de détails voir : Jadaan, Fahmi, *al-mihna : baht fi jadaliyat ad-dini wa as-siyassi fi al-islam* [La Mihna : étude de la dialectique du religieux et du politique en islam], Beyrouth, *al-mouassassa al-'aarabiya li dirassat wa nachr*, 2000, 2^{ème} édition, pp. 34-41 et pp. 137-231 ; et Al Jabri, Mohamed Abed, *al mouthâqqâfoun fi al hâdârah al-'arabiâh : mihnat Ibn Hanbal wa nakbat Ibn Rochd* [les intellectuels dans la civilisation arabo-musulmane : l'affliction d'Ibn Hanbal et le drame d'Averroès], op. cit., pp. 75-85.

une certaine affiliation à un courant qui a été engagé dans un débat que plusieurs chercheurs actuels, dont Al Jabri et Jadaan, décrivent comme politique ayant pris des couleurs théologiques.

2.3.3. La tutelle sur la société et les principes de la modernité vus autrement

Cela dit, il reste que le rapport entretenu par la société musulmane avec les hommes religieux est profond. À titre d'exemple, la société musulmane semble être dans une recherche continue de fatwas. Or, cette situation la dégage de toute responsabilité dans sa relation avec le Législateur (ou Dieu) mais, en même temps, elle met le demandeur de la fatwa dans une situation de minorité, du moins dans l'optique moderne de Kant. En effet, selon le philosophe allemand, la minorité est caractérisée par « *l'incapacité de se servir de son entendement sans la direction d'autrui* ». Il ajoute aussi que :

Il est si commode d'être mineur ! Si j'ai un livre, qui a de l'entendement pour moi, un directeur spirituel, qui a de la conscience pour moi, un médecin, qui pour moi décide de mon régime, etc., je n'ai pas besoin de faire des efforts moi-même. Je ne suis point obligé de réfléchir, si payer suffire ; d'autres se chargeront pour moi de l'ennuyeuse besogne.⁴⁹¹

Une illustration de la situation décrite par Kant est l'exemple des programmes religieux dans les chaînes satellitaires arabo-musulmanes et qui démontre la force de la pensée salafiste au sein de ces sociétés. Les appels téléphoniques en direct au «pourvoyeur des fatwas» sur le plateau semblent sans fin et les questions rattachées embrassent sensiblement tous les domaines. Il semble que l'essentiel est d'avoir une réponse à sa question même si on peut changer de chaîne ou de *faqih* pour avoir une autre réponse différente. Du reste, cela n'est pas important pour celui qui cherche la fatwa, l'essentiel demeure d'avoir une réponse de la bouche d'un homme de religion et avoir ensuite la conscience tranquille.

⁴⁹¹ - Kant, Immanuel, Qu'est ce que les lumières ?, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1991, p. 73.

À travers ce principe, il s'avère qu'un second principe de la modernité, celui de la critique, semble bafoué à la fois par le demandeur et le répondeur. Ainsi, à travers les fatwas, le *mufti* ou le *faqih* produit en effet un discours entièrement basé sur la croyance et qui ne laisse pas de chance à la critique. Il faut ajouter à cela la question de l'imitation (*At- Taqlid*) qui pèse sur l'élaboration des fatwas et qui consiste à considérer des avis d'anciens *Ulémas* et de savants de l'islam pour une situation donnée (qui peut paraître similaire au fait nouveau) et à les utiliser en tant que tels, sans égard aux différences imposées par l'évolution historique. Quant celui qui reçoit la fatwa et l'accepte, cela se fait généralement sans critique. D'ailleurs, à cause de sa position de mineur, le demandeur de fatwas ne peut se permettre une critique car il ne peut vérifier la véracité de la fatwa émise. Bref, le salafisme ne semble pas se préoccuper des postulats de la modernité.

Cela dit, si le débat sur la modernité est obscurci par le salafisme, il ne l'est pas nécessairement au sein de la culture islamique actuelle savante. En effet, le logicien et soufi marocain Taha Abderrahmane dans son ouvrage *L'esprit de la modernité* essaie de façonner une modernité propre au paradigme musulman. Par souci de synthèse, Abderrahmane retient en fait trois principes fondamentaux de l'esprit de modernité⁴⁹²:

1. le principe de majorité, c'est-à-dire le passage de la situation de minorité à la situation de majorité dans la perspective kantienne et que sous-tendent deux éléments essentiels, soit l'autonomie et la créativité ;
2. le principe de la critique, c'est-à-dire le passage de la situation de croyance à la situation de critique, basé principalement sur la rationalisation et la différenciation⁴⁹³ ;

⁴⁹² - Abderrahmane, Taha, *rouh al-hadatha : al-madkhal ila taâssis hadatha islamiya*, op. cit., pp. 24-29.

⁴⁹³ - La différenciation chez Taha Abderrahmane consiste à transformer les éléments semblables d'un objet en éléments dissemblables en vue de déterminer avec précision les mécanismes inhérents à chaque élément. De ce principe découle la laïcité qui se fonde comme une différenciation entre la religion et la politique, la religion et la morale, et aussi la religion et la raison. Pour plus de détails, voir Abderrahmane, Taha, *rouh al-hadatha : al-madkhal ila taâssis hadatha islamiya* [L'esprit de la modernité : Introduction à la fondation d'une modernité islamique], op. cit., p. 28.

3. le principe de l'universalité, en vertu duquel la modernité passerait du particulier occidental à l'universel et ce, à travers deux autres sous-principes : l'extensibilité -à tous les champs de la vie sociale, politique et individuel- et la globalité ou la généralisation à toutes les autres cultures et sociétés, sans égard aux différences culturelles et historiques. C'est ainsi qu'un esprit moderne serait « un esprit majeur, critique et universel »⁴⁹⁴.

De ces principes de la modernité, Taha Abderrahmane tire quatre conséquences⁴⁹⁵ :

1. la multiplicité des applications de l'esprit de modernité, où selon le logicien marocain, l'esprit de modernité offre d'autres possibles d'application de la modernité, que la réalité moderniste occidentale ;
2. le déphasage entre la réalité et l'esprit de modernité, où ce dernier nous offre un idéaltype de la modernité différent, selon Abderrahmane, d'une application de la modernité quelconque notamment en Occident ;
3. la spécificité de la réalité de la modernité occidentale qui restreint la réalité moderniste occidentale dans un temps et espace donnés ;
4. l'égalité dans l'appartenance à l'esprit de modernité, où l'auteur érige celui-ci en un bien commun accessible à toutes les nations civilisées.

Une fois ces quatre conséquences identifiées, Abderrahmane pose trois conditions, ou nécessités, générales préalables à une modernité éventuelle autre que dans sa version occidentale. La première est la nécessité d'éviter les effets négatifs de l'application occidentale de l'esprit de modernité ; la seconde est la nécessité de considérer la modernité comme une application interne et non externe et, enfin, la troisième est la nécessité de considérer la modernité comme une application créative et non imitative. C'est ainsi que « *la modernité ne peut être qu'un processus intérieur et créatif* »⁴⁹⁶, un postulat que le salafisme

⁴⁹⁴ - Ibid., p. 29.

⁴⁹⁵ - Ibid., pp. 30-31.

⁴⁹⁶ - Ibid., p. 35.

pourrait en effet cautionner sans pour autant être capable de réaliser vu ses contraintes indiquées ci-dessus.

Abderrahmane reste cependant conscient que la réalité islamique est loin de l'esprit de modernité tel qu'esquissé plus haut. Cette réalité prend les traits de ce qu'il appelle une modernité imitative ou une pseudo-modernité et tout le défi reste ainsi dans la réponse à la question de savoir comment passer de la pseudo-modernité à une modernité.

Pour y répondre, Abderrahmane dresse des conditions particulières au champ paradigmatique islamique ou des postulats de l'application de l'esprit de modernité en islam. Ainsi, pour le principe de majorité, son application dans le domaine d'action musulman passe par la prise en charge de ses deux composantes essentielles : l'autonomie et la créativité.

Concernant l'autonomie, Abderrahmane croit que le passage à la majorité passe par la sortie de la tutelle de l'Autre, en l'occurrence l'Occident. En fait, l'auteur trouve que la tutelle intérieure des religieux, comme une thèse sur laquelle repose l'application occidentale de la règle de l'autonomie, n'est pas pertinente. En effet, les religieux ou les *fouqahas* n'ont jamais exercé une domination interne et « *il n'a jamais été prouvé qu'ils se sont accaparé le pouvoir politique [...] ou commis des abus de pouvoir...* »⁴⁹⁷. Autrement dit, l'accession du monde musulman à la modernité ne passe pas comme l'a fait l'Occident en se libérant de la tutelle religieuse mais plutôt de celle de l'Occident colonisateur.

En ce qui concerne la créativité, Abderrahmane la relie principalement à la question du *Turâth*. Premièrement, il nie toute possibilité de création en rompant totalement avec l'héritage du passé. La rupture doit en effet être opérée plutôt avec tout ce qui n'a pas été fécond, ni créatif dans ce passé.⁴⁹⁸ En d'autres termes, la créativité comme composante essentielle de l'esprit de modernité convenant au paradigme musulman devrait être originale

⁴⁹⁷ - Ibid., p. 37.

⁴⁹⁸ - Ibid., p. 39. Il est à rappeler ici que Taha Abderrahmane rejoint l'idée de la rupture proposée par Al Jabri, voir le premier chapitre sur les ruptures avec le *Turâth*.

et émaner de l'intérieur et sans rupture totale avec le *Turâth*, ce qui est d'ailleurs impossible pour Abderrahmane⁴⁹⁹.

Concernant le principe de critique, son application au champ d'action islamique nécessite une autre lecture de ses deux éléments essentiels : la rationalisation et la différenciation. Dans le premier élément, Abderrahmane fait état d'une pseudo-rationalisation qui sévit dans la culture musulmane actuelle. Celle-ci ne fait qu'utiliser les mécanismes de la critique empruntés de l'Occident sans s'assurer de leur adéquation avec les sujets qui concerne la culture musulmane. Pour sortir de cette « pseudo-rationalisation », il propose une rectification des postulats de l'acception occidentale de la rationalisation et qui sont, selon lui, que la raison est capable de tout concevoir, que l'Homme est maître de la nature et que tout est critiquable⁵⁰⁰.

Pour l'auteur, la rationalisation que devrait poursuivre le champ d'action islamique, « est celle qui, dans sa quête du savoir et de la technologie, est orientée vers les valeurs et les nobles significations profondément ancrées dans la conscience humaine. »⁵⁰¹. Cette rationalité doit aussi permettre un rapport mère-fils entre la Nature et l'Homme. Le contrat qui devrait être conclu entre « mère » et « fils » ne devrait pas se limiter « au monde matériel comme ce fut le cas pour la modernité occidentale, mais englober tous les univers qu'ils soient tangibles ou non »⁵⁰². De plus, elle doit se baser sur une critique pluridimensionnelle en dépassant la critique imposée dans la modernité occidentale et que l'auteur considère comme unidimensionnelle, ce qui empêche toute critique. Abderrahmane donne en effet l'exemple des valeurs morales et des idéaux qui ne peuvent être compris par le doute mais à travers la foi et la bonne conduite.⁵⁰³

⁴⁹⁹ - Ibid., p. 42.

⁵⁰⁰ - Ibid., p. 43.

⁵⁰¹ - Ibid., p. 44.

⁵⁰² - Ibid., p. 45.

⁵⁰³ - Ibid., p. 45.

En ce qui concerne la différenciation comme mécanisme nécessaire de la modernité occidentale, Abderrahmane croit que la séparation ou la différenciation entre « la modernité et le *Turâth* » ne constitue pas en soi des éléments de l'esprit de modernité. Autrement dit, le patrimoine islamique semble compatible avec l'esprit de modernité. Abderrahmane va jusqu'à supposer que les principes de cet esprit sont latents dans ce *Turâth*, même s'ils n'ont pas été traduits dans la réalité.⁵⁰⁴ Aussi, les axiomes de la différenciation sur lesquels s'est basée l'application occidentale de l'esprit de modernité⁵⁰⁵ sont viciés par plusieurs suppositions erronées, dont principalement la confusion entre l'Eglise en tant qu'autorité politique non religieuse et la religion.

Cette séparation selon Abderrahmane est fonctionnelle et dépourvue de tout fondement structurel.⁵⁰⁶ Ce qui veut dire qu'une modernité est possible en islam qui n'a pas connu ce genre de différenciation. En effet, la religion ne peut être ici reléguée au rang de l'irrationnel. Ce sont deux concepts distincts selon Abderrahmane et qui donne l'exemple de la religion musulmane qui est définie comme une doctrine et des prescriptions légales. À ce sujet, il dit : « *La sphère du rationnel est très vaste dans la religion islamique et comporte des éléments pouvant constituer la base d'une nouvelle pensée rationnelle à même de pallier aux déficits de la raison moderniste occidentale* »⁵⁰⁷. Enfin, le sacré est essentiel à la vie humaine, selon l'auteur, et seul celui-ci peut venir à la rescousse de l'homme dans son expérience terrestre.

En ce qui concerne le principe de l'universalité, Abderrahmane le critique à travers ses deux principes, soit l'extensibilité et la globalité. Il atteste tout d'abord que la modernité n'a pas touché tous les domaines dans le monde islamique qui vit ainsi une semi-extensibilité⁵⁰⁸. En

⁵⁰⁴ - Ibid., p. 48.

⁵⁰⁵ - Qui sont : la séparation totale entre la modernité et la religion ; la séparation totale entre la raison et la religion ; la différenciation implique le renoncement à la sacralité.

⁵⁰⁶ - Abderrahmane, Taha, *rouh al-hadatha : al-madkhal ila taâsis hadatha islamiya*, op. cit., p. 50.

⁵⁰⁷ - Ibid., pp. 53-54.

⁵⁰⁸ - Ibid., p. 54.

effet, ce principe de l'extensibilité souffre ici d'une mauvaise application à cause de ses postulats occidentalocentristes et qui sont que la modernité est un fait inéluctable, que la modernité apporte une force globale et que l'essence de la modernité est purement économique. C'est ainsi que, selon Abderrahmane, la modernité conçue par l'Occident « [n]'est pas imposée par la nature des choses ou par une volonté divine, mais elle est le fruit de l'Homme qui en a établi les règles, suivant sa propre volonté. »⁵⁰⁹.

Concernant la force globale occidentale, elle a provoqué une réaction au sein des sociétés occidentales, « sous forme de "retour religieux", "retour à l'irrationnel", "retour spirituel" ou "retour au sacré" »⁵¹⁰. C'est ainsi que l'approche d'Abderrahmane se veut une approche islamique se basant sur le postulat qu'il avance ainsi : « le corps de la personne fait partie intégrante de sa spiritualité. »⁵¹¹. Dans cette perspective, la modernité répondrait à la fois aux besoins matériels et spirituels de l'être humain.

Tandis que pour la tendance «économiste» de la réalité moderniste, l'auteur croit que la modernité s'est en effet écartée du principe de la dignité de la personne sur lequel elle s'était fondée originellement. C'est pourquoi, dit-il, « l'essence de l'Homme est purement éthique »⁵¹², et où l'acte économique lui-même serait ainsi un acte moral qui peut valoriser l'homme ou l'abaisser.

Concernant la globalité, le monde de l'islam vit plutôt une semi-globalité à cause des difficultés liées aux postulats qui ont été à l'origine de cette mauvaise application. En effet, la modernité renforce l'esprit individualiste, la laïcité préserve le caractère sacré de toutes les religions alors que les valeurs de la modernité sont universelles.

⁵⁰⁹ - Ibid., p. 56.

⁵¹⁰ - Ibid., p. 57.

⁵¹¹ - Ibid., p. 58.

⁵¹² - Ibid., p. 59.

Pour le premier postulat, Abderrahmane croit qu'il n'est pas inhérent à l'esprit de la modernité, même s'il est intimement lié à la modernité occidentale. C'est pourquoi le cheminement islamique sur la voie de la globalité moderniste doit se baser sur l'idée que « *les musulmans doivent s'intéresser aux autres comme ils s'intéressent à eux-mêmes* »⁵¹³, au sein d'une société universelle.

En ce qui concerne le postulat de la laïcité et qui préserve le caractère sacré de toutes les religions, l'auteur refuse la logique rationaliste qui le sous-tend car elle considère toutes les religions comme des institutions irrationnelles sur le même pied d'égalité et donc vouées à la marginalisation et au dédain⁵¹⁴. De plus, c'est un rationalisme mécanique qui ne convient guère aux communs des mortels, contrairement au rationalisme religieux « ou rationalisme des versets », capable de saisir la portée des symboles aussi bien que l'usage des machines⁵¹⁵.

Pour ce qui du postulat de l'universalité des valeurs de la modernité, Abderrahmane pense que l'application occidentale locale de l'esprit de la modernité n'a pas tenu ses promesses quant à ses valeurs, c'est pourquoi une autre application de cet esprit pourrait s'avérer plus efficace et dépasser ainsi la première pour mettre en évidence des valeurs avec leur portée universelle. Or, selon Taha Abderrahmane, cette seconde modernité peut être assurée par la voie islamique. Celle-ci, dit-il,

*[é]tablit une distinction entre deux types d'universalités. La première dite "universalité contextuelle" considère que tout objet est créé dans une société donnée pour être recréé dans une autre d'une manière différente qui pourrait l'enrichir en lui apportant d'autres caractéristiques. Quant à "l'universalité non contextuelle" ou "absolutiste", elle présume que toute chose créée dans une société donnée, ne peut être recréée ailleurs mais doit être reprise sous sa forme initiale, sous peine de se retrouver figée dans son nouveau contexte.*⁵¹⁶

⁵¹³ - Ibid., p. 63.

⁵¹⁴ - Ibid., p. 64.

⁵¹⁵ - Ibid., pp. 64-65.

⁵¹⁶ - Ibid., p. 66.

Au terme de son analyse, Taha Abderrahmane tire plusieurs conséquences⁵¹⁷ de sa définition de l'esprit de modernité, à savoir que :

1. l'esprit de modernité est différent de la réalité de la modernité ;
2. la modernité occidentale est une application parmi d'autres possibles de l'esprit de modernité ;
3. l'esprit de modernité est inhérent à l'histoire humaine ;
4. les différentes civilisations sont égales dans l'appartenance à l'esprit de modernité ;
5. la réalité sociétale islamique est plus proche de la «modernité imitative » que de la modernité innovatrice ;
6. la modernité ne peut être transférée de l'extérieur mais se crée à l'intérieur ;
7. la création de la modernité islamique interne nécessite la révocation des postulats qui ont accompagné l'application occidentale de l'esprit de modernité et des aberrations occasionnées par cette application.

Conclusion

À titre de conclusion de ce chapitre consacré à la pensée salafiste, à ses limites et à ses transformations, il est utile de rappeler à titre de synthèse que le salafisme est en fait pluriel et qu'on peut le regrouper en au moins trois catégories⁵¹⁸ selon leur positionnement vis-à-vis du *Turâth* lui-même, d'un côté, et de la modernité occidentale, d'autre part.

Ainsi, il y a le salafisme historique dont la vision doctrinale est fidéiste. Celle-ci lui permet de relier le musulman actuel à celui du passé et de démontrer par tous les moyens possibles qu'il doit garder les mêmes certitudes, les mêmes engagements et les mêmes intérêts. Dans

⁵¹⁷ - Ibid., pp. 67-68.

⁵¹⁸ - Comme il a été esquissé plus haut, on retrouve plusieurs classifications au sein du courant salafiste. Cependant la classification qu'on retient ici à titre de conclusion est celle de Fahmi Jadaan dans son étude sur le salafisme déjà citée. Cette classification nous semble la plus adéquate pour notre thèse pour différencier les courants salafistes, car elle met en évidence à la fois les deux notions choisies comme concepts-clés de notre thèse, à savoir le turâth et la modernité. Voir : Jadaan, Fahmi, *as-salafiya, hodoudoha wa tahawolatoaha*, op. cit., pp. 90-91.

cette vision fidéiste, le *salaf*, comme intermédiaire entre le Texte sacré et le musulman actuel, occupe une place centrale dans la compréhension de l'islam et de son mode de vie. Ce qui a pour conséquence un engagement dans l'obéissance à - et le suivisme de - la génération du *salaf* et dans l'obéissance à l'État dans l'espace musulman et ses dirigeants actuels pour maintenir l'unité de l'Umma.

Quant au salafisme réformiste, il confirme la vision fidéiste mais ouvre la porte à l'*ijtihad* sans un détour forcé par le *salaf*. Cette seconde catégorie du salafisme s'est libérée de la vision dualiste du salafisme historique entre un monde musulman historiquement civilisé et un monde occidental avec une civilisation technologique dominée par la rationalité instrumentaliste. Ce salafisme s'est rendu compte de la nécessité d'utiliser les outils technologiques et scientifiques du monde occidental pour moderniser l'espace musulman et le rendre capable de devancer l'Occident en faisant fi, toutefois, de l'éthique qui fonde et sous-tend la civilisation de celui-ci. Au plan interne, dans l'espace musulman, ce salafisme n'accuse ni la société d'apostasie, ni l'État d'illégitimité. Mais son but reste plutôt la conversion de la société et la réforme de l'État par les mécanismes de surveillance et de contrôle éthiques, politiques et sociaux. Ces mécanismes sont utilisés pacifiquement.

Enfin, il y a le salafisme combatif qui a rompu avec les deux premiers en les considérant comme stériles. C'est pourquoi il a fait une lecture radicale de la relation du simple musulman avec la société et l'État et surtout avec le *Turâth*. Le principe qui guide ce troisième type du salafisme est celui de la *jahiliya* de la société et de l'État et leur éloignement de la *Shari'a* et donc de leur mécréance. Cette lecture radicale a eu pour conséquence la négation de tout intermédiaire pour comprendre et s'approprier le Texte sacré. Celui-ci est relu à la lumière de l'idéologie combattante et la notion du *jihad* qui a été extrapolée et qui a pris des dimensions incommensurables avec les événements internationaux récents. L'idéologie combattante a servi à cette catégorie du salafisme pour intervenir d'une manière directe, individuellement ou en groupe, afin de déclencher le processus du changement recherché. Le but final visé est le rétablissement du califat sur le modèle prophétique. Le sentier du retour à Dieu et à sa loi (*Shari'a*) passe par le fer et le sang

en ne se souciant point des conséquences de revendiquer le monopole de la violence à la place de l'État.

Cela dit, même s'ils puisent aux mêmes sources-fondements, les différences entre tous les salafismes, tant au niveau des principes véhiculés, des finalités et surtout des moyens utilisés, témoignent de la difficulté de circonscrire la notion même du salafisme.

On peut dire aussi que la réalité objective s'impose au salafisme dans ses différentes catégories en mettant en évidence ses limites à plusieurs niveaux. C'est ainsi que le salafisme historique ne trouve guère d'écho dans les horizons spirituels et matériels du simple musulman des temps modernes. Par exemple, celui-ci n'est guère, sinon point, concerné par les digressions de la théologie spéculative (le *kalam*), dont regorgent les ouvrages des *Ulémas* du *salaf* et de leurs manuels de dogmatique. Alors que pour les questions relatives au pouvoir et l'allégeance aux dirigeants, elles ne sont guère approuvées par la société civile musulmane. En effet, la prise de conscience de la nécessité d'évoluer vers une société de droit dans l'espace musulman, rend l'allégeance au despotisme difficilement acceptable, même si elle est cautionnée par des normes religieuses. Plusieurs mouvements de la société civile musulmane manifestent leur désobéissance, par des protestations de masse contre les pouvoirs en place, sans que cela prenne des couleurs religieuses.

Par ailleurs, en optant pour une idéologie belliqueuse et une attitude hautaine vis-à-vis de la société, le salafisme combatif perd d'emblée la possibilité de se constituer en une alternative pour la société musulmane actuelle.

Enfin, concernant le salafisme réformiste, il se présente comme le plus apte, par rapport aux deux autres, à approcher la réalité objective. Grâce notamment à sa capacité d'utiliser des sources-fondements du *salaf* renouvelés par le souci de conciliation entre tradition et modernité, et surtout grâce à sa capacité de garder des liens avec la société et l'État, ceci en dépit des tensions survenues entre, d'une part, les notions véhiculées par ce salafisme, comme l'Umma ou l'identité religieuse, et certaines notions modernes, d'autre part. Toujours est-il que ce salafisme réformiste a réussi tant bien que mal à trouver sa place dans les

sociétés occidentales, dans les communautés musulmanes immigrantes. D'ailleurs plusieurs *Ulémas*, appartenant à ce salafisme, ont essayé de produire un *fiqh* (jurisprudence islamique) pour les immigrants musulmans installés en Occident. Mais, cette nouvelle expérience souffre encore de plusieurs lacunes qui touchent principalement à la méconnaissance du paradigme moderniste occidental de la part de ces *Ulémas* n'ayant jamais vécu en Occident, ainsi qu'à leur réticence de reconnaître une certaine mutation de l'identité religieuse en présence d'autres identités dans un Occident pluriel, en acceptant les unes et les autres.

Cette expérience souffre en plus des images négatives et nihilistes véhiculées par le salafisme combattant quand l'amalgame est fait entre celui-ci et le salafisme réformiste dans les médias locaux et internationaux, par ignorance ou pour d'autres agendas politiques ou idéologiques, ou imposé par les événements internationaux survenus depuis la fin de la polarité du système international et exacerbés après le 11 septembre 2001. En effet, les changements survenus dans le monde depuis cette date ont touché les salafismes, historique et réformiste, qui se sont donné la tâche de défendre un islam devenu de plus en plus, en dehors de son espace historique, la religion maudite de la violence et de l'ignorance, à abhorrer et éradiquer.

Cela dit, il paraît adéquat de signaler à la fin que la réalité actuelle du paradigme salafiste connaît une émergence de nouvelles orthodoxies radicales et une résurrection des groupes dogmatiquement et idéologiquement fermés se considérant infaillibles et légitimement qualifiés de représenter la religion musulmane. Le débat à l'intérieur de la mouvance salafiste rétablit le conflit violent qui a fait rage sur la scène islamique entre les différents courants et doctrines (sunnites, chiites, etc.), réitérant l'idée de plusieurs islams ou plusieurs réinterprétations de l'islam et faisant fi de la notion de l'Umma comme nation indivisible et unie. Tous ses courants se proclamant du *salaf* insistent sur la nécessité de l'obéissance aveugle qui provient du verset célèbre : « *Ô les croyants ! Obéissez à Dieu, et obéissez au Messager et à ceux d'entre vous qui détiennent le commandement* » (Les Femmes, 59). Ce verset fait autorité théologique pour tous les salafismes à travers l'histoire musulmane et permet même de déclarer une dissidence par rapport aux autres. Il permet aussi le monopole de la légitimité du sacré et de sa gestion ainsi qu'une représentation manichéenne du monde.

Cette vision consiste à diviser le monde entre un monde mauvais et un monde bien. Évidemment, dans cette perspective, on se définit comme le seul détenteur de la Vérité.

Or, le but primordial du salafisme reste l'islamisation de la société ou de l'environnement est légitimé par la survie de la communauté d'appartenance, ce qui rejoint l'idée de la «Communauté promise au Salut» (*Al-Firqa al-Najiya*). C'est ainsi que, même sans institution affirmée, les détenteurs de ce pouvoir religieux (d'interprétation et de réinterprétation des textes religieux) constituent une classe cléricale *de facto*. Ce pouvoir religieux leur légitime une représentativité de la morale religieuse et un droit de regard sur la destinée des fidèles avec des moyens dogmatiquement rigides comme on a essayé de démontrer dans ce chapitre, tout en prêchant un moment idéalisé qu'on peut appeler «moment salafiste» en opposition au moment vécu en réalité. Ce moment salafiste considère le temps comme une série d'événements répétitifs, dont le moment prophétique constitue le modèle optimal formalisé.

L'ambiguïté de la pensée salafiste face à la modernité peut être expliquée aussi par l'insistance des penseurs salafistes à réconcilier une religion constante et achevée par définition pour ses adeptes et un paradigme de la modernité en mouvement. Cette pensée essaie de faire l'équivalence entre une certaine vision métaphysique de l'univers et de la vie et une vision d'un monde désenchanté.

Dans cette perspective, il est utile de rappeler que le *fiqh* intervient dans deux grandes branches soit *al-'ibâdât* [«pratiques religieuses»] et *al-mou'âmalât* [«affaires sociales»]. La première branche guide en effet la seconde. Mais, dans un monde désenchanté, cette préséance des pratiques religieuses et des principes de la foi, qu'ils soient rationnels ou échappant à la raison, ne peut avoir effectivement lieu. Du coup, en essayant de réconcilier cet islam salafiste avec un monde désenchanté, cela aboutirait à faire évoluer l'islam à partir des *mou'âmalât*, en remontant jusqu'aux constantes de la foi. Dans un tel processus, celles-ci peuvent-elles rester inchangées ? D'où le dilemme de la pensée salafiste qui insiste sur l'universalité de l'islam et sa capacité d'être une religion qui conviendrait à toutes les époques et tous les lieux.

Ce qui nous pousse à dire qu'il n'y a pas lieu d'opposer l'islam comme religion au concept de la modernité. Ainsi, le vrai problème du salafisme n'est pas tant avec la modernité, dont il n'a pas pu saisir les mécanismes, mais qu'il réside principalement dans son incapacité à trancher entre ce qui est absolu et constant dans son islam et ce qui est variable et historique.

Cette dimension variable et historique dans l'islam serait donc un sujet de conciliation avec la modernité occidentale. Cette difficulté épistémologique du salafisme est délibérément assumée par celui-ci car cette pensée est consciente que ses principes de base résident dans cet islam historique hissé au rang de l'absolu et que ses hommes (*salaf*) sont posés sur un piédestal pour des modèles mythiques à suivre. Certes, il y avait des tentatives au sein même de ce courant pour établir les frontières entre le variable et l'absolu⁵¹⁹ mais elles ont toutes échoué devant la ferme opposition du courant salafiste.

⁵¹⁹ - À titre d'exemple, on cite l'ouvrage d'Ali Abderraziq, *al-islam wa osoul al-hokm*, déjà cité. On rappelle aussi que les tentatives en dehors du courant salafiste s'inscrivant dans la même perspective, ne sont pas prises en compte par celui-ci. L'argument qu'on sort en général, est que le chercheur n'est pas nourri dans les sérails du *fiqh*, donc il n'est pas apte à parler de ce qui est constant et ce qui est variable en islam.

**PARTIE II : QARADAWI OU LE FIQH AU
SERVICE DE L'IDEOLOGIE : POUR UNE
DECONSTRUCTION DU DISCOURS
ISLAMIQUE ACTUEL**

Chapitre I : L'univers idéal de Qaradawi : Le su et le cru

Il est question dans ce chapitre de suivre la démarche structuraliste, telle annoncée par Al Jabri et esquissée dans l'introduction de ce travail. Cela va nous permettre de considérer la pensée fiqhiste⁵²⁰ de Qaradawi comme une seule structure basée sur des fondements précis autour d'un seul axe d'idées. En nous basant sur la méthodologie jabrienne et à partir d'un texte choisi de Qaradawi, il s'agit de remonter à la problématique manifeste qui structure la pensée de Qaradawi dans une tentative de mettre en évidence les différentes parties de l'univers idéal où se meut cette pensée. Cela dit, le choix du texte pose en lui-même un problème car ce choix ne peut être véritablement objectif. Néanmoins, comme l'un des objectifs de cette étude est de mettre en relief la pensée islamique dans son rapport à la modernité principalement politique, le choix⁵²¹ se portera donc sur un ouvrage de Qaradawi intitulé *Al-Islâm wal-'Almâniyyah Wajhan li-Wajh* [L'Islam et la laïcité face à face]⁵²². Il est un des rares ouvrages où Qaradawi a abandonné son style littéraire très près de l'eschatologie et qui donne plus d'importance à une terminologie assez bien choisie pour réussir la rime en prose, tour de force qu'Al Jabri appellerait en d'autres circonstances le pouvoir du terme (*lafz*)

⁵²⁰ - Il faut préciser que le terme fiqhiste ou juridico-religieux est choisi ici à la place de théologique pour dissiper l'amalgame qui pourrait survenir en opérant une comparaison entre le christianisme et l'islam. En effet, si le sujet de prédilection de la pensée chrétienne reste celui de la Foi, l'élaboration du *figh*, demeure le champ central de la religion musulmane, et la soumission des croyants aux prescriptions du *figh* dans ses deux composantes (*'ibadat* et *mou'amalat*) est un critère pour reconnaître le degré de la foi en islam, d'où peut-on parler de l'hégémonie du *faqih* dans le champ religieux en islam.

⁵²¹ - Certainement, on va se référer à d'autres ouvrages ou émissions télévisées de Qaradawi, à titre de comparaison et afin de compléter l'analyse.

⁵²² - Al Qaradawi, Youssef, *al-islâm wal-'almâniyyah wajhan li-wajh* [L'Islam et la laïcité face à face], Le Caire, *maktabat Wahba*, 1997, 216 pages.

et qui structure la raison⁵²³. Bref, Al Qaradawi a été contraint de laisser de côté son background littéraire et d'exprimer son point de vue face à la laïcité avec des termes bruts sinon brutaux comme nous le verrons dans le présent chapitre.

À l'instar des autres ouvrages d'Al Qaradawi, « *al-islâm wal-`almâniyyah wajhan li-wajh* » reflète aussi la pensée d'un fervent défenseur de l'islam en tant que religion utile pour tous les humains et valable pour toutes les époques. Plus encore, il s'en démarque notamment par son attaque plutôt agressive de la laïcité en la considérant comme l'ennemi juré de l'islam et en tant que système pourvoyeur de normes pour la société⁵²⁴. Cela dit, dans l'ouvrage retenu, Qaradawi cautionne essentiellement l'idée que l'islam en tant que religion et la laïcité (et donc la modernité politique) sont incompatibles.

Cet ouvrage s'est écrit comme une réponse au philosophe d'origine égyptienne Fouad Zakariya⁵²⁵, reconnu comme un défenseur convaincu de la laïcité en islam et perçu dans les cercles islamistes comme un athée et, dans les meilleurs des cas, comme un non musulman. D'ailleurs, Qaradawi, qui prône la modération comme mode de vie et de travail, dit d'une manière plus générale mais explicite :

Le laïc, qui refuse foncièrement " le principe de l'arbitrage de la Shari'a ", n'a de l'islam que le nom. Il est considéré, avec certitude, comme un apostat de l'islam, et il doit se repentir... sinon il sera taxé d'apostasie par la justice, dépouillé de son appartenance à l'islam, sa " nationalité islamique " lui sera retirée. Il sera séparé de son épouse et de ses enfants et il sera soumis aux dispositions réglementaires contre les renégats apostats, dans la vie ici-bas et après la mort⁵²⁶.

⁵²³ - Al Jabri, Mohamed Abed, *binyat al-'aql al-'arabî*, op. cit., p. 560.

⁵²⁴ - Al Qaradawi, Youssef, *al-islâm wal-`almâniyyah wajhan li-wajh*, op. cit., p. 75.

⁵²⁵ - Fouad Zakariya est un philosophe rationaliste égyptien. Il est un critique ardent de l'islamisme et un défenseur animé de la laïcité. Parmi ses ouvrages « *Laïcité ou islamisme* »

⁵²⁶ - Al Qaradawi, Youssef, *al-islâm wal-`almâniyyah wajhan li-wajh*, op. cit., p. 67.

Ce paragraphe illustre le refus du principe de la *wasatiya* (modération, juste milieu) par Al Qaradawi dans son discours, comme il le dit d'ailleurs lui-même quelques pages plus tôt : « *Ce qu'on entend par l'islam et auquel on fait appel est l'islam représenté par le courant éclairé, modéré et engagé. Ce courant qui représente la grande majorité du mouvement islamique est celui qui va rester et durer en dépit des obstacles et des calamités et c'est ce qu'on peut appeler le "courant de la modération islamique" »*⁵²⁷.

Toutefois, il révèle ici un point important et qui revient en force dans la pensée fiqhiste actuelle, c'est-à-dire celui de la prééminence de la religion musulmane sur le croyant, qu'il soit citoyen de l'État ou un individu privé. L'idée est par ailleurs exprimée par Maurice Barbier qui rappelle que « *cette religion [l'islam] insiste fortement sur la dimension communautaire : par sa profession de foi, le croyant entre dans une communauté (umma) qui le dépasse et détermine toute sa vie.* »⁵²⁸

Cela étant considéré, l'analyse de l'ouvrage de Qaradawi sur la laïcité dans une perspective jabrienne nous permettra de saisir l'univers idéal de Qaradawi et mettra en lumière par le fait même les idées principales de la pensée islamique actuelle.

⁵²⁷ - Ibid., p. 26.

⁵²⁸ - Barbier, Maurice, *La modernité politique*, Paris, PUF, 2000, p. 214.

1.1. Positionnement et conceptualisation

Définissons d'emblée l'islam tel que déployé dans la pensée de Qaradawi. En effet, c'est en essayant d'en définir le contour conceptuel en tant que religion que Qaradawi se positionne face à l'autre, le laïc musulman, et de son univers conceptuel.

1.1.1. Des sources de l'islam :

Avant d'aborder la vision de l'islam qu'il veut harmoniser avec l'esprit des temps actuels, Qaradawi revient dès le départ sur la définition des sources et des modèles à suivre par le musulman actuel.

1.1.1.1. Le Coran :

Selon Qaradawi, la source principale de l'islam est le Coran, soit le livre saint des musulmans et qui est resté immuable depuis son apparition ou sa descente selon les normes de la croyance musulmane. À ce sujet, Qaradawi avance que « *la source de cette religion est le Coran que Dieu a protégé, et il est resté tel que révélé par Dieu depuis quatorze siècles. Aucun mot, ni lettre n'a changé* »⁵²⁹.

Il est acquis par tous que l'immutabilité du Coran est devenue un dogme, sinon le Dogme principal en islam. Pourtant la question n'est pas aussi résolue comme le laisse croire la pensée fiqhiste actuelle. Bien qu'il ne soit pas du ressort de cette étude d'analyser le dogme, il nous appert néanmoins légitime de rapporter les conclusions d'une étude faite par Al Jabri⁵³⁰

⁵²⁹ - Al Qaradawi, Youssef, *al-islâm wal-'almâniyyah wajhan li-wajh*, op. cit., p. 23.

⁵³⁰ - Il est certain que le débat au sein de la pensée musulmane n'est pas clos depuis la période de Codification selon la terminologie jabrienne. Mais vu que ce travail a choisi la méthode d'Al Jabri pour analyser le discours islamique actuel, on rapporte ici à titre d'exemple, ses conclusions sur la question du dogme du coran immuable, pour mettre en exergue les points où la pensée salafiste, représentée ici par Qaradawi, est bloquée, et que la pensée arabe moderne, Al Jabri pris ici comme exemple, peut aborder et transgresser le dogme même. Il faut rappeler que la première partie de ce travail a servi entre autres à mettre en évidence les différences épistémologiques entre ces deux courants, salafiste et moderne laïc.

sur les changements survenus sur le texte du Coran avant la prise en considération du texte final.

En sachant qu'Al Jabri ne fait que rapporter ce qui a été dit sur ces questions dans les textes fondateurs de la raison arabo-musulmane⁵³¹, il faut rappeler tout de même que ce sont là les mêmes textes utilisés par Al Qaradawi pour appuyer son raisonnement sur une question donnée dans sa pratique. Bref, Al Jabri atteste de la possibilité que des erreurs soient survenues dans la compilation du corpus coranique, étant donné que les hommes qui avaient cette responsabilité n'étaient pas infaillibles⁵³². Il dresse ainsi une liste d'une dizaine de références sunnites et chiites qui attestent de la perte de centaines de versets⁵³³. Ceux-ci n'allaient pas figurer en bout de piste dans le corpus tel que réuni sous le règne du troisième calife Otman (644-656)⁵³⁴. Or, selon Al Jabri, la question de la perte de versets cause un embarras à la raison fiqhiste concernant le dogme d'un Coran «immuable». Toutefois, celle-ci trouve partiellement la solution au problème dans la célèbre théorie de l'abrogation ou dite du verset abrogatif (*aya nassikha*) et du verset abrogé (*aya mansoukha*). Celle-ci consiste en la correction ou l'annulation de certains versets par de nouveaux et de manière chronologique⁵³⁵.

⁵³¹ - Entre autres, les principales exégèses (*tafssir at-tabari. et tafssir Al Qortobi*), le corpus de la Sunna (*Sahih al Boukhari et Sahih Muslim* références principales des hadiths de l'Islam sunnite), et les principaux livres de l'histoire musulmane : *al-Kamil fi al-Tarikh* [L'histoire complète] d'Ibn Athir, *al-Muqaddima* [Les prolégomènes] d'Ibn Khaldoun, *tarikh al-oumam wa al moulouk* [L'histoire des nations et des rois] de Tabari) et *As-sira an-nabawya*. [La biographie du prophète Mahomet] d'Ibn Hicham... etc.

⁵³² - Al Jabri, Mohamed Abed, *madkhal ila al-qo'an al-karim* [Introduction au Coran], Beyrouth, *Markaz dirassat al wahda al Arabia*, 2006, pp. 222-232.

⁵³³ - Ibid., p. 223. Al Jabri cite entre autres le récit de l'exégète Al Qortobi, sur la sourate *Les Coalisés* qui équivalait celle de la Vache en nombre de verset (286 versets). Après la compilation il ne restait que 73 verset dans *Les Coalisés*.

⁵³⁴ - Pour plus de détails sur la compilation du Coran, *ibid.*, pp. 218-221.

⁵³⁵ - L'exemple illustre est celui de l'interdiction de l'alcool (vin dans le Coran) qui s'est faite par étape, jusqu'au dernier verset qui l'a complètement interdit. Les versets coraniques concernés par cette chronologie sont :

- « Ils t'interrogent sur le vin et les jeux de hasard. Dis : « Dans les deux il y a un grand péché et quelques avantages pour les gens ; mais dans les deux, le péché est plus grand que l'utilité » ». (La Vache, 219)

- « Ô les croyants ! N'approchez pas la prière alors que vous êtes ivres, jusqu'à ce que vous compreniez ce que vous dites » (Les Femmes, 43)

Cette théorie est utilisée par les *fouqahas* pour enlever toute contradiction entre certains versets coraniques. Toutefois, son utilisation dans le but de considérer les versets perdus comme des versets abrogés ne tient pas devant la critique rationaliste comme essaie de le faire les penseurs arabes laïcs, d'autant plus que, selon les récits rapportés par Al Jabri, ces versets ont été perdus après la mort du Prophète. Dans la logique fiqhiste, c'est évidemment la Volonté de Dieu qui s'est dès lors imposée pour faire tomber ces versets en désuétude et ce, en vertu du verset coranique « *En vérité, c'est Nous qui avons fait descendre le Coran, et c'est Nous qui en sommes gardien* » (Al-Hijr, 9). D'ailleurs, Qaradawi défend cette thèse dans un autre ouvrage⁵³⁶.

Cela dit, il faut rappeler que le Coran lui-même postule l'éventualité de la lacune, du changement, de l'omission et de l'abrogation en vertu de plusieurs versets, dont entre autres, celui-ci : « *Nous te ferons réciter (le Coran), de sorte que tu n'oublieras ; que ce que Dieu veut.* » (Le Très-Haut, 6-7). Qaradawi ignore ces difficultés épistémologiques pour élaborer une vision plus souple et plus commode d'un islam débarrassé de tout ce qui peut altérer sa pureté gardée jalousement dans l'imaginaire musulman.

Après ces éclaircissements, il nous apparaît que la certitude évoqué de Qaradawi sur les mots et même sur les lettres restés inchangés depuis la descente coranique relève du domaine de la croyance et non de celui de la connaissance et ce, même si Qaradawi a mis en évidence dans un autre ouvrage les différents miracles du Coran, comme le miracle linguistique, juridique, et scientifique⁵³⁷. Il faut préciser cependant que les lignes esquissées par Qaradawi ne suffisent pas pour attester des miracles cités. D'ailleurs lui-même ne fait que se référer à d'autres auteurs «enthousiastes», selon ses propres termes, pour appuyer ses propos.

- « *Ô les croyants ! Le vin, le jeu de hasard, les pierres dressées, les flèches de divination ne sont qu'une abomination, œuvre du Diable. Écartez-vous en, afin que vous réussissiez. Le Diable ne veut que jeter parmi vous, à travers le vin et le jeu de hasard, l'inimitié et la haine, et vous détourner d'invoquer Dieu et de la prière. Allez-vous donc y mettre fin?* » (La Table, 90-91)

⁵³⁶ - Al Qaradawi, Youssef, *madkhal li dirasaat ach-Shari'â al-islâmyia* [Introduction à l'étude du droit musulman], Beyrouth, Moassassat ar-Rissala, 1993, pp. 38-39.

⁵³⁷ - Ibid., pp. 36-37.

1.1.1.2 Le Prophète :

Cela dit, la seconde source fondamentale pour Al Qaradawi demeure la Sunna du prophète Mahomet, la seule personne modélisée et à imiter par les musulmans⁵³⁸. En dépit des divergences plusieurs fois flagrantes dans les hadiths du Prophète, soit entre les corpus sunnites et chiites ou encore entre des corpus du même courant ou même dans un seul corpus lui-même, Qaradawi, en paraphrasant Shâtibî, insiste sur le fait que la protection de la Sunna du Prophète à travers le temps relève de la protection du Coran et lui est en tous points similaire⁵³⁹. Il faut préciser que parmi les corpus choisis par Qaradawi⁵⁴⁰, plusieurs ont fait l'objet d'analyse par plusieurs intellectuels arabes laïcs, libéraux ou marxistes⁵⁴¹, qui, tout en relisant l'histoire de l'islam depuis sa naissance, ont relevé plusieurs contradictions et incohérences.

De toute évidence, la raison fiqhiste passe sous silence le débat sur le corpus de la Sunna pour donner la prééminence à celle-ci comme source principale de la *Shari'a*. À ce sujet, Qaradawi s'appuie sur un hadith du Prophète : « *chaque Prophète était particulièrement envoyé à son peuple alors que je suis envoyé à tous les hommes* », pour conclure qu'« *en vertu de cette universalité, ce message [de l'islam] ou cette Shari'a, est valable pour tout peuple, tout*

⁵³⁸ - Al Qaradawi, Youssef, *al-islâm wal-`almâniyyah wajhan li-wajh*, op. cit., p. 23.

⁵³⁹ - Al Qaradawi, Youssef, *madkhal li dirasaat ach-Shari'â al-islâmyia*, op. cit., p. 46, et aussi Al Qaradawi, Youssef, *Shari'at al-islâm sâlihah lit-tatbîq fî kulli zamân wa makân* [La loi de l'islam est valable pour tous les temps et tous les lieux], Le Caire, Dar as-sahwa, 1993, 2^{ème} édition, p. 13. Encore faut-il rappeler que Qaradawi reprend le même texte dans les deux ouvrages.

⁵⁴⁰ - Ibid., p. 47.

⁵⁴¹ - On cite à titre d'exemple une critique acerbe au *Sahih al-Boukhari* -le corpus considéré par l'islam sunnite comme étant le plus authentique-, par Zakaria Ozone. Voir Ozone, Zakaria, *jinayat al-Boukhari* [Le crime de Boukhari], Beyrouth, Londres, Ryad El Rayyes Books, 2004. On cite aussi une autre critique d'un célèbre rapporteur des hadiths qui est Abou Hourayra, plusieurs fois traité de menteur par la femme du prophète Aïcha et ses proches compagnons Omar et Othman, mais qui s'impose dans le fiqh sunnite comme un rapporteur incontournable des paroles et gestes du prophète, en rapportant plus de 14 % de hadiths dans neufs ouvrages du corpus de la Sunna dans l'islam sunnite (8740 hadiths sur 62169), même s'il ne l'a côtoyé que quelques mois, onze au plus. Pour plus de détails voir Bouhandi, Moustapha, *Aktara Abou Hourayra*, Casablanca, autoédité, 2002. L'ouvrage est disponible photographié sous forme de PDF sur internet.

environnement et partout »⁵⁴². L'universalité de la *Shari'a* est donc un postulat de base de la pensée salafiste et du discours de Qaradawi. Le *hadith* cité est utilisé ici pour justifier le passage de la prophétie de Mahomet, initialement arabe, bédouine et qorayshite à une prophétie universelle.

Qaradawi cite d'ailleurs ce *hadith* attribué à Mahomet et rapporté par Boukhari⁵⁴³ (et donc considéré comme authentique dans l'islam sunnite⁵⁴⁴) sans le passer au crible de la vérification fiqhiste. En effet, parler d'un message pour l'humanité entière à l'époque du Prophète paraît forcer le trait. D'autant plus que ce concept de l'humanité entière ne correspond plus à l'époque moderne avec les découvertes géographiques.

De plus, Qaradawi ne se préoccupe guère que ce *hadith* soit rapporté par un certain Hachim Ibn Bachir, un rapporteur qui ne jouissait guère d'une bonne réputation dans les cercles spécialisés des sciences du *hadith*. En effet, il a été considéré par plusieurs *Ulémas* comme un falsificateur⁵⁴⁵. En fait, ce jugement est du ressort de la raison fiqhiste, de l'analyse du degré de véracité des *hadiths* et de la droiture de ses rapporteurs. Ce qu'on appelle dans les sciences du *Hadith*, *`ilm al-rijāl* (littéralement : «connaissance des hommes [des *hadiths*]») ou l'évaluation biographique des hommes qui ont rapporté le *hadith* pour mettre en évidence le degré de leur sincérité dans leur vie quotidienne et, de ce fait, évaluer le degré d'acceptation d'un tel *hadith* ou d'un autre.

⁵⁴² - Al Qaradawi, Youssef, *Sharî'at al-islâm sâlihah lit-tatbîq fî kullî zamân wa makân* [La loi de l'islam est valable pour tous les temps et tous les lieux], Le Caire, Dar as-sahwa, 1993, 2^{ème} édition, p. 12.

⁵⁴³ - le *hadith* est aussi rapporté par Mouslim avec d'autres termes, pour plus de détails voir Tarabishi, Georges, *min islâm al-qor'an ila islâm al-Hadith. An-nâch'a al-mousta'nâfa*, op. cit., p. 99.

⁵⁴⁴ - On fait remarquer que l'universalité de l'islam est un postulat de base pour les chiites, comme c'est le cas pour toutes les religions à vocation universelle.

⁵⁴⁵ - Tarabishi, Georges, *min islâm al-qor'an ila islâm al-Hadith. An-nâch'a al-mousta'nâfa*, op. cit., pp. 99-100.

Cette évaluation qui a commencé lors de la période de Codification s'est imposée comme nécessaire à la raison fiqhiste car la biographie du Prophète (*Sîra*) n'a été écrite qu'après un siècle de la compilation du Coran sous Othman. La première *Sîra* dite d'Ibn Ishaq, et qui a été perdue et sur laquelle s'est basée Ibn Hicham dans sa biographie du Prophète, n'a été écrite qu'au milieu du 8^{ième} siècle (Ibn Ishaq est mort en effet vers 767). Quant aux actes et aux paroles du Prophète, elles n'ont été synthétisés d'une manière systématique dans un corpus clair accessible aux juges, *fouqâhas* et *muftis* qu'un siècle plus tard suite à l'écriture de la première biographie du prophète⁵⁴⁶.

Cela dit, si le hadith de l'universalité se présente à nous comme un fondement religieux pour la mise en place et la prééminence d'une vision d'un islam valable pour tous, partout et en tout temps, la raison fiqhiste n'a guère besoin d'utiliser les outils qu'elle s'est imposés elle-même dans son champ de prédilection qui est celui du hadith.

L'idée de l'universalité de l'islam est omniprésente dans les écrits de Qaradawi. Elle nous apparaît constituer la prière angulaire de la raison fiqhiste mais elle impose aussi au discours islamique une manière d'argumenter moins solide. Dans ce sens, le discours de Qaradawi ne nie pas les contradictions ou ce qu'il appelle les points noirs dans l'histoire de l'islam mais ils les cèlent pour des raisons qui ne peuvent être qu'idéologiques le cas échéant. À titre d'exemple, en répondant aux penseurs laïcs qui mettent en évidence les contradictions dans la vie du Prophète et de ses compagnons avec le discours sur un islam égalitaire et humaniste, Qaradawi affirme : « *Il n'est pas raisonnable, ni sage, ni de l'intérêt [de l'islam], d'initier les gens aux images exécrables, et sombres dans la pratique [de l'islam], ... ils seront gagnés par la frustration et le désespoir.* »⁵⁴⁷. Ce paragraphe nous montre bel et bien que Qaradawi est conscient des contradictions entre l'islam comme il le véhicule à travers ses écrits et ses

⁵⁴⁶ - Rodinson, Maxime, *Islam et capitalise*, Paris, Seuil, 1966, p. 30 et pour plus de détails, voir Laroui, Abdallah, *As-sunna wa al-islam* [La Sunna et la réforme], op. cit., p. 127-128, et aussi Fawzi, Ibrahim, *tadwin as-Sunna* [La codification de la Sunna], Londres, Ryad El Rayyes Books, 1994, p. 265.

⁵⁴⁷ - Al Qaradawi, Youssef, *al-islâm wal-`almâniyyah wajhan li-wajh*, op. cit., p. 25.

émissions télévisées, d'une part, et l'islam comme il a été vécu aux premiers temps et qu'il considère comme le meilleur islam⁵⁴⁸.

Dans le même ordre d'idées, on en relève une autre qui passe en filigrane à travers les mots, soit celle de l'élitisme. En effet, Qaradawi se montre plus préoccupé à cacher « les points sombres » de l'islam aux gens ou à la masse que de rechercher la vérité à travers une relecture des textes et de l'histoire de la religion musulmane, qui peut -sinon doit- rester une exclusivité d'une élite des clercs orthodoxes qui gère le domaine du sacré et façonne l'imaginaire musulman⁵⁴⁹.

Cette dernière position qui ne peut être considérée comme moderne, car antidémocratique dans le domaine de la connaissance, trahit en fait un contrôle sur les populations musulmanes (les gens dans le texte de Qaradawi) sur ce qu'elles doivent savoir et ce qui doit être délaissé en matière de religion musulmane et de son histoire. Cela n'est pas sans rappeler la thèse de Ghazali (1058-1111) sur la question d'interdire aux masses musulmanes de penser et de spéculer en matière de théologie⁵⁵⁰. À ce titre, Ghazali avançait que :

[l'] authenticité de la doctrine du Salaf consiste en le fait que si une personne de la masse entend un hadith [parmi ceux qui viennent d'être énumérés], il est tenu par sept obligations : l'éloge, l'approbation, la reconnaissance de son [de la personne] incapacité, le silence, le renoncement, l'abstention, et la délégation totale aux hommes de la science [religieuse]⁵⁵¹.

⁵⁴⁸ - Comme on a essayé de monter dans le second chapitre de la première partie.

⁵⁴⁹ - Les notions de gestion du sacré et de l'imaginaire sont empruntés au penseur Mohamed Arkoun, pour plus de détails voir respectivement, Arkoun, Mohammed, Pour une critique de la raison islamique, Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1984, p. 244, et Arkoun, Mohammed, L'islam, morale et politique, Desclée de Brouwer 1986, pp. 121-122.

⁵⁵⁰ - Ghazali, Abou Hamed, *Ijām al-'Awamm 'an 'Ilm al-Kalam* [Tenir les masses à l'écart des disputes théologiques], Damas, *Dar al-hikma*, 1993, 144 pages.

⁵⁵¹ - Ibid., p. 45.

Quoi qu'il en soit, Qaradawi ne va pas jusqu'à l'interdiction comme le veut le célèbre théologien du Moyen-âge mais l'esprit de la culture élitiste plane encore et trahit ici une hantise d'étaler l'histoire musulmane avec tous ses côtés clairs et sombres de peur que la masse musulmane ne soit gagnée par la frustration et le désespoir. Celle-ci, en fait, pourrait conduire au doute et, du coup, à l'affaiblissement de la foi musulmane.

1.1.1.3 De la société des Compagnons :

Après le Coran et la *Sunna* du Prophète, Qaradawi propose comme autre source principale la conduite des quatre premiers califes dits bien guidés (*al-khulafa' ar-rashidoun*) ainsi que des compagnons du Prophète les plus proches. À ce sujet, il dit : « *Ainsi que la conduite des califes bien guidés, c'est à dire leur approche dans la compréhension de l'islam et son application, en raison de leur proximité du Prophète, sans oublier la présence des Grands Compagnons [du prophète Mahomet], qui ne lésinaient pas dans les conseils, ne restaient pas silencieux devant le mensonge et ne cautionnaient pas le blâmable* »⁵⁵².

C'est de cette manière que Qaradawi voit les compagnons du Prophète. Seul le fait qu'ils avaient le privilège d'être des *sahaba* les entoure d'un halo de respectabilité et les immunise contre les reproches et les critiques. En effet, il est très difficile, voire impossible, pour Qaradawi d'imputer des erreurs aux compagnons du Prophète dits aussi les bons ancêtres (*as-salaf as-saleh*). Leur qualité de bon ou *saleh* signifie qu'ils ont un statut référentiel hissé au niveau des mentors et des modèles à suivre.

⁵⁵² - Al Qaradawi, Youssef, *al-islâm wal-`almâniyyah wajhan li-wajh*, op. cit., p. 23.

En fait, l'histoire politique musulmane retient que le concept de l'Umma repose sur l'idéal social homogène où toute divergence est sévèrement dénoncée. Toutefois, la vie des compagnons du Prophète, qui devraient être pris comme modèles à suivre⁵⁵³ par tout le monde et en tout temps, n'était pas aussi parfaite comme on le lit dans les livres d'histoire de l'islam choisi par Qaradawi lui-même.

Cette histoire arabo-musulmane elle-même est effectivement fondée sur les schismes survenus en Islam et l'événement essentiel et fondateur des divergences politiques et idéelles reste la *Fitna* ou la «Grande Discorde». Cette période de crises politico-religieuses survenues entre 656 et 661 a beaucoup porté atteinte à l'Unité de la communauté musulmane⁵⁵⁴, qui a été visée par le prophète Mahomet, assurée par lui de son vivant, et continuée difficilement⁵⁵⁵ par les deux premiers califes de l'Islam Abou Bakr et Omar. Cette période, en effet, « [f]ut une époque matrice parce qu'elle suscita les grandes divisions de l'Islam en sunnisme, shi'isme, kharijisme, immédiatement ou à plus ou moins longue échéance »⁵⁵⁶.

⁵⁵³ - Pour mettre en évidence la pureté et la "sainteté" des compagnons du prophète, et montrer que les maux de l'Islam ne sont pas dus aux antagonismes politiques et rivalités économiques entre les compagnons du prophète, mais proviennent des complots de l'Autre. Le personnage d'*Abdallah Ibn Sabaâ* s'est avéré et s'avère toujours, une échappatoire ou un paravent pour celer les raisons de la Grande discorde et du coup les difficultés épistémiques, politiques et morales dont souffre cet imaginaire. Toutefois, comme le dit Taha Hussein, il est très difficile de croire que la communauté musulmane se laisse manipuler par un seul homme aussi intelligent qu'il soit. Taha Hussein avance aussi "qu'imputer tous ces événements à un seul homme, ne peut être accepté par la raison, et l'histoire ne peut être étudiée de cette façon". En fait, sans le dire expressément, Taha Hussein parle de la mentalité du complot qui articule ce genre de lecture de l'histoire et se dressant comme une pierre d'achoppement au sens critique et la lecture sensée des événements historiques. Pour plus de détails voir Hussein, Taha, *al fitna al koubra – Othman* [La Grande Discorde - Othman], Tome I, Le Caire, Dar Al-maarif, 1998, p. 134.

⁵⁵⁴ - Toute divergence est généralement attribuée à une interférence étrangère suspecte. Ce qui peut expliquer le développement de notion du complot dans l'imaginaire arabo-musulman, qui trouve son origine dans la *Fitna* (la Grande Discorde) vers 656. Les guerres entre les compagnons du prophète ont été imputées par plusieurs érudits musulmans à un seul homme : *Abdallah Ibn Sabaâ* (un Juif converti à l'Islam). C'est lui qui, d'après plusieurs théologiens et même des intellectuels musulmans actuels, a monté le complot contre le troisième calife Othman en 656 et du coup il était responsable des divergences des musulmans pendant cette période. Pour plus de détails voir, Ourya, Mohamed, « Le complot dans l'imaginaire arabo-musulman », mémoire présenté comme exigence partielle de la maîtrise en science politique à l'Université du Québec à Montréal en 2008. Page consultée le 29/01/2010 [en ligne], adresse URL : <http://www.archipel.uqam.ca/1065/>

⁵⁵⁵ - La période des deux califes était difficile vu les dissidences des tribus après la mort du prophète et surtout l'assassinat politique du deuxième calife Omar en 644 et qui reste un événement charnière dans l'histoire de l'Islam. Le calife Omar a été assassiné par un esclave d'origine perse (*Fayrouz Abou lo'lo'a*), après la défaite de l'empire perse devant les armées musulmanes. Pour plus de détails, voir Al Alaoui, Hadi, *Fossoul min tarikh al-islam as-syassi* [Chapitres de l'histoire de l'islampolitique], Le Caire, *markaz ad-dirassat al-ichtirakiat fi al-alam al-arabi*, 1999, pp. 201-209.

En effet, après l'assassinat d'Omar et l'avènement du troisième calife Othman à partir de 644, les signes de richesses ont réapparu dans l'aristocratie de la famille *Banu Umayya* (Grande famille de la tribu de Qoraïch). Les membres de cette dernière famille ont vite connu une ascension, aussi bien dans les affaires politiques (avec des contrées et des villes nouvellement conquises à gouverner) que dans les affaires économiques (comme ordonnateurs de budget ou grâce aux activités commerciales facilitées par leur appartenance ou leur rapprochement du calife Othman). En fait, ces deux déterminants, la tribu et le butin selon les termes d'Al Jabri⁵⁵⁷, ont activement joué à attiser la colère de plusieurs voix qui assistaient impuissantes et surtout pauvres à cette ascension. Ce qui a poussé plusieurs troupes rebelles venues d'Irak (de Kufa et Bassora) et d'Égypte à assiéger Othman à Médine et à l'assassiner⁵⁵⁸. Les insurgés, ayant assiégé la résidence de ce Calife, étaient des Musulmans et parmi eux Muhammad Ibn Abu Bakr⁵⁵⁹.

Cela dit, un autre événement majeur qui a marqué cette période de trouble est la Bataille du Chameau (*ma'rakat al jamal*) en 656. Ali Ibn Abi Taleb avait été proclamé calife après avoir été sollicité par les Médinois, le jour même de la mort de son prédécesseur Othman en 656. Or, l'investiture d'Ali a été controversée par les compagnons les plus proches de Mahomet, notamment aux yeux d'Aïcha, l'épouse du Prophète, et ses deux célèbres compagnons Talha et Zubayr. Les conséquences de la bataille furent la victoire d'Ali, le meurtre de Talha et Zubayr, et la capitulation d'Aïcha avant de recevoir par la suite le pardon d'Ali. Elle retournera définitivement à la Mecque pour y vivre jusqu'à sa mort. La bataille du Chameau est un événement majeur, retenu par l'imaginaire musulman. Elle a opposé des compagnons

⁵⁵⁶ - Djaït, Hichem, *La Grande Discorde : Religion et politique dans l'Islam des origines*, Paris, Gallimard, 1989, p. 9.

⁵⁵⁷ - Voir Al Jabri, Mohammed Abed, *La raison politique en islam, hier et aujourd'hui*, op. cit., p. 31 et p. 74.

⁵⁵⁸ - pour plus de détails, veuillez se reporter à l'ouvrage déjà cité de Hichem Djaït, *La Grande Discorde*, pp. 138-155.

⁵⁵⁹ - Fils d'Abou Bakr compagnon du Prophète et frère de sa femme Aïcha. Une controverse est survenue sur la participation de Muhammad Ibn Abi Bakr au meurtre d'Othman, et si les références historiques avancent qu'il n'a pas participé directement au meurtre, il est retenu qu'il a maltraité Othman avant son assassinat par d'autres insurgés. A ce sujet voir Djaït, Hichem, *La Grande Discorde*, op. cit., pp. 138-155.

du Prophète et à qui Qaradawi n'accorde que des bonnes actions⁵⁶⁰. Dans cette bataille, il y avait *a fortiori* un délictueux et un autre sur la bonne voie, un qui a ordonné le convenable et un autre qui a cautionné le blâmable.

En fait, il nous apparaît pertinent de relire l'histoire de cette période cruciale de l'islam, où trois califes dits bien guidés ont été assassinés et où Aïcha, l'épouse du Prophète et *Oum al-Mou'minine* [Mère des Croyants] selon la tradition sunnite, a appelé franchement à la mort d'Othman, un des plus grands compagnons du Prophète tout en l'apostasiant comme le cite les ouvrages principaux de l'histoire de l'islam⁵⁶¹. Bien sûr, il est possible de rechercher les contradictions dans la vie du Prophète et ses Compagnons, entre leur position comme modèle éthique à suivre et leurs agissements mus par des intérêts autres que religieux, mais la raison fiqhiste n'est pas intéressée par ce travail critique⁵⁶², quoiqu'il soit nécessaire pour la déconstruction de ce *Turâth* en vue d'une nouvelle reconstruction afin, rappelons-le, de ne plus lui appartenir mais plutôt de le contenir.

⁵⁶⁰ - Il y a plusieurs facteurs qui expliquent la désobéissance de ces derniers au nouveau calife. En effet, Ali était connu par son ascétisme et son rigorisme, qu'il appliqua une fois au pouvoir. Et parmi ses premières démarches, il y avait le renvoi des gouverneurs qui étaient proches de Othman et qui se sont enrichis juste parce qu'ils appartenaient à *Banu Umayya*. Or Talha et Zubayr faisaient partie de l'aristocratie qoraïchite, et avaient sérieusement peur de l'attitude rigoriste d'Ali. Du coup, ils n'ont accepté son investiture que "*sous l'empire de la force*" (Djaït, Hichem, *La Grande Discorde*, Op. cit., p. 182). De plus, Talha et Zubayr n'ont pas été nommés par Ali dans des postes de gouvernance comme ils l'espéraient. Concernant Aïcha, les sources rapportent sa querelle avec Ali depuis "*hadeth al ifk*" (l'événement de la calomnie, dit aussi *hadithat Zina Aïcha* (adultère d'Aïcha), au cours duquel l'épouse du prophète fut soupçonnée d'adultère avec un compagnon du prophète nommé *Safwan Ibn Almu'attal*. Demandant à Ali son avis, ce dernier conseilla au prophète de la répudier. La suite des événements alla plus vers l'innocence d'Aïcha. Jusqu'à ce que le Coran tranche, après un mois, dans cette polémique et innocente de façon définitive Aïcha, en vertu du verset suivant : "*Ceux qui lancent des calomnies sur des femmes mariées inattentives mais croyantes seront maudits en ce bas monde et dans l'au-delà. Et ils auront un énorme châtement*" (La lumière, 23)), en plus du retard d'Ali pour investir *Abou Bakr* le père d'Aïcha comme premier calife. Toujours est-il que le point de désaccord qui fut levé par les trois principaux opposants d'Ali, Aïcha, Talha et Zubayr, est la vengeance d'Othman, pour réparer l'injustice commise sur le troisième calife, ainsi que dresser un procès pour les tueurs et les exécuter même s'ils sont nombreux. Ce qui ne fut pas fait par Ali. Les opposants sont allés même jusqu'à accuser Ali de connivence avec les tueurs.

⁵⁶¹ - Pour plus de détails sur cet événement voir Abdel-krim, Khalil, *Shadou Rababa bi ahwal mujtama'al-sahaba* [L'histoire de la société des Compagnons [du prophète]], Tome II, Le Caire, *Sina li an-nachr*, 1997, p. 346.

⁵⁶² - Qaradawi lui aussi ne sort pas de la règle. Il impute principalement les événements de la fitna à *Abdallah Ibn Sabââ*. Voir Al Qaradawi, Youssef, *târikhona al-moftarâ 'alyh* [Notre histoire décriée à tort], Le Caire, Dar Aschourouq, 2005, p. 213.

C'est pourquoi les lignes qui suivent mettront brièvement en lumière les contradictions dans le comportement de deux grands compagnons du Prophète, Khalid Ibn al-Walid (584 - 642), le principal commandant des armées musulmanes à l'époque des premières conquêtes, et Abdallah Ibn Abbas (v. 618/619 - 687), la référence principal de l'islam sunnite en matière de l'exégèse coranique. Le rôle joué par ces deux personnages dans l'histoire musulmane révèle le degré du « profane » là même où Qaradawi, avec son silence ou en se contentant de montrer une image embellie, essaie de présenter une histoire angélique et sacrée de l'islam.

Grâce à ses exploits en matière de guerre, Khalid Ibn al-Walid a été titré « *sayf allah al-maslul* [«Le sabre dégainé de Dieu»], par le Prophète lui-même. Toutefois, les ouvrages de l'histoire musulmane rapportent aussi des excès luxurieux et sanguinaires. En effet, lors des guerres d'apostasie (*horoub ar-ridda*) en 632-633 et survenues juste après la mort de Mahomet, plusieurs tribus ont refusé de payer la *Zakat* («l'aumône») au calife Abou Bakr. Celui-ci a donc envoyé Khalid Ibn-al-Walid pour mater la rébellion. Toutefois, après sa victoire sur une des tribus rebelles, il assassina froidement un certain Malik Ibn Nouayra et viola sa veuve la même nuit. Après cet acte tu par la raison fiqhiste pour ne garder que les victoires célèbres du « sabre dégainé de Dieu », une controverse allait éclater entre deux autres grands compagnons du prophète, le calife Abou Bakr et son successeur Omar. Celui-ci demanda la lapidation de Khalid Ibn al-Walid comme un châtiment corporel en vertu des dispositions légales de la *Shari'a* qui venaient de prendre forme dans l'État islamique embryonnaire. Or, le Calife en fonction le défendit et dit ainsi à Omar : « *Suppose que Khalid a mal interprété et ne dis plus rien contre lui !* »⁵⁶³. Cet événement, parmi d'autres, est en pleine contradiction avec le modèle à suivre des *Sahaba* que véhicule Qaradawi et le discours islamique actuel. Celui-ci paraît à juste titre en rupture avec le discours médiéval même. En effet, le célèbre théologien de l'islam rigoriste *Ibn Taymyia* n'a pas été gêné de

⁵⁶³ - Cette histoire est reprise dans plusieurs ouvrages d'histoire musulmane. On se contente de faire référence à Al 'Akkad, Abbas Mahmoud, '*abqaria Khalid* [Le génie de Khalid], Beyrouth, *al-Maktaba al-'Asryia*, sd, pp. 98-101.

Il faut signaler que l'histoire rapportée par Al Akkad est atténuée par celui-ci qui s'est contenté de dire que ce n'est point de l'habitude des hommes de l'époque en matière de guerre, tout en préférant mettre en évidence le génie guerrier de Khalid Ibn al-Walid.

condamner la conduite luxurieuse et belliqueuse de Khalid Ibn al-Walid en la qualifiant de *fesq* [débauche ou perversion]⁵⁶⁴.

L'autre exemple instructif est celui d'Abdallah Ibn Abbas et qui jouit d'une notoriété indéniable dans le champ fiqhiste pour son érudition en matière d'exégèse coranique et comme rapporteur des hadiths de la bouche du Prophète, même si d'après plusieurs récits, il était encore un petit garçon quand Mahomet est mort en 632⁵⁶⁵. L'événement qui attire notre attention est tout ce qu'il y a de matériel et profane, et qui montre bel et bien que la vie des Compagnons du Prophète n'était pas aussi immaculée comme le laisse entendre Qaradawi. Il s'agit donc de la prise des deniers publics par Ibn Abbas en 661, quand il était gouverneur de Bassorah sous le califat d'Ali installé alors à Kufa en Irak. En effet, d'après les historiens du Moyen-âge, Ibn Abbas prit environ 6 milles dirhams (d'autres sources citent 10 milles) du trésor public et partit, avec l'aide de ses oncles maternels, à la Mecque pour vivre une vie luxueuse en refusant de rendre les deniers publics à la population de Bassorah, en dépit de la mise en garde de son cousin, le calife Ali⁵⁶⁶. Ici encore, nous sommes devant un autre exemple de comportement humain animé par la cupidité qu'on ne peut abstraire en relisant l'histoire des Compagnons du Prophète et dont Qaradawi invite, d'une part, le musulman ordinaire à prendre comme modèle à suivre, et, d'autre part, l'intellectuel musulman laïc à ne pas exposer le côté obscur.

⁵⁶⁴ - Pour plus de détails sur cette question voir Eid, Abderezzaq, *Youssef al-Qaradawi bayna at-tassamoh wa al-Irhab*, op. cit., pp 39-49.

⁵⁶⁵ - Voir entre autres, Chohrouh, Mohamed, *ad-dawla wa al-mojtama'* [L'État et la société], Damas, al-Ahaly, 1995, p. 27. En fait en parcourant le Cd-rom « *al-Maktaba al-alfyia li as-sounna an-nabawya* » [La bibliothèque millénaire de la Sunna du Prophète], Amman, Computer Research Center, 1999, le nom d'Ibn Abbas survient dans plus de 1700 hadiths.

⁵⁶⁶ - Pour plus de détails, voir Hussein, Taha, *al fitna al koubra – Ali wa Banouh* [La Grande Discorde – Ali et ses fils], Tome II, Le Caire, Dar Al-maarif, 1998, pp. 121-129.

1.1.2. Des jalons pour un islam actualisé

À l'instar d'Hassan Al-Banna, le fondateur des Frères musulmans en 1928 en Égypte, Qaradawi élabore vingt principes pour l'islam qu'il veut défendre et prêcher. Ayant fait partie comme activiste convaincu des Frères musulmans dans les années 1940, la production politico-religieuse de Qaradawi est restée jusqu'à maintenant proche de la ligne directrice du mouvement des Frères musulmans, même s'il ne fait plus partie du mouvement comme militant. De toute manière, il va annoter et développer les vingt célèbres principes d'al-Banna dans un ouvrage publié en 2004 en langue française⁵⁶⁷.

Cela dit, penchons-nous maintenant sur les principaux principes⁵⁶⁸ issus des sources pures de l'islam et présentés spécialement aux musulmans laïcs éblouis par la civilisation occidentale et ses philosophies, selon les propres termes de Qaradawi⁵⁶⁹.

1.1.2.1 La foi en Dieu, Ses anges, Ses livres et Ses messagers

Cette foi tel qu'exprimée ici est le postulat de base en islam et ce, en vertu de plusieurs versets coranique, dont : « *Ô les croyants ! Soyez fermes en votre foi en Dieu, en Son messenger, au Livre qu'il a fait descendre sur Son messenger, et au Livre qu'il a fait descendre avant. Quiconque ne croit pas en Dieu, en Ses anges, en Ses Livres, en Ses messagers et au Jour dernier, s'égaré, loin dans l'égarément* » (Les Femmes, 136). La foi en Dieu, selon Qaradawi,

⁵⁶⁷ - Voir : Al-Banna, Hassan, 20 Principes pour comprendre l'Islam, Paris, Médiacom, 2004, 262 pages.

⁵⁶⁸ - On se contente d'analyser ici quatre. Les autres sont : La famille comme base de la société ; l'appel à l'*Ijtihad* et au renouvellement. L'appel à la modération et à l'équilibre ; un réalisme équilibré qui se prend en charge la personne dans son ensemble. La mise en valeur de l'éducation, de l'enseignement et des médias. Resserrer les liens de fraternité entre les musulmans. Un Gouvernement de justice et de Shûra [consultation] obligatoire. Protection de l'argent et son développement. L'assistance des couches sociales les plus vulnérables. Rationalisation de l'idée du nationalisme « arabe ». L'appel pacifique à l'islam et au dialogue sage. La légitimité de la pluralité religieuse et politique. La fondation d'une nouvelle civilisation particulière. La mise en place d'une vie islamique intégrée. Relier l'Umma à sa mission et libérer ses territoires occupés.

⁵⁶⁹ - Afin d'alléger les notes de bas de page, on précise d'emblée que les 20 principes de Qaradawi sont développées dans : Al Qaradawi, Youssef, *al-islâm wal-'almâniyyah wajhan li-wajh*, op. cit., pp. 27-41. Si une citation s'impose dans le texte, elle sera suivie du numéro de la page.

est établie dans l'essence humaine, par sa raison, par l'existence de l'Univers crée et dans les messages de ses envoyés, dont Mahomet est le sceau (p 27).

Du reste, la question de la foi a coulé beaucoup d'encre. Il faut rappeler cependant que Qaradawi essaie de confiner la foi établie par le Texte sacré dans un registre de rationalité assez simple, à savoir celui de la recherche de la Cause première de l'Univers et de l'existence et qui a été débattu longuement par les théologiens spéculatifs et les philosophes de l'islam du Moyen-âge. En invoquant ainsi que la raison qui ne peut que conduire à Dieu, Qaradawi fait l'impasse sur plusieurs difficultés épistémologiques.

- Premièrement, il ne précise pas de quel Dieu s'agit-il, d'autant plus que l'on sait que Qaradawi est l'héritier d'une tradition musulmane elle-même héritière d'un monothéisme arrivé à un stade assez élaboré au 7^{ième} siècle au sein de la culture hellénistique dans l'espace méditerranéen et son continuum dans le désert d'Arabie⁵⁷⁰.
- Deuxièmement, il se prononce à savoir que la raison est une exclusivité monothéiste, ce qui écarte les peuples polythéistes ou sans Dieu et qui ont une autre vision de l'Univers et de l'Homme.
- Troisièmement, il admet que l'idée de Dieu n'est pas unique au sein même du monothéisme car, dit-il, Yahvé n'a pas donné son Fils pour le Salut de l'humanité et que les perceptions –juive et chrétienne - de la déité sont catégoriquement refusées par Qaradawi, pour qui Dieu est celui qui n'accepte que l'islam comme religion et ce, en vertu du verset coranique : « *Et quiconque désire une religion autre que l'Islam, ne sera point agréé, et il sera, dans l'au-delà, parmi les perdants.* » (La Vache, 85).

Bref, Qaradawi est conscient de la perception plus radicale et plus drastique de l'idée de Dieu, par rapport aux autres religions monothéistes. C'est pourquoi il dépasse le caractère individuel de la foi en Dieu, Ses anges, Ses livres et Ses messagers, en vertu du texte coranique lui-même. Grâce à une acrobatie linguistique, il passe du caractère individuel à celui du collectif et social. À ce sujet, il dit : « *La bonne foi passe par les bonnes actions. C'est pourquoi elle doit imprégner la vie de l'individu et celle de la société, les législations et les systèmes*

⁵⁷⁰ - Pour plus de détails sur cette question, voir Laroui, Abdallah, *As-sunna wa al-islam*, op. cit., pp. 47-63.

doivent en être issus et à travers sa lumière doivent jaillir l'éducation, la culture, les arts et les lettres, et doit guider le mouvement de la vie entière » (p. 28).

Ce passage de la foi individuelle à la foi collective permet à Qaradawi d'exclure ses ennemis déclarés, c'est-à-dire les musulmans laïcs, assimilés aux apostats, tout en s'assurant que la société musulmane, qui vit avec et pour l'islam, soit interdite et punie par l'apostasie en vue de défendre son identité, d'une part, et ainsi respecter les autres religions monothéistes, d'autre part (p. 28).

En fait, parmi plusieurs points qui furent relevés dans notre étude de l'univers idéal de Qaradawi, nous trouvons principalement la question de l'identité. En effet, le discours sur l'identité musulmane met en évidence une menace - surtout face à l'Occident- qui nécessite une préservation de la spécificité. Or, cette préservation de l'identité est présentée comme une solution pour contrecarrer ce que le discours islamique dominant appelle l'assimilation de l'identité musulmane voulue par l'Occident. Du coup, des notions comme l'identité musulmane supérieure et la spécificité musulmane ont caractérisé le discours islamique actuel et celui de Qaradawi précisément⁵⁷¹. D'ailleurs, à une question d'un téléspectateur qui lui demande : « *Qu'est ce qui me rend fier d'être un Arabo-musulman appartenant à un pays arabe, comme c'est le cas pour un Américain ou Européen d'être fier de son pays ?* », Qaradawi lui répond :

« Le musulman doit être fier car Dieu l'a guidé à la vraie foi et à l'islam. Être fier de son identité est essentiel comme le dit le Coran⁵⁷²[...]. Ceci reste la base de la foi et de l'éducation de la personnalité musulmane, fière de son appartenance à l'islam, et non à une ethnie comme dans le cas du peuple élu de Dieu. Je ne suis pas arabe ou oriental ou perse ou indien, non je suis fier du message de l'islam que je porte et Dieu nous honore pour cette raison.... ».

⁵⁷¹ - Le texte visé par l'analyse dans les lignes qui suivent est l'émission intitulée : *al-shari'â wal hayat* (La Législation islamique et la Vie), sur le thème de l'identité musulmane du 27/12/2009. Al Qaradawi, Youssef, « Sur l'identité musulmane », *al-shari'â wal hayat* (La Législation islamique et la Vie), du 27/12/2009. Page consultée le 29/01/2010 [en ligne], adresse URL::<http://aljazeera.net/NR/exeres/946EBB16-509E-4186-B978-F9F75568C7E6>

⁵⁷² - Qaradawi cite les versets coraniques suivants : « *Et qui profère plus belles paroles que celui qui appelle à Dieu, fait bonne œuvre et dit : <Je suis de ceux qui se résignent à la volonté de Dieu ? >* » (Les séparés, 33) et « *A Lui nul associé ! Et voilà ce qu'il m'a été ordonné, et je suis le premier à me soumettre.* » (Le Bétail, 163)

Par une telle réponse, Al Qaradawi se définit en tant que musulman et seulement en tant que musulman. Mais, il faut ajouter que dans les deux versets cités les phrases «*ceux qui se résignent à la volonté de Dieu et à me soumettre*» traduisent le même mot arabe *mousslimine* qui veut dire Musulmans. Plusieurs traductions⁵⁷³ tiennent compte de l'explication donnée par les exégètes du Coran. Mais les versets cités ainsi par Qaradawi semblent induire à l'erreur, comme on l'observe.

À une autre question sur l'inscription de la religion sur la carte d'identité personnelle dans certains pays arabes (comme l'Égypte et le Liban, par exemple), Al Qaradawi répond :

« Moi je préfère qu'on écrive la religion sur la carte d'identité. Ceci peut être important dans les pays occidentaux, ainsi on peut savoir, en cas de décès, que le mort est un musulman pour l'enterrer dans un cimetière musulman. C'est très important... Personnellement, je ne comprends pas pourquoi la religion fait-elle peur ? Le sexe est désigné, la fonction est désignée, pourquoi pas la religion. »

Ici encore le caractère religieux dans l'autodéfinition se révèle explicite notamment en voulant inscrire la religion sur les cartes de citoyenneté même dans les pays occidentaux.

Dans un autre ordre d'idées et à la question du présentateur sur la relation impliquant le partage et l'interaction avec les autres et sur ce que les musulmans peuvent prendre de l'Occident, Qaradawi avance que :

[L]a préservation de notre identité n'empêche pas le dialogue avec les autres et la tolérance envers eux. Mais ce sont les Occidentaux qui veulent effacer notre identité et que nous soyons toujours derrière eux. D'où l'avertissement du Prophète qui a dit : « ne suivez pas ceux qui vous ont précédés » en parlant des juifs et des chrétiens. Le prophète ne veut pas que nous perdions notre identité et que nous devenions dépendants des autres, alors que nous portons le dernier message universel comme l'atteste le Coran⁵⁷⁴... Donc nous sommes censés être les guides de cette humanité.

⁵⁷³ - Voir par exemple, Le Coran, traduction de Kasimirski, Paris, Garnier-Flammarion, 1993, 512 pages.

⁵⁷⁴ - Qaradawi cite les versets suivants : «*Vous êtes la meilleure communauté qu'on ait fait surgir pour les hommes vous ordonnez le convenable, interdisez le blâmable et croyez en Dieu* ». (La famille d'Imran, 110) et «*Et aussi Nous avons fait de vous une communauté de justes pour que vous soyez témoins aux gens...* » (La Vache, 143).

Ce qui retient plus notre attention est l'utilisation des versets coraniques pour expliquer que la perte de l'identité ne peut venir que de l'extérieur (surtout de l'Occident comme dans la réponse ci-dessus). Comme on a essayé de mettre en évidence en première partie de ce travail, l'imaginaire arabo-musulman retient en effet que l'Umma est la meilleure communauté sur Terre. L'idée provient d'ailleurs du verset coranique cité par Qaradawi. Ce verset est donc repris à chaque fois pour parler de la communauté musulmane dans son ensemble. Or, en se référant aux exégèses, notamment celles d'*Ibn Kathir* et *Tabari*, on constate que le verset désigne par communauté, les *mouhajirine*, ou les compagnons du Prophète qui ont immigré avec lui à Médine. *Tabari* ajoute que le terme Umma peut désigner, selon certains linguistes, la voie.

Cela dit, après un sermon du vendredi quelques semaines avant l'émission télévisée sur l'identité, Qaradawi avait été vivement critiqué par *Der Spiegel*. Le journal allemand a avancé que le prédicateur égyptien incitait à la haine contre les chrétiens et leurs fêtes religieuses. Pour clarifier cette question, Qaradawi répondait à la question du présentateur sur la célébration du Noël dans les pays musulmans (et par des musulmans) et que certains *Ulémas* ont farouchement dénoncé. En se différenciant des autres, Al Qaradawi invita les musulmans à conserver leur identité, même dans le cas des fêtes, pour que le pays (considéré comme islamique) ne perde pas de son « visage islamique » et donc son identité. Ici l'identité musulmane est confrontée à des changements (fêtes venues d'ailleurs) et à d'autres groupes religieux (chrétiens ou de cultures chrétiennes) mais elle est appelée à ne pas prendre une nouvelle forme. En outre, à la question sur les raisons du besoin de préserver son identité, Al Qaradawi répondit :

Le fondement de la création réside dans la différence. Et dans cette différence, chaque personne a sa propre personnalité... et elle est unique ... cela au niveau des individus. Également les communautés et les nations ont des personnalités propres à elles. Chaque communauté est différente de l'autre... elle a ses propres caractéristiques et cela est manifeste dans le coran⁵⁷⁵ : Ce

⁵⁷⁵ - Les versets cités par Qaradawi sont : « Dis : « Ô vous les infidèles ! Je n'adore pas ce que vous adorez. Et vous n'êtes pas adoreurs de ce que j'adore. Je ne suis pas adoreur de ce que vous adorez. Et vous n'êtes pas adoreurs de ce que j'adore. Vous avez votre religion, et moi j'ai la mienne » (Les Infidèles, 1-6) et « C'est Toi que nous adorons, et c'est Toi dont nous implorons secours. Guide-nous dans le droit chemin, le chemin de ceux

droit chemin est opposé à celui de ceux qui méritent l'enfer, et on le retrouve dans le verset suivant⁵⁷⁶ ...»

Dans cette réponse caractérisée par la présence de plusieurs versets coraniques afin de légitimer le discours, l'identité musulmane apparaît chez Qaradawi comme étant exclusive et ne reconnaît pas la validité intrinsèque des autres identités religieuses monothéistes. Qaradawi est allé jusqu'à insinuer que ce sont des gens de l'enfer⁵⁷⁷. Cela est contradictoire avec ce qui a été dit plus haut sur l'acceptation des religions monothéistes dans une société islamique.

Cela dit, à une question sur l'appel à l'identité pour faire face aux dangers extérieurs⁵⁷⁸, Qaradawi répondit :

À notre époque, nous sommes appelés à ne pas perdre notre identité. Les Autres veulent que nous la délaissions et les suivre et faire comme eux... La civilisation occidentale en fait est maintenant en faillite, éthiquement... Elle est envahie par le matérialisme, la philosophie utilitariste et le racisme..., et personne ne propose une alternative qui pourrait guider les gens dans un sentier lumineux liant le ciel à la terre et Dieu à l'Homme. Sauf le message de l'islam pourrait le faire....

Dans ce paragraphe, Al Qaradawi renoue avec le slogan officiel des mouvements activistes islamistes, dont les Frères musulmans, et qui est «L'islam est la solution». Selon lui, l'islam pourrait en effet sauver l'humanité et la guider mais encore faut-il que les musulmans l'appliquent et le répandent chez les autres. L'appel à l'islam ici s'inscrit dans une dimension prosélytique. Pourtant, dans une réponse à une autre question, cette dimension missionnaire est atténuée pour céder la place au dialogue. En effet, à la question sur le respect de l'Autre et la préservation de l'identité qui implique une différenciation et une caractérisation, Qaradawi répondit alors :

que Tu as comblés de faveurs, non pas de ceux qui ont encouru Ta colère, ni des égarés. » (Prologue (Al-Fatiha), 5-7).

⁵⁷⁶ - « *Et voilà Mon chemin dans toute sa rectitude, suivez-le donc ; et ne suivez pas les sentiers qui vous écartent de Sa voie.* » *Voilà ce qu'Il vous enjoint. Ainsi atteindrez-vous la piété.* » (Les Bestiaux, 153)

⁵⁷⁷ - Il faut signaler que dans d'autres discours rigoristes islamistes, cette allusion est claire et nette.

⁵⁷⁸ - il est clair que ce genre de questions atteste de la peur de perdre son identité de la part des téléspectateurs et parfois même du présentateur de l'émission.

Il y a un célèbre adage de l'Imam Ali ⁵⁷⁹ : « respecte l'Être humain, car s'il n'est pas ton frère dans la religion, il est ton frère dans l'humanité », et c'est ce que nous prêchons. Les gens ne sont pas nos ennemis, l'Islam ne fait pas des gens des ennemis les uns pour les autres... Tous les hommes sont des frères, qui descendent tous d'Adam et sont tous des esclaves de Dieu.

Dans cette réponse, il n'est nullement question de la recherche de conversion mais plutôt le dialogue avec l'Autre, ce qui place ces propos en contradiction quoique non profonde avec ce qui précède. En fait, plusieurs explications peuvent être avancées. La première est d'ordre technique. En effet, l'émission dont Qaradawi a été l'invité est en direct et les réponses ne sont pas préparées au préalable. Ce qui ouvre la porte à certaines contradictions. Deuxièmement, on pourrait avancer l'idée de la mutation du discours religieux profondément substantiel vers un modèle fonctionnel plus souple, d'autant plus que, dans une autre réponse concernant le rôle des parents dans la préservation de l'identité musulmane de leurs enfants dans un monde mondialisé, Al Qaradawi avança dans la seconde partie de sa réponse :

Il s'agit en fait d'une équation difficile et la solution se trouve dans le juste milieu que nous avons choisi comme approche. C'est-à-dire comment préserver notre identité tout en interagissant avec les autres ?... Ce qui est possible. Le Prophète en s'établissant à Médine, il a signé un pacte⁵⁸⁰ avec les Juifs, afin d'organiser la vie commune, la guerre, la paix ... etc. c'est pour dire qu'on peut sauvegarder son identité, tout en coopérant avec les autres.

Avec de tels propos, il est possible d'y voir la coopération qui est mise de l'avant à la place de la dimension obligatoire du prosélytisme.

Dans un autre volet de l'émission, l'attention a été portée sur un autre sujet qui suscite le débat entre les musulmans. C'est celui du code vestimentaire islamique et que d'aucuns,

⁵⁷⁹ - Le quatrième calife de l'Islam (656-661).

⁵⁸⁰ - Quand Mahomet, fuyant les persécutions de sa tribu à la Mecque, est arrivé à Médine, la ville, était habitée par des tribus arabes et des tribus juives, en plus d'autres tribus païennes, animistes et chrétiennes aux alentours de la ville. Une fois installé, Mahomet signa un pacte avec ces tribus. Ce pacte de Médine est considéré comme un document fondateur de la vision politique en Islam. Il a établi les fondements de la paix sociale, de sécurité interne et ceux de la défense externe. Ce pacte a été signé entre le prophète Mahomet et les principales tribus non musulmanes. Pour une lecture approfondie de ce pacte, voir Watt, William Montgomery. Mahomet à Médine, Paris, Payot, 1959, pp. 267-275.

Qaradawi entre autres, incluent dans le domaine cultuel et non seulement culturel. Cela étant, à une question sur des symboles religieux (le voile et les minarets), Qaradawi répond :

Le hijab n'est pas un symbole religieux. C'est l'Occident qui le considère ainsi. J'avais envoyé une lettre à Jacques Chirac à l'époque et j'y avais écrit que le voile n'était pas un symbole religieux. Si c'était le cas, la musulmane le porterait toujours. Mais elle doit le porter seulement devant les hommes qui lui sont étrangers. C'est une expression de pudeur imposée par l'islam... C'est une pudeur musulmane qui caractérise l'Islam par rapport aux autres cultures et civilisations...

Au delà du débat sur le voile qui, s'il fut imposé par le Coran ou s'il fut seulement imposé par l'homme étant donné l'interprétation masculine qui a prévalu durant toute l'histoire de la théologie musulmane, la réponse de Qaradawi donne au voile un caractère cultuel (le même à travers l'espace et le temps) et une dimension culturelle qui s'oppose aux (ou se différencie des) autres cultures et civilisations.

On ajoutera aussi une autre dimension dans cette brève analyse du discours de Qaradawi sur l'identité musulmane, celle de la dimension phobique. Elle se rapporte en effet au degré de la peur de perdre son identité et elle s'exprime notamment par la recherche du responsable de cette perte. Elle s'apparente en fait à un discours d'autosatisfaction sur l'identité qui est, le cas échéant, complète. C'est ainsi que la perte elle-même ne peut être causée que par l'Autre. Cela apparaît en outre dans plusieurs réponses dans le discours d'Al Qaradawi sur l'identité religieuse, dont la première partie de sa réponse à la question sur le rôle des parents dans la préservation de l'identité musulmane de leurs enfants et où il répond clairement :

Le rôle des parents est primordial, pour que l'occident ne les arrache pas de leur religion et de leur culture. La responsabilité de la famille est d'une importance majeure devant cette menace. Il y a aussi, l'école, la mosquée et les médias. Chacun a un rôle à jouer pour garder notre identité...

D'après cette réponse, l'Occident est le responsable de la perte de l'identité des enfants musulmans, même si les parents ne s'en mêlent pas à la manière proposée par Qaradawi. Cela inscrit ce genre de discours dans un degré hautement élevé de la dimension phobique. En fait

celle-ci, quand elle n'est pas aussi claire comme on vient de le montrer, passe en filigrane dans la plupart des réponses d'Al Qaradawi. Ce qui constitue, à nos yeux, un facteur important de la crise culturelle du discours islamique actuel, qui se détermine entre autres dans la tentative d'identifier les composantes de la culture occidentale avec une peur d'y perdre sa culture et son identité religieuses.

1.1.2.2. Honorer la personne et lui faire connaître ses droits et devoirs

Après avoir abordé la foi, Qaradawi aborde le domaine des droits de l'Homme. Le «chantre du discours salafiste modéré» avance en effet plusieurs droits comme celui de choisir sa religion, celui de la liberté de penser et celui de l'opinion. Ces droits et libertés sont sans doute puisés dans la Déclaration française des droits de l'homme et du citoyen de 1789 ou encore celle universelle de 1948. Pourtant Qaradawi se permet également de déclarer que le respect de ses droits et ses libertés «est un devoir et une nécessité au regard de l'islam» (p. 29). En effet, Qaradawi ne se soucie guère des contradictions qui peuvent découler de son enthousiasme à attribuer des notions appartenant au paradigme de la modernité à une religion dont les postulats de base, théologiques et fiqhistes furent jetés au Moyen-âge.

Par exemple, le fait de considérer que l'islam a imposé à ses adeptes le respect de la liberté d'opinion entre en contradiction flagrante avec la position d'un Qaradawi représentant du courant de l'islam «éclairé, modéré et engagé» (comme il se définit) face au musulman laïc qu'il apostasie, qui considère son mariage comme nul et non avenu et qui appelle à son jugement. Le respect de la liberté d'opinion impose à Qaradawi de prendre en considération les analyses critiques et autocritiques du corpus religieux et historique (hissé lui aussi au rang du sacré ou du tabou). Ce qui n'est pas le cas ni dans le discours ni dans la réalité. En effet, plusieurs chercheurs musulmans qui se sont attaqués à ce corpus historico-religieux par la critique et l'analyse se sont vus discrédités par le courant religieux salafiste⁵⁸¹.

⁵⁸¹- On cite l'exemple du penseur égyptien *Farag Fouda* (1946-1992) auteur de "*La vérité absente*" (*Al-haqiqa al-gha'iba*) assassiné en 1992, pour avoir osé donner une lecture non conventionnelle de l'histoire des premiers califes de l'islam, les montrant comme des hommes susceptibles de faire des erreurs et ambitieux du pouvoir politique, pour expliquer notamment les événements de la *Fitna*. Ce qui est intolérable dans le discours islamique actuel. Il y a aussi *Nasr Hamed Abou Zeid* (1943-2010) intellectuel égyptien déclaré comme apostat,

Cela dit et avant même les libertés, Qaradawi dresse trois catégories des devoirs de l'homme en islam. Ces devoirs ont tous la *Shari'a* comme seule matrice. Il s'agit premièrement des *'Ibadat* ou des pratiques religieuses que le musulman est tenu de faire pour notifier clairement son adoration à Dieu. Deuxièmement, nous trouvons le devoir du musulman envers lui-même, sa famille, son Umma et à toute l'humanité. Troisièmement, nous repérons le devoir envers l'Univers et la vie toute entière (pp 28-29). Qaradawi fait ici allusion à la notion du vicariat de Dieu que la pensée islamique fonde sur le verset coranique qui dit «*Lorsque Ton Seigneur confia aux Anges : <Je vais établir sur la terre un vicaire <Khalifa>. Ils dirent : <Vas-Tu y désigner un qui y mettra le désordre et répandra le sang, quand nous sommes là à Te sanctifier et à Te glorifier ? > - Il dit : <En vérité, Je sais ce que vous ne savez pas ! > .* » (La Vache, 30). En fait, dans cette perspective, Qaradawi fonde la dignité de l'homme, dans ses devoirs envers Dieu, comme étant son vicaire sur Terre.

Du reste, à titre de comparaison, on signalera qu'Al Jabri procède exactement de la même manière que Qaradawi en essayant de fonder la notion moderne des droits de l'Homme dans le système des valeurs en islam. Plus encore, Al Jabri avance que «*le point de départ de l'application de la Shari'a doit être l'octroi au musulman et au non musulman dans une société musulmane, ses droits fondamentaux en tant qu'être humain, reconnus par le Coran et le hadith, commençant par le droit à la vie* »⁵⁸².

Par ailleurs, en s'écartant du paradigme naturaliste qui fonde la philosophie occidentale des droits de l'homme, Al Jabri renoue avec l'univers coranique pour fonder le lien concomitant

séparé de sa femme par un jugement de la cour et contraint de quitter son pays, pour avoir osé avancer la thèse de l'historicité du texte Coranique. Voir entre autres ses deux ouvrages : *Discours et herméneutique* et *Critique du discours arabe*. Et autres encore comme, Sayed Al-Qimni (1947-) auteur de nombreux ouvrages contre les thèses salafistes sur l'histoire musulmane : " *le parti hachémite et la constitution de l'État islamique*", " *Les guerres de l'État du prophète : Badr et Ohoud*" et " *le mythe et la tradition*". On cite aussi Nawal el Saadawi (1931-) intellectuelle et féministe égyptienne, auteur notamment de " *Femmes égyptiennes : tradition et modernité* ". El Saadawi a publié en 2007 une pièce théâtrale avec un titre provocateur pour la culture islamique « *Dieu démissionne à la réunion au sommet* ». La pièce a été jugée par plusieurs intellectuels salafistes et aussi par l'université islamique du Caire. Ce qui lui a valu d'être retirée de la vente et l'affaire a été close.

⁵⁸² - Al Jabri, Mohamed Abed, *Addimouqrâtiyah wa houqouq al insan* [la démocratie et les droits de l'Homme], Beyrouth, *markaz dirrassat al-wahda al-'arabia*, 1994, p. 256.

entre le droit et le devoir. En effet, dans un autre ouvrage, Jabri s'adonne à une relecture de quelques versets coraniques pour appuyer l'idée du lien rendu nécessaire entre le droit de Dieu et le devoir de l'homme qui est l'adoration, d'une part, et entre le droit de l'homme et le devoir de Dieu qui est tenu dans ce cas à récompenser l'homme, d'autre part, et ce s'il accomplit son devoir d'adoration à travers ses prestations religieuses⁵⁸³.

Autrement dit, c'est un accord entre Dieu et l'Homme où les droits et les devoirs sont explicitement partagés. Cette relation entre le divin et l'humain, qu'on ne retrouve pas dans le discours de Qaradawi – chez qui Dieu est celui qui octroie les droits et impose les devoirs sans réédition de compte- permet à Al Jabri de fonder le rapport politique qui devrait exister entre gouvernants et gouvernés en islam.

D'un côté, ceux-ci ont le devoir d'obéir à ceux-là et, de l'autre côté, ceux-ci sont tenus de gouverner en justice sur ceux-là⁵⁸⁴. Dans cette relation, la justice est un droit pour les gouvernés et un devoir pour les gouvernants. Quand à l'obéissance, elle est un droit pour les gouvernants et un devoir pour les gouvernés.

1.1.2.3. Appel à la raison et à la science

Dans un troisième ordre d'idées, Qaradawi appelle à utiliser la raison pour comprendre la religion afin de réussir sa vie ici-bas. La question de la raison oblige Qaradawi à introduire l'idée de la science moderne et le rapport que celle-ci doit entretenir avec l'islam. Dans cette perspective, il fait même de cet appel à la science un devoir religieux. Selon Qaradawi, « la religion est science et la science est religion » (p. 29). Il faut noter que la problématique de la

⁵⁸³ - Al Jabri, Mohamed Abed, *Fi naqd al haja ila al-islam* [de la critique du besoin à la réforme], Beyrouth, *markaz dirrassat al-wahda al-'arabia*, 2005, pp. 135-136. Il faut rappeler ici qu'Al Jabri utilise l'exégèse de al-Zamakhshari (1074-1143) un théologien et grammairien influencé par l'école rationaliste du mutazilisme.

⁵⁸⁴ - Ibid., p. 136. Il faut préciser qu'Al Jabri ici utilise le terme *ra'ya* qui veut dire sujets, pour désigner les gouvernés, et le terme *ra'i*, qui signifie parrain pour désigner gouvernant. Ce qui montre encore une fois l'éloignement d'Al Jabri du référentiel de la modernité politique qui a écarté en Occident, ce genre de rapport pour fonder un contrat social de citoyenneté depuis le 18^{ème} siècle.

science occupe une place importante dans les écrits de Qaradawi, qui lui a consacré trois ouvrages⁵⁸⁵.

Qaradawi définit donc la science d'une manière plutôt générale qui englobe d'un point de vue islamique « *les sciences de la vie et les sciences religieuses* »⁵⁸⁶. Or, toute science aussi moderne et aussi exacte qu'elle soit ne peut néanmoins se substituer à la foi et à la religion. Dans le même esprit, Qaradawi donne une liste de ce qui devrait faire partie de l'éthique de la science en islam comme, par exemple, la responsabilité des savants devant Dieu, l'honnêteté scientifique, l'humilité, etc.⁵⁸⁷. En fait, Qaradawi soutient son argumentation par des versets coraniques et des hadiths du Prophète, qui vont dans le sens que la science veut aussi dire science religieuse. Toutefois, il utilise le mot '*Ilm* [science] sans spécification mais il semble clair que ce sont les sciences religieuses dont il est question la plupart du temps.

Par contre, Qaradawi traite d'un point important dans le discours islamique actuel, ou dans une partie de ce discours, qui est hanté par la recherche des ressemblances entre le Texte sacré et les sciences dites exactes. Il s'agit ici d'un exemple du problème posé par le concordisme. Qaradawi soutient en effet le point de vue des concordistes musulmans en réaffirmant l'idée de la concordance entre science et versets coraniques. Plus encore, il utilise la même argumentation que les concordistes et fait aussi l'éloge de l'un des concordistes actuels les plus convaincus, le yéménite Abdel-Majid Al-Zindani⁵⁸⁸. Pourtant, Qaradawi ne s'enferme pas dans le discours concordiste et élogieux puisque il consacre quelques lignes afin de mettre en garde l'enthousiaste, qui peut aller jusqu'à déformer le sens des versets pour approcher une réalité établie par les sciences modernes. Qaradawi cite l'exemple du premier verset

⁵⁸⁵ - Respectivement, *al-`aql wal-`ilm fil-qur`ân* [La raison et la science dans le Coran], Le Caire, *maktabat Wahba*, 1996, 304 pages ; *ad-din fi as'r al-`ilm* [La religion à l'époque de la science], Amman, *Dar al-Forqan*, 1996, 118 pages ; *ar-rassoul wal-`ilm* [Le prophète et la Science], Le Caire, *Dar as-sahwa*, 2001, 165 pages.

⁵⁸⁶ - Al Qaradawi, Youssef, *ad-din fi as'r al-`ilm*, op. cit., p. 85.

⁵⁸⁷ - Al Qaradawi, Youssef, *ar-rassoul wal-`ilm*, op. cit., pp. 61-84.

⁵⁸⁸ - Al Qaradawi, Youssef, *al-`aql wal-`ilm fil-qur`ân*, op. cit., pp. 289-292.

coranique de la sourate « Les Femmes »⁵⁸⁹. En effet, certains concordistes ont expliqué le terme « seul être (*nafsan wahéda*)» par « électron » et « son épouse (*zawjaha*) » par « proton »⁵⁹⁰. Or, à part ce rapprochement qui est difficile à accepter même par un de ses défenseurs, Qaradawi est d'accord pour le principe lui-même pour la simple raison qu'il reste convaincu que la Raison ne peut contredire le Texte sacré et, si contradiction il y a, il faut réinterpréter le Texte dans le sens de la raison, et si le Texte ne supporte pas de réinterprétation ou encore s'il est assez clair, alors c'est la raison qui a mené à l'erreur⁵⁹¹.

Cela dit, en raison de l'importance de l'idée du concordisme dans le discours islamique actuel, nous développerons maintenant les liens qui l'unissent avec la critique de Qaradawi. L'objectif est en effet d'essayer d'analyser les difficultés et les incohérences dont fait face la raison fiqhiste dans sa lecture de la modernité à travers la problématique que pose le concordisme musulman, particulièrement encouragé par Qaradawi à chaque fois qu'il est question de science et d'islam. En contraste et aux antipodes avec le monde occidental, la science moderne dans le monde de l'islam ne découle pas des suites de la religion musulmane. Plus encore, elle est souvent venue à l'aide d'un Occident perçu comme conquérant et usurpateur par le monde de l'islam selon la perception dominante localement.

Par le champ de la science, on peut déceler aisément une carence de la culture musulmane dans son rapport aux principes élémentaires de la science moderne. En effet, ils sont mis en évidence par des liens, réels ou imaginés, entre le Corpus textuel religieux (Coran et hadiths) et les découvertes et les théories scientifiques modernes. Ce concordisme musulman semble révéler plusieurs ambigüités et ce, au-delà de la sincérité de certains prédicateurs et théologiens musulmans ou des écrivains versés dans la recherche des concordances entre les

⁵⁸⁹ - « Ô hommes ! Craignez votre Seigneur qui vous a créés d'un seul être, et a créé de celui-ci son épouse, et qui de ces deux là a fait répandre (sur la terre) beaucoup d'hommes et de femmes. »

⁵⁹⁰ - Al Qaradawi, Youssef, *Al-`Aql wal-`Ilm fil-Qur'ân*, op. cit., p. 293.

⁵⁹¹ - C'est en fait la célèbre dialectique entre raison et révélation (*Al-aql wa an-naql*) qu'a connue la pensée du Moyen-âge, et rendue célèbre par l'ouvrage d'Ibn Taymiya (1263-1328) *Dar`u ta'ârudh il-'aqli wan-naql* (Rejet de l'opposition entre raison et révélation). La pensée salafiste défend la révélation qu'elle considère comme compatible avec la raison. L'idée a été développée par Averroès (1126-1198), dans son ouvrage *fasl al-maqal* (discours décisif), où il soutient qu'il n'y a pas de contradiction entre la philosophie (raison) et la loi divine (révélation).

découvertes scientifiques et le Texte sacré, notamment le cas de la Commission des Miracles Scientifiques du Coran et de la Sunna en Arabie Saoudite.

Pour comprendre les nuances des rapports ambigus, plusieurs remarques doivent être mises de relief. Premièrement, nous avons, d'une part, des scientifiques occidentaux qui avancent une vérité scientifique valable à l'heure actuelle en ne prenant en considération que les méthodes d'investigation fondées sur des relations objectives vérifiables avec ce qui est permis à l'époque actuelle. De plus, la dimension croyante de leur regard rejoint la perspective spinoziste, comme le rapporte Einstein dans un télégramme adressé au rabbin Goldstein en 1929, *«Je crois au Dieu de Spinoza qui se révèle dans l'ordre harmonieux de ce qui existe et non en un Dieu qui se préoccupe du sort et des actions des êtres humains»*⁵⁹².

D'autre part, des concordistes, généralement des non-spécialistes, attestent qu'une telle vérité scientifique actuelle existe dans le Coran depuis 14 siècles en procédant à une interprétation exagérée du verset coranique pour s'en approcher le plus possible. Par exemple, dans le verset qui dit *«ceux qui ont mécré, n'ont-ils pas vu que les cieux et la terre formaient une masse compacte? Ensuite Nous les avons séparés»* (Les Prophètes, 30), les concordistes trouvent là une preuve de la théorie du Big Bang. Or, que peut-on dire que si cette dernière s'avérait fautive dans un autre paradigme scientifique ? Quelle serait alors l'interprétation à donner à ce verset ? Par un second exemple, celui de la théorie évolutionniste de Darwin, il y a ici encore un rejet, non pas sur la base d'un argumentaire scientifique mais au nom d'un argumentaire puisé dans les versets coraniques. Enfin, lorsque tout récemment on a démontré les limites scientifiques du darwinisme ou ce qu'on a appelé sa «chute scientifique», le plus célèbre des concordistes actuels, le prédicateur Abdel-Majid Al-Zindani, s'en est réjoui tout en notant que lui et ses collègues dans la Commission des Miracles Scientifiques du Coran et de la Sunna l'avaient prédit il y a déjà plusieurs années.

Cela nous apparaît contraire au bon sens. Car pourquoi alors attendre jusqu'à l'heure actuelle pour faire sortir cette vérité du Coran ? En fait, du point de vue des croyants, les prédicateurs

⁵⁹² - Cité par Grondin, Jean, La philosophie de la religion, Paris, PUF, 2009, p. 15.

n'ont pas besoin des vérités scientifiques qui changent avec le progrès scientifique, pour prouver par leur Livre sacré que Dieu existe ou encore que l'islam est la Vraie religion. Cela relève d'une question de foi et demeure de ce fait largement suffisant au croyant.

C'est pourquoi plusieurs hommes de religion se sont opposés à ce concordisme. Par exemple, dans son exégèse du Coran, Mahmoud Chaltout, recteur de la mosquée al-Azhar du Caire (1958-1963), avance que le Coran n'est pas un livre de théories scientifiques. La même thèse a été réitérée par Aisha Abd al-Rahman la célèbre écrivaine islamique qui a critiqué dans les années 1960 un certain Mostafa Mahmoud (1921-2009) qui venait de commencer ces émissions télévisées sur le concordisme et ce, après avoir passé des années comme marxiste convaincu. Aisha Abd al-Rahman est même allée jusqu'à considérer que le dit concordisme s'apparentait à des déficiences mentales qui ne peuvent que nuire à l'islam⁵⁹³.

Dans un second ordre d'idées, il est reconnu que la science progresse grâce à ses échecs et à ses erreurs. On se réfère ici à Karl Popper qui dit que « la science est l'une des rares activités humaines – et sans doute la seule – où les erreurs soient systématiquement critiquées et, bien souvent, avec le temps, rectifiées. »⁵⁹⁴. L'esprit scientifique, contrairement à l'esprit religieux, consiste davantage à débusquer des erreurs qu'à trouver des vérités. Donc la connaissance scientifique se construit contre l'évidence, ce qui n'est pas toujours un critère pour la réalité. Les résultats publiés par les hommes de sciences viennent donc après rectification et correction des erreurs durant les siècles.

Tous ces principes élémentaires de la science moderne semblent échapper aux concordistes qui sont plus préoccupés à chercher ce qui ressemble aux découvertes scientifiques dans le Coran, en faisant l'impasse sur la rigueur exigée par la science et surtout en ignorant tout « *des progrès de la connaissance objective depuis les années 50 et des conditions réelles de leur acquisition* »⁵⁹⁵, comme le dit Arkoun à propos de ce genre de discours islamique

⁵⁹³ - Pour des détails sur les réfutations religieuses du concordisme, voir Montasser, Khaled, *wahm al-'i'zaj al-'ilmi* [l'illusion du miracle scientifique], Le Caire, *Dar al-Ein li an-nachr*, 2005, pp. 11-17.

⁵⁹⁴ - Popper, Karl, *Conjectures et réfutations*, Paris, Payot, 1985, p. 321.

⁵⁹⁵ - Arkoun, Mohammed, *Pour une critique de la raison islamique*, op. cit., p. 120.

d'autosatisfaction. Le Coran, par la définition que la théologie musulmane lui donne, contient des vérités religieuses préexistantes et éternelles, qui n'ont pas besoin de se développer car elles sont complètes. C'est donc pour cela que la raison scientifique est différente de la raison religieuse. Sa connaissance est donc relative, temporaire et surtout changeante. Alors que la connaissance religieuse doit être absolue et intemporelle.

Par ailleurs, comme le note Al Jabri, le concordisme actuel, principalement sunnite, ressemble à celui des ismaéliens, un courant ésotérique de l'islam chiite influencé principalement par la philosophie néo-platonicienne. En effet, l'exégèse ismaélienne du Coran consistait à réinterpréter les versets coraniques en vertu des sciences de la nature et des vérités scientifiques reconnues comme telles aux 9^e, 10^e et 11^e siècles⁵⁹⁶. On y retrouve la même instrumentalisation idéologique. L'exégèse ismaélienne était aussi populaire chez les initiés. C'est pourquoi l'idéologie de la raison rigoriste sunnite incarné par Al Ghazali (1058-1111) a renié ces mêmes sciences de la nature que les ismaéliens (ses adversaires) se sont appropriées. Dans cette perspective et pour les mêmes causes, on devrait peut-être refuser certaines interprétations abusives puisqu'il est incohérent d'essayer de trouver une compatibilité entre des découvertes scientifiques actuelles et les versets coraniques advenus il y a quatorze siècles dans une langue arabe largement influencée par la vie bédouine, selon les exégètes du Coran eux-mêmes. Ces versets, comme l'avance le théologien arabo-andalou Shâtîbî (m.1420), ont été écrits dans la langue des bédouins d'Arabie pour attirer leur attention sur les phénomènes de la nature dont ils étaient témoins. Ainsi, la langue arabe du Coran dite si raffinée (c'est pourquoi il est considéré comme un miracle linguistique) a utilisé des tournures accessibles aux seuls résidents de la péninsule d'Arabie⁵⁹⁷.

Enfin, le coran lui-même est utilisé pour aller dans le sens contraire des découvertes scientifiques. En effet, plusieurs *Ulémas*, considérés comme des références en matière de

⁵⁹⁶ - Al Jabri, Mohamed Abed, *wijhath nadhar : nahwa i'âdath binaâ' qadâyya al fikr al-'arabî al- mo'âssîr*, op. cit., p. 220.

⁵⁹⁷ - cite par Al Jabri, Ibid., p. 221.

Fiqh, ont catégoriquement refusé les découvertes scientifiques ou encore les percées technologiques, en se basant sur le Coran lui-même. À titre d'exemple, citons la fatwa du religieux saoudien Abdel Aziz Ibn Al Baz, grand mufti d'Arabie mort en 1999, traitant d'apostats tous ceux qui croyaient que la Terre était ronde.⁵⁹⁸

1.1.2.4 Honorer la femme et la libérer de l'injustice des ignorances :

Dans un autre ordre d'idées, Qaradawi avance aussi que l'islam honore la femme en la considérant un être responsable devant Dieu, à l'instar de l'homme (p. 32). De cette égalité dans la responsabilité en islam, Qaradawi essaie d'établir une certaine égalité entre homme et femme dans la société islamique actuelle.

Selon Qaradawi, la femme a un travail essentiel qui est celui de l'entretien du foyer conjugal et l'éducation des enfants. En fait, il faut préciser que dans le discours islamique médiéval et actuel, l'entretien du foyer conjugal et l'éducation des enfants est le travail naturel de la femme, moyennant la dot qu'elle a reçue en vertu de l'acte de mariage. Or, cela laisse supposer que le célibat n'est pas pris en charge par la raison fiqhiste. Ce qui donne à l'institution du mariage, et donc à la famille, une place importante dans la société musulmane.

⁵⁹⁸ - cité par Aoun, Sami, « Le déni des malentendus entre islam et science : critique de la tendance concordiste », Revue Médiante, volume 3, n 1, Automne 2008. Ce texte constitue un remaniement de la conférence présentée dans le cadre du colloque « Une cité pour l'homme », tenu au Collège Laflèche de Trois-Rivières, du 28 au 30 mai 2008.

Par contre, la question de la polygamie bloque toute éventuelle conciliation entre l'islam, comme système de normes, et les principes de la modernité, principalement l'égalité homme-femme et qui est vantée dans plusieurs pays musulmans comme la solution adéquate au célibat, perçu comme un problème social dans les sociétés religieuses. Cette vision est partagée par Qaradawi, qui pose la condition de la capacité de l'homme à être juste envers ses épouses (p. 34). On précise ici que plusieurs formes de mariages cohabitent dans les pays musulmans et qui servent comme solution au célibat et ce, explicitement ou implicitement dans le discours islamique actuel. On en citera deux exemples ; celui du mariage pour le plaisir ou temporaire (*Zawaj ou Nikah al mutâa*) et qui consiste à se marier pour une période déterminée, convenue entre deux conjoints, homme et femme. Ce genre de mariage est interdit par les sunnites et accepté par les chiites. Aussi, il y a le mariage-visite (*zawaj al-missiar*), de courte durée, et qui consiste en une visite du mari à son épouse, chez elle ou au domicile de ses parents, pour consommer le mariage⁵⁹⁹.

Cela dit, Qaradawi parle plutôt de justice dans le sens de l'égalité entre les épouses pour inscrire cette forme d'égalité conjugale dans une justice sociale plus grande entre les membres d'une famille, dans un premier degré, et entre les membres de la société islamique, dans un stade supérieur.

Dans cette question de la femme, Qaradawi ne se réfère guère au Texte sacré, sauf à deux versets (La famille d'Imran, 195, Le Repentir, 7), où la femme est citée conjointement à l'homme et d'où Qaradawi tire l'égalité présumée. De toute évidence, Qaradawi évite de se référer au *Turâth* et au Texte sacré. En effet, il appert que rechercher dans ces deux sources un statut valorisé de la femme face à sa position dans la modernité est une entreprise ardue. En effet, on cite d'emblée le verset du Coran qui a permis par exemple à l'homme d'épouser plus d'une épouse : « *il est permis d'épouser deux, trois ou quatre, parmi les femmes qui vous plaisent, mais, si vous craignez de n'être pas justes avec celles-ci, alors une seule, ou des esclaves que vous possédez.* » (Les Femmes, 4). Mais il y a aussi des hadiths reconnus comme authentiques et qui ont subordonné la femme à l'homme, dont celui-ci : « *une femme ne doit*

⁵⁹⁹ - Pour plus de détails, voir Aoun, Sami, Mots-clés de l'Islam, Montréal, Médiaspaul, 2007, pp. 74-76.

jamais se refuser à son mari, fût-ce sur le bât d'un chameau » ou encore une des célèbres paroles des grands compagnons du prophète, entre autres Ali Ibn Abi Taleb , qui dit « *la femme toute entière est un mal ; et ce qu'il y a de pire en elle c'est qu'il s'agit d'un mal nécessaire* »⁶⁰⁰. Sans oublier aussi les *Ulémas* du Moyen-âge, qui ont théorisé le statut de la femme en islam - perçu alors par le paradigme moderniste comme inférieur à celui de l'homme. À titre d'exemple, on cite la position de Ghazali dans son ouvrage culte *Ihya' `Ouloum al-Din* [«Revivification des sciences de la religion»] : « *il faut qu'elle [la femme] reste au foyer et qu'elle s'occupe de son filage, qu'elle ne sorte pas souvent, qu'elle ne soit pas très informée*», et aussi que «*leur [des femmes] mal est nocif ; elles sont immorales et petites d'esprit* »⁶⁰¹

Cela dit, il semble que le Texte coranique et les actes et les propos du Prophète et de ses compagnons, ainsi que tout le référentiel salafiste incarné par les *Ulémas* du Moyen-âge, se dressent catégoriquement contre une éventuelle conciliation avec ce passé pris comme modèle par le musulman, d'une part, et contre sa continuité dans une pensée soucieuse de le considérer la Référence et comme le Guide du musulman à travers les temps, d'autre part.

1.2. La laïcité : déni de Dieu et de son ombre

Dans la première partie de ce travail, il a été question, entre autres, de la laïcité dans la pensée arabo-musulmane, notion qui amène la rupture d'une manière ou d'une autre. Ainsi, a été souligné la position d'Al Jabri sur la laïcité qui reste incompatible, selon lui, avec la culture arabo-musulmane car cette dernière n'a jamais connu un phénomène semblable à celui de l'Église. Ensuite, a été mise en lumière l'analyse de Tarabishi qui, se basant sur le Texte sacré ainsi que sur les pratiques des premiers musulmans, qui défendait l'idée de l'islam laïque⁶⁰².

⁶⁰⁰ - Voir une liste de ces hadiths et paroles des Grands *sahabas* dans : Ascha, Ghassan, Du statut inférieur de la femme en islam, Paris, L'Harmattan, 1987, pp. 37-40.

⁶⁰¹ - Ibid., p. 41.

⁶⁰² - Il n'est pas du ressort de ce chapitre de revoir le débat sur la laïcité dans la pensée arabo-musulmane laïcissante et occidentalisée, pour plus de détails, voir Partie I, Chap I, de cette thèse.

Cela dit, la notion de la laïcité constitue aussi un socle de l'univers idéal de Qaradawi, qui lui a consacré explicitement à cette notion deux ouvrages⁶⁰³. Sauf que celui-ci l'oppose à la religion⁶⁰⁴. En fait, Qaradawi n'est pas versé dans le débat occidental sur la modernité politique, c'est pourquoi il restreint ses références en la matière à un mémoire de maîtrise sur la laïcité⁶⁰⁵, pour opposer radicalement celle-ci à l'islam en tant que religion et mode de vie social et individuel.

Par souci d'une plus juste comparaison, on peut assurer d'emblée que Qaradawi s'approche de la thèse jabrienne sur la question de l'incompatibilité de l'islam avec la laïcité car il la considère comme antireligieuse. Tous les deux rejoignent en réalité, soit d'une manière ou d'une autre, l'idée soutenue par l'orientaliste Bernard Lewis sur l'inexistence en islam du phénomène de l'Église comme organisation ecclésiastique et de toute la terminologie qui entoure le concept de sécularisme⁶⁰⁶ et ce, afin de démontrer l'impossibilité de l'émergence d'une telle notion dans la culture islamique.

Qaradawi oppose à la laïcité un islam qui couvre tous les aspects de la vie. Un islam qui ne peut donc accepter d'être seulement toléré par un autre système de normes, comme celui de la laïcité par exemple. L'islam revendiqué ici demande et exige un culte. À ce sujet, Qaradawi dit : *«il [l'islam] exige que son dogme constitue l'âme de la vie, l'essence de l'être et l'inspiration des membres de la société et qu'il soit le fondement de la formation*

⁶⁰³ - En plus de l'ouvrage *al-islâm wal-'almâniyyah wajhan li-wajh*, déjà cité, voir Al Qaradawi Youssef, *At-tatarrouf Al-'ilmanî fi mouwajahat al-islam* [L'intégrisme laïque face à l'islam], Le Caire, Dar As-chourouq, 2001. Il faut citer aussi un autre ouvrage *Ad-dine wa as-syiassa* [Religion et politique], Le Caire, Dar As-chourouq, 2007, où il réitère sa vision islamiste anti laïque. Cela étant Qaradawi, dans ses pêches de vendredi et ses émissions télévisées s'oppose farouchement à la laïcité et aux laïcs en terre d'islam.

⁶⁰⁴ - Al Qaradawi, Youssef, *al-islâm wal-'almâniyyah wajhan li-wajh*, op. cit., p. 43.

⁶⁰⁵ - Signalons que le mémoire est cité dans les deux ouvrages de Qaradawi, dans lesquels, il reprend les mêmes paragraphes sur les différentes définitions de la laïcité. Voir Al Qaradawi, Youssef, *Al-Islâm wal-'Almâniyyah Wajhan li-Wajh*, op. cit., pp. 42-44, et aussi Al Qaradawi, Youssef, *at-tatarrouf al-'ilmanî fi mouwajahat al-islam*, op. cit., pp. 13-15.

⁶⁰⁶ - Lewis, Bernard, *The Political Language of Islam*, Chicago, University Of Chicago Press, 1991, p. 3.

psychologique et intellectuelle des membres de l'Umma »⁶⁰⁷. C'est dans cette perspective globalisante que le discours islamique traditionnaliste ne peut accorder à la laïcité et à la raison séculière le pouvoir de légiférer et de le tolérer dans la société comme une véritable vision du monde et comme une pratique qui ne concernent que l'individu, et ne peuvent ainsi déborder sur l'espace public neutre religieusement.

Selon Qaradawi, l'islam proposé s'oppose au christianisme qui lui peut accepter l'idée d'une séparation du politique et du religieux et ce, à partir d'une parole de Jésus «*rendez donc à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu*» et par l'idée augustinienne : «*deux amours ont fait deux cités : l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité terrestre, l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la cité céleste*». Or, l'islam, selon Qaradawi et le salafisme en général, ne connaît pas ce genre de séparation entre ce qui est spirituel et temporel⁶⁰⁸. Il ne reconnaît pas cette idée qui met au même niveau Dieu et César⁶⁰⁹. L'amalgame fait ici par Qaradawi entre la réponse de Jésus aux Pharisiens dans le contexte politique romain de l'époque et son extrapolation pour fonder la séparation entre le politique et le religieux peut nous paraître surprenante. En fait, il ne peut se comprendre qu'en mettant en évidence le dogme de l'unicité en islam sur lequel le discours salafiste se base pour se différencier des autres religions monothéistes. Ce dogme, qui prend une dimension radicale en islam, est souvent utilisé par le salafisme comme preuve de pureté de sa croyance. Par exemple, en réfutant «*l'égalité*» imaginée faite par le Christianisme entre le divin (Dieu) et l'humain (César), Qaradawi rappelle à son lecteur que le dogme de l'unicité en islam réfute l'associationnisme [*shirk*] dans l'adoration de Dieu⁶¹⁰. Ce qui relie l'idée de l'acceptation de la laïcité par le christianisme à celle du polythéisme. Une fois ce lien établi, la diabolisation de la laïcité devient ainsi aisée.

⁶⁰⁷ - Al Qaradawi, Youssef, *at-tatarrouf al-'ilmani fi mouwajahat al-islam*, op. cit., p. 29.

⁶⁰⁸ - Al Qaradawi, Youssef, *al-islâm wal-'almâniyyah wajhan li-wajh*, op. cit., p. 47.

⁶⁰⁹ - Ibid., p. 48.

⁶¹⁰ - Ibid., p. 48.

Ensuite, Qaradawi met l'accent sur la spécificité de l'islam par rapport au christianisme dans une perspective culturaliste en proposant quelques différences entre ces deux religions pour cautionner l'idée de l'impossibilité de la laïcité en islam⁶¹¹. Or, même si on accepte une spécificité de l'islam, comme on peut accepter la spécificité de toute religion ou doctrine ou philosophie, cela ne confère pas à l'islam ni statut d'exception⁶¹², ni un privilège dérogoire à la laïcité.

En fait, Qaradawi ramène le débat sur le terrain de l'antagonisme à la fois entre l'islam et le christianisme et entre l'Orient et l'Occident. Cet Occident chrétien incarne l'hégémonie et aspire à imposer son mode de gouvernement sécularisé et cet Orient musulman est jaloux de son idéologie religieuse et de sa culture. Cet antagonisme prend chez Qaradawi une dimension conflictuelle quant à la laïcité dans son rapport avec l'Umma. À ce sujet, il dit :

Il est inimaginable que la laïcité réussisse dans un pays islamique, parce qu'elle est en contradiction avec la nature de l'islam [...], ses concepts, sa conduite, et son histoire [...] Tout ce que fait la laïcité, c'est essayer de changer la nature de l'Umma et son orientation, et l'Umma la refuse [...] et le conflit entre le gouvernement laïc et l'Umma apparaît⁶¹³.

Du reste, l'antagonisme latent entre islam et laïcité trouve son origine dans le contraste islam/christianisme et cela n'est pas aussi limpide sous la plume de Qaradawi. À titre d'exemple, essayons de revoir ce qu'il dit à propos du changement dans la nature du christianisme, comme il le perçoit : « *Mais malheureusement, le christianisme en tant que religion est devenu petit à petit une organisation avec une autorité absolue. Cela a conduit au schisme puis à la dispersion. C'est ainsi que le droit universel et unique s'est transformé en dictature d'une part, et des sectes et de courants se sont proliférés, d'autre part.* »⁶¹⁴. Au delà de la

⁶¹¹ - Qaradawi reprend en fait les mêmes différences qu'Al Jabri, comme l'absence d'une législation pour les croyants au sein du christianisme, de l'institution papale en islam... etc.

⁶¹² - « Le monde musulman est spécifique. Il n'est pas exceptionnel ». Voir Rodinson, Maxime, *Islam et capitalise*, Paris, Le seuil, 1966, p. 235.

⁶¹³ - Al Qaradawi, Youssef, *Al-Islâm wal-'Almâniyyah Wajhan li-Wajh*, op. cit., p. 54.

⁶¹⁴ - Ibid., pp. 52-53.

vision réductrice que porte Qaradawi sur l'histoire du christianisme, on peut aisément remarquer que de tels propos concernent aussi l'histoire politique de l'islam. Surtout en ce qui se rapporte à la transformation du gouvernement embryonnaire en dictature et l'apparition des schismes dans l'islam des origines.

Bref, il est difficile de ne pas admettre que l'histoire arabo-musulmane est fondée sur les schismes survenus en Islam. D'ailleurs, comme nous l'avons esquissé avec l'événement essentiel et fondateur des divergences politiques et idéelles et qui demeure la *Fitna* ou la Grande Discorde (656 à 661), il est difficile aussi de ne pas cautionner l'idée de la transformation du califat, voulu au début comme une institution basée sur les élections, en un *mulk* (monarchie) de droit divin⁶¹⁵, jusqu'à la chute du califat ottoman en 1924.

C'est dans cette perspective que Qaradawi définit l'islam, c'est-à-dire par une opposition à la laïcité, comme étant un tout indissociable. Ce « tout » en fait regroupe tant des couples que des siècles de la modernité politique ont dissocié : Religion/Politique ; Croyance/Législation ; Livre sacré/Guerre.

Le premier couple (*Din / Dawla*) signifie que l'islam est pourvoyeur d'un système religieux et politique suffisant pour ses croyants. Le second couple (*'Aqida / Shari'a*) donne à cette religion la possibilité de gouverner les âmes et les corps. Enfin, le troisième couple (*Moshaf / Sayf*⁶¹⁶) réitère l'idée de la jonction entre le livre pour convaincre et l'épée [puissance-force] pour dissuader. Ce qui ouvre sur l'idée du prosélytisme pacifique et du jihad militaire.

⁶¹⁵ - Certainement, ces élections ne concernaient que les compagnons les plus proches du prophète, ignorant les récalcitrants et la population, mais il est certain que l'idée de monarchie de droit divin n'était pas pensée au début. Pour plus de détails, voir Al Jabri, Mohammed Abed, La raison politique en islam, hier et aujourd'hui, op. cit., pp. 181-182. Pour une lecture détaillée de l'élection du troisième calife Othman, sur la base de la *Shûra* (consultation) par exemple, voir Djaït, Hichem, Ibid., pp. 73-79

⁶¹⁶ - Le terme *sayf* [épée] est utilisé ici pour signifier guerre. En fait, le terme est puisé de la littérature fighiste moyenâgeuse. Ce qui cautionne la thèse sur laquelle se base ce travail, est qui est la continuité de la raison fighiste de l'islam classique dans la pensée islamique actuelle, représentée ici par l'un de ses fervents défenseurs Youssef Al Qaradawi.

Précisons que cette question de l'islam comme religion de l'épée – et donc de violence- dans ce troisième couple est assujettie aux deux autres couples, (*Din / Dawla*) et (*'Aqida / Shari'a*). Dans le premier, si l'islam ordonne le politique, il est normal qu'il détienne le monopole de la violence, puisque dans ce cas, il se confondra avec la définition sociologique que donne Max Weber à l'État⁶¹⁷. Dans le second cas, il faut dire que la violence est elle-même codifiée dans la *Shari'a* à travers les peines corporelles (*Hudûd*)⁶¹⁸.

En fait, Qaradawi ne récuse cette dissociation qu'au nom de l'islam. Autrement dit, il refuse aux intellectuels musulmans laïcisants de rechercher dans les sources islamiques - qu'il utilise lui même - une opposition ou une distinction à l'intérieur des trois couples et dont les éléments sont complémentaires pour la raison fiqhiste mais contradictoires dans une pensée musulmane à la recherche de sa modernité. Ces intellectuels laïcisants proviennent de disciplines autres que le *fiqh* (philosophie, droit, sociologie, anthropologie) et ne sont donc pas rompus au *fiqh* à la manière de Qaradawi. C'est pourquoi celui-ci leur refuse l'accès à la recherche scientifique dans l'histoire de l'islam et dans son domaine du droit⁶¹⁹.

Par exemple, refusant une distinction au sein de l'islam dans le premier couple (*Din / Dawla*), Qaradawi ne trouve dans le texte coranique que le verset suivant : « [J]uge alors parmi eux d'après ce que Dieu a fait descendre. Ne suis pas leurs passions, et prends garde qu'ils ne tentent de t'éloigner d'une partie de ce que Dieu t'a révélé. Et puis, s'ils refusent (le jugement révélé) sache que Dieu veut les affliger [ici-bas] pour une partie de leurs péchés. Beaucoup de gens, certes, sont des pervers » (La Table, 49). Toutefois, comme l'assurent les exégètes, ce verset, ainsi que ceux qui le précèdent et ceux qui le suivent (depuis le verset 41 jusqu'au

⁶¹⁷ - Weber, Max, *Le Savant et le politique*, Paris, Editions 10/18, 2002, p. 125.

⁶¹⁸ - *Hudûd* (au singulier, *had*) veut dire littéralement limite. Ce sont des peines fixes, visant à empêcher les musulmans de commettre certaines irrégularités légales du point de vue de la *Shari'a*. Il y a dix *hudûd* correspondant à dix péchés principaux, quatre d'entre eux sont cités dans le Coran tandis que les six autres sont tirés de la Sunna. Par exemple, les péchés de fornication (*zinâ*), d'ébriété ou de diffamation sont passibles de lapidation (*râjm*). Le péché du vol requiert l'amputation de la main, tandis que les péchés d'apostasie (*riddâ*), d'homicide, d'adultère ou d'homosexualité entraînent généralement, la peine de mort, si certaines dérogations ne viennent pas suspendre ou annuler la peine.

⁶¹⁹ - Al Qaradawi, Youssef, *al-islâm wal-'almâniyyah wajhan li-wajh*, op. cit., pp. 72-73.

verset 71), concernent les Juifs de Médine et leur manière de punir l'adultère selon les dispositions de la Torah et n'affecte aucunement les musulmans.⁶²⁰ C'est pourquoi, comme l'a démontré Georges Tarabishi⁶²¹, il est difficile de déceler une forme de gouvernement islamique à partir du verset présenté par Qaradawi et relayé généralement par le discours islamique actuel.

En fait, on peut avancer que le discours islamique actuel, comme continuité du discours médiéval du temps de la « Codification », procède de la même manière que celui-ci dans l'utilisation de versets en dehors de leur contexte et même en changeant complètement le sens pour servir ou imposer une règle dans un contexte donné. À titre d'illustration, on cite ici celui qui fut le juriste et le fondateur de l'école juridique chaféite l'imam Al Chafi'i (767-820) et qui fut aussi l'un des plus grands théoriciens de la raison fiqhiste. Pour fonder le lien entre *al-Hikma* (sagesse) et le Coran⁶²², Al Chafi'i se réfère à sept versets coraniques où les vocables Sagesse et Livre sont concomitants⁶²³. Sauf que dans tous ces versets, le Livre ne peut aucunement signifier le Coran. En effet, dans quatre de ces versets (La Famille d'Imran, 48, 78, 81 et La Table, 110), c'est Jésus qui a appris de Dieu, le Livre, la Sagesse, la Torah et l'Évangile. Dans le verset 16 de « L'agenouillée », ce sont les Israélites qui jouissent de la Sagesse, du Livre et de l'honneur de la Prophétie et dans le verset 89 de *Les Bestiaux*, ce sont les peuples de plusieurs prophètes de la descendance abrahamique qui ont acquis ce privilège divin. Alors que c'est la famille d'Abraham qui détient le Livre, la Sagesse et le Pouvoir

⁶²⁰ - Voir entre autres : Al Jabri, Mohamed Abed, *fahm al-qur'an al-hakim: at-tafsir al-wadih hasab tartib annuzul* (la compréhension du Coran: l'interprétation claire selon l'ordre de la révélation), Tome III, op. cit., pp. 360-362.

⁶²¹ - Cette question a été traitée dans le premier chapitre de cette thèse, voir pour plus de détails : Tarabishi, Georges, *hartaqât I : 'an ad-dimôqrâtîa wa al-'ilmânîa wa al-hadâtha wa al-momâna'âa al-'arâbîa*, op. cit., pp. 36-38.

⁶²² - En fait le lien recherché entre Sagesse et Coran par Al Chafi'i constitue une première étape. La seconde étape est la recherche du lien entre Sagesse et Sunna (conduite du prophète de l'islam). Ce qui constitue un prélude dans la pensée d'Al Chafi'i, à l'imposition de la Sunna comme source-fondement du *fiqh*, après le Coran et parfois même elle prend le dessus en abrogeant les dispositions d'un verset.

⁶²³ - Par souci de parcimonie, on donne ici seulement le nom de la sourate et le chiffre du verset : (La Famille d'Imran, 48, 78, 81), (La Table, 110), (Les Femmes, 54), (L'agenouillée, 16), et (Les Bestiaux, 89)

politique (*mulk*), dans le verset 54 de *Les Femmes*⁶²⁴. C'est ainsi qu'Al Chafi'i procède pour légitimer la position de la Sunna dans le *fiqh*. En fait, même le lien entre le Coran et la Sagesse ne peut être établi dans l'argumentation d'Al Chafi'i, c'est pourquoi le lien entre la Sunna et la Sagesse ne peut être soutenu dans celle-ci.

En somme, ce détour par l'argumentaire d'Al Chafi'i, nous permet d'établir le mode de pensée salafiste qui échappe à l'évolution historique et constitue le dénominateur commun de la pensée salafiste. Ce mode de pensée ne se sent guère obligé de produire un discours épistémologiquement fondé au même degré que de fonder le discours sur le Corpus textuel religieux (le Coran et la Sunna), le cas échéant.

1.2.1. Laïcité antireligieuse

D'entrée de jeu, notons que Qaradawi ne s'intéresse guère au débat sur la laïcité et la primauté de la raison séculière en matière sociale, politique et juridique depuis plus d'un siècle en Occident, sur l'évolution du concept qui a eu lieu dans différentes sphères intellectuelles ainsi que ses nombreuses applications dans les pays occidentaux. Toutefois, il reste conscient du « danger » que représente la laïcité sur l'islam juridique et sur son pouvoir législateur et normatif. En effet, Qaradawi craint les conséquences de la séparation de l'État et de la religion, particulièrement comme cela fut fait avec l'Église dans le contexte européen et notamment français. Ce qui conduirait, selon lui, à un changement profond dans la relation établie par le discours salafiste entre le divin et l'humain. Dans une séparation accomplie, Dieu, comme le résume Marcel Gauchet, « *ne se mêle pas aux affaires politiques des hommes. Il ne requiert pas que la société soit ordonnée en vue de la 'béatitude éternelle', comme sa raison dernière* »⁶²⁵. C'est pourquoi ce choix idéologique de la séparation reste inacceptable pour la raison fiqhiste, notamment par le fait que cela fait descendre la religion du piédestal,

⁶²⁴ - Pour plus de détails, voir Tarabishi, Georges, *min islâm al-qor'an ila islâm al-Hadith. An-nâch'a al-mousta'nâfa*, pp. 176-182

⁶²⁵ - Gauchet, Marcel, *La religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard, 2001, p. 83.

où elle a été érigée par cette même raison. Bref, l'islam, tel que le révèle le discours de Qaradawi, est hostile à la laïcité.

Qui plus est, c'est dans ce même esprit que Qaradawi utilise un autre verset toujours relatif aux Juifs⁶²⁶, pour effectuer une analogie forcée entre les temps préislamiques d'Arabie (*Jahiliya*)⁶²⁷ et la laïcité. Celle-ci, « *selon le critère religieux, est inadmissible, car elle est un appel aux lois des temps du paganisme, c'est-à-dire aux lois posées par les hommes, non celles posées par Dieu.* »⁶²⁸.

D'ailleurs, l'idée de la similitude entre les temps modernes, qui ont promu la laïcité, et les temps préislamiques, perçus comme une période de noirceur, se retrouve avec force dans la pensée islamique actuelle. Par exemple, Mohammed Qutb établit plusieurs liens entre les deux périodes en utilisant les mêmes versets relatifs aux Juifs pour essayer de démontrer la pertinence de l'islam comme religion salvatrice et susceptible de faire sortir l'humanité des ténèbres de la modernité, comme cela a été le cas pour le passage de la première de la *Jahiliya* avec l'avènement de Mahomet et son nouveau message du 7^{ième} siècle⁶²⁹.

1.2.2. Une laïcité anticonstitutionnelle

Par ailleurs, Qaradawi se base sur la constitution égyptienne⁶³⁰ pour refuser le principe de la laïcité. Il cite l'article 2 de cette dernière et qui stipule que l'islam est la religion de l'État afin

⁶²⁶ - « *Est-ce donc le jugement du temps de l'Ignorance qu'ils cherchent? Qu'y a-t-il de meilleur que Dieu, en matière de jugement pour des gens qui ont une foi ferme ?* » (La Table, 50)

⁶²⁷ - *Jahiliya* est un terme qui veut dire ignorance ou paganisme. Il désigne la période préislamique caractérisée par le culte des idoles en Arabie. On souligne ainsi le contraste entre cette époque de l'ignorance (*Jahiliya*) et celle des lumières de l'islam. Elle est considérée par l'islam comme la période des vices et de la gentilité. Le terme de *Jahiliya* est réapparu assez largement dans la littérature islamiste à partir des années 1950, avec *jahiliyya al-qarn al-'ichrine* ou l'ignorance du XXe siècle, idée propagée par Sayyed Qutb et son frère Mohamed Qutb, pour préparer la *sahwa* (réveil) de l'islam dans une époque perçue par ce courant comme celle de paganisme.

⁶²⁸ - Al Qaradawi, Youssef, *al-islâm wal-'almâniyyah wajhan li-wajh*, op. cit., p. 75

⁶²⁹ - Qutb, Mohammad, *jâhiliyat al-qarn al-'ichrîn*, [L'ignorance du XXe siècle], Le Caire, Dar As-chourouq, 1995, 292 pages

⁶³⁰ Nous citons la constitution égyptienne telle qu'elle existait avant la révolution de 2011.

de s'opposer à un système laïc⁶³¹. Cela dit, d'un point de vue constitutionnel, le discours salafiste se trouve dans une position assez confortable par rapport aux discours laïcisants. En effet, l'Islam est la religion de l'État, du pays ou du peuple dans plusieurs pays arabes ou musulmans, même si la plupart des constitutions arabes et islamiques garantissent la liberté de conscience et la protection des autres religions et confessions⁶³². Ceci, par exemple, est aussi expressément postulé dans l'article 2 des constitutions de l'Algérie, du Bahreïn, de l'Irak, de la Jordanie, du Yémen, du Koweït et du Statut fondamental du Sultanat d'Oman. Cela se conforme également dans l'article 6 de la constitution marocaine, dans le préambule de la constitution de Djibouti et dans l'article 5 de la constitution mauritanienne. Sans oublier l'article 1 des constitutions tunisienne⁶³³ et qatarie et l'article 7 de la constitution des Emirats arabes unis.

C'est pourquoi Qaradawi se réfère à la constitution pour corroborer son point de vue. De plus, conscient que la laïcité réduirait l'islam à la sphère individuelle, Qaradawi pousse l'idée encore plus loin du refus en apostasiant toute la société musulmane qui accepte la laïcité volontairement ou même sous la contrainte. Sur ce point, il avance sur un ton menaçant qu' «[a]vec la laïcité, on l' [le musulman] oblige à courroucer Dieu et le défier ouvertement, car il s'est opposé à ses lois, il sera donc taxé d'infidélité ou d'injustice ou de corruption, en vertu du Coran »⁶³⁴.

Par ailleurs, Qaradawi lie le système laïc à la confiscation des libertés religieuses. Ce qui révèle *a priori* une méconnaissance du paradigme moderniste dans sa variante politique. Toutefois, en restant fidèle à son univers idéal et son paradigme religieux, Qaradawi assujettit

⁶³¹ - Al Qaradawi, Youssef, *Al-Islâm wal-`Almâniyyah Wajhan li-Wajh*, op. cit., p. 76.

⁶³² - Pour plus de détails voir Amor, Abdelfattah, « La place de l'islam dans les constitutions des États arabes. Modèle théorique et réalité juridique », dans Conac, Gérard et Amor, Abdelfattah (dir.), *Islam et droits de l'homme*, Paris, Economica, 1994, pp. 13-27. Pour le référent islamique et les sources de légitimation traditionnelles dans le droit constitutionnel des pays arabes et musulmans, voir : Lavorel, Sabine, *Les constitutions arabes et l'Islam : les enjeux du pluralisme juridique*, Québec, PUQ, 2005, pp. 3-6 et pp. 30-34.

⁶³³ - Nous citons la constitution tunisienne telle qu'elle existait avant la révolution de 2011.

⁶³⁴ - Al Qaradawi, Youssef, *al-islâm wal-`almâniyyah wajhan li-wajh*, op. cit., p. 76.

la liberté au devoir religieux⁶³⁵. En fait, la liberté religieuse dans cette perspective est entièrement encadrée par le devoir religieux, qui prend par ailleurs chez Qaradawi une dimension politique dans l'obligation de l'application par l'État de la Loi de Dieu. Autrement dit, le fidèle est libre parce qu'il - et quand il - est soumis au devoir religieux.

À notre avis, Qaradawi ne peut entamer véritablement un débat sur une liberté perçue comme un idéal absolu⁶³⁶, notamment parce qu'il n'hésite pas à revendiquer constitutionnellement cette liberté dans sa dimension religieuse. Autrement dit, Qaradawi demande la liberté religieuse pour appliquer la *Shari'a* au nom de la plupart des constitutions arabes et musulmanes en vigueur parce que la liberté religieuse dans cette vision ne peut aboutir qu'à l'application de la Loi de Dieu.

Or, la thèse exposée par Qaradawi souffre, à notre avis, de plusieurs lacunes. En effet, si la foi du musulman ne peut être plénière, sauf s'il revendique – ou applique – la Loi de Dieu, tout discours sur l'acceptation de l'Autre paraît inadéquat voire même vain.

⁶³⁵ - Ibid., p. 77.

⁶³⁶ - La notion de liberté a été revue à travers l'ouvrage de Laroui, « concept de la liberté » dans la première partie.

1.2.3. La laïcité et la volonté du peuple

« Dans l'espace musulman, l'application de la loi de Dieu dans le monde des humains est une demande populaire issue de toutes les couches »⁶³⁷. C'est ainsi que Qaradawi défend l'application de la *Shari'a*, à savoir comme une sollicitation populaire. Dans la réalité, il donne l'exemple de plusieurs partis politiques égyptiens qui sont pour l'application de la *Shari'a*, sans pour autant relevés de l'idéologie islamiste. Il paraphrase aussi Fouad Zakariya qui cautionne cette idée dans l'un des ses ouvrages⁶³⁸, même s'il est resté l'un des fervents défenseurs de la laïcité.

Du reste, même si la référence de Qaradawi à la volonté populaire nous apparaît populiste, il est difficile de nier la demande de l'application de la loi de Dieu, ou du moins la réticence populaire de vivre au sein du paradigme religieux. Cela favorise sans doute un discours comme celui de Qaradawi, un discours « militant » et « d'autosuffisance ». S'il est « sociologiquement vrai », il reste néanmoins « épistémologiquement irrecevable »⁶³⁹.

Pour illustrer l'appui populaire à ce discours, on rappellera ici la réponse de la majorité des iraniens questionnés par le philosophe français Michel Foucault en visite en Iran, alors correspondant du journal italien *Corriere della Sera* au moment de la révolution sur le Shah Réza Pahlavi à la fin des années 1970. En effet, arrivé à Téhéran et à Qom, Michel Foucault demanda une simple question aux Iraniens dans les rues : « que voulez-vous ? ». Quatre Iraniens sur cinq lui répondirent : « le gouvernement islamique »⁶⁴⁰. D'un point de vue historique, il faut considérer que les Iraniens vivaient alors sous la dictature du Shah

⁶³⁷ - Al Qaradawi, Youssef, *al-islâm wal-`almâniyyah wajhan li-wajh*, op. cit., p. 78

⁶³⁸ - L'ouvrage en question est « *al-haqîqa wa al-wâhm* [la vérité et l'illusion] », Ibid., p. 79.

⁶³⁹ - On emprunte ces adjectifs à Mohammed Arkoun, Pour une critique de la raison islamique, op. cit., pp. 111-112.

⁶⁴⁰ - L'épisode en question est resté célèbre. Foucault en a parlé dans ses articles au *Corriere della Sera*, entre fin 1979 et début 1980. Il est entre autres cité par : Olivier, Lawrence, et Labbe, Sylvain, Foucault et l'Iran : A propos du désir de révolution, *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, Vol. 24, N° 2, Juin, 1991, p. 222.

Mohammed Reza Pahlavi et voulaient s'en débarrasser mais le fait d'espérer vivre sous un gouvernement islamique demeure révélateur. Ce qui montre que la société était en effet encadrée par le discours religieux qui véhiculait une telle vision et ce, en dépit de la présence des forces progressistes ou libérales iraniennes. Ajoutons aussi que dès qu'une brèche est ouverte aux partis islamistes dans les élections, on assiste à une large victoire de ceux-ci⁶⁴¹.

Dans ce même esprit, Qaradawi y scelle la relation entre religion et politique par les termes suivants : «*il n'y a pas en islam une séparation entre ce qui est religieux et ce qui est politique. Notre religion est politique et notre politique est religion* »⁶⁴². Qaradawi explique d'ailleurs par ce lien aussi l'émergence du courant islamiste actuel par ce qu'il appelle *Sahwa* de l'islam et qu'il appuie et cela, en récusant l'idée avancée par les laïcs musulmans, dont Fouad Zakaria, qui explique ce réveil de l'islam dans les années 1970 par l'exportation de « l'islam » des sociétés du Golfe devenues subitement riches grâce aux hydrocarbures⁶⁴³.

Qaradawi assure d'autant que cette *sahwa* islamiste est l'œuvre de la jeunesse la plus mûre, la plus pure, la plus déterminée et la plus vertueuse de la communauté musulmane⁶⁴⁴. Cette idéalisation exagérée de la jeunesse islamiste ou islamisée à travers la récupération de l'apparence vestimentaire, de la manière de vivre et de l'abstinence face au bien-être de la vie

⁶⁴¹ - À titre d'exemple, en Algérie, dans les élections législatives de 1991, le part islamiste (le FIS [Front Islamique du Salut] obtient 188 sièges sur 231, soit près de 82%. En Égypte, les Frères musulmans se sont constitués comme la première force de l'opposition, en rapportant 76 sièges, dans les élections législatives de 2005. Le Hamas aussi a remporté les élections législatives palestiniennes en 2006. En Turquie, les islamistes du Parti de la Justice et du Développement AKP remportent les élections de 2007. En Tunisie, le parti islamiste *An-nahda* a remporté les premières élections du printemps tunisie de 2011, avec plus de 40% des voix.

⁶⁴² - Al Qaradawi, Youssef, *al-islâm wal-`almâniyyah wajhan li-wajh*, op. cit., p. 81.

⁶⁴³ - Ibid., p. 85. En fait, l'émergence du courant islamiste dans les pays arabo-musulmans correspond effectivement à cette période dite « ère saoudienne », qui commence à partir du milieu des années 70, après la crise pétrolière de 1973, qui a vu les prix du pétrole quadruplés, jusqu'à la fin des années 1980. Du point de vue géopolitique, cette période a connu la révolution islamiste iranienne en 1979 et aussi la victoire des Moudjahidines (combattants islamistes) en Afghanistan contre l'armée soviétique en 1989. Au niveau sociétal, l'apparition du voile islamique porté traditionnellement par les femmes dans les pays du Golfe, dans les autres pays arabes a commencé pendant la même période. C'est pourquoi Fouad Zakaria et autres penseurs laïcs parlent d'exportation d'un islam tribal vers les métropoles arabes (Le Caire, Damas, Beyrouth, Alger, Casablanca... etc.)

⁶⁴⁴ - Al Qaradawi, Youssef, *al-islâm wal-`almâniyyah wajhan li-wajh*, op. cit., p. 82.

moderne, ne peut se comprendre que par l'insistance de Qaradawi à présenter l'islam comme seul référent à la jeunesse musulmane actuelle pour rattraper le retard historique face à l'Occident.

Quoique Qaradawi refuse d'expliquer la résurgence de certaines formes de religiosité par l'exportation de l'islam des pays pétroliers, il ne se gêne pas de lui opposer néanmoins sa conviction d'un islam égyptien exporté et exportable partout dans le monde musulman sous plusieurs formes « *connaissance, militantisme et jihad.* »⁶⁴⁵. Il est important de noter les limites de la thèse de Qaradawi qui, basé sur un islam universel à partir de ses sources nées en Arabie, ne laisse guère douter de son enthousiasme pour l'islam égyptien qu'il considère plus près des sources.⁶⁴⁶

En fait, au delà de la thèse principale soutenue par le courant salafiste sur un islam idéalisé, l'appartenance géographique entre ici en jeu pour céder la place à une vision d'un islam qui prend la forme d'un nationalisme ethnique. C'est ainsi qu'il n'est pas étonnant de déceler cette vision ethnique ou régionaliste⁶⁴⁷ dans différents discours salafistes. Mais le point commun de toutes ces revendications régionalistes est la recherche d'un lien direct et quelconque avec l'islam des sources. Ce qui donne à l'islam régional une légitimité permanente au sein du discours et pour la population qui y adhère. Dans cette perspective, il serait plus pratique de croire que l'islam des Mecquois et Médinois actuels serait plus proche de l'islam du 7^{ième} siècle que celui des Casablancais ou des Cairotes du 21^{ième} siècle.

⁶⁴⁵ - Ibid., p. 85.

⁶⁴⁶ - Eid écrit non sans ironie, concernant cet enthousiasme de Qaradawi pour un islam égyptien, qu'on pourrait croire que Mahomet était né à Assiout (en Égypte) et non pas en à la Mecque !, voir Eid, Abderezzaq, *Youssef al-Qaradawi bayna at-tassamoh wa al-Irhab*, op. cit., 89.

⁶⁴⁷ - Comme dans le cas d'un islam marocain par exemple que ses tenants veulent garder loin des influences islamistes orientales. Une thèse qui est défendue même par un penseur laïc comme Al Jabri, comme l'a vu dans le second chapitre de la première partie de cette thèse.

1.2.4. La laïcité importée et l'intérêt de l'Umma

Dans le même souffle, Qaradawi oppose la laïcité et ses applications à l'intérêt de la nation musulmane en terre d'islam. Pourtant cette argumentation nous apparaît peu fiable. Qaradawi donne d'ailleurs l'exemple du peuple égyptien dont seule la foi en islam est son moteur dans l'histoire⁶⁴⁸. Comment Qaradawi peut-il soutenir une telle affirmation ? En donnant un exemple qui nous semble pour le moins hasardeux. Il a retenu celui des sorciers du Pharaon face à Moïse, un exemple cité plusieurs fois dans le Coran. Qaradawi présente les sorciers comme des Égyptiens que Pharaon influença pour quitter le droit chemin (celui de Dieu). Mais quand Moïse gagna la bataille de l'illusion grâce à son bâton, ils redécouvrirent le droit chemin et déclarèrent leur foi en Dieu⁶⁴⁹. On ne comprend pas la pertinence de cet exemple dans la présentation de la laïcité comme étant opposée à l'intérêt de l'Umma. Car l'épisode historique puisé dans le Coran ne concerne en effet ni la laïcité, ni l'islam mais il illustre plutôt, comme il est présenté dans le Coran et dans le passage de Qaradawi, la force de la sorcellerie (le Mal) vaincue par le miracle de Moïse (le Bien). Donc, en suivant le raisonnement de Qaradawi et en acceptant son exemple, on ne peut cautionner sa thèse de l'islam comme moteur de l'histoire pour le peuple égyptien. Cela serait plutôt le cas du judaïsme stricto sensu.

Immédiatement après cet exemple, Qaradawi réitère, avec un exemple encore plus récent, sa thèse sur l'influence et la place de la religion dans la société égyptienne. Il s'agit de la guerre d'octobre 1973, où les Égyptiens ont réussi à s'imposer contre Israël et, par la suite, pour récupérer à travers des négociations, tenues entre 1974 et 1978, le Sinaï perdu lors de la guerre des six jours de 1967. Qaradawi donne l'explication retenue généralement par le courant salafiste, à savoir qu'il impute la victoire de 1973⁶⁵⁰ à la réviviscence de la foi en

⁶⁴⁸ - Al Qaradawi, Youssef, *Al-Islâm wal-`Almâniyyah Wajhan li-Wajh*, op. cit., p. 86.

⁶⁴⁹ - Ibid., p. 87.

⁶⁵⁰ - Il faut noter qu'il n'est pas du ressort de ces lignes de débattre de la guerre de 1973. Mais on rappelle ici que cette victoire est perçue par plusieurs intellectuels comme une défaite sur le plan politique, voir par exemple : Voir Laroui, Abdallah, *al 'arab wa al fikr at-tarikhi*, op. cit., p. 11.

Dieu dans les cœurs des Égyptiens en se rappelant les victoires de leurs ancêtres vertueux (le Prophète et ses compagnons). Plus encore, cette foi qu'ils avaient perdu quatre ans auparavant était la cause principale de la grande défaite face à Israël le 5 juin 1967⁶⁵¹. Il nous semble évident qu'il est difficile de trouver le lien explicite entre les deux exemples, d'une part, et entre ceux-ci et la thèse de la laïcité comme concept contre l'intérêt des musulmans, d'autre part. D'ailleurs, si lien il y a, il se trouve plutôt dans la haine portée par Qaradawi à Nasser et va jusqu'à le comparer au Pharaon d'Égypte⁶⁵², symbole de l'arrogance envers Dieu et personnage haï dans le Coran⁶⁵³.

1.3. La *Shari'a* et les contours de l'État en islam

Cela dit, après avoir souligné la farouche opposition de Qaradawi à la laïcité et à tout processus de sécularisation, il est temps de se demander quelle est donc la forme de l'État que prône Qaradawi dans les temps modernes. Mais avant cela, nous devons analyser de plus près son appel à l'application de la *Shari'a*.

1.3.1. La loi de Dieu est-elle toujours valable ?

Toujours en répondant à Fouad Zakaria qui refuse l'idée de la *Shari'a* comme Loi de Dieu à appliquer en islam et qui la considère comme une loi positive relative à un moment donné de l'histoire, Qaradawi répartit la *Shari'a* en deux domaines dont celui des finalités générales, des règles juridiques et des dispositions péremptoires (*qat'îa*)⁶⁵⁴. Ce domaine ne tolère nullement l'*ijtihad*, étant donné qu'il ne peut tomber en désuétude. D'ailleurs, Qaradawi le

⁶⁵¹ - Al Qaradawi, Youssef, *al-islâm wal-`almâniyyah wajhan li-wajh*, op. cit., pp. 87-88.

⁶⁵² - On cautionne ici l'idée de ce lien attesté par Abderazzak Eid, voir Eid, Abderezzaq, *Youssef al-Qaradawi bayna at-tassamoh wa al-Irhab*, op. cit., p. 91. La haine portée par Qaradawi à Nasser va être développée dans le chapitre qui suit.

⁶⁵³ - On laissera ce volet d'analyse pour le second chapitre de cette partie, quand seront traitées selon la perspective jabrienne, dans une analyse historique, les dimensions, culturelle, idéologique, politique et sociale du discours de Qaradawi.

⁶⁵⁴ - Al Qaradawi, Youssef, *al-islâm wal-`almâniyyah wajhan li-wajh*, op. cit., p. 114.

compare à l'ensemble des principes qui régissent une constitution ou un système juridique. Or, il y a aussi le second domaine, celui des dispositions conjecturelles (*dhanîa*) et qui constituent la plus grande partie de la *Shari'a*. Il englobe tout ce qui n'a pas atteint la valeur de certitude (*qat'iat al-thobout*) dans le Texte sacré. Autrement dit, tout ce qui relève du Texte sacré mais qui y est absent ou alors qu'il y reste muet ou abscons. Qaradawi appelle cette zone grise, « zone du pardon » (*mantaqat al-'afou*)⁶⁵⁵, où tout ce qui relève de cette catégorie est *halal* (licite) ou toléré.

En fait, Qaradawi ne fait que reprendre la division fiqhiste du domaine de la *Shari'a*, sans pousser plus loin la réflexion sur les finalités générales, considérées le cas échéant comme établies par Dieu et transcendant donc l'espace et le temps. Autrement dit, Qaradawi garde les finalités inchangeables dans le champ du dogme pour fermer la porte à toute possibilité de changer les dispositions péremptoires en dispositions conjecturelles, les significations claires et évidentes [*Mohkam*] en significations ambiguës [*moutachabih*] et vice-versa⁶⁵⁶. D'ailleurs, dans un souci apologétique, il donne l'exemple de quelques dispositions péremptoires dans les versets coraniques correspondants comme le jeûne, la loi du Talion, l'interdiction de l'usure et la demi-part de la femme dans l'héritage par rapport à l'homme et qui, dans un deuxième temps, ne peuvent être abrogées simplement pour se demander ironiquement pourquoi la *Shari'a* serait-elle tombée en désuétude en fonction du temps.

Dans le même ordre d'idées, Qaradawi se demande explicitement « *qu'est ce qui différencie une génération d'une autre ?* »⁶⁵⁷. En fait, faisant fi des changements d'époques qui imposent des changements aux niveaux des plusieurs normes, la raison fiqhiste se retrouve dogmatiquement enfermée dans une époque donnée dont elle a du mal à en exposer des contours bien définis⁶⁵⁸.

⁶⁵⁵ - Ibid., p. 115.

⁶⁵⁶ - Ibid., p. 132.

⁶⁵⁷ - Ibid., p. 132.

⁶⁵⁸ - Pour cette époque idéale voir le second chapitre de la première partie de ce travail. On rappelle à juste titre la thèse principale d'Ibn Taymiyya : «selon la doctrine d'Ahl as-Souna wa al-Ja maâa [les sunnites] issue des

Du reste, Qaradawi accepte sans doute l'idée du changement survenu à l'homme à travers l'histoire et admet qu'il a acquis des connaissances immenses par rapport aux époques révolues. Toutefois, il adhère à l'idée que l'essence de l'homme n'a jamais changée. L'homme est le même qu'il appartienne à l'époque actuelle ou à la préhistoire⁶⁵⁹. C'est pourquoi Qaradawi soutient que cet homme « *aura toujours besoin de la foi, qui lui révèle le secret de l'existence, aux pratiques religieuses, qui nourrit son âme et le lie à son Dieu, à l'éthique et aux vertus, pour purifier son esprit et redresse son comportement, et aux lois pratiques pour mettre en place de la justice entre lui et les autres*⁶⁶⁰. C'est ainsi que, fidèle à son postulat de base qui est de considérer l'islam comme un tout, Qaradawi érige l'adhésion à la foi musulmane et la subordination à la *Shari'a* en un besoin anthropologique fondamental. C'est ainsi que l'histoire de l'homme sur terre dans la raison fiqhiste s'accomplit entre autres dans le lien scellé entre le religieux et le rapport au divin d'une part, et la sphère sociopolitique, d'autre part. Autrement dit, l'homme est anthropologiquement tenu d'appliquer les dispositions péremptoires de la *Shari'a*. Qaradawi avance enfin qu'il n'a nullement besoin d'argument pour prouver cette thèse et le débat est clos avec ceux qui la contestent⁶⁶¹.

Dans cette perspective, on peut comprendre l'universalité de l'islam, non pas dans sa capacité à être accepté, mais plutôt dans sa capacité à s'imposer, même si Qaradawi refuse l'idée de la mainmise absolue de la *Shari'a* et revient à l'idée de la « zone du pardon » pour la décrire comme « *des repères éclairants, des traces [à suivre] sur le chemin et des règles de conduite* »⁶⁶². Une telle définition, qui semble se dérober de la pesanteur des dispositions péremptoires, permet à Qaradawi d'expliquer la non-permanence de l'application de la

imams du salaf, banou Hachem sont les meilleurs de Qoraïch, Qoraïch sont les meilleurs des arabes, et les arabes sont les meilleurs fils d'Adam. » Cité par Abdel-krim, Khalil, *Shadou Rababa bi ahwal mujtama'al-sahaba*, op. cit., p. 134.

⁶⁵⁹ - Ibid., p. 136.

⁶⁶⁰ - Ibid., p. 136.

⁶⁶¹ - Ibid., p.143.

⁶⁶² - Ibid., p. 144.

Shari'a dans l'histoire de l'islam. À ce sujet, il cautionne partiellement l'idée soutenue par les intellectuels musulmans sur la restriction de l'application de la *Shari'a* dans un laps de temps qui varie selon la lecture que l'on en fait⁶⁶³. C'est pourquoi, conscient de l'histoire despotique et de la vie peu religieuse et impudente de plusieurs califes de l'islam, Qaradawi va défendre l'indéfendable en avançant que «*les califes ou les rois qui ont dirigé les affaires des musulmans, d'une manière incorrecte, ont déclaré leur allégeance à l'islam [...et] c'est pourquoi, ils ont continué leur jihad extérieur et ils ont laissé aux Fouqahas une marge de liberté, tant qu'ils ne touchent pas à leur pouvoir* »⁶⁶⁴. Il est intéressant de souligner qu'avec sa définition élastique de la *Shari'a*, Qaradawi ouvre la voie à une exemption, ou même à une immunité, des dirigeants face aux dispositions péremptoires.

De plus, en louant la marge de liberté octroyée aux *Fouqahas*, qui, le cas échéant, ne peuvent veiller à l'application de la *Shari'a* que sur les gouvernés et non les gouvernants, Qaradawi réitère un certain machiavélisme de certains *Ulémas* de l'islam du Moyen-âge. À titre d'illustration, on citera Al-Tartushi (1059-1127) pour qui «*[l]e roi infidèle (kafir) qui se conforme aux exigences du pouvoir politique est un meilleur garant de la royauté que ne l'est le roi fidèle et juste qui manque à ses exigences*»⁶⁶⁵.

Cela dit, on peut dire en vertu de la perspective jabrienne choisie comme cadre conceptuel pour cette étude que le représentant actuel de la pensée islamique reste incapable de reconstruire «*la réflexion dans le domaine de la Shari'a, partant de prémisses nouvelles et de "finalités" modernes* »⁶⁶⁶. Autrement dit, en vertu de la thèse jabrienne sur la nécessité de renouveler la pensée salafiste actuelle de l'intérieur et par ses penseurs mêmes⁶⁶⁷, celle-ci

⁶⁶³ - D'aucuns comme Fouad Zakaria le limite au califat d'Omar, d'autres seulement, quelques jours entre la date de la descente du dernier verset coranique et la mort du prophète, soit quelques mois.

⁶⁶⁴ - Ibid., p. 160.

⁶⁶⁵ - Mouaqit, Mohamed, *Du despotisme à la démocratie. Héritage et rupture dans la pensée politique arabo-musulmane*, Casablanca, Editions Le Fennec, 2003, p. 27.

⁶⁶⁶ - Al Jabri, Mohamed Abed, *wijhath nadhar*, op. cit., p. 53.

⁶⁶⁷ - Voir le développement de ce point dans le premier chapitre de la première partie de cette thèse.

n'est pas prête pour une telle aventure, au moins pour l'époque actuelle. Les dispositions péremptoires inchangées depuis l'ère de la Codification se dressent catégoriquement contre les acquis de la modernité, principalement les droits de la personne.

Cela dit, la *Shari'a* ne semble peut être appliquée ailleurs qu'au sein d'un État islamique. Or, traçons-en maintenant les contours dans le discours de Qaradawi.

1.3.2. La forme de l'État islamique moderne

Le discours de Qaradawi rapporte cette idée dans un autre ouvrage relatif à la théorie de l'État en islam⁶⁶⁸. Dans un premier temps, il y présente ce qu'il appelle des preuves sur la nécessité de l'État en islam. Fidèlement à son univers idéal en puisant ses références dans la pensée islamique médiévale, Qaradawi rapporte l'idée centrale de l'ouvrage culte d'Ibn Taymiyya *As-syassa ach-char'ia* [«Le *fiqh* politique»]⁶⁶⁹. Le théologien du Moyen-âge se base en effet sur deux versets coraniques⁶⁷⁰ pour fonder la nécessité de la mise en place d'un appareil étatique hégémonique et à qui l'obéissance est obligatoire⁶⁷¹. De plus, Qaradawi appuie les deux versets coraniques par le célèbre hadith «*celui qui meurt sans s'être jamais lié par un acte d'allégeance, meurt d'une mort païenne.*»⁶⁷².

⁶⁶⁸ - Al Qaradawi, Youssef, *min fiqh ad-dawla fi al-islam* [De la jurisprudence de l'État en islam], Le Caire, Le Caire, Dar As-chourouq, 1997, 199 pages.

⁶⁶⁹ - On retient ici la traduction du professeur Mohamed Mouaqit qu'on trouve la plus adéquate, voir Mouaqit, Mohamed, *Du despotisme à la démocratie*, op. cit., p. 21-23.

⁶⁷⁰ - « *Certes, Dieu vous commande de rendre les dépôts à leurs ayants-droit, et quand vous jugez entre des gens, de juger avec équité. Quelle bonne exhortation que Dieu vous fait ! Dieu est, en vérité, Celui qui entend et qui voit tout. Ô les croyants ! Obéissez à Dieu, et obéissez au Messager et à ceux d'entre vous qui détiennent le commandement. Puis, si vous vous disputez en quoi que ce soit, renvoyez-là à Dieu et au Messager, si vous croyez en Dieu et au Jour dernier. Ce sera bien mieux et de meilleur interprétation (et aboutissement)* »

⁶⁷¹ - Al Qaradawi, Youssef, *min fiqh ad-dawla fi al-islam*, op. cit., p. 15.

⁶⁷² - Il faut noter que ce Hadith est considéré comme authentique dans le *fiqh* sunnite, Il est rapporté par Mouslim (hadith, n 1851), *ibid.*, p. 15.

Dans un deuxième temps, Qaradawi se base sur l'expérience de Médine, où Mahomet a accumulé les fonctions de juge et chef de l'État embryonnaire en plus de sa fonction prophétique annoncée au début à la Mecque avant son immigration à Médine. En fait, cette idée fait l'unanimité dans la pensée islamique classique et actuelle. Ce qui est toutefois singulier est que Qaradawi ramène encore une fois le débat sur l'islam et la laïcité. En effet, il va se baser sur un hadith considéré dans le *fiqh* comme faible (*da'if*)⁶⁷³ en allant dans le sens de la séparation ultérieure à la période du Prophète attendue entre la religion et l'État. Le cas échéant, il faut plutôt suivre le Coran jusqu'à la mort comme l'a fait Jésus et ses apôtres⁶⁷⁴. Toutefois, en dépit de l'incertitude autour de ce hadith, Qaradawi l'introduit dans son analyse pour lui servir de légitimité afin de s'opposer à tout processus de sécularisation. Il mène par ailleurs farouchement une opposition contre tout ce qui se rapporte au concept de la laïcité, comme on vient de le démontrer dans ce chapitre.

Dans un troisième temps, Qaradawi émet l'idée de la nature englobante de l'islam et sa *Shari'a* qui doit s'emparer de tous les aspects de la vie⁶⁷⁵. Dans cette perspective, il apparaît intenable que l'État soit omis ou substitué à l'emprise de la religion. C'est ainsi que l'État en islam ou « l'État de l'islam » selon les termes de Qaradawi est « un État qui se base sur un dogme... [dont] la fonction la plus profonde est l'éducation de l'Umma aux enseignements et

⁶⁷³ - C'est-à-dire que la chaîne des rapporteurs, qui sont supposés rapporter le hadith à travers les siècles, n'est pas fiable ou son contenu est douteux. En fait dans les sciences du Hadith, le plus authentique des *hadiths* est dit *sahih*, un attribut qui signifie « sans défaut ». Les deux corpus de *hadiths* les plus vraisemblables, considérés comme *sahih* par la tradition sunnite, sont ceux d'Al Boukhari (*Sahih al Boukhari*) et de Mouslim (*Sahih Mouslim*). Il y a aussi le *hadith* bon (*hassan*) qui, avec le *hadith sahih*, est considéré comme recevable (*maqbul*). Dans cette classification et par opposition au *maqbul*, on trouve le *hadith* irrecevable (*mardoud*). C'est dans cette catégorie, qu'on retrouve les *hadiths* faibles (*da'if*). Voir Aoun, Sami, Mots-clés de l'Islam, op. cit., pp. 24-25.

⁶⁷⁴ - Al Qaradawi, Youssef, *Min fiqh ad-Dawla fi al-Islam*, p. 16. Ce hadith est contesté entre autres parce qu'il fait allusion à la mort de Jésus sur la Croix, ce qui est catégoriquement rejeté en islam, en vertu du verset coranique : « ... Or, ils ne l'ont ni tué ni crucifié ; mais ce n'était qu'un faux semblant ! Et ceux qui ont discuté sur son sujet sont vraiment dans l'incertitude : ils n'en ont aucune connaissance certaine, ils ne font que suivre des conjectures et ils ne l'ont certainement pas tué. » (Les Femmes, 159).

⁶⁷⁵ - Ibid., p. 18.

principes de l'islam et la préparation du terreau fertile pour le changement des dogmes, des enseignements et des principes de l'islam en une réalité »⁶⁷⁶.

Cette définition paraît assez radicale quant à la perception de l'État dans le discours islamique actuel. C'est un État religieux en dépit des atténuations que lui apportent Qaradawi en essayant d'en tracer les contours. En effet, il avance plus avant que l'État en islam est non-théocratique⁶⁷⁷ et donc ce n'est pas un État de droit divin. Pourtant, d'après ses propos sur la nécessité de l'allégeance et de l'obéissance ainsi que sur la prise en charge de l'appareil étatique islamique de la sphère privée et de l'espace public à la fois constitue une entrave à ne pas percevoir l'État islamique comme non-théocratique. En fait, une telle définition rejoint l'acception première de la théocratie, à savoir la gouvernance de Dieu.

Plus loin dans son argumentaire, Qaradawi trace d'autres contours qui donne forme à l'État islamique la figure d'un État universel⁶⁷⁸. Ce qui correspond parfaitement à l'universalité de l'islam comme notion fondamentale dans le discours islamique tant du médiéval à l'actuel. Ici encore notons la radicalisation de l'État. D'ailleurs, Qaradawi le pose en trois principes : l'unité de *Dar al-islam*⁶⁷⁹, l'unité de la Référence législative à partir du Coran et de la Sunna et, enfin, l'unité du commandement central sous le calife des musulmans⁶⁸⁰.

Or, nous nous interrogeons sur la place réservée pour les non-musulmans dans cet État qui a, dans ses projets, le gouvernement du monde. Qaradawi tolère les minorités tant qu'elles

⁶⁷⁶ - Ibid., p. 20.

⁶⁷⁷ - Ibid., p. 30.

⁶⁷⁸ - Ibid., p. 31.

⁶⁷⁹ - *Dar al-islam* (domaine sous domination de l'islam ou domaine pacifié). Territoires régis par la législation islamique, et où les musulmans constituent la majorité de la population, par opposition à *Dar al-harb*. Cette division du monde à caractère descriptif appartient au *fiqh* politique de l'islam classique. Il est important de rappeler que même si le *fiqh* moderne ne tient plus compte de cette division, l'univers idéal de Qaradwi est toujours encadré par le *fiqh* classique, surtout dans la division du monde entre l'Un musulman et l'Autre non musulman.

⁶⁸⁰ - Ibid., p. 32.

acceptent les dispositions civiles de la *Shar'ia*. C'est ainsi qu'au sein de l'État de l'islam, elles sont libres de pratiquer leur religion⁶⁸¹. Il est à remarquer que sont exclus ici les athées ou les gnostiques qui non pas de place dans cet État et, pour ainsi dire, dans la pensée islamique actuelle.

Quant aux derniers contours, ils découlent des précédents comme la constitution, la *Shura*⁶⁸², le principe de l'État-providence, les droits et les libertés et l'éthique musulmane⁶⁸³. Ces contours sont tous issus des mêmes principes. Ce qui apparaît comme contradictoire avec la perception actuelle de la modernité politique. Une perception que refuse d'accréditer Qaradawi, au nom du droit divin comme on vient de le voir.

Conclusion

En suivant la démarche structuraliste d'Al Jabri, il était question dans ce premier chapitre de la seconde partie de cette étude de définir plus clairement la pensée fiqhiste de Qaradawi, autour du seul axe de ses idées. Cela nous a permis de saisir la ferveur avec laquelle il prend la défense de l'islam en tant que religion utile pour tous les humains et valable pour toutes les époques. En même temps, cela nous a permis aussi de souligner l'agressivité avec laquelle Qaradawi s'oppose idéologiquement à la laïcité et, tout compte fait, à toute possibilité de déclencher un processus de sécularisation comme le veulent entre autres Al Jabri et Tarabishi que nous avons pris dans cette étude comme exemples dans la première partie. L'incompatibilité entre l'islam de la pensée fiqhiste et la modernité politique cautionnée par Qaradawi et démontrée dans ce chapitre nous apparaît comme la pierre d'achoppement du renouvellement de l'islam comme l'a proposée Al Jabri, à partir de la pensée fiqhiste elle-même. C'est ainsi que Qaradawi, par exemple, qui se définit lui-même comme modéré et son

⁶⁸¹ - Ibid., p. 32.

⁶⁸² - Principe débattu dans le paragraphe intitulé « L'État et la société dans la pensée salafiste » dans le second chapitre de la première partie.

⁶⁸³ - Al Qaradawi, Youssef, *min fiqh ad-dawla fi al-islam*, pp. 32-53.

islam comme non radical, verse dans l'inquisition contre tout musulman prônant la laïcité en islam, mettant ainsi en difficulté le principe de la *wasatiya*.

De plus, dans le but d'imposer une vision de l'islam à partir de ses sources, Qaradawi fait l'impasse sur plusieurs difficultés épistémologiques qui s'imposent en relisant l'histoire de l'islam et ce, de peur que la masse musulmane ne soit gagnée par la frustration et le désespoir, pour élaborer de manière ultime une vision commode de l'islam.

Toutefois, le point essentiel à retenir dans ce chapitre est le scellement opéré par Qaradawi du lien entre le religieux et le sociopolitique par l'adhésion à la foi musulmane et la subordination à la *Shari'a* perçu dans un tel discours comme un besoin anthropologique fondamental. Autrement dit, les dispositions péremptoires de la *Shari'a* sont anthropologiquement nécessaires. Cette posture idéologique de Qaradawi lui a permis sans argumenter de clore le débat avec ses opposants.

Dans cette perspective, Qaradawi insiste sur la prééminence de la religion musulmane sur le croyant, qu'il soit citoyen de l'État ou un individu privé. Qui plus est, cela sera un rôle qu'il imputera à l'État islamique dont il projette la création, un État omniscient et débordant sur la sphère individuelle et l'espace public par l'éducation et la préparation d'individus sur la base de principes islamiques.

Cela dit, jusqu'à quel point peut-on dire que cet univers idéal de Qaradawi est présent dans sa propre vie ? C'est à cette question que va essayer de répondre le chapitre qui suit.

Chapitre II : L'autobiographie de Qaradawi : le dit et le tu

Dans ce second chapitre, nous poursuivrons selon la lecture de la méthode jabrienne de notre analyse historique. L'objectif de ce chapitre demeure donc de relier la pensée de Qaradawi analysée dans l'étape de la démarche structuraliste, à travers son univers idéal, aux dimensions culturelle, idéologique, politique et sociale de la vie même de Qaradawi. Ce qui rend le choix du texte source des plus limpides. En effet, les mémoires écrites de Qaradawi offre un excellent corpus d'analyse historique. Qui plus est, les quatre tomes des *Modhakkirat al-Qaradawi* [«Mémoires de Qaradawi»] sont disponibles sur son portail officiel⁶⁸⁴.

Il nous incombe donc de mettre en évidence à travers cette autobiographie de Qaradawi plusieurs éléments⁶⁸⁵ qui meublent l'univers idéal de celui-ci, dont la disposition à la mythification du *Turâth* et le souci idéologique actuel de Qaradawi. À savoir, d'un côté, l'accommodement des idéaux de l'islam et de la fidélité à l'identité islamique qui perçoivent les ruptures ou les tentatives de ruptures comme inauthentiques et, de l'autre côté, son opposition acharnée contre tout processus de sécularisation de la culture islamique, qu'il soit dans le cadre étatique ou au niveau sociétal.

⁶⁸⁴ - À partir du lien suivant, on peut accéder à l'intégralité de toutes les mémoires : (Il faut préciser que les mémoires ont été consultées sur le site entre septembre 2010 et avril 2011)
http://www.qaradawi.net/site/topics/index.asp?cu_no=2&lng=0&template_id=189&temp_type=41&parent_id=

⁶⁸⁵ - En fait, l'objectif n'est pas de relater la vie de Qaradawi, mais il est utile de rappeler brièvement son cursus universitaire selon la biographie officielle disponible sur son portail. Youssef Al Qaradawi es né dans un village du Delta du Nil, *Safat Turab*, un 9 juillet 1926. Il a mémorisé le Coran et maîtrisé les dispositions de la récitation et de la psalmodie à l'âge de 10 ans, une étape obligatoire dans le cursus des études religieuses traditionnelles dispensées par les écoles coraniques. Il a rejoint les instituts d'Al-Azhar, depuis le cycle primaire et y termine le secondaire, en se classant deuxième sur le plan national. Ensuite, il a rejoint la Faculté des Fondements de la Religion de l'Université Al Azhar, pour décrocher en 1960, un diplôme équivalant à la maîtrise *es sciences du Coran et de la Sunna* de la Faculté des Fondements de la Religion. En 1973, il obtient un doctorat sur le thème de « la Zakat et son impact dans la résolution de problèmes sociaux. ». Actuellement, Qaradawi est le président de l'Union Internationale des Savants Musulmans (*Ulémas*), et dirige le Conseil européen de la fatwa.

Dans notre relecture de l'autobiographie de Qaradawi, l'objectif final reste de « concevoir ce qu'aurait pu dire le texte, mais qu'il a tu »⁶⁸⁶, selon la formule jabrienne. Cet objectif ne s'avère guère aisé d'autant plus que Qaradawi s'est focalisé, comme il dit lui-même, sur les aspects positifs de sa vie, sans pour autant omettre de signaler quelques éléments négatifs pour en tirer les leçons⁶⁸⁷.

En fait, les mémoires de Qaradawi comme corpus choisi pour l'analyse tiennent compte de l'aspect chronologique du déroulement des événements que Qaradawi considère comme majeurs et marquants de sa vie religieuse et de son parcours académique et intellectuel. C'est pourquoi dans un souci de clarté ce chapitre suivra l'ordre chronologique des « mémoires ».

2.1. Le village et les « frères » comme repères du religieux et du rapport au divin

Le lieu central qui revient sans cesse dans cette première partie des *Mémoires* est le village natal de Qaradawi, *Safat Turab*, dans le Delta du Nil en Égypte. Sous la plume de celui-ci, ce village prend une dimension quasi mythique. L'univers de Qaradawi trouve ici son expression dans la mythification du lieu par la puissance évocatrice de l'image des *sahaba*. En effet, dès les premières lignes, Qaradawi fait savoir au lecteur le fait qu'à *Safat Turab* se trouve le tombeau d'un compagnon du prophète. À ce sujet, il dit : « *notre village eut le privilège de voir s'y installer ce jeune compagnon, Abdallah ibn al-Harith al-Zubaidi, qui demeura dans ce village, où il se maria, eut des enfants, mourut et fut enterré en l'an 86 de l'Hégire [706/707]. Sa tombe est connue là-bas* »⁶⁸⁸.

⁶⁸⁶ - Al Jabri, Mohamed Abed, Introduction à la critique de la raison arabe, op. cit., p. 54.

⁶⁸⁷ - voir le lien : http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=3578&version=1&template_id=190&parent_id=189

⁶⁸⁸ - voir le lien : http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=1766&version=1&template_id=

Le détour par le *sahabi*, qui aurait vécu dans le village de Qaradawi, donne à celui-ci la possibilité de s'ouvrir sur la conquête arabe [*fath*, « ouverture »] de l'Égypte à partir de 639. Sur ce point, Qaradawi offre le point de vue officiel du discours islamiste plus préoccupé à instaurer une vision pure et immaculée des *sahabas*. À ce sujet, il dit : « *l'islam, en fait, n'est pas entré en Égypte par la force de l'épée mais plutôt par la mise en place de la justice et par la diffusion des principes du droit et de la bienfaisance. L'épée pourrait conquérir une terre, mais elle ne conquiert pas un cœur. Les cœurs sont conquis par la da'wa [« l'appel à l'islam »], la sagesse, le dialogue le meilleur et le bon exemple.* »⁶⁸⁹. Il semble évident que Qaradawi reste loin de tout débat historique sur la question des conquêtes arabes lors de l'expansion de l'empire musulman. Toutefois, Qaradawi explique la victoire des armées arabes sur les Byzantins en Égypte par l'acceptation par les Égyptiens de l'islam comme nouvelle religion, porté par les sauveurs arabes.

Le village natal lui aussi prend une dimension mythiquement religieuse. En effet, l'islam y dirige la pensée des gens et il est leur première source d'éducation car il influence d'une manière primordiale leur comportement⁶⁹⁰. Qaradawi prend ce village comme exemple et extrapole le rapport de ses habitants avec la religion à tous les villages d'Égypte. Pour montrer ce rapport au religieux, Qaradawi dresse un tableau des explications données des aspects de la vie quotidiennes par les habitants du village ainsi que leurs réactions face à des événements perçus comme faisant partie du Destin. C'est ainsi que tous « *les phénomènes et les choses sont expliqués par Dieu et sont associés à l'évocation de Dieu* » et que « *les gens dans le village sont mixés et malaxés dans la religion* »⁶⁹¹. Les termes choisis par Qaradawi pour définir le rapport des habitants de son village et, dans la même veine, ceux des autres villages égyptiens, sont significatifs et rejoignent son idée - expliquée ultérieurement - de l'hégémonie de la religion dans la vie du croyant musulman.

⁶⁸⁹ - Ibid.

⁶⁹⁰ - Ibid.

⁶⁹¹ - Ibid.

Le village de Qaradawi est aussi un village de passage pour les *Ulémas*, dont Qaradawi exalte les mérites. À titre d'exemple, il cite un certain Cheikh Abd al-Muttalib Al Batta qui a été « *un exemple vivant du 'alim avec son érudition et sa force de l'esprit, consciencieux dans sa mission et a faire profiter à la population de son village [par sa science].*»

En fait, Qaradawi donne une image idéalisée d'un village assujéti par la religion et les sciences religieuses. Autrement dit, un village dont la vie est ponctuée par les contours de la religion et l'obéissance à Dieu. Toutefois, quand Qaradawi cite quelques déviations dans les pratiques religieuses chez les habitants du village, comme les excès dans le jeûne⁶⁹² ou les pratiques qui entourent le *Mawlid* (la fête qui commémore la naissance du prophète de l'islam), il se contredit en considérant la situation pieuse des habitants du village comme responsable de leur sous-développement dans la vie ici-bas. À ce sujet, en insistant sur les pratiques religieuses des *sahabas*, il dit :

*C'est ce que faisait le salaf de l'Umma dans le meilleur des siècles [...]. Ils ont imité en matière de religion et ont créé et innové en ce qui concerne les questions séculières, et quand la situation des musulmans s'est aggravée et leur civilisation a régressé [...], ils ont innové en matière de religion, et imité dans les questions séculières. C'est ainsi qu'ils ont échoué dans leurs vies dans l'au delà et ici-bas.*⁶⁹³

Du reste, le point central de la pensée de Qaradawi, et celle salafiste en général, demeure la fascination pour la période du prophète et ses compagnons. Qaradawi récuse cependant la religiosité des habitants de son village. Il cite en effet des « impuretés » qui altèrent le degré de dévotion que Qaradawi recherche ou veut instaurer. Parmi celles-ci, notons l'esprit de superstition qui s'est répandu, selon Qaradawi, dans les siècles de décadence⁶⁹⁴. En fait, c'est

⁶⁹² - C'est à dire, jeuner plusieurs mois dans l'année, autres que le Ramadan, pour montrer sa piété.

⁶⁹³ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=1771&version=1&template_id=

⁶⁹⁴ - Il faut préciser que cette période de décadence n'est pas historiquement claire chez Qaradawi, mais en général, pour l'esprit salafiste, cette période correspond à l'arrêt de l'expansion de l'empire musulman, et le commencement des invasions mongols.

l'Unicité comme dogme principal de l'islam, qui a été altéré, dans cette perspective. À ce sujet, Qaradawi explique :

Parmi les genres d'associationnisme qui ont entaché l'unicité, c'est la demande de bénédiction aux pierres, l'utilisation des amulettes et des talismans, la glorification des saints, la sollicitation de leur aide, la sollicitation des devins, des astrologues et autres, qui prétendent prédire l'avenir [...] ainsi que les mythes qui se sont propagés sur la magie, les djinns et les démons⁶⁹⁵.

En fait, concernant les pratiques relevant du fétichisme, Qaradawi les considère irréligieuses et touchant le dogme de l'Unicité. Il a même consacré un ouvrage⁶⁹⁶ pour s'opposer à ces pratiques qui révèlent du legs médiéval. L'ouvrage en question s'inspire en effet du troisième principe⁶⁹⁷ d'Hassan Al Banna ainsi que du quatrième⁶⁹⁸ et ce, pour récuser tout ce qui peut paraître irrationnel, sauf si cela est stipulé dans le Coran ou la *Sunna*.

D'ailleurs, fidèle à son univers idéal, Qaradawi cautionne la guérison par les versets coraniques, qu'il considère comme une médecine spirituelle et qu'il met au même degré que la médecine corporelle⁶⁹⁹. Autrement dit, un remède céleste et un remède terrestre cohabitent ensemble dans la pensée de Qaradawi. La guérison par les versets coraniques occupe en effet

⁶⁹⁵ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=1776&version=1&template_id=

⁶⁹⁶ - Al Qaradawi, Youssef, *mawqif al-islâm min al-ilhâm wal-kashf war-ru'â wa min at-tamâ'im wal-kahânah war-ruqâ* [La position de l'Islam vis-à-vis de l'inspiration, du dévoilement et des visions et vis-à-vis des amulettes, de la divination et des prières curatives], Le Caire, *maktabat Wahba*, 1994, 204 pages.

⁶⁹⁷ - Ibid., p. 11. Le quatrième principe en question stipule « *La foi sincère, la saine adoration et l'effort continu intime procurent une lumière qu'Allah projette dans le cœur de qui Il veut parmi ses serviteurs. Par contre l'inspiration, les sentiments mystérieux, les visions ainsi que les rêves ne sont pas considérés comme des sources de législation islamique, et ne peuvent être pris en considération qu'à condition de ne pas entrer en contradiction avec les principes de la religion ni avec ses textes.* »

⁶⁹⁸ - celui-ci stipule : « *Les Talismans, les incantations, les fétiches, la voyance, la prédiction, prétendre connaître les secrets de l'invisible et tout qui s'y rattache sont des actions illicites contre lesquels il faut lutter à l'exception des versets coraniques ou des invocations transmises par la tradition prophétique.* », Ibid., p. 135.

⁶⁹⁹ - Al Qaradawi, Youssef, *mawqif al-islâm min al-ilhâm wal-kashf war-ru'â wa min at-tamâ'im wal-kahânah war-ruqâ*, op. cit., p. 154.

plusieurs dizaines pages dans l'ouvrage⁷⁰⁰, où Qaradawi explique, texte coranique et hadiths à l'appui, le pourquoi et le comment de ce genre de médication.

La question qui peut survenir ici est comment il faut réconcilier l'appel de Qaradawi à un genre de médication que la raison moderne n'accepte point ? et, dans le cas de sa réussite, pourquoi elle ne peut l'attribuer au divin ? Tel que cela a été expliqué précédemment, la raison selon Qaradawi n'est pas absolue. Comme l'a théorisé le *fiqh* en islam, elle est réduite à expliquer et à suivre le Corpus textuel religieux (Coran et Sunna). Cela explique aussi l'absence totale dans la production de Qaradawi d'une réflexion sur le statut ontologique d'un *hadith*. D'ailleurs, son univers idéal ne lui permet pas de réfuter un *hadith* s'il est considéré comme authentique dans le corpus sunnite.

Dans un autre registre, Qaradawi expose quelques éléments de la situation économique de son village natal. Cette économie était principalement basée sur l'agriculture. La plupart des habitants étaient dans une situation précaire à cause des aléas naturels. Cette situation allait cesser grâce à une usine de textile que l'État bâtit dans la région, comme le stipule Qaradawi. Fait utile à signaler, Qaradawi donne à ce changement dans le mode de vie chez une partie des habitants du village une dimension religieuse, en investissant le fondement du changement dans Dieu comme Cause Principale. À ce sujet, il dit :

Cette catégorie [qui travaille dans le secteur de l'agriculture] a souffert du chômage intermittent jusqu'à ce que Dieu a fait une faveur à notre village et les villages aux alentours, avec la création d'usine de filature et de tissage (Usine Al Mahalla), ce qui a été un soulagement de Dieu pour les gens de la région, qui s'y sont précipités tous, et sont devenus des travailleurs dans ses départements [de l'usine]⁷⁰¹.

En dépit de ce passage à un secteur autre que l'agriculture, les habitants du village étaient néanmoins divisés sur la base de trois classes : une petite classe féodale de riches propriétaires

⁷⁰⁰ - Ibid., pp. 149-181.

⁷⁰¹ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=1779&version=1&template_id=197

terriens, une grande classe des pauvres travailleurs sur les terres et, enfin, une autre classe moyenne minime qui était plus proche des pauvres. Ce qui retient notre attention est la mise en évidence par Qaradawi de la catégorie des *Ulémas* du village, qui appartenaient à la classe moyenne, mais respectés par tout le monde sans égard à leur appartenance⁷⁰². Ces « hommes de science », comme il les appelle, étaient honorés car ils avaient appris le Coran par cœur et étaient connaisseurs des devoirs religieux qu'ils transmettaient aux habitants du village. Ce constat de Qaradawi nous apparaît d'une importance majeure car il identifie une classe d'intellectuels traditionnels, capable de transcender les clivages socio-économiques et de créer un consensus autour d'elle. Ce qui est en fait un indice révélateur de la force de la classe des hommes de religion (*Ulémas*, *Fouqahas*, prédicateurs, etc.) au sein des sociétés arabo-musulmanes en général.

Dans un autre volet, Qaradawi traite de la propreté dans le village et dont le niveau était très faible à cause du niveau de vie qui était lui-même dégradé. Qaradawi donne l'exemple d'une mosquée où se trouve une seule fontaine pour les ablutions. Celle-ci servait en plus pour enlever toutes les saletés et était partagée par tout le monde en même temps, en dépit de la propagation de l'infection de certaines maladies que cela peut entraîner. Ce qui est remarquable est que Qaradawi, qui refusait d'y faire ses ablutions, essaie de légitimer de tels agissements d'un point de vue religieux. C'est ainsi qu'il donne⁷⁰³ deux points de vue contradictoires de deux écoles du *fiqh* sunnite : le chafiisme qui tolère l'utilisation commune de l'eau (plus de deux jarres d'eau selon un hadith du prophète) et le hanafisme qui demande beaucoup plus que deux jarres d'eau pour qu'elles soient utilisées par plusieurs personnes en même temps.

En fait ce qui nous intéresse ici est de montrer que Qaradawi ne donne aucun avis fiqhiste sur la question, quoiqu'il affiche son adhérence au *fiqh* hanafite. Du coup, la transmission des maladies à travers une eau malsaine serait légitimée par le *fiqh* lui-même ce qui paraît en

⁷⁰² - Ibid.

⁷⁰³ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=1778&version=1&template_id=

contradiction avec la théorie des finalités en islam que Qaradawi émet dans ses nombreux écrits⁷⁰⁴.

Le niveau de vie dégradé de *Safat Turab* est imputé aussi à l'analphabétisme qui battait son plein parmi les habitants. Ceci les éloignait d'office en effet de la politique, qui nécessite un degré minimum de connaissances indisponibles chez les habitants du village. Qaradawi relate comment tous les changements politiques survenus en Égypte et dans le monde n'intéressaient que rarement les habitants du village, plus préoccupés par leur gagne-pain quotidien⁷⁰⁵.

C'est dans ce milieu que Qaradawi a vécu son enfance et a appris le Coran par cœur. En fait, apprendre le Coran par cœur reste un acte méritoire dans les milieux traditionnels des sociétés musulmanes, surtout en bas âge. Qaradawi lui-même décrit l'événement comme une étape primordiale dans sa vie intellectuelle et pour tous ceux qui ont appris le Coran comme l'élite de Dieu la plus proche⁷⁰⁶. En outre, sur le sujet de la mémorisation du Coran en bas âge, Qaradawi se réfère à des spécialistes des sciences de l'éducation, sans les nommer ou se référer à leurs travaux, et qui soutiennent qu'une telle mémorisation est néfaste pour l'enfant. Qaradawi ne récuse pas cette thèse mais il soutient que celle-ci « *ne doit pas être appliquée au Coran [... car il] n'est pas comme les autres textes. C'est un texte particulier, facile à apprendre et à comprendre.* »⁷⁰⁷.

L'enfance de Qaradawi a été donc versée dans la lecture du Coran, jusqu'à ce que les études religieuses deviennent pour lui une obsession. À ce sujet, il dit : « *mon cœur ne battait que*

⁷⁰⁴ - Le troisième chapitre de cette partie de la thèse sera consacré en partie au fiqh des finalités comme il est utilisé par Qaradawi.

⁷⁰⁵ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=1790&version=1&template_id=197

⁷⁰⁶ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=1806&version=1&template_id=

⁷⁰⁷ - Ibid. Qaradawi se réfère au verset suivant : « *En effet, Nous avons rendu le Coran facile pour la méditation. Y a-t-il quelqu'un pour réfléchir ?* » (La Lune, 17). Ce verset se répète quatre fois dans le Coran, et dans la même sourate, de la même manière, dans les versets 17, 22, 32, 40.

pour un seul objectif auquel je ne cessai de penser, [... à savoir celui de m'inscrire] à l'institut religieux de Tanta [ville égyptienne], pour devenir un étudiant d'Al-Azhar »⁷⁰⁸.

D'ailleurs, c'est pendant la première année dans l'institut azharite que Qaradawi va écouter pour la première fois de sa vie un discours d'Hassan Al Banna, le fondateur des Frères musulmans. Les mots avec lesquels Qaradawi décrit ce premier contact sont assez forts. Question de mise en contexte, l'intervention d'Al Banna eut lieu à l'occasion de la commémoration de l'Immigration du prophète à Médine en 622. *« Il y a eu ensuite le mot de la fin du Cheikh al-Banna, le public l'attendait impatiemment, comme un assoiffé qui désire de l'eau et un malade qui souhaite la guérison. »⁷⁰⁹.* Ce discours d'Al Banna allait être mémorisé presque entièrement par Qaradawi qui va dès lors assister à toutes les rencontres du fondateur des Frères musulmans. C'est ainsi que le contact va prendre naissance entre Qaradawi et la «jeunesse des Frères» à travers leur association scoute affiliée dans la ville de Tanta⁷¹⁰.

Ce contact allait se renforcer ensuite pendant la quatrième année des études primaires à l'institut azharite (1941-1942). Qaradawi a commencé à être reconnu parmi ses collègues comme rimeur. Ce qui lui a permis de composer et lire un poème dans le local de leur association à Tanta. Peu de temps après, Qaradawi accepte la proposition des « Frères » d'adhérer au groupe, en remplissant le formulaire, précisant qu'il est avec les « Frères » depuis qu'il a écouté Cheikh Al Banna pour la première fois⁷¹¹.

Les études primaires ont été l'objet d'une évaluation de la part de Qaradawi. Par exemple, concernant l'enseignement du *fiqh* (principalement hanafite) pendant ses années, Qaradawi

⁷⁰⁸ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=1789&version=1&template_id=

⁷⁰⁹ - Ibid.

⁷¹⁰ - Ibid.

⁷¹¹ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=1812&version=1&template_id=217&parent_id=

révèle qu'il se sentait mal à l'aise avec le corpus enseigné et avec la méthode d'enseignement, même s'il se classait premier dans ce domaine au niveau de l'institut⁷¹². En fait, Qaradawi critiquait essentiellement l'enseignement du volet culturel (*Ibadat*) du *fiqh*, qu'il trouvait sans motivation et qui ne captait pas l'intérêt des élèves. Quand au volet social (*mou'amalat*), Qaradawi croit qu'il était anachronique par rapport à la vie quotidienne contemporaine⁷¹³.

Du reste, il faut préciser que Qaradawi donne ses impressions d'enfant sur l'enseignement d'une branche délicate des sciences religieuses, ce qui paraît difficile à prendre en considération, vu l'âge de Qaradawi⁷¹⁴.

Ce qui rend valable cette thèse est sa position sur la théologie spéculative enseignée dans l'institut, sous forme de notes des professeurs. Ces notes sur la théologie spéculative⁷¹⁵ étaient « *concises, mais complexes, et basées sur la théologie spéculative d'al-Ash'ari et ses prémisses rationnelles influencées par la philosophie grecque, par son approche inadéquate de l'existence, de la Révélation et de l'au-delà et par l'ambiguïté de sa phraséologie pour présenter les choses* »⁷¹⁶. Ce qui est en fait perçu par Qaradawi (et le courant salafiste) comme

⁷¹² - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=1851&version=1&template_id=217&parent_id=

⁷¹³ - D'ailleurs c'est cette tâche que va se donner Qaradawi, pour essayer de réconcilier le *fiqh* avec les exigences de la vie actuelle moderne. On verra dans le chapitre suivant jusqu'à quel point il a réussi dans son travail.

⁷¹⁴ - Certainement, Qaradawi ne rate aucune occasion pour informer son lecteur de son classement - toujours premier, sauf dans des cas rares -, durant son cursus étudiant. Toutefois, il y a une grande différence entre se classer premier dans certaines matières - dans d'autres, comme la géographie par exemple, Qaradawi était faible comme il dit lui-même - et prendre conscience des limites de la structure de tout un enseignement qui dure d'ailleurs jusqu'à aujourd'hui dans les études des sciences de la religion musulmane.

⁷¹⁵ - *kalâm*, enseigné à l'institut sous le label de '*ilm tawhid*, science de l'Unicité.

⁷¹⁶ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=1851&version=1&template_id=217&parent_id=

ce qui est nuisible pour le dogme en islam. Après avoir critiqué la doctrine acharite⁷¹⁷, Qaradawi revient à une idée déjà esquissée, celle de l'aisance pour le musulman à approcher et comprendre le texte coranique. À ce sujet, il dit en poursuivant la réflexion que «*contrairement à la manière du Coran, basée sur des prémisses naturelles, [celle-ci] rallie les esprits et satisfait leurs cœurs* »⁷¹⁸.

Cela dit, il est clair que Qaradawi récupère ici (dans ses mémoires écrites à partir de 2001) la critique présentée par les laïcs musulmans détracteurs de ce genre d'enseignement. D'autant plus qu'il n'a jamais critiqué ouvertement ce *fiqh* ou même présenté ses limites depuis qu'il a commencé sa carrière dans ce domaine dans les années 1950.

Dans la même perspective, Qaradawi s'attarde sur la mort d'une personnalité qui l'a influencé dans sa vision fiqhiste, soit celle de l'ancien cheikh de la mosquée Al-Azhar Mustafa Al Maraghi (1881–1945) et qui a joué un rôle important dans le renouvellement du *fiqh*⁷¹⁹. Toutefois, en relisant le passage écrit par Qaradawi sur Al Maraghi, on s'aperçoit que ce renouvellement ne concerne nullement la prise en considération des circonstances actuelles imposées par les changements dans la vie quotidienne des musulmans mais plutôt une flexibilité envers les autres écoles fiqhistes issues du Moyen-âge toujours en vigueur ou même pour d'autres tombées en désuétude. Sur ce point, en parlant des mérites d'Al Maraghi, Qaradawi avance :

Il avait aussi joué un rôle dans la réforme du statut personnel [...] qui était limité strictement à l'école hanafite [...] puis est venue une autre étape permettant l'ouverture sur les autres écoles, puis la dernière étape qui a permis la libération des quatre écoles pour s'ouvrir sur la doctrine de compagnons [du prophète], ceux qui les ont suivis, leurs adeptes, et d'autres écoles désuètes...

⁷¹⁷ - L'acharisme est fondée par Abou Al Hasan Al Ach`ari (873-935). Ancien mutazilite, Al Ach`ari s'est dissocié de cette école après une célèbre controverse qui l'a opposé à son maître Al Jubba'i (mort en 915). Après ce débat, Al Ach`ari rejeta la thèse mutazilite du libre arbitre (*al-ikhtiar*) et défendit celle de la prédestination (*Al jabr*), ainsi que la thèse du Coran éternel et incréé.

⁷¹⁸ - Ibid.

⁷¹⁹ - Ibid.

Il nous semble assez clair que le renouvellement de la pensée fiqhiste signifie ici le choix des solutions fiqhistes dans un spectre élargi qui n'englobe que d'autres écoles fiqhistes. Qui plus est, cette ouverture sur les autres écoles fiqhistes inconnus jusqu'alors, qui ont marqué Qaradawi, va constituer la pierre angulaire de son apport fiqhiste⁷²⁰.

Par ailleurs, Qaradawi présente la période du secondaire azharite comme une période de militantisme des étudiants azharites afin de renouveler, développer et réformer la célèbre institution religieuse. Qaradawi en cite quelques demandes⁷²¹ dont l'introduction de l'anglais dans les programmes des instituts azharite ; le développement des programmes d'études arabes et religieuses, en conformité avec l'esprit de l'époque moderne ; la mise en place de plus d'institutions religieuses dans les villes égyptiennes ; ou encore la création d'instituts azharites pour les jeunes filles musulmanes.

Ces mêmes militants, dont Qaradawi, avaient sur un autre plan beaucoup de sentiments d'affection et d'appréciation pour le roi saoudien de l'époque Abdel Aziz Ibn Saoud (1880-1953) car «*il appliquait, dit-on, les dispositions de la Shari'a, et les hûdûd [peines corporels] et gouvernait au nom de Dieu et de la Sunna.* »⁷²². C'est la raison pour laquelle ces étudiants azharites se sont déplacés en Alexandrie pour l'accueillir. Qaradawi allait même lui préparer un poème élogieux où il a vanté ses mérites. Cet événement révèle en fait les rapports entretenus par le salafisme traditionnaliste avec les dirigeants musulmans, surtout ceux qui règnent et gouvernent au nom de Dieu ou au non d'une certaine légitimité religieuse⁷²³.

⁷²⁰ - Voir le troisième chapitre de cette thèse.

⁷²¹ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=1883&version=1&template_id=217&parent_id=

⁷²² - Ibid.

⁷²³ - Cette position va devenir claire chez Qaradawi lors des événements récents 2010-2011 dans le monde arabe, quand il va cautionner certaines révoltes arabes, récuser d'autres et garder le silence sur le despotisme de certains dirigeants surtout dans les pays du Golfe.

Cela dit, pendant cette période du secondaire, le maître fikhiste Hassan Al Banna est celui qui occupe le devant de la scène dans les *Mémoires* de Qaradawi. Celui-ci raconte comment il tenait à voyager dans plusieurs villes et villages pour assister à ses prêches et conférences⁷²⁴. En fait, même à Al Azhar qui était une institution étatique pourtant proche de la pensée et du militantisme d'Al Banna. Celui-ci donne l'exemple de plusieurs *Ulémas* azharites qui ont rejoint l'appel des Frères musulmans⁷²⁵.

Bref, en raison de leurs congrès partout dans le pays, Qaradawi donne à ces *Ulémas* un rôle important, sinon le rôle le plus important dans la revivification de la cause et de l'esprit nationalistes au sein de la société égyptienne contre la présence britannique dans le pays surtout après la fin de la Seconde guerre mondiale.

Mais ce qui est mis en évidence sous la plume⁷²⁶ de Qaradawi, ce sont avant tout le *génie* et l'*éloquence* d'Al Banna, qui savait comment connecter le sentiment nationaliste égyptien au sentiment religieux latent chez la foule qui l'écoutait. Ainsi, dans ses discours pour les « Frères » et les autres, la Palestine occupait toujours une place primordiale. En effet, sous la plume de Qaradawi, le rôle des Frères musulmans dans la première guerre israélo-arabe (1948-1949) devient lui aussi mythique⁷²⁷. En effet, ce rôle nous dit Qaradawi était « *gênant pour les puissances coloniales qui soutenaient le sionisme et qui ont vu dans le groupe [des Frères musulmans] et ses activités une menace pour la poursuite du projet sioniste naissant,*

⁷²⁴ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=2567&version=1&template_id=217&parent_id=

⁷²⁵ - Ibid.

⁷²⁶ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=1811&version=1&template_id=217&parent_id=1

⁷²⁷ - Qaradawi se rapporte pour corroborer son point de vue à un ouvrage célèbre chez les sympathisants des « frères musulmans ». L'ouvrage en question est signé par l'ancien leader islamiste et ministre jordanien de fondations religieuses, Kamel Cherif (1926-2008), et est intitulé « *al ikhwan al-mouslimoun fi harb filistine* » [Les frères musulmans dans la guerre de la Palestine].

esquissé pour dominer la région et l'influencer culturellement, économiquement, politiquement et militairement »⁷²⁸.

Selon Qaradawi, ce rôle fut à l'origine de la dissolution du groupe, le 8 décembre 1948, par le gouvernement égyptien de Mahmoud an-Nukrashi Pasha (1888-1948) sous la pression des forces étrangères. D'ailleurs, an-Nukrashi sera assassiné 20 jours plus tard par un membre des Frères musulmans. L'assassinat sera immédiatement condamné par leur leader Hassan Al Banna, comme le précise Qaradawi.

Quoiqu'il en soit, Qaradawi est tenté à chaque fois de laisser Al Banna à l'écart de la violence perpétrée par des membres des « Frères ». En effet, concernant un autre assassinat perpétré par deux membres des « Frères » contre le juge Ahmed El-Khazendar et perçu par ces derniers comme responsable de l'emprisonnement de plusieurs membres du groupe, Qaradawi dit que *«le Guide général Hassan Al Banna n'était pas au courant de cet incident, il ne l'a pas autorisé, et n'a pas été consulté.»⁷²⁹* Celui qui a prémédité le coup s'est basé sur une phrase d'Al Banna à savoir *« que Dieu nous débarrasse d'El-Khazendar et ses semblables »*. Bien que ce vœu d'Al Banna ne signifie pas un appel - direct au moins - à l'assassinat et à la violence comme essaie de le montrer Qaradawi, il ne prend pas toutefois en considération la psychologie du groupe face à son leader, ce qu'il l'a lui-même mise en évidence auparavant.

Du reste, dans sa critique adressée aux Frères musulmans du vivant de leur leader spirituel, Qaradawi déplorait leur piètre niveau intellectuel et même leur sens pratique. La raison en est leur dépendance aux discours et aux écrits d'Al Banna sans possibilité de diversification mais aussi à cause de la mentalité de l'obéissance répandue chez les jeunes « Frères » envers leurs

⁷²⁸ - Ibid.

⁷²⁹ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=2569&version=1&template_id=217&parent_id=1

ainés⁷³⁰. Précisons au passage que Qaradawi exclue sa personne de ce faible niveau intellectuel et de pratique des « Frères », en précisant que son mode de travail et le contenu de ses discours étaient le fruit de son propre génie et de son potentiel et ne doit donc rien à l'encadrement du groupe islamiste.

Par ailleurs, Qaradawi néglige la nature du discours d'Al Banna lui-même. En effet, il est difficile de négliger la nature violente de ses propos, que Qaradawi et même le discours actuel des « Frères » essaient de passer sous silence ou d'en adoucir l'acuité ou d'en changer complètement le sens. Par exemple, sur les propos controversés d'Al Banna sur le juge d'El-Khazendar, à savoir « *que Dieu nous débarrasse d'El-Khazendar et ses semblables !* », Qaradawi ajoute que cela signifie « *par la nomination de juges justes et équitables* »⁷³¹.

Pourtant plusieurs études sur le discours d'Al Banna vont dans le sens contraire. À titre d'exemple, dans une sorte de généalogie de l'intégrisme, Abdelwahhab Meddeb rapporte un texte univoque d'Al Banna révélant sa nature belliqueuse⁷³². De toute évidence, « L'épître du Jihad » d'Al Banna est on ne peut plus équivoque sur cette question. Sur ce point, le fondateur des « Frères » avance avec un ton retentissant : « *Ô Frères ! La nation qui excelle dans l'industrie de la mort et sait comment mourir dignement, Dieu lui donne la vie respectueuse et le bonheur éternel dans l'au-delà* »⁷³³.

⁷³⁰ - Ibid.

⁷³¹ - Ibid.

⁷³² - Meddeb, Abdelwahhab, *La maladie de l'Islam*, Paris, Seuil 2002, p. 115.

⁷³³ - Pour plus de détails sur la nature belliqueuse du discours d'Al Banna, voir Es-Saïd, Rifaat, *Hassan Al Banna : mata, kayf, limadha ?* [Hassan Al Banna : Quand, comment, pourquoi ?], Damas, Dar at-tali'a, 10^{ième} édition, 1997.

Par ailleurs, l'intellectuel égyptien de gauche, Rifaât Es-Saïd met en évidence la différence entre la perception de Qaradawi en tant que « frère » de la notion du *Jihad* et celle de fondateur Al Banna⁷³⁴. Selon Qaradawi, la notion du *Jihad* est équivoque et prend en considération, entre autres, les dimensions éthiques de l'âme et le refus de l'injustice sans toutefois préciser les moyens d'action pour mettre terme à celle-ci. Tandis que la position d'Al Banna reste très clair et les moyens violents sont soulignés vigoureusement. C'est pourquoi l'argumentaire de Qaradawi pour se dissocier de la pensée d'Al Banna dans la notion de violence reste difficile à admettre, sauf si celui-ci est compris comme une position idéologique de Qaradawi dans sa défense de « Frères ».

Bref, Qaradawi doit au groupe islamiste une vision globaliste de l'islam, à savoir un islam qui dépasse les seules pratiques religieuses pour englober tous les aspects de la vie⁷³⁵. C'est à partir de là que l'univers idéal analysé ci-haut peut être saisi. Cette vision de l'islam qui impose à Qaradawi de prendre position contre toute notion, en l'occurrence la laïcité, susceptible d'affaiblir la position de l'islam dans la vie de ses adeptes.

C'est ainsi qu'on peut dire que l'univers idéal de Qaradawi a pris forme sous une influence politique, celle de l'islamisme tel véhiculé par les « Frères musulmans ». C'est un univers qui se base, d'une part, sur un salafisme dont les contours restent peu déterminés⁷³⁶, et d'autre part, sur l'opposition à la modernité politique occidentale et dont le fruit est l'islamisation politique de la pensée islamique actuelle, représentée ici par Qaradawi.

⁷³⁴ - Ibid., pp. 175-176.

⁷³⁵ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=2569&version=1&template_id=217&parent_id=1

⁷³⁶ - On voudrait signifier par des contours peu déterminés, l'imprécision et l'éclectisme mis en évidence dans le chapitre précédent.

D'ailleurs, cette pensée traditionnelle allait servir les objectifs de l'islam politique par le biais de sa proximité des masses populaires. La mosquée constituait, et constitue toujours, dans ce cas, le lieu où les idées des « Frères musulmans » circulaient assez facilement au sein de la population à travers les prêches. En fait, l'opposition que met en évidence Qaradawi entre le référent islamique et le référent occidental prend ici une dimension populiste et de victimisation ou même de complot dans l'affaire de l'assassinat d'Hassan Al Banna le 12 février 1949. Les propos de Qaradawi sont d'ailleurs significatifs à ce sujet : « *Alors que la tristesse planait sur le peuple égyptien, les gens là-bas en Occident, en Europe et aux États-Unis particulièrement, célébreraient cet événement heureux pour eux!* »⁷³⁷ En effet, l'allusion à la tristesse du peuple égyptien⁷³⁸ par opposition à l'enchantement occidental pour la mort d'Hassan Al Banna révèle la position populiste et politique de Qaradawi. Celui-ci se réfère dans ce cas précis à Sayed Qutb, qui était à l'époque aux États-Unis et qui a assisté à cette joie des Américains⁷³⁹. Qaradawi assure que c'est cette « allégresse américaine » envers la fin d'Al Banna qui a changé le destin de Qutb. Du poète et critique littéraire qu'il était, il est devenu le grand prêcheur⁷⁴⁰ de l'islam politique moderne.

⁷³⁷ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=2587&version=1&template_id=217&parent_id=

⁷³⁸ - Qaradawi a utilisé en arabe l'expression *abnaa misr* [fils d'Égypte].

⁷³⁹ - On voit bien qu'il est difficile de connaître les sentiments des millions d'américains pour l'assassinat d'un égyptien. On évite aussi le débat sur le nombre d'américains susceptibles de connaître Al Banna et ses idées à l'époque de l'après guerre mondiale (en 1949), jusqu'à souhaiter sa mort et la célébrer d'une manière, qui permettrait à Qutb de voir la joie régnait sur les américains ! D'ailleurs l'islam politique pendant cette époque du début de la guerre froide, n'était pas pris en considération. Cette attitude n'allait sérieusement changer qu'à la fin des années 70 avec la révolution iranienne et l'avènement du gouvernement islamiste au pouvoir, ainsi que la guerre des afghans contre les soviétiques.

⁷⁴⁰ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=2587&version=1&template_id=217&parent_id=

La période du secondaire et celle du lycée ont été caractérisées par l'emprisonnement, pour quelques mois, de Qaradawi et d'autres membres des « Frères musulmans » poussés à la clandestinité, une fois leur organisation dissoute. Là aussi, Qaradawi donne aux « Frères musulmans » un rôle important dans la transformation de l'institution pénitentiaire elle-même, sans oublier de signaler sa mise en évidence de son retour triomphal à son village natal après sa sortie de la prison. À ce sujet, il dit : « *les gens sont venus [...] me féliciter. D'aucuns ont cru qu'ils trouveraient un homme détruit par l'emprisonnement, [...] mais ils ont été surpris que je leur ai parlé des réalisations des Frères en prison, et comment ils l'ont transformée en une mosquée, une université, une association et un Forum* »⁷⁴¹.

Cela dit, Qaradawi entamera ensuite un cursus universitaire dans la faculté de théologie d'Al Azhar [faculté des Fondements de la Religion]. Ici aussi, il signale une fois encore son attachement au Coran et aux *Hadiths* du Prophète même dans des controverses qui l'oppose à ses professeurs. À ce sujet, il rapporte que dès la première année lors d'un débat dans le cours d'herméneutique coranique et sur la nature du message de Noé, le professeur soutenait que le message était universel, c'est pourquoi le Déluge était une punition à toute l'humanité qui n'a pas cru. Qaradawi partait quant-à-lui du Coran⁷⁴² et de la Sunna⁷⁴³ pour soutenir le contraire. Au delà de la singularité de ce débat pour notre analyse, d'autant plus que les réponses des deux protagonistes souffrent de lacunes épistémologiques importantes⁷⁴⁴, il nous révèle une fois de plus le référentiel de Qaradawi, à savoir le Coran et la Sunna.

⁷⁴¹ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=2592&version=1&template_id=217&parent_id=

⁷⁴² - Faisant allusion au verset suivant : « *Nous avons envoyé Noé vers son peuple : «Avertis ton peuple, avant que leur vienne un châtement douloureux».* » (Noé, 1)

⁷⁴³ - Faisant référence au hadith du prophète : « *Chaque Prophète a été envoyé à sa nation seulement mais moi j'ai été envoyé à toute l'humanité.* »

⁷⁴⁴ - En effet, en épousant leurs logiques religieuses, on peut se demander comment toute l'humanité de l'époque a pu recevoir le message de Noé ? Par ailleurs, s'il est seulement un prophète pour son peuple comme le soutient Qaradawi, pourquoi les autres peuples seraient-ils punis par Dieu, puisqu'ils ignoraient son message ?

Sur le plan politique, Qaradawi signale son appui aux candidats « Frères musulmans »⁷⁴⁵ ou aux sympathisants de leur idéologie. Toutefois, il explique que, dans leurs tentatives d'entrer dans le monde de la politique par le biais des élections mêmes pour des fins religieuses, le but ultime pour les « Frères » reste la *da'wa* [«l'appel à l'islam»]. Le politique servirait donc la religion dans cette perspective. À ce sujet, Qaradawi explique leurs manœuvres ainsi : « *ce fut pour un but très important, les élections en fait, leur permettait de faire part - officiellement - de la da'wa, de ses objectifs, ses réalisations et son avenir* »⁷⁴⁶.

La *da'wa* va constituer ainsi le domaine de prédilection de Qaradawi dans les activités estudiantines propres au courant des Frères musulmans au sein de l'Université Al Azhar. Cet appel à l'Islam ou à Dieu selon l'expression utilisée communément englobait plusieurs domaines que Qaradawi regroupe ainsi :

*J'œuvrais dans le département de la da'wa, qui m'envoyait dans différentes régions en Égypte et ailleurs [...], je travaillais pour le département des communications avec le monde islamique, une division créée par les « Frères » pour s'intéresser aux problèmes du monde islamique [...] et je travaillais dans la section des familles, qui avait pour rôle d'éduquer la personnalité du frère musulman, et former d'une manière intégrative son âme, son esprit et son corps.*⁷⁴⁷

Cette période universitaire de Qaradawi coïncidait aussi avec les ébullitions en Égypte et avec les émeutes contre la présence britannique et contre le roi d'Égypte Farouk I^{er}. Ces ébullitions préparaient le terrain pour la révolution des « officiers libres » de 1952. Ce qui attire notre attention dans les mémoires de Qaradawi concernant cette période est la mythification du rôle, réel ou présumé, de l'institution d'Al Azhar dans la dénonciation de la corruption du palais royal et des élites qui l'entoure. À ce sujet, il dit à propos du cheikh d'Al Azhar de l'époque,

⁷⁴⁵ - Il faut noter que les « frères musulmans » se présentaient aux élections en tant que candidats libres ou à travers d'autres.

⁷⁴⁶ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=2614&version=1&template_id=217&parent_id=

⁷⁴⁷ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=2623&version=1&template_id=217&parent_id=

Abdelmadjid Salim, que le gouvernement égyptien lui a refusé l'augmentation du budget de l'institution car *«il a dit sa célèbre boutade qui a eu un énorme effet, "une parcimonie ici, et un gaspillage là-bas !" Cette phrase concise et forte a secoué le trône du roi »*⁷⁴⁸.

C'est ainsi que les prémisses de la révolution se retrouvent sous la plume de Qaradawi dans une simple phrase énoncée par le Cheikh Al Azhar qui ne faisait que défendre le budget de son institution religieuse.

En fait, la manière avec laquelle Qaradawi présente les critiques des élites et des grèves estudiantines et travaillistes pendant cette période laisse entendre qu'Al Azhar a eu le rôle primordial dans le processus révolutionnaire déclenché avant 1952. En effet, Qaradawi parle en premier du rôle de cheikh d'Al Azhar dans la critique de la situation interne du pays, ensuite dans les manifestations des étudiants et enfin dans les critiques acerbes de l'élite intellectuelle de gauche sur la situation lamentable du peuple égyptien à cette époque⁷⁴⁹. D'ailleurs même la révolution menée par Gamal Abdel Nasser en 1952 est imputable à l'activisme des « Frères musulmans » pour Qaradawi. À ce sujet, il rappelle que *« les Officiers libres dans l'armée égyptienne, guidés par Gamal Abdel Nasser, ont bénéficié de la mauvaise situation de la vie politique égyptienne, du degré de la haine contre le roi dans le cœur des gens, et de la prise de conscience collective engendrée par les Frères musulmans en premier lieu. »*⁷⁵⁰

Les Frères musulmans allaient en fait supporter la révolution dans les premiers temps. Qaradawi impute la rupture entre les militaires révolutionnaires et eux à la prise de position de Nasser contre les Frères musulmans et l'islam en général. À ce sujet, il dit : *« la révolution de Juillet [1952] a annoncé une constitution provisoire de l'Égypte, abolissant l'ancienne et*

⁷⁴⁸ - Ibid.

⁷⁴⁹ - Ibid.

⁷⁵⁰ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=2635&version=1&template_id=217&parent_id=1

supprimant l'article stipulant que l'islam est la religion officielle de l'État »⁷⁵¹. Qaradawi ne signale pas quelle était sa position ou celle des « Frères musulmans » sur la nouvelle constitution mais il s'est contenté de signaler que même les officiers libres, s'étant opposés à l'abolition du dit article, ont été jugés par un tribunal militaire et emprisonnés ensuite.

L'occupation de Qaradawi changera suite à la révolution, comme il l'explique. En effet, deux semaines après la révolution, il part par ordre du guide général des Frères musulmans, Hassan al-Hudaybi, pour renouer avec « les Frères musulmans » des autres pays comme le Liban, la Syrie, la Jordanie, les territoires palestiniens et, du coup, et « *approfondir leur éducation* »⁷⁵² en vertu de la *da'wa* comme objectif esquissé par les « Frères ».

À la fin de ce premier tome des « Mémoires », Qaradawi pose un regard critique sur les matières enseignées dans la faculté des Fondements de la Religion. Ainsi, concernant la théologie spéculative, Qaradawi exprime d'une manière plus claire et avancée son attachement aux sources principales du *fiqh*, ainsi que son opposition à l'Autre non musulman : « *Il est indispensable que l'étude de la 'aqida [les fondements de la croyance] en islam soit puisée du Coran [...] en tant que corpus contenant des signes, des indications et des preuves rationnelles, contre les adversaires matérialistes et des autres religions.* »⁷⁵³

On constate ici que l'idée qui domine chez Qaradawi est la tentation - et les tentatives réitérées - de porter un regard apologétique sur les fondements de la religion musulmane, dépassant le domaine de la législation (*Shari'a*) pour englober le domaine de la réflexion

⁷⁵¹ - Ibid.

⁷⁵² - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=2635&version=1&template_id=217&parent_id=

⁷⁵³ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=2639&version=1&template_id=217&parent_id=

philosophique et même de la croyance qui échappe par essence au rationnel et à l'expérience vérifiable. La tentation de Qaradawi englobe aussi ses tentatives de discréditer les croyances et les fondements des autres, sans toutefois prendre en compte leur rationalité et leur cohérence propres. Selon lui, il n'en a point besoin. Leur discrédit trouve sa légitimité dans le texte coranique lui-même.

2.2. La période postuniversitaire

Depuis son enfance, Qaradawi adorait l'enseignement. C'est d'ailleurs ce qu'il choisira comme spécialisation à l'Université d'Al Azhar. Ce choix de carrière apparaît ainsi en harmonie avec son rôle comme homme de la *da'wa* au sein de la communauté des Frères musulmans mais à une différence près. En effet, Qaradawi insiste sur le fait qu'il voulait « prêcher l'islam » à titre de bénévole ou, comme le veut l'éthique musulmane, « *fi sabilillah* [pour Dieu] ». C'est pourquoi il va refuser comme il avance une rémunération des « Frères » pour continuer la *da'wa* à titre professionnel⁷⁵⁴.

Donc, le projet et le rêve de Qaradawi étaient de devenir un 'Alim d'Al Azhar, « *le bastion de la religion et de la science, l'Institut de la Culture et de la littérature et le centre de la da'wa et de l'orientation* », ⁷⁵⁵ et de faire partie de ses élites grâce auxquelles « *les ignorants sont éduqués, les confus guidés, et les pécheurs repentis* » ⁷⁵⁶. C'est dans ce contexte que Qaradawi se représente Al Azhar et ses élites comme des responsables de la vie des hommes ici-bas tout en étant indispensables à leur salut dans l'au-delà. L'amour et la considération portés par Qaradawi à l'institution religieuse sont sans limites. Corroborant ce point de vue, notons ses

⁷⁵⁴ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=2647&version=1&template_id=217&parent_id=

⁷⁵⁵ - Ibid.

⁷⁵⁶ - Ibid.

propos écrits à titre de dédicace dans une lettre du comité pour la résurgence d'Al Azhar, qu'il présidait en 1953 :

*À tout musulman préoccupé par l'avenir d'Al Azhar.
 À tout azharite soucieux pour l'avenir de l'islam.
 À tout être raisonnable préoccupé par l'avenir de l'humanité
 Je dédie cette lettre...
 En espérant que les musulmans se meuvent pour renouveler le message d'Al
 Azhar.
 En souhaitant que les azharites se mobilisent pour renouveler le message de
 l'Islam
 Et en espérant que les êtres raisonnables se meuvent pour sauver le navire de
 l'humanité.⁷⁵⁷*

En somme, selon Qaradawi, le salut passe par l'islam et à travers un Azhar fort et rayonnant. Ce qui est en harmonie avec son univers idéal esquissé précédemment.

Cela dit, le rêve de Qaradawi d'enseigner à Al Azhar a été brisé. Il était tellement sûr de briguer un poste d'enseignant dans l'un de ses instituts, notamment grâce à ses notes de fin d'année. Pourtant, il sera écarté de l'enseignement azharite. D'ailleurs, Qaradawi n'aborde pas, dans cette partie des Mémoires, les vraies raisons de son éloignement. En effet, avec un fatalisme frappant, Qaradawi écrit plutôt : « *je me suis préparé à ce que ma carrière professionnelle, après l'obtention du diplôme soit au sein d'Al Azhar, c'est mon droit – vu mes excellentes notes – d'être nommé professeur aux instituts d'Al-Azhar [...] Mais le destin ne m'a pas aidé à réaliser ce que je voulais faire [...] et ma nomination a été interdite à Al-Azhar* »⁷⁵⁸.

Or, les raisons du refus de l'administration azharite de recruter Qaradawi comme enseignant, malgré ses excellentes notes, sont divulgués plusieurs pages plus avant⁷⁵⁹. Qaradawi, comme

⁷⁵⁷ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=2653&version=1&template_id=197&parent_id=

⁷⁵⁸ - Ibid.

⁷⁵⁹ - On pourrait imputer cette coupure au niveau des idées, au fait que Qaradawi écrivait son autobiographie de mémoire, et non de notes écrites. C'est pourquoi, il y a des événements qui se répètent ou le même événement écrit sur plusieurs étapes.

l'a informé la direction d'Al Azhar qui l'avait effectivement choisi pour enseigner dans l'un de ses instituts, impute cette interdiction aux services des renseignements égyptiens.⁷⁶⁰ Ceux-ci avaient donc l'habitude de donner leur accord préalable à la liste des nouveaux enseignants, choisie par la direction d'Al Azhar.

Du reste, les premières années de la révolution égyptienne étaient une période trouble pour Qaradawi, notamment comme militant au sein des Frères musulmans. En effet, les détentions et l'emprisonnement des «Frères» étaient fréquents. Qaradawi lui-même a eu sa part de détention, ne serait-ce pour que quelques mois. Ce qu'on retiendra, par contre, sera que la prison comme lieu de privation de liberté devient un endroit où Qaradawi et ses «Frères» exercent pleinement leur liberté de culte, ce qui s'avérait en fait la plus importante. À ce sujet, Qaradawi dresse le programme quotidien des détenus relativement aux heures de prières collectives, entre lesquelles les « Frères » s'adonnent à la lecture du Coran, à l'évocation de Dieu [*dikhr*] et aux autres activités régulières qu'ils pouvaient pratiquer en dehors des murs de prison⁷⁶¹. En d'autres termes, Qaradawi essaie de minimiser l'impact de la prison sur la liberté des « Frères ». Celle-ci en fait se réduit à sa dimension culturelle et, tant qu'elle n'est pas réduite ou annulée, la prison peut devenir un lieu de liberté puisque la prison est «transformée» par Qaradawi et ses « Frères » en « *une mosquée pour le culte, une université pour l'éducation et une association de coopération pour le bien* »⁷⁶².

Dans cette perspective, Qaradawi présente les Frères musulmans comme un groupe solide et harmonieux et où les dissidences et les divisions sont inconnues. Si celles-ci surviennent, elles sont l'œuvre d'un agent extérieur. Le cas échéant, on impute cela à l'ennemi juré Gamal

⁷⁶⁰ - Voie le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=2709&version=1&template_id=197&parent_id=

⁷⁶¹ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=2656&version=1&template_id=197&parent_id=

⁷⁶² - Ibid.

Abdel Nasser, qui était selon les termes de Qaradawi «[p]récautionneux de diviser les rangs des Frères musulmans, pour les dresser les uns contre les autres, et de bénéficier ainsi de leur désaccord. Il a longtemps essayé et plusieurs de ses tentatives ont échoué »⁷⁶³.

La crise entre les Frères musulmans et Nasser atteint son paroxysme avec « l'incident de *Mansheya* »⁷⁶⁴. Sur cet incident qui a scellé la rupture entre les révolutionnaires et l'islamisme des Frères musulmans, Qaradawi reprend la position de ses frères d'armes, et même de plusieurs de leurs détracteurs, en innocentant les leaders du groupe ainsi que sa branche secrète⁷⁶⁵. À ce sujet, il impute le complot à Nasser lui-même car « *le secret de la conspiration de l'assassinat de Nasser avait et révélé avant l'incident même. Nasser en a été informé et connaissait celui qui a été chargé de son assassinat, mais il n'a pas ordonné son arrestation [...] il a voulu au contraire profiter de l'incident* »⁷⁶⁶.

Qaradawi consacre plusieurs pages à cet incident et à ses conséquences sur l'organisation des Frères musulmans, dont sa propre arrestation dans les locaux des services de renseignement égyptiens. Fait étonnant, sur plusieurs points Qaradawi s'appuie sur les ouvrages traitant de cette période cruciale et sur les rapports journalistiques d'*Al Ahram* entre autres⁷⁶⁷.

⁷⁶³ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=2661&version=1&template_id=197&parent_id=

⁷⁶⁴ - C'est l'incident de tir de balles sur Nasser, expliqué par le pouvoir comme une tentative d'assassinat du président le 26 Octobre 1954, lors d'un discours dans la place de Mansheya à la ville d'Alexandrie en Egypte. Les Frères musulmans a été accusé de fomenter le coup et plusieurs de leurs membres ont été jugés et exécutés.

⁷⁶⁵ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=2664&version=1&template_id=197&parent_id=

En fait les « *Ikhwan* » soutiennent que le coup a été fomenté par Nasser lui-même. Ce qui lui a donné l'occasion de se tourner contre eux.

⁷⁶⁶ - Ibid.

⁷⁶⁷ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=2668&version=1&template_id=197&parent_id=

Cela dit, Qaradawi s'attarde beaucoup sur les mois de son incarcération dans la prison militaire avant son procès et sur les modes de torture exercée sur les Frères musulmans, allant parfois jusqu'à la mort. De plus, se fiant à un collègue de confiance, Qaradawi assure que « *Abdel Nasser regardait la torture des Frères musulmans de ses propres yeux, et en jouissait, comme s'il regardait un film de divertissement !* »⁷⁶⁸. Au delà de la véracité de tels propos, il est clair que Qaradawi ne rate pas l'occasion pour mettre en évidence son ressentiment face à Nasser. D'ailleurs, en réponse aux défenseurs de Nasser sur la question des tortures, Qaradawi émet un jugement sans charge émotive. En effet, il déclare :

*On n'imagine pas que ces événements [la torture] se produisent dans les prisons militaires, où les gens s'effondraient sous la torture, alors que personne ne touche un mot à Abdel Nasser sur ce qui se passe dans son royaume. La nature de ce système est qu'il ne fait confiance à personne, c'est pourquoi les uns doutent et espionnent les autres, alors comment peut-on prétendre que Nasser n'était pas en connaissance de cause sur les événements survenus dans la prison militaire ?*⁷⁶⁹

Étonnamment, Qaradawi est donc capable de rester lucide dans sa critique du régime nassérien et demeure muet ou émet des jugements contradictoires pour les régimes ultérieurs de Sadate et de Moubarak ou même pour d'autres régimes monarchiques. Fidèle à sa nature traditionnelle réticente aux soulèvements et au changement, Qaradawi parle par exemple du roi libyen déposé par le putsch militaire de Kadhafi en ces termes : « *le roi Idriss al-Senoussi était un homme bon, mais il a été entouré par de mauvais hommes qui ont dévié le pouvoir de sa voie juste, et ont nui au pays et au peuple.* »⁷⁷⁰.

⁷⁶⁸ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=2679&version=1&template_id=197&parent_id=

⁷⁶⁹ - Ibid.

⁷⁷⁰ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=3193&version=1&template_id=197&parent_id=

Dans le même souffle, à propos du massacre des Palestiniens par l'armée jordanienne en septembre 1970, Qaradawi évite entièrement de faire référence au roi jordanien Hussein qui portait le titre de commandant suprême des forces terrestres navales et aériennes (en vertu de l'article 32 de la constitution jordanienne de 1952, toujours en vigueur.). Pourtant, il a parlé ironiquement de l'armée jordanienne et lui impute exclusivement le massacre des centaines de Palestiniens⁷⁷¹.

Dans le même esprit et question de comprendre l'actualité récente à la lumière de cette formation, les événements récents du printemps arabe (2010-2011) ont mis en évidence les difficultés de Qaradawi à émettre des jugements raisonnables. À titre d'exemple, on cite ses positions envers les dirigeants Ben Ali (Tunisie), Moubarak (Égypte), Kadhafi (Libye) et Al Assad (Syrie), qui restent pour le moins chaotiques et sans fil conducteur.

Ainsi, Qaradawi était très critique envers Ben Ali, exhortant les jeunes Tunisiens à se débarrasser de leur « tyran », tout en étant très sévère à l'égard de Kadhafi, allant jusqu'à prononcer en direct sur Al Jazeera une fatwa à l'encontre du colonel libyen, appelant même à son assassinat.

Toutefois, tout en prenant une position en faveur des changements dans ces pays, le dignitaire religieux sunnite change carrément de position concernant le Bahreïn. Pour Qaradawi, ce qui s'est passé dans ce pays à majorité chiite est un complot iranien favorisant une rébellion chiite contre les sunnites au pouvoir.

⁷⁷¹ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=3196&version=1&template_id=217&parent_id=

Quant à la Syrie, la position de Qaradawi est encore plus injustifiable et ambiguë. D'une part, il cautionne le changement demandé par la population et, d'autre part, il déresponsabilise le président alaouite Bachar Al Assad. Pour Qaradawi, le jeune et éduqué Bachar est perçu comme un sunnite, mais son unique problème est qu'il est prisonnier de son entourage et sa communauté alaouite⁷⁷².

Quoi qu'il en soit, il est difficile de saisir le raisonnement et les positions de Qaradawi face aux dirigeants en place dans l'espace musulman, même si ses prêches et ses écrits prennent un ton critique contre les élites politiques sans préciser toutefois des noms ou des pays spécifiques.

Ce qui corrobore ce point de vue est son silence sur les dirigeants des pays de Golfe⁷⁷³, sauf s'il est convaincu qu'ils véhiculent et protègent l'islam comme il le veut lui-même. On peut donc soutenir que la position de Qaradawi dans le domaine politique n'obéit guère à son univers idéal, tel qu'analysé précédemment, mais plutôt à ses liens tissés avec les dirigeants actuels du monde islamique. À titre d'exemple, Qaradawi appelle le président algérien actuel Bouteflika son « ami » et ne se gêne pas de surnommer Moubarak (quand il fut parti) par les épithètes de « tyran » et de « pharaon »⁷⁷⁴. De plus, ses rapports avec les familles régnantes du Golfe sont excellents.

Bref, Qaradawi reste très critique envers les positions contre les mouvements du printemps arabe. À ce sujet, dans un colloque de l'Union Internationale des Savants Musulmans en mars

⁷⁷² - Al Qaradawi, Youssef, « Bachar Al Assad, prisonnier de sa communauté et nous supportons la révolution syrienne ! ». Page consulté le 05 avril 2011 [en ligne], adresse URL : <http://www.youm7.com/News.asp?NewsID=376925>.

⁷⁷³ - D'ailleurs, lui-même est un proche de l'émir de Qatar, Hamad bin Khalifa Al Thani.

⁷⁷⁴ - En suivant le discours de Qaradawi depuis le début des événements en Égypte le 25 janvier 2011, on constate, un changement graduel dans la position, tout en restant avec le changement. Au début Qaradawi, exhortait les jeunes à être patients, sans viser Moubarak en personne. Ensuite, au fur et à mesure que les choses changeaient en faveur des jeunes, le discours de Qaradawi se transformait et devenait de plus en plus critique envers Moubarak. Ce qu'il n'a pas fait dans le cas de Ben Ali et Kadhafi, avec ses sévères sorties médiatiques contre ceux-ci.

2011, Qaradawi a sévèrement critiqué « le salafisme extrémiste » et « le soufisme » d'avoir essayé de ridiculiser les révolutions arabes à travers la promotion de la relation entre la *fitna* [« discordie »] et l'opposition aux gouvernants⁷⁷⁵. Selon Qaradawi, l'islam ordonne l'opposition à l'injustice⁷⁷⁶, d'où sa légitimation du printemps arabe en général.

Pourtant, d'après ce qui précède, il est légitime de se demander quelle serait la réaction de Qaradawi si le vent du changement toucherait les pays de Golfe, notamment le Qatar. D'autant plus qu'il est resté muet quant aux fatwas lancées localement en faveur des dynasties arabes du Golfe et contre ceux qui se préparaient à descendre dans les rues revendiquer la liberté, à l'instar des Tunisiens, des Égyptiens et des autres.

En reprenant le fil de l'histoire et en remontant le temps d'un demi-siècle, on peut alors croire que l'animosité de Qaradawi envers le régime nassérien ne fut pas totale ou aveugle. En effet, la nationalisation par Nasser du canal de Suez en 1956 a été appuyée par les Frères musulmans, dont Qaradawi. Cet appui était légitimé religieusement par Qaradawi, au delà des considérations nationales ou celle des intérêts nationaux. À ce sujet, il dit : « *les Égyptiens et les Arabes ont longuement applaudi Nasser, qui a gagné un soutien massif pour sa position courageuse, même les Frères musulmans qui ont quitté les prisons et ceux qui y sont restés. Je l'ai moi-même honnêtement appuyé. Dieu nous a appris à être justes même avec nos adversaires* »⁷⁷⁷.

⁷⁷⁵ - Il faut rappeler ici que la tendance salafiste pure récuse toute sorte de révolutions perçus comme rebellions à l'égard du détenteur du pouvoir et nous avons toute une tradition dans le *fiqh* politique (*syassa char'ia*) comme l'appelaient Ghazali [1058-1111] et Ibn Taymiyya [1263-1328], qui va dans ce sens. Voir le chapitre II de la seconde partie de cette thèse.

⁷⁷⁶ - Al Khedr, Sayyed Ahmad, « Al Qaradawi, la salafiya a ridiculisé les révolutions ». Page consulté le 15 avril 2011 [en ligne], adresse URL : <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/81221E6F-A724-48F5-9238-A986BD2C8978.htm>.

⁷⁷⁷ - Voir le lien : http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=2704&version=1&template_id=197&parent_id=

Le même type d'appui, avec une semblable légitimation religieuse, allait se reproduire pour un autre événement marquant de la géopolitique régionale moyen-orientale. Il s'agit de la naissance de République Arabe Unie⁷⁷⁸. Cette expérience politique a été aussi encouragée par Qaradawi, qui lui a consacré un prêche du vendredi, pour expliquer ses bienfaits au nom de la religion. Qaradawi dans son prêche comme il le raconte⁷⁷⁹ parlait de l'Umma [«nation»] musulmane, qui devrait être unie pour se défendre contre ses ennemis, même si l'union recherchée par Nasser et la Syrie était fondée sur le nationalisme arabe, sans égard à la religion. D'ailleurs, le point de désaccord entre Qaradawi et le régime nassérien qui passe en filigrane dans ses Mémoires réside principalement à propos du domaine religieux que les militaires révolutionnaires ont voulu écarter, ou au moins prendre en charge, dans un registre révolutionnaire et moderne à la place des Frères musulmans.

Après cette période, Qaradawi entame la carrière de l'écrivain *faqih* qu'il est devenu. D'ailleurs, son ouvrage *Le licite et l'illicite en Islam*, écrit vers 1960 à la demande du docteur Al Bahi de l'Institut général de la Culture islamique de l'université al-Azhar, sera son tremplin. L'objectif principal du projet était de vulgariser les problématiques de l'islam suivant le prisme du *halal* et du *haram* pour les musulmans vivant en Occident⁷⁸⁰. L'ouvrage qui devrait être traduit et publié en anglais en premier lieu trouvera finalement le chemin de la publication en arabe et connaîtra un succès immense⁷⁸¹.

⁷⁷⁸ - La République Arabe Unie (RAU) est l'État formé en 1956 par l'Égypte de Nasser et la Syrie. L'union a pris fin en 1961.

⁷⁷⁹ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=2716&version=1&template_id=197&parent_id=

⁷⁸⁰ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=2720&version=1&template_id=197&parent_id=

⁷⁸¹ - À l'heure actuelle, il est à plus de la 30^{ième} édition en langue arabe, en plus des traductions dans plusieurs langues.

En fait, *Le licite et l'illicite en Islam* est l'ouvrage qui a donné à Qaradawi⁷⁸² une place importante dans les milieux religieux⁷⁸³ et au sein de la population musulmane sunnite, surtout dans les milieux diasporiques islamiques en Occident.

Qaradawi y met entre autres en évidence un *hadith* du Prophète qui constitue, dit-il, le socle de sa méthodologie dans la production des fatwas et la prédication : « *Cherchez la facilité (yassirou) et évitez la difficulté (les choses dures et compliquées) (la to'assirou) et soyez des annonceurs de la bonne nouvelle (bachirou) et ne rebutez pas les gens (la tonafirou)* »⁷⁸⁴.

Après cette période plus ou moins mouvementée en Égypte, Qaradawi entame une autre carrière plus longue (car elle durera jusqu'à aujourd'hui) et elle se basera à Qatar. Qaradawi est passé du simple fonctionnaire à Al Azhar au poste de directeur de l'institut secondaire religieux à Qatar pour un contrat initial de quatre ans.

À l'institut de Doha, Qaradawi mit en relief deux difficultés qu'il a rencontrées au début à son arrivée. Premièrement, il y a l'exemple du retrait de quelques anciens étudiants de leurs dossiers d'inscription. Ceux-ci présentent différents prétextes dont l'insuffisance des heures octroyées pour l'anglais ou les sciences modernes, d'une part, et l'abscondité des ouvrages du *fiqh* et des sciences religieuses, d'autre part⁷⁸⁵. La seconde difficulté réside dans le fait qu'aucun élève ne s'est inscrit lors de cette année scolaire qui coïncidait avec l'arrivée de Qaradawi comme directeur de l'institut. Ce qui l'a poussé à réfléchir sur la modernisation des

⁷⁸² - On aura l'occasion d'analyser cet ouvrage et sa méthodologie, dans le chapitre suivant, eu égard au *fiqh* des finalités dans la pensée de Qaradawi.

⁷⁸³ - Il faut préciser que l'ouvrage est mal accepté par l'intelligencia religieuse saoudienne soucieuse et jalouse surtout de sa conception tribaliste de l'islam.

⁷⁸⁴ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=2724&version=1&template_id=197&parent_id=

On essaiera d'analyser cette attitude dans ce qui se rapporte au *fiqh* dans le chapitre suivant.

⁷⁸⁵ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=2732&version=1&template_id=197&parent_id=

programmes de l'institut en s'inspirant de son expérience à Al Azhar. D'un point de vue technique, l'institut a été divisé en secondaire et postsecondaire, les sciences modernes devenaient elles-aussi essentielles le choix des ouvrages nouveaux et modernes répondait plus à l'âge de l'élève⁷⁸⁶.

C'est ainsi que l'institut est devenu « *un exemple vivant de synthèse entre l'ancien et le moderne, ou l'actuel et l'authentique* »⁷⁸⁷. Quant à ses étudiants, ils étaient « *des modèles vivants de la diligence, de la bonne compréhension et de l'engagement religieux et moral* »⁷⁸⁸. En fait, Qaradawi donne ici sa vision de l'islam. Un islam ouvert sur la modernité à partir de ses racines médiévales. Sauf que cela ne peut réussir sans payer le prix de la modernité. C'est pourquoi d'ailleurs Qaradawi reste prudent et éclectique face à cette modernité. Il n'y prend que ce qui ne bouleverse pas le dogme et ne perturbe pas les *'Ibadates*. C'est ainsi que le discours de Qaradawi sur l'institut qui aurait réussi la synthèse entre les deux paradigmes *Turâth* et modernité ne peut relever que du vouloir et non du pouvoir⁷⁸⁹.

Cela dit, pendant cette période où Qaradawi tisse des liens avec les *Al Thani* la famille régnante à Qatar, ses visites⁷⁹⁰ à l'émir faisaient de plus en plus partie intégrante du programme de Qaradawi. Les relations englobaient aussi les autres princes. Qaradawi rapporte que lors de son pèlerinage en 1961, il a été reçu par Cheikh Jassim Bin Hamad Al

⁷⁸⁶ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=2740&version=1&template_id=197&parent_id=

⁷⁸⁷ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=2745&version=1&template_id=197&parent_id=

⁷⁸⁸ - Ibid.

⁷⁸⁹ - Voir sur l'impossibilité d'une synthèse de ce genre, le point de vue de Laroui, analysée dans le premier chapitre de la première partie de cette thèse.

⁷⁹⁰ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=2740&version=1&template_id=197&parent_id=

Thani, alors ministre de l'Éducation qatari en pèlerinage. Qaradawi révèle qu'il a été pris en charge par le prince jusqu'à la fin de la période du *Hajj*⁷⁹¹.

Par ailleurs, à cette période, même ses déboires avec les services de renseignements égyptiens allaient prendre fin. En effet, après un bref retour en Égypte, Qaradawi a été interpellé par le service de renseignement général égyptien (*Gihaz al-Mukhabarat al-Amma*). Il avait été accusé de financer un coup d'État fomenté par quelques officiers connus pour leur orientation religieuse⁷⁹². Une fois la période des interrogatoires dans les locaux des services de renseignements terminée, Qaradawi et son ami d'enfance, Ahmad Al 'Assal, allaient être reçus par le chef du service de renseignement général de l'Égypte de l'époque, Salah Nasr en personne. Qaradawi laisse entendre que l'homme fort du régime de Nasser leur a proposé de travailler pour ses services. De leur part, ils ont feint d'accepter pour quitter l'Égypte sains et saufs⁷⁹³. Toutefois, d'après Qaradawi, cette affaire est restée sans suite. Ce qui lui a permis, ainsi qu'à son ami et collègue à Qatar, de continuer sa vie professionnelle et intellectuelle, non inquiété pour sa vie ni celle de sa famille.

2.3. 1965-1978 : Années terribles et années lumières

Le troisième tome de ses mémoires, écrit en 2003, recouvre les années 1965-1978. Celles-ci constituaient pour la région arabo-musulmane une période cruciale et importante, à savoir la Guerre des six jours de 1967, les putschs militaires au Soudan et en Libye en 1969, la mort de Nasser en 1970, la Guerre d'octobre 1973 et l'accord du Camp David en 1978. En fait, cette

⁷⁹¹ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=2754&version=1&template_id=197&parent_id=

⁷⁹² - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=2767&version=1&template_id=197&parent_id=

⁷⁹³ - Ibid.

trame de fond corrobore encore l'idée de l'interférence du religieux et du politique du *faqih* traditionnaliste qu'est Qaradawi.

Sur le plan personnel, Qaradawi acquiert l'immunité face à la menace égyptienne qui pesait sur lui en tant que membre des Frères musulmans, notamment grâce à la nationalité qatarie que lui octroient les autorités compétentes en la personne de son ami le ministre de l'Éducation, le Cheikh Jassim Bin Hamad Al Thani⁷⁹⁴. C'est ainsi que Qaradawi va pouvoir suivre les événements politiques de son pays d'origine l'Égypte et de toute la région à partir de Qatar en toute quiétude. C'est pourquoi les lignes qu'il a écrites sur ce qu'il a appelé « la grande affliction des Frères [*mihnat al-Ikhwān al-kobra*] » sont perçues comme étant plus des analyses et des prises de positions sur des événements qu'il n'a pas vécu directement mais seulement à partir des échos qui lui sont parvenus, soit dans des ouvrages, soit dans la presse, ou à travers des personnes qui ont vécu ses événements et qu'il a rencontrés après coup. Qaradawi y prend généralement la défense de ses « Frères ». Ce qui rend plus laborieuse la gestion de sa subjectivité face à ces événements.

Néanmoins, sa lecture des événements reste tout aussi profondément dépendante de son univers idéal et surtout de son inconscient religieux. À titre d'exemple, en parlant des accusations portées contre les Frères musulmans par le pouvoir nassérien, Qaradawi en cite une qui lui paraît particulièrement invraisemblable. Sur cette accusation, il répond ironiquement : « *ils ont dit* [les accusateurs qui font partie du pouvoir] *qu'ils* [les frères musulmans] *voulaient assassiner Oum Kalthoum* [la célèbre diva égyptienne] [...] *Qu'est-ce qu'Oum Kalthoum a commis comme crimes pour mériter la mort ?* »⁷⁹⁵.

En fait, la phrase peut paraître une simple réponse à une accusation perçue comme burlesque. Toutefois, ce qui en ressort, eu égard à la dichotomie entre le droit de Dieu et le droit positif, et ce à l'insu de Qaradawi, est que celui-ci se demande, ironiquement certes, quels crimes a pu

⁷⁹⁴ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=3145&version=1&template_id=217&parent_id=

⁷⁹⁵ - Ibid.

commettre la chanteuse égyptienne pour mériter la mort. D'où la légitimité ici de se demander que si *Oum Kalthoum* a commis des crimes, les «Frères» ont-ils été autorisé à l'assassiner ? Certes, Qaradawi répondra par la négative et épousera de manière ultime l'avis fiqhiste que seul le détenteur de pouvoir est autorisé à émettre un tel jugement. Toutefois, ce lapsus est révélateur sur l'omission de Qaradawi de la subordination aux lois, d'autant plus si elles sont protégés par un pouvoir qu'il détestait.

Qaradawi fait de même avec les autres accusations, où il met en exergue la bulle éthique qui encadre l'environnement des Frères musulmans et qui ne leur permet pas d'agir en désaccord avec elle. Là aussi, la dimension citoyenne et la soumission aux lois en vigueur sont totalement ignorées par Qaradawi, même si son argumentaire reste religieusement plus solide.

Cela dit, les lois en vigueur ne rejoignent l'argumentaire présenté par Qaradawi que pour assurer qu'elles ne peuvent s'appliquer non pas sur ce que pensent les gens mais plutôt sur ce qu'ils ont commis.

C'est à travers ce prisme que Qaradawi explique le procès de Sayed Qutb. À ce sujet, il dit : « *Sayed Qutb et son organisation n'ont pas été jugés pour les « actes dangereux » qu'il aurait commis, mais ils ont été jugés pour les « idées dangereuses » qu'il a épousées et prêchées parmi les gens* »⁷⁹⁶.

Il faut préciser au passage que Qaradawi explique et défend sur plusieurs pages la pensée de Qutb sur la question de l'État religieux, une idée qu'il partage avec le fondateur de l'islamisme pakistanais Al Maoudoudi. Selon Qaradawi, la question de la *hakimiya*⁷⁹⁷ chez Qutb a été comprise dans le sens de l'État religieux à la manière de la chrétienne européenne,

⁷⁹⁶ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=3147&version=1&template_id=197&parent_id=

⁷⁹⁷ - *Hakimiya* signifie que l'autorité législative relève de Dieu. Ce postulat de la *hakimiya* a émergé dans la pensée islamique contemporaine, au milieu des années 1960, et s'est vite constitué en concept-clé des discours de plusieurs mouvements islamistes contemporains dans leur contentieux avec les idéologies au pouvoir. Pour plus de détails, voir Aoun, Sami, *Mots-clés de l'Islam*, op. cit., p. 46-47.

alors que Qutb parlait plutôt de l'application de la *Shari'a* de Dieu⁷⁹⁸. Ce qui nous pousse à croire que la différence entre les salafismes⁷⁹⁹, comme celui de Qutb, d'une part, et de Qaradawi, d'autre part, n'est présente que sur le plan de la forme et non sur celui du fond. Ainsi, cela explique la position de Qaradawi face à l'attitude du régime de Nasser envers les Frères musulmans. Ceux-ci sont jugés, emprisonnés ou pendus à cause de leurs idées et non pas à cause des actes, commis ou non, jugés illégaux.

Cela dit, l'organisation islamiste a essayé de contrecarrer le pouvoir nassérien par une campagne médiatique à l'extérieur de l'Égypte en le dénonçant vigoureusement et en commençant par l'Arabie saoudite en pleine période du pèlerinage, où déjà un grand nombre de musulmans sont réunis pour le *Hajj*. Cette campagne a réussi selon Qaradawi grâce aux ouvrages anti-Nasser édités par les Frères musulmans à l'extérieur de l'Égypte, en dépit des efforts du pouvoir nassérien à embellir son image⁸⁰⁰.

En fait, ce qui nous importe ici est de savoir que Qaradawi a trouvé une légitimité coranique à la campagne des Frères musulmans visant à nuire au pouvoir nassérien sur le plan régional et international. En effet, soucieux d'encadrer tout acte provenant des Frères musulmans par les contours du Coran et de la Sunna, Qaradawi donne le verset suivant : *«et fais aux gens une annonce pour le Hajj. Ils viendront vers toi, à pied, et aussi sur toute monture, venant de tout chemin éloigné, pour participer aux avantages qui leur ont été accordés... »* (Le pèlerinage, 27-28) et explique que le terme « avantages » englobe ici l'aide accordée par les musulmans pèlerins aux « frères musulmans », car le cas échéant ils sont leurs frères vulnérables⁸⁰¹.

⁷⁹⁸ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=3157&version=1&template_id=197&parent_id=

⁷⁹⁹ - Voir le second chapitre sur la pensée salafiste dans la présente thèse.

⁸⁰⁰ Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=3152&version=1&template_id=197&parent_id=

⁸⁰¹ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=3147&version=1&template_id=197&parent_id=

Cet événement permet à Qaradawi d'expliquer la relation harmonieuse entre les Frères musulmans et le pouvoir saoudien, par la bonté, le courage, l'intégrité et la dévotion du roi saoudien Faysal Ibn Abdel Aziz (1906-1975), et par son père avant lui⁸⁰² que Qaradawi honore aussi.

Ceci révèle quant aux rapports entretenus avec les dirigeants musulmans que Qaradawi met en évidence en premier lieu le rapport réel ou imaginé du dirigeant à la religion. Dans le cas saoudien pourtant, Qaradawi, qui est connu par son antiaméricanisme, tait⁸⁰³ les rapports entretenus entre les Al Saoud et les Américains. Ce qui rend sa tentative de légitimation des bons rapports entre les Al Saoud et les Frères musulmans, sur le plan religieux très peu crédible. D'autant plus que les Al Saoud, en tant que défenseurs du traditionalisme allié aux Américains sur le plan politique régional, se sont avérés être de fervents ennemis de la politique de Nasser et de son idéologie antiaméricaine et progressiste. D'où la question qui se pose à savoir comment Qaradawi légitimerait, d'un point de vue religieux, les rapports entretenus entre les rois saoudiens, dévots et intégrés selon lui, et les politiciens américains perçus comme les ennemis des musulmans.

Par ailleurs, concernant la guerre de 1967, Qaradawi impute la défaite de l'Égypte face à Israël à une seule cause qu'il considère comme principale, à savoir l'éloignement de l'islam. En fait, après avoir passé en revue plusieurs analyses géopolitiques et géostratégiques, Qaradawi dit :

La véritable cause [de la défaite] réside dans le fait que nous avons abandonné la religion, [...] le véritable islam qui prépare l'Umma au jihad et la purifie de l'altération et de la décadence [...] Notre abandon de l'islam a eu des effets que

⁸⁰² - Ibid.

⁸⁰³ - Il est en fait difficile d'admettre que Qaradawi n'était - et n'est pas- en connaissance de cause des rapports entretenus par les Al Saud avec les administrations américaines depuis le pacte géostratégique, motivé par le pétrole, conclu en 1945 entre le roi Abdel Aziz et le président américain Franklin Delano Roosevelt.

*nous avons pu observer, quand nous sommes entrés en guerre sans foi, pour faire face à une nation qui nous combat au nom de la religion.*⁸⁰⁴

Il est assez clair que la guerre ici prend une dimension religieuse pour Qaradawi. Qui plus est, Israël a mené sa guerre pour Yahvé. De toute évidence, cette position est celle épousée par le salafisme en général qui explique les guerres actuelles par la dimension religieuse telles les binômes islam versus judaïsme ou islam versus christianisme.

Par la dimension religieuse, Qaradawi intègre la question palestinienne dans un conflit entre l'islam et le judaïsme, jusqu'à appeler, à l'instar de plusieurs hommes de religion, à intégrer la religion dans la guerre, car « *les Juifs se battent [...] pour se venger de leur défaite à Khaybar*⁸⁰⁵ »⁸⁰⁶. Ce conflit illustre donc un concept perpétuel dans le discours islamiste. Il a commencé au temps du prophète à Médine et se terminera à la fin du temps selon l'eschatologie musulmane⁸⁰⁷.

⁸⁰⁴ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=3169&version=1&template_id=197&parent_id=

⁸⁰⁵ - Oasis au nord de Médine, qui a été massivement habitée par les Juifs chassés par le prophète Mahomet de Médine, vers 629, après une série des rapports conflictuels entre Mahomet et les Juifs de Médine. Pour plus de détails sur cette période voir par exemple Al Jabri, Mohamed Abed, *madkhal ila al-qa'an al-karim*, op. cit., p. 400

⁸⁰⁶ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=3170&version=1&template_id=197&parent_id=

⁸⁰⁷ - Par exemple, il existe un hadith du prophète, reconnu comme authentique rapporté par Muslim, relate les signes de la Fin des Temps, ainsi : Le Prophète a dit : « *L'Heure Suprême ne se dressera que lorsque les Musulmans combattront les Juifs et les tueront. Lorsque le Juif se cache derrière un rocher ou un arbre, celui-ci dira : "Ô Musulman esclave d'Allah, un Juif se cache derrière moi viens le tuer". Seul un arbre épineux de Jérusalem "Al Gharquad" gardera le silence car il fait partie des arbres des Juifs* ». Ce Hadith célèbre, alimente encore plus l'imaginaire musulman sur la guerre infinie entre les Juifs et les Musulmans.

Cela dit, en dépit de l'amertume perçue dans les mémoires de Qaradawi à propos de la défaite de 1967, il trouve qu'elle avait un avantage précieux, c'est-à-dire la naissance de la *sahwa*⁸⁰⁸ islamique. Pour Qaradawi, ce retour à l'islam était naturel et spontané⁸⁰⁹. En fait, Qaradawi répond par ces termes aux tenants de la thèse selon laquelle le président égyptien Anouar el-Sadate a donné naissance aux mouvements islamistes pour essayer de neutraliser les autres mouvements nationalistes nassériens et marxistes.

Au cours de cette période, Qaradawi va entamer un projet intellectuel en réponse et comme critique à la thèse nassérienne sur l'inéluctabilité de la solution socialiste. Il va donc prêcher « l'inéluctabilité de la solution islamique ». Cette solution pour Qaradawi prend les couleurs de la nécessité et de l'obligation religieuses⁸¹⁰, au lieu de la nécessité historique dans une perspective nassérienne, empruntée du marxisme.

Du reste, l'événement majeur qui va occuper une place importante dans l'autobiographie de Qaradawi est la mort de Nasser en 1970. Sur ce point, Qaradawi réserve plusieurs pages à mettre en évidence les différents points de vue sur l'expérience nassérienne pour finir avec ce qui compte le plus pour lui, c'est-à-dire la question de la pratique religieuse personnelle de Nasser. Qaradawi commente ce point en citant la réponse positive du célèbre journaliste et conseiller spécial de Nasser, Muhammad Hasanayn Haykal, mais reste sceptique jusqu'à affirmer le contraire. Pour lui, Nasser ne priait pas. À titre de comparaison, Qaradawi donne les exemples du roi Farouk I^{er} et son père Fouad I^{er} qui avaient des imams pour les guider

⁸⁰⁸ - *Sahwa*. Littéralement, éveil. *As-sahwa al-islamia*, l'éveil de l'islamisme ou la réémergence politique de l'identité islamique qui a commencé lentement dans les années 1970 et a atteint son point culminant dans les années 1990. Elle correspond historiquement au déclin du panarabisme après la défaite cuisante, lors de la guerre de juin 1967, des arabes devant Israël, à guerre en Afghanistan contre l'occupation soviétique, ainsi qu'au succès de la révolution islamique de Khomeiny en Iran en 1979. Pour plus de détails, voir Aoun, Sami, Mots-clés de l'Islam, op. cit., p. 28.

⁸⁰⁹ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=3188&version=1&template_id=197&parent_id=

⁸¹⁰ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=3196&version=1&template_id=217&parent_id=

dans leurs prières à l'intérieur de leurs palais royaux⁸¹¹. Qaradawi cite encore l'exemple du président Anouar el-Sadate, qui devient sous la plume de Qaradawi, un pratiquant dévot. D'autant que la guerre d'octobre 1973 s'était faite au nom de Dieu⁸¹².

Dans le même ordre d'idées, l'attention que porte Qaradawi aux pratiques religieuses, en particulier la prière, est frappante. À titre d'exemple, il rapporte dans ses mémoires un incident qui s'avère révélateur sur son obstination à savoir si le musulman prie ou ne prie pas. Lors d'un séjour à Hong Kong en 1974, Qaradawi a été invité par le consul égyptien dans sa demeure. Voulant montrer la *Qibla*⁸¹³ à Qaradawi, le consul se trompe complètement de direction. Ce qui a été rectifiée par son épouse après. Qaradawi en conclut catégoriquement que le consul n'a jamais prié⁸¹⁴ (au moins chez lui).

Par ailleurs, Qaradawi va faire un éloge d'Anouar el-Sadate que plusieurs islamistes contesteraient⁸¹⁵. La cause de cet éloge est la libération des Frères musulmans et la fermeture des camps de détention⁸¹⁶. Qui plus est, on ne peut que contester cette information. D'ailleurs, Haykal qui constitue une source principale pour Qaradawi dans les affaires politiques égyptiennes et régionales a écrit son célèbre ouvrage sur l'ère d'Anouar el-Sadate pour dénoncer notamment ces faits politiques. Sur ce point, Haykal dresse un tableau de l'Égypte

⁸¹¹ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=3202&version=1&template_id=217&parent_id=

⁸¹² - Ibid.

⁸¹³ - Qibla veut dire littéralement, direction. C'est le point vers lequel les musulmans se tournent lors des prières. Ce point c'est spécialement la *Kaaba* dans la ville de la Mecque.

⁸¹⁴ Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=3219&version=1&template_id=217&parent_id=

⁸¹⁵ - Il faut dire ici qu'el-Sadate a été tué par un groupe islamiste à cause de sa signature du traité de paix avec Israël en 1978.

⁸¹⁶ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=3215&version=1&template_id=197&parent_id=

guère louable. Dans l'ouvrage intitulé *Kharif al-ghadab* [«l'Automne de la colère»], Haykal avance qu'il «[e]xpose le cas d'un président [el-Sadate] (que la colère a poussé jusqu'à emprisonner tous les symboles politiques et intellectuels en Egypte) et le cas d'une société en colère (que les conditions socio-économiques et la corruption répandue, ont poussé jusqu'à tourner le dos à tout... »⁸¹⁷. C'est pourquoi, il est légitime de se demander si le geste de libérer les Frères musulmans est suffisant selon Qaradawi pour fermer l'œil sur les défaillances du système instauré par la politique d'el-Sadate.

Toujours à propos de la guerre d'octobre 1973, Qaradawi dit : « *j'ai toujours préféré l'appeler la bataille du 10 Ramadan, et non du 6 Octobre, parce que le mois de Ramadan et ses bénédictions ont soufflé sur les soldats, les jeûneurs et les prieurs, et ont eu un impact décisif dans la victoire, en apportant aux combattants une charge de foi, qui les a poussé au sacrifice* »⁸¹⁸.

Au delà de la véracité de tels propos sur la vie des rois qui sont devenus aussi pieux, un Nasser non pratiquant et un Sadate un fidèle convaincu, ainsi que sur la victoire d'une guerre menée au nom de l'islam et gagnée grâce au Ramadan, ce qui nous interpelle ici est l'univers religieux de Qaradawi qui s'impose en force. En effet, la religion devient ainsi le critère pour l'être humain, en particulier s'il est détenteur du pouvoir. En fait, omettant l'abc élémentaire de la géopolitique, Qaradawi reste attaché à une des thèses principales de son univers idéal et qui est « *notre religion est politique et notre politique est religion* »⁸¹⁹ et à travers laquelle, il analyse la politique. À un tel point, qu'après avoir mis en évidence les différents points de vue sur un fait politique, son avis à lui paraît sans relation aucune avec ceux-ci, ni par critique ni par dépassement par soucis de synthèse. Son avis est puisé directement de son univers

⁸¹⁷ - Haykal, Muhammad Hasanayn, *kharif al-ghadab* [l'Automne de la colère], Le Caire, *Dar Ach-chorouq*, 1999, p. 9.

⁸¹⁸ - Voir le lien : http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=3213&version=1&template_id=217&parent_id=

⁸¹⁹ - Celle-ci a été analysée dans le précédent chapitre.

religieux. Autrement dit, Qaradawi aurait pu se passer de mettre en évidence, les différents avis recherchés chez d'autres intellectuels et acteurs, puisqu'ils ne servent pas à cautionner son propre avis encadré plutôt par les contours de la religion, comme on vient de le démontrer.

Le début de ces années 1970 coïncide avec l'ouverture de l'éducation à Qatar. Qaradawi va y prendre en charge le département des études islamiques avant même d'obtenir son doctorat⁸²⁰. Une fois celui-ci obtenu à Al Azhar au Caire en 1973 sur le thème de la Zakat, Qaradawi va enseigner aux étudiants qataris, plusieurs matières se rapportant aux études religieuses notamment l'exégèse du Coran, les sciences du *hadith*, les fondements du *fiqh* ou la '*aqid*'⁸²¹.

En réalité, l'enseignement des études religieuses à Qatar depuis son indépendance le 3 septembre 1971 est principalement dû à Qaradawi, comme il apparaît dans les mémoires de celui-ci. Qaradawi jouit donc d'une aura quasi-mythique dans le petit émirat, où il s'est imposé comme le '*alim* incontournable pour la famille régnante dans une société elle-même traditionaliste. À partir de là, on peut comprendre que le rapport entretenu par le Qatar (société traditionnelle comme il le dit lui-même⁸²²) avec Qaradawi lui-même. Ce lien trouve son expression dans le phénomène de la chaîne satellitaire qatarie Al Jazeera, où Qaradawi jouit d'une estime remarquable⁸²³.

⁸²⁰ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=3212&version=1&template_id=217&parent_id=

⁸²¹ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=3213&version=1&template_id=217&parent_id=

⁸²² - Ibid.

⁸²³ - Ceci lui permet par exemple d'émettre une fatwa d'anathème en direct contre Kadhafi devant des millions de spectateurs, sur le plateau d'une chaîne qui se déclare neutre et soucieuse de « *ra'y wa ra'y al-akhar* » [l'opinion et l'opinion contraire] comme le dit la célèbre devise de la chaîne qatarie.

Ce lien est consolidée aussi à travers la *da'wa* que Qaradawi a continuée dans des conditions agréables. La *da'wa* est devenue parrainée par l'émir de Qatar. C'est ainsi que durant trois mois, Qaradawi, accompagné de plusieurs autres *Ulémas*, allaient partir dans sept pays asiatiques, sur ordre du prince Khalifa Al Thani au cours de l'année 1974 mais aussi et surtout, comme le note Qaradawi, sur la demande des musulmans de ces pays⁸²⁴.

Concernant la visite de ces pays, Qaradawi se focalise sur un point essentiel et qui semble le préoccuper, à savoir la question du prosélytisme chrétien qu'il décrit comme une croisade conquérante au sein des communautés musulmanes de ces pays. À ce sujet, Qaradawi précise, au nom de la mission qatarie en Malaisie comme première étape de celle-ci : « *Nous avons noté qu'ils [chrétiens occidentaux] ont effectivement réussi à convertir des musulmans et des musulmanes, alors qu'ils se sont contentés dans les pays arabes, de déstabiliser la foi des musulmans sans les convertir au christianisme* »⁸²⁵.

En fait, Qaradawi n'est pas opposé à l'idée du prosélytisme. D'ailleurs, lui-même cautionne le prosélytisme islamique et exhorte les *Ulémas* et les musulmans en général à le faire et le réussir. Par exemple, dans son émission sur l'identité musulmane précédemment citée, Qaradawi était assez clair sur ce point. Après avoir soutenu la faillite éthique de la civilisation occidentale, il dit : « *Personne ne propose une alternative qui pourrait guider les gens dans un sentier lumineux liant le ciel à la terre et Dieu à l'Homme. Sauf le message de l'islam pourrait le faire, si les musulmans le comprennent, pour bien l'appliquer et appeler les autres à y adhérer* »⁸²⁶.

⁸²⁴ - Ces pays sont : la Malaisie, l'Indonésie, le Singapour, Hong Kong, les Philippines, la Corée du Sud et le Japon. Voir le lien : http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=3216&version=1&template_id=217&parent_id=

⁸²⁵ - Voir le lien : http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=3219&version=1&template_id=217&parent_id=

⁸²⁶ - Al Qaradawi, Youssef, *al-shari'â wal hayat* (La Législation islamique et la Vie), du 27/12/2009. Page consultée le 29/01/2010 [en ligne], adresse URL: <http://aljazeera.net/programs/pages/8116784e-f604-4484-8e12-5bd80dbd43fb>

Certes, Qaradawi reste silencieux sur les méthodes du prosélytisme islamique que ses coreligionnaires devraient suivre. Pourtant sa référence aux méthodes des évangélistes dans les pays asiatiques qu'il a visités, les ayant décrites comme efficaces, par opposition à celles islamiques⁸²⁷, révèle qu'il n'est pas en désaccord avec les méthodes de ses adversaires religieux. Au contraire, il exhorte ses coreligionnaires à se les approprier.

Cela dit, le dernier point qui nous paraît intéressant, parce qu'il est abordé avec ferveur et fierté par Qaradawi dans ce troisième tome de son autobiographie, est la question des banques islamiques. La première banque de ce genre a été inaugurée à Dubaï (aux Emirats Arabes Unis) en 1975. Qaradawi en parle comme un rêve qui venait d'être réalisé et assure que « *la sahwa islamique venait de se manifester au niveau économique* »⁸²⁸. Pour insister sur son accord avec le projet d'une banque (dont les opérations respecteraient les principes de la loi islamique, c'est-à-dire une institution financière affranchie du système des prêts assimilés au *riba* [«l'usure»] interdit en islam), Qaradawi insiste sur le fait qu'il a travaillé comme conseiller dans les affaires légales (*Shari'a*) pour la banque islamique de Dubaï, à titre de bénévole. Car sa « [j]oie pour cette institution islamique et ma contribution à son succès sont plus intéressants que n'importe quelle rémunération ou récompense matérielle »⁸²⁹.

⁸²⁷ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=3219&version=1&template_id=217&parent_id=

En fait, Qaradawi parle de grands moyens financiers dont disposent les missionnaires, pour attirer les musulmans au christianisme par les récompenses généreuses. Par opposition, les musulmans mettent plusieurs obstacles devant les non musulmans désireux d'épouser l'islam comme religion. Qaradawi cite l'exemple de certains chefs religieux musulmans et *Ulémas* qui exigent la circoncision pour ces personnes comme étape essentielle afin de devenir musulmans.

⁸²⁸ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=3220&version=1&template_id=217&parent_id=

⁸²⁹ - Ibid.

Après Dubaï, plusieurs banques islamiques vont voir le jour dans plusieurs pays arabes. Qaradawi insiste sur l'adoption de l'idée par les Al Saoud qui ont créé une société d'investissements selon les préceptes de l'islam. En fait, ce que Qaradawi met en évidence, et ce qui d'ailleurs compte pour lui, est que ces dites banques et sociétés d'investissements mises en place à l'instigation de la famille royale saoudienne sont en concordance avec les dispositions de la *Shari'a*. C'est pourquoi il couvre d'éloges encore une fois les princes saoudiens pour avoir trouvé la solution islamique à l'investissement, en créant des institutions bancaires avec un « objectif divin, éthique et humanitaire »⁸³⁰.

Par ailleurs, Qaradawi rappelle à son lecteur que la société d'investissements islamiques allait échouer s'il n'avait pas persuadé, à la demande du prince Mohamed al-Fayçal Al Saoud responsable du projet, la population du Golfe de la licéité religieuse de l'investissement dans la société du prince saoudien⁸³¹.

Pourtant, dans les pages réservées à la vision islamique des banques, Qaradawi n'insiste pas sur les échecs de certaines banques et les impute à la formation non religieuse des banquiers. Il omet entre autres de mettre en évidence ce qu'on a appelé « les paradoxes de la finance islamique ». Comme exemple de ses difficultés du point de vue religieux même, le professeur Ibrahim Warde avance que « [f]aute d'investissements lucratifs dans leurs pays d'origine, ils [les établissements financiers islamiques] placèrent une partie importante de leurs fonds en Occident »⁸³².

⁸³⁰ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=3228&version=1&template_id=217&parent_id=

⁸³¹ - Ibid.

⁸³² - Warde, Ibrahim, Paradoxes de la finance islamique, dans *Le Monde Diplomatique*, septembre 2001, p. 20.

2.4. Du guide des Frères au guide de l'Umma

Qaradawi entame le quatrième tome de ses Mémoires par un détour sur le passage des Frères musulmans à une organisation structurée à l'échelle mondiale et dont il a lui-même écrit la feuille de route qui, comme il le dit, est basée sur des chiffres réalistes, flexibles, équilibrés et prospectifs⁸³³.

Si Qaradawi n'expose pas de façon détaillée cette feuille de route, il en aborde sommairement les domaines suivants, soit la science, l'éducation, le social, l'économique et le politique. Toutefois, il rappelle que cette feuille de route a été approuvée par le bureau exécutif de l'organisation formé ad hoc mais qui est restée lettre morte par la suite.

Du reste, les «Frères» avaient d'autres préoccupations, dont celle du choix du Guide général par le conseil consultatif qui représente les Frères musulmans partout dans le monde. Ce choix offre la possibilité à Qaradawi d'expliquer son point de vue sur la question politique de la nomination à vie dudit dirigeant et qui prend sa source dans l'institution califale en islam. En effet, d'aucuns au sein du conseil consultatif des Frères musulmans, voyaient que la limitation de la durée pour un dirigeant dans ses fonctions, inconnue en l'islam, est une innovation venue de l'Occident⁸³⁴.

Or, Qaradawi réfute cette idée au nom du Texte sacré lui-même. Selon lui, le Coran est resté muet sur la question. Ce qui rend la limitation de la durée possible en islam. Pourtant, elle n'a jamais été pratiquée réellement et ce, même aux temps des califes vertueux (que Qaradawi

⁸³³ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=6235&version=1&template_id=217&parent_id=

⁸³⁴ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=6236&version=1&template_id=217&parent_id=

En fait, Qaradawi se réfère strictement aux quatre premiers califes, car après le califat devient *mulk* (monarchie avec Muawiya à partir de 661).

prend comme modèle à suivre). Ce dilemme est réglé autrement par Qaradawi qui introduit l'idée de la nécessité politique de l'indétermination de la durée (du calife) imposée par les guerres aux temps des quatre premiers califes⁸³⁵. Pour Qaradawi, ces actions ne sont pas obligatoires religieusement. De toute évidence, cette latitude que s'octroie Qaradawi⁸³⁶ quant au Corpus textuel fondateur (Coran et Sunna) paraît ambiguë et cela lui a permis d'accepter certaines formes de la modernité politique comme le choix des gouvernants à travers les urnes ou les partis politiques.

Toujours est-il que le rôle de Qaradawi devient de plus en plus grand au sein de l'organisation des Frères musulmans, qui englobait de plus en plus les tendances islamistes de plusieurs couleurs⁸³⁷. C'est au sein même des « Frères » que va prendre forme la contestation de l'attitude de Qaradawi considérée comme plus modérée. Cette contestation venait des « Frères » vivant dans des pays du Golfe⁸³⁸ et plus proche du courant salafiste pur et dont le wahhabisme constitue l'expression politique particulière.

Cela dit, Qaradawi voulait en fait dépasser le cadre de l'organisation et ce, après avoir refusé d'en devenir le Guide général, pour un rôle plus intéressant, soit celui de « *guide et conseiller de l'Umma toute entière* »⁸³⁹. Ce rôle (ou plutôt cette auto-proclamation) allait se concrétiser

⁸³⁵ - Ibid.

⁸³⁶ - En fait cette liberté reste très limitée. D'ailleurs pour appuyer son choix fiqhiste, Qaradawi a été obligé de paraphraser un savant hanbalite du 12^{ème} siècle, Ibn Qudama al-Maqdissi (1160-1228). Ce qui prouve que même si ses choix sont actuels, Qaradawi est obligé de rechercher dans le passé des modes d'explication pour les soutenir.

⁸³⁷ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=6269&version=1&template_id=217&parent_id=

⁸³⁸ - Ibid.

⁸³⁹ - Ibid.

de plus en plus avec les années, comme le montre la position actuelle de Qaradawi au sein des cercles des *Ulémas*, qui lui vouent une admiration incontestable⁸⁴⁰.

Ce rôle a été confirmé en 1977 lorsque Qaradawi a été sollicité de la part des « jeunes de la *sahwa* islamique »⁸⁴¹ pour présider la prière de l'*Aïd al-Adha*⁸⁴² dans une grande place au Caire et devant des milliers de fidèles. La sollicitation à l'égard de Qaradawi allait se répéter pendant des années alors que le nombre des fidèles grandissait. En 1980, il a atteint plus d'un demi-million, selon l'estimation de Qaradawi⁸⁴³. Ce qui semble montrer en fait un retour du religieux, au moins dans son aspect culturel dans la société égyptienne⁸⁴⁴.

Qaradawi impute ce retour à la *sahwa* islamique. Il lui donne en effet un rôle assez grand face au prosélytisme chrétien dans les pays musulmans. À ce sujet, Qaradawi avance que «*[m]alheureusement pour les partisans du prosélytisme chrétien, ils ont commencé leur campagne au mauvais moment. À cette époque la nouvelle sahwa islamique était déclenchée [...] et ses lumières ont commencé à se répandre à l'est, à l'ouest, au nord et au sud, dans le monde musulman et au-delà... »*⁸⁴⁵. Pourtant Qaradawi ne cache pas son inquiétude de

⁸⁴⁰ - Certainement, on n'omet pas de signaler les critiques de plusieurs *Ulémas* et activistes qui le critiquent d'une manière, parfois brutale, allant jusqu'aux insultes.

⁸⁴¹ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=6322&version=1&template_id=217&parent_id=

⁸⁴² - Littéralement, fête du sacrifice, dite aussi *Aïd el-Kebir* « la grande fête », surtout dans les pays du Maghreb. C'est une fête annuelle où les musulmans égorgent le mouton, en commémoration de la soumission du patriarche Abraham à Dieu, dans l'épisode de son acceptation d'égorger son fils (Ismaël dans la tradition musulmane) sur l'ordre de Dieu.

⁸⁴³ - Certainement, on ne peut prendre ce chiffre comme réel, étant donné l'enthousiasme de Qaradawi pour un plus grand nombre de fidèles réunis pour écouter son prêche. D'autant plus que Qaradawi lui-même, en commentant l'événement, récuse le chiffre donné par le président el-Sadate, qui est de 100 milles personnes. Toujours est-il que le nombre était impressionnant pour l'époque puisqu'il a suscité les commentaires au plus haut niveau de l'État.

⁸⁴⁴ - En fait, c'est un retour du religieux culturel dans l'espace arabo-musulman. Cette période correspond géopolitiquement à la révolution iranienne et le début du jihad afghan contre l'URSS, parrainé par les saoudiens et les américains.

⁸⁴⁵ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=6360&version=1&template_id=217&parent_id=

l'efficacité du prosélytisme chrétien qui « *exploite la pauvreté, l'ignorance, la maladie et les problèmes des musulmans* »⁸⁴⁶.

Pendant cette même période en 1978, Qaradawi entame une autre mission dans les mêmes pays asiatiques qu'il a visités en 1974 et ce pour les mêmes buts, à savoir consolider le lien avec les communautés musulmanes afin de faire face au prosélytisme chrétien. L'idée principale de Qaradawi qu'il va développer dans le *fiqh* des immigrants selon son expression est que « *le musulman ne peut entretenir vigoureusement son islam, s'il vit isolé, mais en s'entraïdant avec ses frères [musulmans], il peut vivre, persister et s'affermir* »⁸⁴⁷.

Cela dit, cette période a été marquée par la révolution chiite de Khomeiny en Iran. Qaradawi, comme les *Ulémas* sunnites, s'est posé la question suivante : « *Pourquoi les Ulémas chiïtes ont réussi à mener une révolution contre un système jahili [de gentilité, païen], tandis que les savants sunnites n'ont pas réussi une révolution semblable dans les pays sunnites contre des systèmes jahilis et laïcs ?* »

Or, la réponse de Qaradawi à cette question est assez subtile. Selon lui, la nature de la doctrine chiite elle-même a contribué à la réussite de la révolution islamiste iranienne. Qaradawi fait un détour par le *khoumous*, une forme chiite de la zakat⁸⁴⁸. Ce *khoumous* permet ainsi à l'élite religieuse chiite de rester financièrement indépendante face au pouvoir en place et donc capable de critiquer et mener une révolution même au nom de la religion. Ce qui n'est pas le cas pour les *Ulémas* sunnites qui sont des fonctionnaires de l'État⁸⁴⁹. En fait,

⁸⁴⁶ - Ibid.

⁸⁴⁷ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=6347&version=1&template_id=217&parent_id=

⁸⁴⁸ - En vertu duquel les chiïtes donnent annuellement un cinquième de leurs biens aux Sayyeds ou ceux qui font partie de *Ahl al-bayt* [la famille du prophète], la communauté des religieux chiïtes habilités à percevoir cette forme de la zakat, qui est elle-même une somme que chaque musulman productif doit verser, indiquant ainsi sa solidarité avec sa communauté. Pour plus de détails, voir Aoun, Sami, Mots-clés de l'Islam, op. cit., pp. 71-72.

⁸⁴⁹ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=6369&version=1&template_id=217&parent_id=

cette argumentation, quoique perspicace, se retourne contre Qaradawi lui-même en tant que 'alim sunnite, fonctionnaire de l'État égyptien puis qatari et ayant surtout tissée des liens avec les émirs, rois et présidents de plusieurs pays arabo-musulmans.

Par ailleurs, toujours en traitant de cette période de la fin des années 1970 et du début des années 1980, Qaradawi s'est vu contraint de discuter du jihad et de la violence au nom de l'islam, qui a commencé à être théorisé pendant cette période, surtout grâce à l'ouvrage *Al-farida al-ghayba*⁸⁵⁰ [«l'Obligation absente»] (c'est à dire le jihad) qui a inspiré des générations de jihadistes radicaux. Fait étonnant, Qaradawi s'est contenté de mettre en évidence les différents points de vue sur l'obligation religieuse du jihad pour laisser entendre à la fin qu'il se penche plus aux critiques faites au livre par ses collègues *Ulémas* et penseurs islamistes.

Cela dit, du côté institutionnel, la Sunna sera ce qui va préoccuper Qaradawi au début des années 1980, avec comme arrière-fond la révolution chiite, notamment dans le cadre d'une Conférence internationale sur la *Sunna* et la *Sira* et par la création d'un centre de recherche sur la *Sunna* et la *Sira*. Rappelons néanmoins que ces événements et cette institution ont été réalisés sous le patronage de l'émir de Qatar de l'époque Cheikh *Khalifa ben Hamad Al Thani*⁸⁵¹.

Autrement dit, à travers le parrainage de colloques et d'institutions de nature religieuse par la famille royale gouvernante à Qatar, le rapport du politique au religieux est resté très sensible. Qaradawi cautionne cela même s'il a mis en évidence la nécessité de l'indépendance des *Ulémas* vis-à-vis des pouvoirs sunnites, ce qui n'a jamais été le cas à son sujet. Qaradawi est en effet resté toujours plus proche des pouvoirs sunnites.

⁸⁵⁰ - L'ouvrage culte des jihadistes égyptiens et internationalistes est écrit par Muhammad Abdou Salam Faraj. Il est entièrement disponible en langue française. Faraj, Muhammad Abdou Salam, « *Al-farida al-ghayba* [l'Obligation absente]. Page consultée le 20/05/20011 [en ligne], adresse URL : <http://www.nida-attawhid.com/livres/livres-en-francais/Alfarida.pdf>

⁸⁵¹ - Voir le lien : http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=6472&version=1&template_id=217&parent_id=

Aussi, dans cette perspective de la mise en valeur de la Sunna par le pouvoir traditionnaliste qatari, on citera l'exemple de la tenue d'un colloque sur la Sunna qui visait entre autres la numérisation des corpus des *hadiths* et la publication d'ouvrage sur la question. Sur ce point, Qaradawi rapporte ceci : « 35 personnes ont participé au colloque [...] les invités ont été enchantés de rencontrer l'émir du pays et le président de l'Université [du Qatar], le cheikh Hamad ben Khalifa Al Thani, qui a encouragé tout ce qui pourrait être utile à la Sunna, l'approcher des musulmans, et la faire comprendre avec le langage de l'époque »⁸⁵². Cette citation semble explicite sur les rapports entretenus entre le politique et le religieux. Qaradawi ne cache pas son attachement à ce genre de mécénat, en dépit des inconvénients qui en pourraient survenir. En effet, ceux-ci se sont imposés et ont influencé ses positions politico-religieuses, comme par exemple dans les événements du printemps arabe.

En réalité, le mécénat princier des *Al Thani* a pris directement en charge Qaradawi durant ses visites à l'étranger pour des raisons de santé. À titre d'exemple, Qaradawi rapporte sa visite à Londres en 1980 pour effectuer des analyses dans les hôpitaux britanniques. Cette occasion permet à Qaradawi d'expliquer son point de vue de légitimer religieusement la possibilité pour un musulman malade de consulter un médecin non musulman⁸⁵³. À ce sujet, Qaradawi fait un détour par la Sunna du Prophète pour donner une base religieuse à sa visite londonienne, puis à d'autres encore qui suivront aux États-Unis et dans d'autres pays occidentaux.

⁸⁵² - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=6495&version=1&template_id=217&parent_id=

⁸⁵³ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=6522&version=1&template_id=217&parent_id=

Par ailleurs, l'assassinat d'el-Sadate par Khaled Islmabouli⁸⁵⁴ en 1981 suite à sa conclusion du traité de paix avec Israël en vertu des accords de camp David en 1978 permettra à Qaradawi de revenir sur ce qu'il appelle le « *fiqh* de la violence ». Selon Qaradawi, la violence comme toute autre notion est (sinon doit être) encadrée par la religion et plus précisément la jurisprudence islamique. D'autant plus que les groupes islamistes radicaux ne pratiquent pas la violence sans se référer au Coran ou à la Sunna. Leurs théoriciens, entre autres Muhammad Abdou Salam Faraj, auteur de *L'Obligation absente*, se réfèrent eux aussi au Texte sacré et au *fiqh* de la violence élaboré au Moyen-âge. Selon Qaradawi, ces groupes « *se réfèrent à un pseudo-fiqh et le soutiennent par des versets coraniques, des hadiths de la Sunna et des avis des Ulémas* »⁸⁵⁵.

La question qui se pose maintenant est de savoir pourquoi Qaradawi refuse l'assise religieuse des actes de violence. En effet, l'appel au Jihad et la violence au nom de Dieu reste assez explicite dans le Texte sacré. Certains versets appellent formellement à la guerre et au Jihad⁸⁵⁶, ou ce *Hadith* attribué à Mahomet rapporté par Bukhari : « *J'ai donné l'ordre de combattre ces gens [les infidèles] jusqu'à ce qu'ils témoignent qu'il n'y pas de dieux qu'Allah. S'ils le font leur sang et leur propriété sont sauvés.* »⁸⁵⁷.

⁸⁵⁴ - Officier de l'artillerie égyptienne, qui faisait partie du groupe radical, le Jihad islamique égyptien.

⁸⁵⁵ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=6565&version=1&template_id=217&parent_id=

⁸⁵⁶ - tels que « *Faites la guerre à ceux qui ne croient point en Dieu ni au jour dernier, qui ne regardent point comme défendu ce que Dieu et son apôtre ont défendu, et à ceux d'entre les hommes des Écritures qui ne professent pas la vraie religion. Faites-leur la guerre jusqu'à ce qu'ils payent le tribut de leurs propres mains et qu'ils soient soumis.* » (Le Repentir, 29), et « *Ô croyants ! Combattez toujours les infidèles qui vous avoisinent ; qu'ils vous trouvent toujours sévères à leur égard. Sachez que Dieu est avec ceux qui le craignent.* » (Le Repentir, 124), ou « *Quand vous rencontrerez les infidèles, tuez-les jusqu'à en faire un grand carnage. Et serrez les entraves des captifs que vous aurez faits.* » (Mahomet, 4).

⁸⁵⁷ - Hadith rapporté par Boukhari et Muslim, « *al-maktaba al-alfyia li as-sounna an-nabawya* » [La bibliothèque millénaire de la Sunna du Prophète], Amman, Computer Research Center, 1999

En réalité, le refus fiqhiste de Qaradawi de la notion du jihad, telle qu'elle est perçue par le courant jihadiste, n'a pas de fondement épistémologique ou fiqhiste. Elle ne peut être alors qu'un choix idéologique parmi d'autres. En effet, si la notion du Jihad occupe une place centrale dans les réflexions actuelles musulmanes, sa légitimité (ou sa nécessité pour les uns, ou sa vacuité pour les autres) est toujours recherchée dans les textes sacrés. Le débat des *Ulémas* sur le Jihad n'aurait pas eu lieu si les textes sacrés étaient aussi explicites, comme c'est le cas dans la manière de prier, de jeûner ou de faire le pèlerinage.

La question du Jihad reste en effet ambiguë dans le Coran. Or, le Coran prêche aussi la paix. Plusieurs versets coraniques sont une invitation claire à la paix⁸⁵⁸. Devant cette ambivalence du Texte sacré, qu'on peut expliquer par la relation du verset coranique avec les circonstances historiques ou ce qu'on appelle dans le *Fiqh* islamique, les causes de la Révélation du verset (*Asbab an-Nouzoul*), il est difficile de trancher sur la légitimité religieuse de la guerre sainte ou de la paix. C'est pourquoi on considère ici que le Texte sacré n'est ni belliciste ni pacifiste, mais peut être interprété selon la vision du monde que les protagonistes en ont de lui-même.

Cela dit, c'est à partir de ces années 1980 que Qaradawi va entamer sa carrière de guide de l'Umma, grâce notamment à ses visites dans plusieurs pays arabes et dans d'autres pays asiatiques ou africains où vivent des communautés musulmanes. Ces visites sont parrainées et financées par les princes des pays du Golfe, comme celle effectuée avec le prince Mohamed al-Fayçal Al Saoud, au Nigeria⁸⁵⁹. En revenant sur cette visite, Qaradawi revient aussi et

⁸⁵⁸ - Tels que : « Point contrainte en matière de religion. La vérité se distingue assez de l'erreur. Celui qui ne croira pas au Thagout (les idoles) et croira en Dieu aura saisi une anse solide à toute brisure. Dieu entend et connaît tout. » (La Vache, 257) ou « Si quelque idolâtre te demande un asile, accorde-le-lui afin qu'il puisse entendre la parole de Dieu, puis fais-le reconduire à un lieu sûr. Ceci t'est prescrit, parce que ce sont des gens qui ne savent pas. » (Le Repentir, 6). Tandis que d'autres appellent à une paix conditionnée par l'inclinaison de l'ennemi ou de l'adversaire à la paix. Par exemple : « Et s'ils inclinent à la paix, incline vers celle-ci (toi aussi) et place ta confiance en Dieu, car c'est Lui l'Audient, l'Omniscient. » (Le Butin, 62). Ce verset est conditionné par celui qui le précède et qui appellent à une mobilisation militaire contre l'usurpateur : « Et préparez [pour lutter] contre eux tout ce que vous pouvez comme force et comme cavalerie équipée, afin d'effrayer l'ennemi de Dieu et le vôtre... » (Coran, 8, 61).

⁸⁵⁹ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=6608&version=1&template_id=217&parent_id=

encore une fois sur le prosélytisme chrétien. Mais cette fois avec des termes plus forts. À ce sujet, il dit :

*Le Nigeria est le plus grand pays en Afrique, sa population est à majorité musulmane, c'est pourquoi, il a été visé par les croisades occidentales et les campagnes de christianisation soutenues par le financement, la science et la ruse occidentaux. Le colonialisme et le prosélytisme chrétien, se sont mis d'accord et ont coopéré, d'une manière parfaite, pour une invasion religieuse des pays musulmans.*⁸⁶⁰

Qaradawi va encore plus loin en assurant qu'en Indonésie et au Nigéria, le communisme, que les deux pays ont connu soit au niveau partisan et même au niveau gouvernemental, a été encouragé par cet « Occident croisé »⁸⁶¹ afin de contrecarrer l'islam. Avec une telle thèse, Qaradawi épouse la mentalité du complot, omettant ainsi les rapports de force géopolitiques et les liens tissés entre cet Occident lui-même avec le wahhabisme saoudien. Ces liens trouvent leur expression en Afghanistan dans l'aide conjointe octroyée aux *moudjahidines* afghans contre les soviétiques⁸⁶².

Par ailleurs et en continuant son récit sur ses visites qui ont pris des couleurs de prosélytisme islamique, Qaradawi entame une autre tournée en Inde. Cette visite donne la possibilité à Qaradawi d'émettre son point de vue sur l'hindouisme et l'adoration des vaches en Inde, d'une manière ironique voire moqueuse même. À ce sujet, Qaradawi dit :

*[L]es vaches sacrées qui marchent prétentieusement dans les rues, sans que personne ne les touche ou entrave leur marche, la vache n'est-elle pas l'idole du peuple ? Que ses vœux soient exhaussés, l'adorateur ne peut couper la route à son idole ! Ce qui est étonnant est que sa sœur ou cousine (la bufflonne), plus prolifique quant à son lait et encore plus utile, ne jouit pas de la même sacralité.... La même chose peut être dite sur le taureau [...] que la sainteté ne couvre point !*⁸⁶³

⁸⁶⁰ - Ibid.

⁸⁶¹ - Ibid.

⁸⁶² - Ce qui paraît étonnant, c'est le silence de Qaradawi sur cette guerre dans ses mémoires avec ses 4 tomes, parus jusqu'à ce jour.

⁸⁶³ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=6632&version=1&template_id=217&parent_id=

Ce qui pose plusieurs questionnements sur l'acceptation de l'Autre, moralement et religieusement différent ou étranger. En fait, Qaradawi ne tourne à la dérision que les croyances indiennes car quelques lignes plus loin il vante le génie indien en comparaison avec son « Nous » arabe et musulman qui continue de dépendre des importations occidentales⁸⁶⁴.

Après ces tournées dans les pays asiatiques, Qaradawi est convié dans les pays arabes dont la Jordanie, le Bahreïn, le Maroc, l'Algérie, le Koweït et le Soudan où il a été invité à participer à la manifestation de 1984 en appui à l'application de la *Shari'a* dans ce pays. Qaradawi a formulé expressément son appui à l'application de la loi de Dieu. Le jour de la manifestation selon Qaradawi, « ... fut une journée mouvementée, un grand jour, un jour de Dieu. De nombreux invités - dont moi-même – avaient les larmes aux yeux, en voyant la spontanéité de la population qui appuie la loi de Dieu et ses dispositions. »⁸⁶⁵

Bref, Qaradawi insiste sur le fait qu'il a été toujours accueilli triomphalement dans les pays qu'il visite, principalement en Algérie où Qaradawi va vivre une expérience d'un autre genre. Une expérience d'amour en quelque sorte. Cette expérience est relatée dans un épisode qui portait le numéro 33 lors de la publication des Mémoires de Qaradawi par le quotidien algérien *Al khabar* et repris depuis lors dans plusieurs sites et blogs sur internet⁸⁶⁶. Selon l'épisode 33, Qaradawi est tombé amoureux d'Asmaa Ben Qada, une jeune étudiante algérienne de près de quarante ans sa cadette qu'il a rencontré dans un colloque en Algérie⁸⁶⁷. Ce qui nous importe

⁸⁶⁴ - Ibid. Qaradawi donne l'exemple de la voiture indienne en vogue dans le pays et exprime son enthousiasme pour un tel esprit nationaliste capable de s'auto-suffire et rester autonome vis-à-vis de l'Occident. C'est ce qui compte en fait pour Qaradawi.

⁸⁶⁵ - Voir le lien :

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=6798&version=1&template_id=217&parent_id=

⁸⁶⁶ - Voir par exemple : Afaq, « Des journaux algériens critiquent le mariage de Qaradawi à une fille de l'âge de ses petits enfants ». Page consultée le 24 mars 2010 [en ligne], adresse URL :

http://www.aafaq.org/news.aspx?id_news=7270

Il faut préciser que cet épisode ne figure pas sur le portail officiel de Qaradawi. En fait c'est un autre épisode relatant la visite de Qaradawi au Soudan qui l'a remplacé.

⁸⁶⁷ - La jeune fille est devenue sa seconde épouse et a été répudiée en 2008.

dans cette « histoire passionnée qui s'achève devant un tribunal », selon les termes d'un journaliste de *Le Monde*⁸⁶⁸, est plutôt l'univers idéal de Qaradawi et son référentiel puisé dans la vie du prophète. Or, comme le rapporte Asmaa Ben Qada dans une interview⁸⁶⁹ au quotidien algérien *Echorouk*, après le refus du père de la jeune femme face à un tel mariage, Qaradawi lui a écrit une lettre faisant référence au mariage du prophète Mahomet avec la jeune Aïcha, en dépit de la différence d'âge⁸⁷⁰, comme exemple à suivre. Même si le mariage n'a pas été socialement accepté⁸⁷¹, Qaradawi, tout en omettant le changement de la norme sexuelle dans le temps, a cherché à le légitimer et l'imposer au nom d'une tradition médiévale. En effet, si le mariage de Mahomet avec une jeune fille ne peut être accepté dans les sociétés modernes ou ouvertes sur la modernité, Qaradawi en se référant au Prophète a cherché à gagner sa cause, sachant pertinemment qu'une telle référence « religieuse » transcenderait tout clivage socioculturel et toute différence d'âges et surtout tout conflit générationnel.

Conclusion

À titre de conclusion, il faut dire que les Mémoires de Qaradawi ont permis de relier tant bien que mal les dimensions culturelle, idéologique, politique et sociale de la vie de Qaradawi à son univers idéal. En fait, Qaradawi essaie toujours de trouver un fondement religieux à ses agissements et à ses prises de position, notamment au niveau politique. Pourtant, il est difficile de rester lui-même fidèle à son univers idéal. En effet, l'occasion de mettre les difficultés en

⁸⁶⁸ - Paris, Gilles, Le cheikh cathodique est un époux indélicat, dans *Le Monde*, jeudi 16 décembre 2010, p. 6. En fait l'affaire est devant les tribunaux qataris jusqu'à ce jour. La jeune épouse tient que la répudiation n'est pas conforme au droit en vigueur à Qatar et accuse Qaradawi de se dérober de son devoir de la pension alimentaire la concernant.

⁸⁶⁹ - Echorouk, « Entrevue avec Asmaa Ben Qada ». Page consultée le 03 juin 2011 [en ligne], adresse URL : <http://www.echoroukonline.com/ara/interviews/63142.html>

⁸⁷⁰ - Selon la tradition Sunnite, Aïcha avait 9 ans et le mariage fut consommé deux ans plus tard. D'autres sources rapportent qu'elle avait 11 ans et le mariage fut consommé deux ans plus. CD-ROM, « *al-Maktaba al-alfyia li as-sounna an-nabawya* » [La bibliothèque millénaire de la Sunna du Prophète], Amman, Computer Research Center, 1999.

⁸⁷¹ - D'ailleurs, Qaradawi s'est attiré, la colère des laïcs algériens, qui l'ont accusé clairement de violeur d'enfants.

exergue a été permise par l'analyse de ses relations avec plusieurs dirigeants arabes et musulmans, surtout les émirs du Golfe. Quant aux contestations lors du printemps arabe, Qaradawi a voulu dès le début se positionner publiquement à travers la chaîne satellitaire Al Jazeera du côté des contestataires. Or, quand la tache d'huile s'est répandue, risquant de toucher les pays de Golfe et les familles régnantes, Qaradawi a changé complètement de position pour s'allier au roi du Bahreïn et sa famille contre la population sortie dans les rues pour, enfin, se retirer complètement des médias en laissant la place aux communiqués vagues et respectueux du « politiquement correct » de l'Union Internationale des Savants Musulmans (*Ulémas*), dont il est le président.

Toujours est-il qu'à l'amour comme à la guerre, le premier réflexe de Qaradawi est la recherche d'une légitimation religieuse. Pourtant, comme il a été démontré en analysant son univers idéal, la recherche d'une légitimation religieuse de chaque mouvement, ou chaque prise de position, peut être contestable aussi d'un point de vue religieux. Par exemple, Qaradawi lui-même conteste la légitimation de la violence par les jihadistes actuels, dont la référence aux textes religieux reste assez cohérente.

La troisième difficulté réside dans le dilemme présenté à Qaradawi dans le choix entre la loi de Dieu (*Shari'a*) et les lois positives en vigueur. Inconsciemment, Qaradawi choisit la loi de Dieu, sans égard au monopole de la violence par l'appareil étatique. C'est dans cette perspective que sa récusation de la violence au nom de Dieu par les jihadistes paraît imprécise, puisque l'objectif final se réduit à l'application de la loi de Dieu et rien d'autres. C'est ainsi que la différence qui se présente ici entre Qaradawi et les jihadistes est plutôt de forme que de fond, d'interprétation de textes que de refus de ces textes s'ils s'opposent à l'esprit moderne.

Cela dit, après ces deux étapes de la méthode jabrienne, à savoir la démarche structuraliste et l'analyse historique, il est temps de compléter l'analyse par la recherche de la fonction idéologique dans la troisième étape.

Chapitre III : Le fiqhisme de Qaradawi : Le pensé et le voulu

Dans ce dernier chapitre et afin de compléter l'analyse de la production intellectuelle de Qaradawi, nous allons poursuivre la méthodologie jabrienne dans sa troisième phase, soit celle de l'approche idéologique. Donc, l'objectif demeure de saisir et d'analyser la fonction idéologique que Qaradawi remplit quant à son univers idéal déjà étudié. Autrement dit, selon la perspective jabrienne, il s'agit ici de relever le contenu idéologique de la pensée de Qaradawi afin d'éprouver sa contemporanéité, d'une part, et de vérifier le degré de son appartenance au monde et à l'époque actuelle, d'autre part.

Dans ce cas, c'est la méthodologie de Qaradawi elle-même qui va être l'objet d'analyse dans ce chapitre et ce, à travers le *fiqh* des finalités [*al maqassid*] et dont il s'est présenté comme le défenseur et le chantre même. En effet, à travers le *fiqh* des finalités tel qu'appliqué par Qaradawi dans son émission des fatwas (du moins depuis la publication de son ouvrage *Le licite et l'illicite en Islam*), on y perçoit un *fiqh* qui se construit tant à travers le temps et l'espace que sous forme d'idéologie (*fiqhisme*).

Dans le même ordre d'idées, cela nous permettra aussi d'analyser un autre domaine assez important du *fiqh*, celui des fatwas et de leur validité à travers l'espace et le temps. Comme cela a déjà été mis en évidence, la fatwa constitue une entrave à un principe majeur de la modernité, à savoir la sortie de la «tutelle»⁸⁷². Certes, Qaradawi essaie d'actualiser ce domaine et le rendre plus proche de la réalité actuelle, sans toutefois trahir son univers idéal.

⁸⁷² - Voir Chapitre II de la Partie I de cette thèse.

Enfin, ces deux domaines, soient le *fiqh* des finalités et celui des fatwas, seront analysés à l'aide des ouvrages de Qaradawi traitant de la théorie du licite et de l'illicite⁸⁷³ et des musulmans en Occident⁸⁷⁴.

Cela dit, ce qui suit nous permettra de tester la validité de la thèse jabrienne sur la nécessité de renouveler la pensée salafiste actuelle de l'intérieur et par ses penseurs mêmes, « *partant de prémisses nouvelles et de "finalités" modernes* »⁸⁷⁵, comme étape nécessaire pour s'approprier sa propre modernité. Mais cela nous interroge à savoir jusqu'à quel point cela demeure valide.

3.1. Les finalités dans la pensée de Qaradawi :

Qaradawi se définit comme le fils légitime de Shâtibî en s'appropriant sa jurisprudence et sa manière de définir la loi de Dieu comme étant la finalité sublime à préserver. À vrai dire, Qaradawi appartient à cette lignée de *fouqahas* qui, depuis la période de la codification, considéraient les finalités de la *Shar'ia* comme la base de leur *fiqh*. Dans cette perspective et avec un langage plus adéquat à l'époque moderne, Qaradawi considère le *fiqh* des finalités de la loi islamique, comme un des fondements d'un *fiqh* plus global ; le « *fiqh* civilisationnel » par opposition à un « *fiqh* traditionnel ». À ce sujet, il dit : « *[s]i le fiqh traditionnel s'intéresse aux détails des dispositions partielles [de la Shari'a] et leurs modalités, le fiqh civilisationnel s'intéresse à leurs finalités, leur globalité et leurs secrets* »⁸⁷⁶.

⁸⁷³ - Al Qaradawi, Youssef, *al-halâl wal-harâm fil-islâm* [Le licite et l'illicite en Islam], Le Caire, Dar Ach-chorouq, 22^{ième} édition, 1997, 312 pages.

⁸⁷⁴ - Al Qaradawi, Youssef, *fiqh al-aqaliyyât* [La jurisprudence des minorités], Le Caire, Dar Ach-chorouq, 2001.

⁸⁷⁵ - Voir Chapitre I de la Partie II de cette thèse.

⁸⁷⁶ - Al Qaradawi, Youssef, *as-sunna masdaran lil-ma'rifa wal-hadâra* [La Sunna en tant que source de connaissance et de civilisation], Le Caire, Dar Ach-chorouq, 1997, p. 230.

Donc, les finalités générales de la loi de Dieu en islam selon Qaradawi sont « *les buts et les objectifs pour lesquels Dieu a légiféré les dispositions de [Sa loi], a imposé les obligations, a autorisé le licite, a interdit l'illicite, et a instauré les peines.* »⁸⁷⁷. Dans un autre ouvrage plus récent, Qaradawi définit les finalités comme étant « *les objectifs visés par les textes [religieux : Coran et hadiths], dont les ordres, les interdits et les permissions, et que les dispositions partielles cherchent à réaliser dans la vie des mandatés [par Dieu qui lui a assigné une responsabilité et des tâches], qu'ils soient des individus, des familles ou des groupes* »⁸⁷⁸.

Pourtant Qaradawi reste vague quant à une formalisation précise de ces finalités. Selon lui, comme cela a été élaboré dans l'histoire du *fiqh*, la protection de la religion reste la finalité sublime de la *Shari'a*, la religion étant même « *l'essence de l'existence et le souffle de la vie* »⁸⁷⁹. Qaradawi reste ainsi fidèle à la Tradition fiqhiste dans sa division des *maqâssid* par priorités⁸⁸⁰. Toutefois, soucieux des défis imposés par les principes de la modernité devenus universels et surtout en voulant leur trouver un fondement au sein du paradigme monothéiste islamique, Qaradawi réintègre plusieurs notions dans la liste des finalités. C'est ainsi que la justice, la sécurité et la solidarité sociale sont des finalités globales⁸⁸¹, sans oublier les valeurs sociales puisées dans l'islam. Parmi elles, Qaradawi cite la dignité, la liberté, la fraternité⁸⁸².

⁸⁷⁷ - Ibid., p. 230.

⁸⁷⁸ - Al Qaradawi, Youssef, *dirâsa fi fiqh maqâsid ash-Sharî'a* [Étude sur le fiqh des finalités de la Shari'a], Le Caire, Dar Ach-chorouq, 2006, p. 20.

⁸⁷⁹ - Al Qaradawi, Youssef, *as-sunna masdaran lil-ma`rifa wal-hadâra*, op. cit., p. 232.

⁸⁸⁰ - Esquissé dans le chapitre I de la partie I de cette thèse.

⁸⁸¹ - Al Qaradawi, Youssef, *as-sunna masdaran lil-ma`rifa wal-hadâra*, op. cit., p. 231.

⁸⁸² - Al Qaradawi, Youssef, *madkhal li-dirâsat ash-Sharî'ah al-islâmiyyah*, Beyrouth, moâssassat ar-rissala, 1993, p. 69.

En réalité, Qaradawi essaie d'introduire la notion des finalités dans une dimension séculière. En plus de leur caractère éthico-religieux, ces finalités acquièrent un caractère humain ou naturaliste sans égard à la religion.

3.1.1. Des nécessités incontournables en islam :

Du reste, bien qu'en utilisant une terminologie moderne, Qaradawi n'a nullement l'intention de faire sortir les finalités de l'emprise de la religion. Au contraire, c'est pour justifier cette emprise que Qaradawi utilise un langage plus proche de la réalité contemporaine. D'ailleurs, lui-même ne s'écarte nullement des cinq nécessités absolues et incontournables (*dharûriyyât*), perçues comme les finalités absolues de la *Shari'a* dans le *fiqh* classique. Celles-ci ont été rangées par priorité par Al Ghazali (1058-111) de la manière suivante : la protection de la religion (i.e. le rituel) (*dîn*), celle de la vie (*nafs*), de la raison ('*aql*), des biens matériels (*mâl*), de la filiation et de la descendance (*nasl*).

Or, Qaradawi reprend⁸⁸³ certes ces finalités dans le même ordre retenu dans le *fiqh* classique mais en y ajoutant la protection de l'honneur ('*ird*), lui-même retenu dans une autre classification par d'autres auteurs classiques, comme le *faqih* chafiiite Tajeddine al-Subki (717-771)⁸⁸⁴. Pour expliquer cet ajout, Qaradawi cite le *hadith* suivant : « *Tout ce qui concerne le musulman est sacré (interdit) pour le musulman : son sang, ses biens et son honneur* ».

Qaradawi retient cependant une autre version de celui-ci : « *tout ce qui concerne le musulman est sacré (interdit) pour le musulman : son sang, son honneur et ses biens* ». Dans cette

⁸⁸³ - Al Qaradawi, Youssef, *as-siyâsah ash-Shar'iyyah fî daw' nusûs ash-Sharî'ah wa maqâsidihâ* [La gouvernance légale à la lumière des Textes de la Shari'a et de ses finalités, Le Caire, maktabat Wahba, 1998, p. 311-312

⁸⁸⁴ - Al Qaradawi, Youssef, *madkhal li-dirâsat ash-Sharî'ah al-islâmiyyah*, op. cit., p. 60

variante, l'honneur⁸⁸⁵ se place avant les biens, ce qui fait que Qaradawi en tire l'importance de l'honneur comme une finalité sublime de la *Shari'a* pour la placer ainsi avec les autres.

Cela dit, la version retenue par Qaradawi existe bel et bien et est rapportée par un seul rapporteur des *hadiths*⁸⁸⁶. Toutefois, la première version avec l'ordre suivant *de sang, de biens et d'honneur* est celle qui est la plus retenue car elle est rapportée par Muslim, dont le corpus avec celui de Bukhari est reconnu par le sunnisme comme le plus exact ou *sahih*. Le choix d'une version précise par Qaradawi, quoiqu'elle figure parmi d'autres dans les corpus des *hadiths*, ne semble pas justifié du point de vue fiqhiste car le corpus le plus exact selon Qaradawi lui-même rapporte une autre version. De plus, Qaradawi se base sur l'ordre de priorités qu'il a retenu pour justifier sa prise en considération de l'honneur comme une nécessité à protéger alors que même avec un *hadith* annoncé ainsi, on ne peut tirer un ordre de priorité mais seulement trois notions liées dans la phrase par la conjonction « et ». D'ailleurs, l'existence du *hadith* avec trois ordres différents ne donne la priorité à aucune des trois notions citées.

Toujours est-il que ce choix de Qaradawi et de son insistance à faire intégrer la protection de l'honneur dans la liste des *dharûriyyât* mettent en relief l'esprit tribal et conservateur de Qaradawi⁸⁸⁷ pour qui le sens de l'honneur, surtout en ce qui concerne les rapports sexuels en dehors du cadre nuptial, rejoint le sens de la vie même. De plus, son choix prend aussi une dimension idéologique car il met en évidence l'esprit communautariste de Qaradawi. Dans cette perspective, la *Shari'a* ne concerne pas (ou pas seulement) le musulman en tant

⁸⁸⁵ - Pour Qaradawi, c'est la dignité et la bonne réputation, Ibid. C'est pourquoi, il donne l'exemple de l'interdiction par l'islam d'accusations, sans preuves tangibles, des femmes quant à l'acte de fornication.

⁸⁸⁶ - Il s'agit exclusivement d'Abu Abdallah al-Qada'î (mort en 1062) dans son *mosnad ach-chihab*, comme le Cd-ROM « *al-maktaba al-alfya li as-sounna an-nabawya* » [La bibliothèque millénaire de la Sunna du Prophète], permet de vérifier. Il faut préciser que le collecteur des *hadiths*, Abu Daoud al-Sijistânî (817-888), rapporte ce *hadith* avec un autre ordre *biens, honneur, sang*. Quant à un autre rapporteur, Al-Tirmidhî (824-892), il donne la version du *hadith* suivante : « *honneur, biens, sang* ».

⁸⁸⁷ - Lui-même issue d'un village, comme Al-Tirmidhî et Abu Abdallah al-Qada'î à titre de comparaison, et ayant vécu la plus grande partie de sa vie dans une société qatarie, tribale et conservatrice.

qu'individu mais aussi et surtout en tant que membre d'une communauté dont l'honneur dépend aussi de son honneur à lui.

Cet esprit communautariste est le point par lequel Qaradawi se distingue des *Fouqahas* de l'islam classique. À ce sujet, Qaradawi considère les finalités dans une dimension communautaire. Ces finalités deviennent des *dharûriyyât* de la communauté (*al jama'a*) ou de l'Umma. Sur ce point, il dit : « *Il faut insister sur le fait que la Shari'a de l'islam s'intéresse à la société, comme elle s'intéresse à l'individu. Elle établit un équilibre entre l'individualisme et le communautarisme* »⁸⁸⁸. Cet esprit communautariste rejoint parfaitement l'univers de Qaradawi quant à l'Umma qui dépasse son cadre géographique pour englober aussi les minorités musulmanes dans les pays occidentaux.

Cet univers idéal se retrouve aussi quand Qaradawi essaie de légitimer les finalités de la *Shari'a* sur une base rationnelle⁸⁸⁹. Selon lui, les sources de la *Shari'a* quant à ses finalités sublimes sont le Coran lui-même, d'un côté, et l'induction qu'on pourrait effectuer à partir de ses dispositions particulières pour fonder des idéaux nobles et des intérêts fondamentaux, de l'autre côté. Tout cela sans oublier son attachement envers les *Ulémas* du Moyen-âge, qui ont mis de l'avant la question des finalités de la *Shari'a* dans leurs fatwas et de leur extraction de dispositions du *fiqh*, tels Shâtîbî, Ibn Taymiyya ou encore Ibn Qayyim. Aussi et surtout, par sa proximité avec des *Ulémas* contemporains qui ont essayé de revoir les finalités à la lumière de la réalité actuelle tels certains *Ulémas* d'Al Azhar comme Mahmoud Chaltout et Mohamed al Ghazali.⁸⁹⁰

⁸⁸⁸ - Al Qaradawi, Youssef, *madkhal li-dirâsat ash-Sharî'ah al-islâmiyyah*, op. cit., p. 68.

⁸⁸⁹ - Il faut préciser ici que l'utilisation de la raison n'est pas absolue chez Qaradawi, comme dans toute la production intellectuelle salafiste. Elle est limitée par le Texte sacré et aussi les fondements légalistes du *fiqh* ancien et actuel, comme le veut Qaradawi lui-même. Ibid., p. 22.

⁸⁹⁰ - Ibid., pp. 53-57. En fait, Qaradawi fait l'impasse sur la Sunna dans ces pages, probablement par inadvertance. D'ailleurs dans son ouvrage *as-sunna masdaran lil-ma'rifa wal-hadâra* [La Sunna en tant que source de connaissance et de civilisation], il traite de la Sunna comme une source fondamentale de ce qu'il appelle le *fiqh* des finalités.

Fait étonnant, notons l'omission par Qaradawi de toute référence à une pensée sociologique ou psychologique moderne, du moins celle qui concerne le monde arabo-musulman pour prendre en considération les changements sociaux survenus à la société musulmane qui devrait elle-même faire l'objet de ses finalités recherchées par Qaradawi et par le *fiqh* actuel des finalités. Autrement dit, dans un domaine où Qaradawi prône un renouvellement de la loi islamique par ses finalités, l'auteur étudié reste encadré par les contours de l'islam classique, de l'islam des livres du Moyen-âge⁸⁹¹. D'ailleurs, Qaradawi se réfère parfois à des *Ulémas* tant en omettant d'autres et ce, sans critique fondamentale pour servir et légitimer son choix qui s'avère idéologique, le cas échéant.

Certes, Qaradawi est hanté par le souci de se démarquer par rapport aux autres *fouqahas*. En effet, concernant la raison (*'aql*) à protéger comme nécessité incontournable, les *Ulémas* classiques ont vu que la *Shari'a* a réglé cette question de protection par l'interdiction de l'alcool. Qaradawi, quant à lui, trouve la protection de la raison, en plus de l'interdiction de toute substance capable d'avoir l'effet de l'alcool, dans l'obligation et le devoir pour tous les musulmans à s'instruire pour méditer sur la création de Dieu⁸⁹². Encore une fois, la science demandée par Qaradawi est une science pour contempler Dieu et mettre en valeur sa Grandeur, en plus qu'elle doit être au service de l'Umma. Dans ce cas-ci, même en voulant s'écarter de ses prédécesseurs, Qaradawi remonte à la *Sunna* en utilisant une formule hadithique⁸⁹³ sans se référer clairement au *hadîth* du prophète.

⁸⁹¹ - En effet, même les *Ulémas* contemporains et actuels auxquels se réfèrent Qaradawi, foment leurs travaux dans l'islam des ouvrages classiques de l'époque de codification, sans égard aux études sociologiques ou psychologiques faites sur la société arabo-musulmane actuelle. Ce qui paraît aberrant et contradictoire avec la notion des finalités, comme le veut Qaradawi qui dans tous ses ouvrages cités citent principalement des *Ulémas* de l'islam classique.

⁸⁹² - Al Qaradawi, Youssef, *dirâsa fi fiqh maqâsid ash-Sharî'a*, op. cit., p. 29.

⁸⁹³ - « *Demandez la science du berceau jusqu'à la tombe* ». Il est fréquent que Qaradawi utilise des formules puisées dans les hadiths du prophète sans pour autant y faire explicitement référence.

3.1.2. Des finalités de l'islam selon Qaradawi

Cela dit, il paraît que cette question des finalités de la *Shari'a* n'est pas aussi explicite chez Qaradawi comme ce l'est par exemple chez les *Ulémas* de l'islam classique qui sont restés plus attachés aux interdits et aux autorisations explicites dans les dispositions légales de la *Shari'a*, comme on l'a vu dans le cas de l'alcool par exemple. En effet, dans un autre ouvrage et utilisant une terminologie vague et générale, Qaradawi dresse un tableau plus large des finalités sublimes et des objectifs généraux de l'islam. C'est ainsi qu'on retrouve une échelle de ses finalités en nombre de six comme suit ⁸⁹⁴:

1. *Fonder l'Homme du bien* : l'islam vise à préparer un musulman qui serait une personne croyante et vertueuse suivant le dogme de l'islam et assujetti à la *Shari'a*, qui l'a doté de la meilleure méthode pour mener sa vie. C'est aussi une personne vouée à la prédication et au *jihad*, une personne de science et de raison et une personne constructive et productive.
2. *Fonder la famille du bien* qui, grâce à laquelle, l'islam encourage le mariage comme seule institution capable de fonder une famille saine, elle-même le noyau de la société. Ceci pour plusieurs buts essentiels dont l'accroissement de la population au sein de l'Umma, pour faire face à ses ennemis ; la protection de la religion, car il est susceptible d'éloigner le musulman du péché de fornication et, en plus de sa fonction psychologique, comme facteur de stabilité des époux, et de sa fonction sociétale, comme une base des liens entre plusieurs familles dans la société.
3. *Fonder la société du bien* (une étape logique après les deux premières). La société du bien est fondée à la fois sur les valeurs islamiques et sur ses principes généraux, dont le dogme de l'islam (qui constitue son idéologie) ; le respect des bonnes œuvres dans les domaines cultuel et culturel (la recommandation du convenable et l'interdiction du blâmable) et, enfin, le Jihad dans les sentiers de Dieu. Celui-ci revêt plusieurs fonctions, soient la protection des droits et des personnes vulnérables, la

⁸⁹⁴ - Al Qaradawi, Youssef, *madkhal li-ma`rifat al-islâm* [Introduction à l'Islâm], Le Caire, maktabat Wahba, 1996, pp. 191-288.

réaffirmation du bien, l'assurance de la *da'wa* et éviter les dissensions au sein de l'Umma afin de faire face aux envahisseurs.

4. *Fonder l'Umma du bien* : l'objectif de l'islam demeure la constitution d'une nation spécifique qui applique le message de l'islam et établit toute son existence sur sa loi et son dogme. Les caractéristiques de cette nation musulmane sont qu'elle soit une nation divine (c'est-à-dire que sa source et sa destination sont divines), une nation créée par la révélation de Dieu (pour fonder ce point dans le Texte sacré, Qaradawi ne trouve que la phrase coranique relative aux interdits alimentaires : «*Aujourd'hui, J'ai parachevé pour vous votre religion, et accompli sur vous Mon bienfait.* » (La Table, 3). Cette célèbre formule coranique comme on l'a expliqué est généralement citée seule et hors du contexte du verset, qui la contient⁸⁹⁵) ; une *Umma* (nation musulmane) modérée dans ses engagements spirituels et matériels (elle représente le "droit chemin" de Dieu) ; une nation ouverte aux autres nations et tenue par ce fait de les appeler à l'islam (cela est responsabilité devant Dieu et devant les autres nations), et, enfin, une nation unie par l'islam et dans l'islam.
5. *Fonder l'État du bien* : l'Umma du bien nécessite un État pour réaliser ses objectifs, développer ses propriétés et protéger sa mission. Qaradawi renoue ici avec son idée de l'islam comme binôme religion/politique esquissé plus haut⁸⁹⁶ pour prôner un État qui adopte le message de l'islam dans son idéologie et son système.
6. *Appeler au bien de l'humanité* : le message de l'islam est universel et un appel au bien de l'humanité, à travers les principes suivants que sont la libération de l'esclavage, la fraternité et l'égalité de l'homme, la justice pour tous, la paix mondiale, la tolérance vis-à-vis aux non-musulmans.

Bref, Qaradawi avec les six finalités de l'islam, tout en voulant s'écarter de ses prédécesseurs *fouqahas*, rejoint l'idée principale de l'islam politique incarné par les Frères musulmans. En effet, il ne fait que développer la thèse politique d'Hassan Al Banna. À ce sujet, le fondateur

⁸⁹⁵ - Pour plus de détails, voir chapitre II, dans la partie I de cette thèse.

⁸⁹⁶ - Voir pour plus de détails, chapitre I, dans la partie II de cette thèse.

des Frères musulmans dit : « *Nous voulons l'être humain musulman, [...] la famille musulmane, [...] le peuple musulman [...], un gouvernement musulman qui mènera [...] les gens sur la guidée de l'islam, rassembler toutes les parties de cette patrie islamique [...], exposer notre message islamique au monde entier* »⁸⁹⁷.

Certes, Qaradawi donne à son discours un ton religieux plus que politique contrairement à Al Banna. Mais les similitudes sont assez claires, et à ce niveau, Qaradawi érige le programme politique des Frères musulmans en finalités sublimes de la *Shari'a*. C'est ainsi que sous la plume de Qaradawi, le religieux devient aussi soumis au politique.

Cela dit, revoyons certains points qui apparaissent dans les finalités de Qaradawi pour souligner sa dimension idéologique.

Premièrement, Qaradawi donne là les caractéristiques de l'*homo islamicus*. Il insiste encore une fois sur la raison pour démontrer la prééminence de l'islam sur tout ce qui en diffère. La raison religieuse dans la pensée fiqhiste a été déjà revue à la lumière de ses embarras face aux points élémentaires de la science moderne⁸⁹⁸. Mais signalons ici le fait que si Qaradawi revient sans cesse à cette question de la raison, il croit que le « *faqih* des finalités à l'époque actuelle » a une idée légère sur ce qu'est la Raison (*'aql*). Le terme qu'il utilise pour parler du don de Dieu à l'homme et qui lui a permis toute production intellectuelle, scientifique, ou technique. Quant à la structure de cette raison⁸⁹⁹, Qaradawi et la pensée fiqhiste en ignorent mutuellement les fondements. Dans cette perspective, la Raison est celle qui est soumise au Texte et ne peut que l'expliquer⁹⁰⁰ et tenter, tant bien que mal de lever les contradictions quand elles se présentent dans le Texte sacré lui-même⁹⁰¹ ou encore entre ce Texte et la réalité changeante par définition.

⁸⁹⁷ - Voir entre autres : Fourest, Caroline, Frère Tariq, Paris, Grasset, 2004, pp. 36-39. D'après les Épitres d'Hassan al-Banna, sous la rubrique « notre mission ».

⁸⁹⁸ - Voir pour plus de détails, chapitre I, dans la partie II de cette thèse.

⁸⁹⁹ - Tarabishi, Georges, *nadhariat al-'aql*, op. cit., pp. 193-373, où Tarabishi, en réponse à Al Jabri, traite de l'évolution de la « raison » dans la pensée occidentale, ainsi que ses différentes manifestations dans les domaines de la connaissance.

⁹⁰⁰ - C'est pourquoi, cette raison fiqhiste fait l'impasse entre autres sur les fondations et les sources de l'islam et s'interdit de se demander par exemple si le Coran actuel est authentique, même si plusieurs auteurs, qui font

En réalité, comme le dit Al Jabri, la Raison fiqhiste est une raison contrôlée par la puissance du « *lafz* ». C'est pourquoi Qaradawi, par exemple, émet une thèse qui fait partie du domaine des possibilités, celle-ci, grâce au pouvoir du « *lafz* », devient un dogme ou fait partie du domaine des dogmes. Dans cette vision des choses, la vérité n'est pas recherchée dans la réalité mais réside dans le terme émis. Il suffit donc pour Qaradawi de dire, par exemple, que le problème des musulmans aujourd'hui réside dans leur comportement éloigné de l'esprit de l'islam pour résoudre le problème de l'application de la *Shari'a* sans égard à la réalité actuelle moderne, ni à la logique de l'histoire.

À titre d'exemple, dans sa dernière finalité, Qaradawi définit l'islam comme une religion libératrice de l'homme. Il a suffi à Qaradawi d'émettre que la libération de l'esclavage est une priorité de l'islam pour que cela devienne vrai chez lui comme chez les récepteurs de ce discours. Qaradawi omet néanmoins toute l'histoire de l'esclavage dans l'État musulman par des musulmans face à des musulmans et des non-musulmans et ce, au nom de la religion même. En fait, l'esclavage est une notion qui fait fi de l'égalitarisme voulu et imaginé par les *fouqahas* actuels. D'ailleurs, ceux-ci, soumis à l'autorité du Texte, ne peuvent l'interdire d'une manière expresse. Certes, la pensée fiqhiste, se réfère au texte coranique et aux *hadiths*, exhortant la libération des esclaves, ce qui est expliqué par la raison fiqhiste comme une tombée de l'esclavage en désuétude, par étapes graduelles⁹⁰².

partie du corpus fiqhiste et qui reviennent sans cesse dans les références du discours islamique actuel, étaient plus libres dans leurs réflexions, allant jusqu'à récuser complètement l'authenticité du coran actuel. Voir par exemple, Sfar, Mondher, *Le Coran est-il authentique ?*, Paris, les Éditions Sfar, 2000 ; et aussi, De Premare, Alfred-Louis, *Aux origines du Coran*, Paris, Téraèdre, 2004.

⁹⁰¹ - La levée des contradictions est une branche célèbre du fiqh, où des fouqahas se sont excellés, non sans difficulté et contradiction –parfois frôlant le ridicule-, voir l'analyse pertinente de Tarabishi sur cette question dans : Tarabishi, Georges, *min islâm al-qor'an ila islâm al-hadith. an-nâch'a al-mousta'nâfa*, op. cit., pp. 391-479.

⁹⁰² - L'exhortation à l'affranchissement des esclaves existe bel et bien dans le texte religieux en voici quelques exemples, « *Quiconque tue par erreur un croyant, qu'il affranchisse alors un esclave croyant et remette à sa famille le prix du sang, à moins que celle-ci n'y renonce par charité. Mais si [le tué] appartenait à un peuple ennemi à vous et qu'il soit croyant, qu'on affranchisse alors un esclave croyant. S'il appartenait à un peuple auquel vous êtes liés par un pacte, qu'on verse alors à sa famille le prix du sang et qu'on affranchisse un esclave croyant.* » (Les Femmes, 92)

« *Dieu ne vous sanctionne pas pour la frivolité dans vos serments, mais Il vous sanctionne pour les serments que vous avez l'intention d'exécuter. L'expiation en sera de nourrir dix pauvres, de ce dont vous nourrissez normalement vos familles, ou de les habiller, ou de libérer un esclave.* » (La Table, 89)

Pourtant l'histoire musulmane est allée dans un autre sens. Un sens où l'esclavage est accepté, toléré et même recherché, à travers les expéditions, les conquêtes et dans la société restée profondément religieuse. L'esclave est resté un personnage très présent dans la société même. À titre d'exemple, on rapporte les paroles d'un expert de la question d'esclavage dans la société arabo-musulmane et marocaine plus particulièrement. Parlant de la société marocaine du 19^{ème} siècle, Mohammed Ennaji dit : *«Les esclaves ne furent donc, dans la société marocaine, des comparses relégués presque exclusivement à des tâches d'agrément. Derrière la concubine qu'on met toujours au premier plan, derrière le domestique ordinaire et sans épaisseur se profile l'homme de main, le soldat.»*⁹⁰³ Dans un autre ouvrage, retraçant la relation de l'esclavage au pouvoir en islam, Ennaji avance : *«En fait, la place de la servitude dans l'autorité monarchique est essentielle [...] La relation maître-esclave est ainsi le pivot de la relation d'autorité auquel s'articulent toutes les autres relations.»*⁹⁰⁴.

Ce qui peut être compréhensible, par ailleurs, est l'impasse faite par la raison fiqhiste sur (et passer sous silence) la réalité de l'esclavage dans l'islam classique et même actuel⁹⁰⁵ dans une perspective idéologique insistant exclusivement sur les bienfaits de la religion musulmane. Toutefois, ce qui nous semble singulier est l'attitude de Qaradawi quant à son acharnement à faire sortir des faits historiques ce qu'ils ne permettent pas eux-mêmes.

3.1.3. L'Ijtihad et les finalités

« Ceux qui comparent leurs femmes au dos de leurs mères, puis reviennent sur ce qu'ils ont dit, doivent affranchir un esclave avant d'avoir aucun contact [conjugal] avec leur femme. » (La discussion, 3)

Du côté de la Sunna, Boukhari rapporte le hadith, portant le numéro 682 suivant : *Narré par Abu Huraira : le Prophète a dit : « Celui qui libère sa part d'un esclave en possession partagée, il est essentiel pour lui qu'il libère l'esclave complètement s'il a suffisamment d'argent. Sinon, il devra trouver du travail à l'esclave (pour gagner de quoi se libérer lui-même), sans le surcharger de travail. »*

⁹⁰³ - Ennaji, Mohammed, Soldats, domestiques et concubines. L'esclavage au Maroc au XIX^e siècle, Paris, Balland, 1994, p. 25.

⁹⁰⁴ - Ennaji, Mohammed, Le Sujet et le Mamlouk : esclavage, pouvoir et religion dans le monde arabe, Paris, Mille et une nuit, 2007, p. 126.

⁹⁰⁵ - Avec des cas signalés dans l'espace musulman actuel par exemple en Mauritanie et au Yémen.

À l'instar des *Ulémas* de l'islam classique, principalement Shâtibî, ayant mis en évidence dans leurs travaux la théorie des finalités, Qaradawi établit aussi un lien entre la notion de l'*Ijtihad* et la connaissance exacte des *maqâssid*. Autrement dit, le *faqih*, autorisé à donner un avis juridique en l'absence d'une mention explicite et claire dans les textes religieux, doit le faire au sein même de la théorie des *maqâssid*. À ce sujet, Qaradawi fait de la maîtrise des connaissances des *maqâssid*, une des conditions⁹⁰⁶ de l'*Ijtihad* : « Parmi les conditions [du *Moujtahid*], ce qui a été souligné par l'imam Abou Ishaq Shâtibî dans son *Al-Muwafaqat* [ouvrage de Shâtibî traitant des fondements de la *Shari'a*], à savoir la connaissance des *maqâssid* de la *Shari'a*, pour lesquelles Dieu révéla son livre, envoya Son messager et expliqua les normes doctrinales »⁹⁰⁷.

Certes, avec cette vision relativement plus large de l'*Ijtihad* et, par ricochet de l'émission des fatwas, Qaradawi se démarque de l'esprit littéraliste qui s'impose dans le champ cognitif salafiste, sans pour autant se détacher du dogme et des contours sacrés de son univers religieux dans lequel sa production intellectuelle baigne. En effet, il se définit lui-même comme affranchi de toute doctrine ou courant du *fiqh*. À ce sujet, il dit : « Je n'essaie de me lier à une école du *fiqh* parmi celles qui prévalent dans le monde musulman. Parce que la vérité n'est pas comprise dans une seule école et les fondateurs de ces écoles n'ont jamais prétendu à l'infailibilité. Ils étaient plutôt assidus à rechercher la vérité »⁹⁰⁸.

Dans ce paragraphe, la vérité est recherchée exclusivement par Qaradawi en tant que *faqih* dans les écoles du *fiqh*. À la différence des autres *fouqahas*, qui se limite chacun à sa propre école, Qaradawi montre une certaine flexibilité dans sa quête de la vérité. Pourtant, on est loin de l'ouverture d'esprit qu'avait par exemple Al Kindi (801-873) dans sa quête de la vérité. À

⁹⁰⁶ - Qaradawi consacre un chapitre d'un ouvrage qu'il intitule « Conditions du *Moujtahid* ». Ces Conditions sont en nombre de huit : Des connaissances approfondies du *Coran*, de la *Sunna*, de la langue arabe, des cas du consensus des *Ulémas*, des fondements du *fiqh*, des *maqâssid* de la *Shari'a* et de la réalité (les gens et la vie), et en plus le *faqih moujtahid* doit être juste et pieux. Voir : Al Qaradawi, Youssef, *al-ijtihâd fî ash-Sharî'ah al-islâmiyya* [L'ijtihad dans la loi islamique], Koweït City, Dar al-Qalam, 1996, pp. 17-56.

⁹⁰⁷ - Ibid., p. 43.

⁹⁰⁸ - Al Qaradawi, Youssef, *Al-Halâl wal-Harâm fil-Islâm*, op. cit., pp. 11-12.

ce sujet, le philosophe arabe dit : « *Nous ne devons pas rougir de trouver beau le vrai, d'acquérir le vrai d'où qu'il vienne, même s'il vient de peuples éloignés de nous et de nations différentes ; pour qui cherche le vrai, rien ne doit passer avant le vrai, le vrai n'est pas abaissé ni amoindri par celui qui le dit ni par celui qui le transmet, nul ne déçoit du fait du vrai mais chacun en est ennobli* »⁹⁰⁹. Par contre, selon Qaradawi, la vérité est religieuse et elle est recherchée dans les écoles du *fiqh* sunnite exclusivement.

Cela dit, expliquons par des exemples en quoi consiste l'*Ijtihad* chez Qaradawi. Les exemples cités par lui-même pour illustrer sa prise en considération des finalités de la *Shari'a*, tenant compte de la réalité actuelle, ne sont que préférence d'un *ra'i* (avis) sur un autre, tous puisés dans le *Turâth* fiqhiste, en voici quelques exemples :

- Dans le domaine de la *zakat*, Qaradawi avance :
 - « *C'est la prise en considération de intérêts et des objectif de la Shari'a islamique, qui nous a imposé de préférer la fatwa émise par de nombreux compagnons du Prophète - PSL- sur l'inexistence de la zakat quant aux bijoux des femmes, parce que l'objectif de la Shari'a concernant la zakat - comme ils l'entendent...- doit être imposé sur l'argent qui s'accroît [par lui-même] ou qui est susceptible de s'accroître [de se développer]* »⁹¹⁰.

- Dans le domaine du statut personnel, il dit :
 - « *[E]t j'ai adopté l'avis de Cheikh al-Islam Ibn Taymiyya et ses disciples dans la question du divorce, parce que j'ai trouvé qu'il reflète bien l'esprit de l'Islam, et les finalités de la Shari'a, et est compatible avec les textes du Coran et la Sunna* »⁹¹¹.

On se contentera de ces deux exemples qui révèlent, en fait, la persistance de Qaradawi de perpétuer le *Turâth*, ou une dimension de celui-ci, en se référant à des avis fiqhistes qui

⁹⁰⁹ - Rashed, Roshdi ; Jolivet, Jean, *Oeuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindī : Métaphysique et cosmologie*, Volume 2, Leiden, E.J. Brill, 1998, p. 12.

⁹¹⁰ - Al Qaradawi, Youssef, *fiqh Az-zakâh* [La jurisprudence de l'aumône légale], Tome I, Beyrouth, Moassassat ar-Rissala, 2ième édition, 1973, p. 43.

⁹¹¹ - Al Qaradawi, Youssef, *fatawa mo'assîrâ* [Des fatwas contemporaines], Tome I, Koweït City, Dar al-Qalam, 3ième édition, 1987, p. 14.

servent les finalités de la *Shari'a* en les préférant à d'autres. Ceux-ci pourtant cohabitent avec ceux-là. Cependant, il est étonnant de considérer ces avis fiqhistes omis par Qaradawi comme négligeant les finalités de la *Shari'a*, voire contraires à celles-ci. Les *Fouqahas*, qui les ont émis, même les zâhirites optant pour le littéralisme pur et simple, ont une autre définition des finalités de la *Shari'a*. Celles-ci peut être résumées dans la boutade fiqhiste *ittiba' ma sahâ min al-manqoul wa layssa ma stahsanatho al-'oqoul* [«suivre ce qui est attesté comme vrai dans le texte religieux non ce qui est loué par la raison»]. Dans cette perspective, suivre le Coran et la Sunna serait la finalité sublime de la *Shari'a*, même si elle paraît non conforme à la raison. À ce niveau, le choix des exemples de Qaradawi au sein du *Turâth* fiqhiste ne peut être qu'idéologique. Ce choix d'ailleurs se fait en favorisant une certaine vision des *maqâssid* et ne se référant qu'aux *fouqahas* qui la soutiennent.

Cela dit, et rejoignant Shâtibî sans pour autant faire un détour par sa célébration de l'illettrisme⁹¹², Qaradawi fait de l'*ijtihad* un instrument entre les mains du *faqih* actuel pour imposer la *Shari'a* à travers les finalités de celle-ci. Ces *maqâssid*, selon Qaradawi, si elles ne sont pas modernes comme le veut Jabri, elles restent englobantes et envahissantes, soit de l'individu à l'humanité toute entière, en passant par la famille, la société, la nation et l'État.

C'est ainsi que l'objectif ultime de l'islam selon Qaradawi est un projet politique, où le religieux constitue la base de la socialisation. Celle-ci est pourvoyeuse de normes et de valeurs strictement religieuses, à partir du cadre restreint de l'enfance pour s'imposer au fur et à mesure dans la vie de l'individu musulman, qui deviendra lui-même un agent transmetteur de ces valeurs et ces normes aux autres non musulmans. Se constitue ainsi ce que le professeur Laurence R. Iannaccone appelle « le capital humain religieux » transmis par la famille et qui intègre, entre autres, les connaissances doctrinales et rituelles religieuses. C'est ainsi que l'individu acquiert une « utilité religieuse »⁹¹³. Dans le projet de Qaradawi, cette forme d'utilité est celle qui permettra à l'islam de régner sur l'humanité en fin de parcours.

⁹¹² - Voir le chapitre I de la partie I de cette thèse.

⁹¹³ - Sur la théorie de la socialisation religieuse selon Laurence R. Iannaccone, voir quelques développements dans : Campiche, Roland J., *Les deux visages de la religion : fascination et désenchantement*, Genève, Labor et Fides, 2004, pp. 70-72.

3.1.4. La fatwa chez Qaradawi : la nécessité du changement et le poids du passé

La fatwa est le domaine le plus visé par la raison fiqhiste, notamment en raison de la demande populaire. En effet, la fatwa émise par une autorité, tel Qaradawi par exemple, participe au processus de construction de confiance entre l'émetteur autorisé de la fatwa (*Mufti*) et ceux qui la reçoivent ou n'attendent que son émission.

Ce lien de confiance, par ailleurs, est consolidé aussi par la «Société des *Muftis*», même dans le cas de l'émission des fatwas contradictoires concernant le même problème posé. La «société des *Muftis*» entretient ce lien par l'occupation de l'espace médiatique, grâce aux investissements des familles régnantes dans les pays du Golfe, dans les chaînes satellitaires, en plus des portails sur internet consacrés à un tel *Mufti* ou un autre. Les « banques des fatwas » sont ainsi devenues disponibles pour le simple musulman. D'autant plus que les réponses sont succinctes, et en général, le *Mufti* commence par « *Yajouz* » [il est permis] ou dans le cas d'une réponse négative, par « *La yajouz* » [il n'est pas permis], en terminant par un verset coranique, un hadith ou un ancien avis d'un '*Alim* de l'islam classique. À ce propos, il faut préciser ici, que Qaradawi se démarque de certains *Muftis* lors de ses émissions télévisées ou dans la rubrique réservée à ses fatwas de son portail⁹¹⁴. Les réponses de Qaradawi sont généralement longues en tenant à mettre en évidence sa méthodologie et son analyse de la situation objet de la question, donnant à la fatwa émise un fondement social, en plus de son assise religieuse.

En réalité, ce fondement de la fatwa acquiert une importance primordiale chez le simple musulman quant à son appel à se conformer aux idéaux éthico-religieux de l'islam dans sa vie quotidienne et au sein de sa société. Ce sont ces idéaux que cherche à perpétuer Qaradawi et à imposer chez les musulmans, notamment dans les milieux islamiques diasporiques en Occident. Tout en recherchant l'argument fiqhiste (jurisprudentiel), Qaradawi met l'accent sur

⁹¹⁴ - On se contente de rappeler son émission « *Hady Al-Islâm* » [La Guidance de l'Islam] sur la chaîne nationale qatarie et surtout "*Ash-Sharî'ah Wal-Hayâh*" [La Législation islamique et la Vie], sur la chaîne satellitaire Al Jazeera.

la temporalité, à travers ce qu'il appelle la facilitation (*tayssir*), le *fiqh* du réalisme et celui des priorités, dans un but de sauvegarder les *maqâssid*⁹¹⁵.

3.1.5. Vers une méthode moderne de l'émission des fatwas

Qaradawi est conscient des difficultés imposées à l'*Homo islamicus* par la réalité moderne. Dans cette réalité, Qaradawi présente trois groupes de *Muftis*, en regard de leur méthode dans l'émission des fatwas : « Une catégorie qui s'accroche entièrement à l'Ancien, malgré ses impuretés et ses déviations. Une catégorie qui a adopté le Nouveau, avec ses défauts et ses inconvénients. Et une autre catégorie qui s'est classée au milieu, se réclamant de tout Ancien utile, et adoptant tout Nouveau bon »⁹¹⁶.

C'est à cette dernière catégorie que veut appartenir Qaradawi par le biais de sa méthode dans l'émission des *fatwas*. C'est pourquoi il dresse une liste de « pièges » (son expression) qui induisent à l'erreur les *Muftis* des deux autres catégories. Il faut signaler qu'à travers cette liste, c'est l'univers idéal de Qaradawi qui se dresse, encore une fois, devant son lecteur :

- a) *L'ignorance ou la négligence du texte religieux* : selon Qaradawi, le *Mufti* doit être en connaissance de cause du texte religieux, principalement les corpus des *hadiths* dits *Sahihayn* (Sahih Bukhari et Sahih Muslim). Cette ignorance mène le *Mufti* à émettre des *fatwas* qui contredit le corpus de *hadiths*. Il faut signaler ici que Qaradawi semble négliger les *hadiths* contradictoires des deux corpus eux-mêmes et que même la levée des contradictions entamées par les *Ulémas* que l'islam n'a pu dépasser sans tomber dans d'autres contradictions avec le bon sens élémentaire même. D'autre part, ce premier point donne la possibilité à Qaradawi d'aborder d'une manière plutôt idéologique la problématique du voile. Ainsi, Qaradawi contredit certains *Fouqahas* dans leur permission à la femme musulmane d'utiliser une perruque à la place du voile

⁹¹⁵ - Le lien est toujours établi par Qaradawi entre ses différents domaines, voir entre autres : Al Qaradawi, Youssef, *al-fatwa bayne al-indibat wa at-tassayôb* [La Fatwa entre discipline et laxisme], Le Caire, Dar As-sahwa, 1988, p. 83-87.

⁹¹⁶ - Ibid., p. 63.

islamique. Qaradawi aborde plutôt cette question à travers plusieurs *hadiths*, allant dans le sens de l'interdiction du Prophète de ce genre de « falsification » que les Israélites ont inventée et qui les a conduits à leur perte selon un *hadith* réputé comme authentique⁹¹⁷. Dans le même souffle, Qaradawi redonne au voile islamique une dimension eschatologique le reliant au salut dans l'au-delà. En effet, en récupérant un autre *hadith*⁹¹⁸ authentique aussi, Qaradawi révèle ainsi le genre de femmes qui vont demeurer éternellement en enfer, des femmes non voilées et maquillées. Le renoncement au voile devient sous la plume de Qaradawi un péché capital. Cela dit, cette façon de formuler le débat en des termes eschatologiques se rapproche de celle de ses détracteurs salafistes purs.

- b) *La mauvaise interprétation du texte religieux* : ce second point permet à Qaradawi de revenir sur la formule coranique « *hukm Allah* »⁹¹⁹. Qaradawi refuse toute réduction de cette formule aux seuls Juifs et aux chrétiens comme les versets coraniques concernés le stipulent expressément. À ce sujet, il dit : « *Il est vrai que le contexte des versets est celui des Gens du Livre [Juifs et Chrétiens] [...], mais il faut remarquer que leurs termes sont généraux, incluant à la fois [...] le kitâbi [chrétien ou juif] et le musulman* »⁹²⁰. En fait, en consacrant tout le débat à la mauvaise interprétation des textes et à la réhabilitation de l'idée du gouvernement de Dieu, Qaradawi revient implicitement à l'idée de la laïcité pour la refuser une fois encore à partir des points que le *Mufti* actuel doit prendre en considération. Autrement dit, Qaradawi intègre la dimension politique dans un domaine fondamentalement religieux. Il en fait un des points essentiels pour l'élaboration de la fatwa et son émission.

⁹¹⁷ - Ibid., p. 67. On rappelle que la définition de l'authenticité d'un *hadith* coïncide chez les sunnites avec son appartenance aux corpus de Bukhari et de Muslim.

⁹¹⁸ - Selon Abou Horayra, le prophète a dit : « *Je n'ai pas vu pire que deux catégories d'habitants de l'enfer, ceux avec des fouets semblables aux queues de vaches et dont ils se servent pour fouetter les gens ; et la deuxième composée de femmes nues, vaniteuses dont les têtes ressemblent aux dos de chameaux à cause de leurs toilettes artificielles ; elles n'auront guère accès au Paradis et ne peuvent même pas sentir sa brise car elle est si distante.* » [Rapporté par Muslim].

⁹¹⁹ - Voir les développements sur cette question dans le chapitre I de la partie I de la thèse.

⁹²⁰ - Al Qaradawi, Youssef, *al-fatwa bayne al-indibat wa at-tassayôb*, op. cit., p. 70.

- c) *L'incompréhension de la réalité comme elle est* et qui induirait à l'erreur, selon Qaradawi, quant à l'application du texte *shar'i* (juridico-religieux) dans le cas présenté au *Mufti*. Fait étonnant, Qaradawi revient au même exemple de la perruque pour illustrer ses propos. Pourtant en se basant principalement sur le même exemple de la perruque, Qaradawi ne donne aucune argumentation sur cette incompréhension de la réalité comme elle est, par le *Mufti*. Qaradawi ne fait que réfuter une *fatwa* d'un '*Alim*, qu'il ne nomme pas, allant dans le sens de la possibilité de substitution du voile par la perruque⁹²¹. Cela dit, l'exemple même nous révèle que Qaradawi reste très attaché à son univers idéal et sa présence dans deux points différents (l'ignorance des textes et l'incompréhension de la réalité) prouve que la réalité chez Qaradawi puise son fondement dans le Texte sacré. À ce niveau, le changement de la réalité dont parle Qaradawi reste assujetti au Texte lui-même. Autrement dit, c'est le Texte qui façonne la réalité et dicte ce qui est tolérable quant au changement.
- d) *La soumission aux caprices* : À ce sujet, Qaradawi avance que « *l'un des pièges les plus dangereux pour le Mufti, c'est de suivre ses sentiments dans sa fatwa, ses sentiments à lui ou ceux d'autrui, en particulier les caprices des présidents et de ceux au pouvoir, dont les présents sont recherchés et les vices craints.* »⁹²². Qaradawi critique ce qu'il appelle les *Ulémas* du Sultan, où les *Ulémas* au service des pouvoirs en place. Pourtant, lui-même a été critiqué pour ses fatwas en faveur des pouvoirs dynastiques du Golfe ou en conformité avec leur vision géopolitique régionale. À ce sujet, on se contentera de l'exemple de son appui, en conformité avec la politique étrangère qatarie et saoudienne, à l'intervention de l'OTAN en Libye contre le régime de Kadhafi⁹²³ dans les événements qui ont secoué le pays en 2011. Alors que lui-

⁹²¹ - Ibid., pp. 72-73.

⁹²² - Ibid., p. 75.

⁹²³ - Les contradictions dans les positions de Qaradawi ont été mises en évidence dans le chapitre II de la partie II de cette thèse. On signale ici que juste après sa célèbre fatwa online appelant à l'assassinat de Kadhafi, Qaradawi s'est éclipsé de l'espace médiatique, qu'il occupait les premières semaines du printemps arabe, cédant la place aux communiqués signés par l'Union Internationale des Savants Musulmans (*Ulémas*), qu'il préside lui-même.

même refuse sur une base religieuse toute intervention étrangère dans les pays musulmans, comme sa position face aux interventions en Irak et en Afghanistan.

- e) *La soumission à la réalité déviante* : Cette réalité a été imposée par la colonisation occidentale selon Qaradawi⁹²⁴. Avec ce point Qaradawi renoue avec son opposition à l'Occident usurpateur qui a pour objectif l'effacement de l'identité musulmane. Sur ce point Qaradawi a déclaré dans son émission consacré à celle-ci :

*[L]a période de colonisation [...] n'a pas été seulement militaire, mais culturelle, sociale, morale [...] et religieuse, c'est pourquoi il est indispensable de préserver l'identité. Le cas de l'Algérie est important à signaler. En effet la France comme puissance colonisatrice a voulu effacer l'identité de ce pays. Cette identité se manifeste principalement dans l'arabité et l'islam. La France a francisé tout l'enseignement et a transformé plusieurs mosquées en églises, musées et mêmes en écuries ! Tout ceci pour affaiblir l'identité musulmane du peuple algérien. [...] En dépit de notre indépendance, le droit occidental nous régit, et l'économie occidentale, à travers les banques usurières, fonctionne dans nos pays. Les coutumes occidentales, aussi ont altéré l'identité musulmane de la femme, à un tel point qu'elle est devenue comme son homologue occidental [...] Alors la résistance à ce nouveau colonialisme consiste à s'attacher à notre identité, et retrouver notre personnalité.*⁹²⁵

À travers ce cinquième point, l'identité chez Qaradawi ainsi que ses propos sur l'identité sert non seulement à se différencier de l'Autre, mais aussi à lui résister. Il est clair que l'Autre, chez Qaradawi, est l'Occidental venu en colonisateur et porteur d'une autre religion. En fait, ce colonialisme va prendre d'autres formes après la période postcoloniale comme le droit, l'économie, les coutumes, tous issus de l'Occident et qui continuent à régir la vie dans les pays musulmans. Pour y faire face, Qaradawi incite les musulmans à l'attachement à leur identité musulmane, et les *Muftis* à s'affranchir de cette réalité déviante car non conforme à la vie religieuse selon le prisme islamique.

⁹²⁴ - Al Qaradawi, Youssef, *al-fatwa bayne al-indibat wa at-tassayôb*, op. cit., p. 82.

⁹²⁵ - *Al-shari'â wal hayat* (La Législation islamique et la Vie), sur le thème de l'identité musulmane du 27/12/2009, op. cit.

f) *L'imitation de la pensée occidentale* : ce sixième point offre à Qaradawi l'occasion de renouer avec son refus de la pensée occidentale. En fait, le refus de Qaradawi est sans fondement critique. Lui-même ignorant cette pensée sauf à travers quelques titres qu'il cite à chaque fois comme *Le Déclin de l'Occident* d'Oswald Spengler, *L'homme cet inconnu* d'Alexis Carrel et *Religion and the Rebel* de Colin Wilson⁹²⁶ qui mettent le point sur le malaise de la civilisation occidentale. En effet, concernant l'ouvrage de Carrel, il nous semble évident que Qaradawi n'en saisit pas la portée. Certes, Carrel présente des passages critiques de l'homme moderne et son mode de vie, que Qaradawi cautionne, mais il est peu probable qu'il soit d'accord avec les thèses eugénistes de Carrel, illustrées entre autres par ses propos sur les individus considérés par celui-ci comme inférieurs et qui « [o]nt été conservés grâce aux efforts de l'hygiène et de la médecine »⁹²⁷. De toute évidence, comme il a été démontré précédemment⁹²⁸, Qaradawi s'oppose idéologiquement à la pensée occidentale et ignore complètement ses débats actuels. D'ailleurs, les ouvrages qu'il cite à chaque occasion, surtout dans les émissions télévisées, datent de la première moitié du siècle dernier, et depuis, la civilisation occidentale n'a pas chuté comme Qaradawi le conjure⁹²⁹. De plus, ce qui intéresse Qaradawi est plutôt l'appropriation de cette pensée occidentale (ou au moins quelques uns de ses aspects) par les musulmans laïcs, ennemis jurés de Qaradawi. Ce sont eux qui sont visés par ce septième point avec des termes assez sévères. À ce sujet, il dit : « *Les esclaves de la pensée occidentale parmi nous, rien ne les convainc... Ils veulent un Islam selon leur humeur, ou leur caprice ... ou plutôt les caprices de ceux qu'ils suivent parmi les orientalistes, les évangélistes et les communistes. Ils veulent un islam occidental ou marxiste, chacun selon sa doctrine*

⁹²⁶ - Al Qaradawi, Youssef, *al-fatwa bayne al-indibat wa at-tassayûb*, op. cit., p. 88. Il faut préciser ici que Qaradawi ne cite pas le titre originel de l'ouvrage de Wilson, mais plutôt le titre de l'ouvrage traduit en arabe : « *soqout al-hadara* » [La chute de la civilisation], par Anis Zaki Hassan et publié par Dar al-Adab à Beyrouth au Liban.

⁹²⁷ - Carrel, Alexis *L'Homme, cet inconnu*, Paris, Plon, 1935, p. 359.

⁹²⁸ - Voir le chapitre I de la partie I de cette thèse.

⁹²⁹ - Voir le chapitre I de la partie II de cette thèse.

et sa philosophie. »⁹³⁰. Qaradawi renoue ici avec son univers idéal hostile à toute pensée séculière au sein de la culture musulmane. Toutefois, ce qui est singulier est que ce septième point ne concerne nullement les *Muftis* ou le domaine de l'émission de la *fatwa*. C'est un message aux intellectuels musulmans laïcs qui ne sont pas directement concernés par les mécanismes de l'émission des fatwas, sauf comme objet d'étude.

- g) *Le blocage sur les anciennes fatwas sans égard aux circonstances évolutives* : c'est à travers ce dernier point que Qaradawi incite les *Muftis* à prendre en considération les transformations survenues dans le temps et les différences dans les coutumes des sociétés dans les pays. À ce sujet, il dit :

*Le Mufti doit prendre en considération dans sa fatwa, les conditions personnelles - psychologiques et sociales - du demandeur de la fatwa et les conditions générales de l'époque et du milieu. Une fatwa peut être utile pour une époque et inutile pour une autre, adaptée pour un milieu, et inadaptée pour un autre et valable pour une personne, et non valable pour une autre.*⁹³¹

Cela dit, il faut dire que Qaradawi cautionne le changement de la fatwa à l'époque actuelle à partir de son univers idéal même. En effet, c'est à partir du Coran, de la *Sunna*, des positions des *sahabas* et celles de certains *Ulémas* de l'islam classique, notamment Ibn Qayyim, que Qaradawi trouve la légitimation religieuse de la nécessité du changement de la fatwa. En effet, il va consacrer une partie d'un autre ouvrage⁹³² à trouver le fondement du changement de la fatwa dans le *Turâth* lui-même. Toutefois, il faut remarquer que Qaradawi ne fait que renouer avec la notion du *Nassekh* (abrogeant) et du *Mansoukh* (abrogé) des versets coraniques⁹³³, en expliquant certaines contradictions, levées dans le *fiqh* à travers le processus d'abrogation des versets

⁹³⁰ - Al Qaradawi, Youssef, *al-fatwa bayne al-indibat wa at-tassayôb*, op. cit., p. 88.

⁹³¹ - Ibid., p. 94.

⁹³² - Al Qaradawi, Youssef, *`awâmil as-si'ah wal-murûnah fî ash-Sharî'ah al-islâmiyyah* [Les facteurs de la largesse et de la souplesse de la loi islamique], Koweït City, al-Majlis al-Watani li at-Taqaafa wa al-Founou wa al-Adab, 2002, pp. 74-111.

⁹³³ - Voir le chapitre I de la partie I de cette thèse.

coraniques, par la notion de la fatwa dans le Coran⁹³⁴. Cela dit, le *hadith* aussi a connu cette notion d'abrogeant et d'abrogé. En effet, devant la prolifération des corpus des hadiths à travers les siècles, la raison fiqhiste s'est vu contrainte de mettre en place des mécanismes pour lever les contradictions, plusieurs fois flagrantes, entre les hadiths. Le mécanisme le plus connu est celui de l'abrogation, qui consiste lui aussi à considérer l'un des hadiths contradictoires, comme abrogeant (*nassekh*) l'autre, qui deviendra abrogé (*mansoukh*) et tombera en désuétude. En fait, la notion du changement des fatwas donne la possibilité à Qaradawi de lever certaines contradictions au niveau des *hadiths*⁹³⁵ sans passer par les anciens mécanismes du *fiqh*. C'est ainsi que la tombée en désuétude d'un *hadith* est expliquée par Qaradawi à travers la notion du changement de la *fatwa* émise par le prophète de l'islam, assimilée dans cette perspective, au *hadith*.

3.1.6. Facilitation et Priorités : Des fiqhs nouveaux pour des fatwas modernes

Par ailleurs, il est des mots qui reviennent toujours dans le lexique utilisé par Qaradawi. Ces mots comme *tayssir* (facilitation), *waqi'* (réalité) ou encore *awlawiyat* (priorités) sont introduits par Qaradawi dans sa vision du *fiqh*⁹³⁶ (ou de son *fiqhisme*). Ces notions sont considérées dans la pensée de Qaradawi comme des *fiqhs* elles-mêmes. Ainsi, parle-t-on du *fiqh* de la facilitation pour exprimer la nécessité de faciliter le *fiqh* pour le simple musulman, à deux niveaux : (1) le premier consiste à rendre la terminologie plus accessible avec un langage moderne et (2) le second vise à faciliter la vie au musulman demandeur de la fatwa. Quant au *fiqh* de la réalité, il est une notion pour exprimer l'insistance de Qaradawi sur la prise en considération de la réalité contemporaine dans l'émission de la *fatwa*. Concernant le *fiqh* des priorités, il s'agit pour le musulman à la fois en tant qu'individu et en tant que membre de sa société de dresser un ordre des priorités eu égard au contexte dans lequel il vit.

⁹³⁴ - Al Qaradawi, Youssef, *awâmil as-si'ah wal-murûnah fî ash-Sharî'ah al-islâmiyyah*, op. cit., p. 79.

⁹³⁵ - Ibid., p. 85.

⁹³⁶ - Qui dans son sens le plus strict signifie compréhension.

3.1.6.1. À propos du vocable «*tayssir*»

Le *fiqh* du *tayssir* chez Qaradawi prend la forme d'un projet encore incomplet. Le projet de Qaradawi, en ce sens, demeure la facilitation du *fiqh*. Sauf que ce projet prend aussi une dimension politico-idéologique pour faire face à ce qu'il appelle les « ennemis de l'islam ». À ce sujet, Qaradawi dit :

« Les feuillets que je présente sur le *fiqh* du jeûne, font partie d'un grand projet, que j'ai entamé depuis de longues années [...], c'est celui du *fiqh* de la facilitation [...]. J'avais déjà écrit plusieurs parties du (*fiqh* de la facilitation) et j'ai attendu pour le commencer depuis le début ... Mais [...] les circonstances que vit notre monde musulman nous imposent des choses actuelles, auxquelles on ne peut s'échapper. Nous sommes en pleine bataille intellectuelle avec les ennemis de l'islam à l'intérieur et à l'extérieur, et il est impératif de faire face aux forces hostiles à notre religion, à son éveil et à sa nation. »⁹³⁷

Ainsi, le projet intellectuel de Qaradawi prend des couleurs idéologiques à la défense de l'islam et des musulmans. C'est pourquoi dans un autre ouvrage il met en évidence la nécessité pour le discours islamique actuel de prendre en charge le *tayssir* comme mode opératoire. Sur cette question, en se basant encore une fois sur le *hadith* du Prophète qui exhorte les musulmans à chercher la facilité⁹³⁸, Qaradawi avance que « le discours islamique actuel doit adopter la méthode de la facilitation dans la fatwa et l'annonce de la bonne nouvelle dans la prédication »⁹³⁹. C'est ainsi que le projet fiqhiste de Qaradawi fait partie d'un projet plus grand qui prend une dimension plus globalisante. En effet, selon Qaradawi, le *fiqh* du *tayssir* doit prendre en charge l'individu musulman dans la vie quotidienne (manger, boire, s'habiller, travailler), ensuite dans la vie conjugale et, enfin, doit guider la société et l'État musulmans au niveau du droit, de l'économie, de la politique intérieure et

⁹³⁷ - Al Qaradawi, Youssef, *tayssir al-fiqh fi daw' al-qur'ân was-sunnah (fiqh as-siyâm)* [La facilitation du *fiqh* à la lumière du Coran et de la Sunna (La jurisprudence relative au jeûne)], Beyrouth, Moassassat ar-Rissala, 3^{ième} édition, 1993, p. 5.

⁹³⁸ - Voir le chapitre II de la partie II de cette thèse.

⁹³⁹ - Al Qaradawi, Youssef, *khâtâbona al-islâmi fi 'asr al-'awlâma* [Notre discours islamique à l'époque de la mondialisation], Le Caire, Dar Ach-chorouq, 2004, p. 141.

extérieure⁹⁴⁰. C'est avec une telle vision que Qaradawi s'érige en *faqih* de la facilité, soit à tous les niveaux de la vie du simple musulman.

Cela dit, le fait que Qaradawi consacre une grande partie de sa vie intellectuelle à mettre en valeur un *fiqh* de la facilitation nous renseigne sur l'existence d'un autre *fiqh* dont les dispositions restent ardues pour le musulman «normal». Encore faut-il ajouter que ces deux *fiqhs*, rigoriste et souple, puisent dans les mêmes sources et le même islam classique et ce, à une différence près. En effet, quand le *fiqh* rigoriste par définition perpétue un islam plus collé au texte, Qaradawi puise les fondements de son *fiqh* du *tayssir* dans la Tradition, d'une part, et de la réalité contemporaine, d'autre part.

En fait, avec les versets coraniques et les *hadiths* à l'appui, Qaradawi renoue avec l'idée que l'islam est une religion souple. De plus, il bonifie d'un point qui le démarque de l'islam rigoriste. En effet, il ajoute une autre cause actuelle au *fiqh* du *tayssir* : « *les gens à notre époque ont plus besoin du tayssir [...], par pitié d'eux, et tenant compte de leur condition, quant la volonté s'est affaiblie [...] et de nombreux obstacles se sont dressés entre eux et le Bien* »⁹⁴¹.

Parmi ses obstacles, Qaradawi cite principalement et exclusivement l'ouverture de la société musulmane sur les autres sociétés et l'influence des idées et des coutumes de celles-ci sur celle-là⁹⁴². En réalité, ce point abordé paraît paradoxal. D'un côté, au niveau de la prédication ou au niveau du *fiqh*, Qaradawi prône l'ouverture du musulman sur les autres pour les « appeler à l'islam » selon l'expression prosélytique et, parallèlement, Qaradawi reconnaît l'influence des autres cultures, spécialement occidentale que Qaradawi abhorre⁹⁴³, et la

⁹⁴⁰ - Ibid., p. 141.

⁹⁴¹ - Ibid., p. 142.

⁹⁴² - Ibid., p. 142.

⁹⁴³ - Il faut préciser que la position de Qaradawi reste assez floue vis-à-vis de la civilisation occidentale. Parfois, il la récuse entièrement comme il a été démontré, dans l'analyse de son univers idéal pragmatique. Dans d'autres cas, il avance : « *Nous les musulmans, avons peur pour cette civilisation, à l'instar de ses critiques fidèles occidentaux, parce que son bien est profitable pour tous, et son mal est un danger pour tous, et il nous importe*

pensée et les coutumes de celles-ci sur la société musulmane. De là, on peut comprendre son programme d'établir un *fiqh* du *tayssir* -plus souple-, qui pourrait être en concordance avec la vie actuelle des musulmans, influencés par la culture occidentale, selon les propos de Qaradawi lui-même.

Cela dit, pour revenir à la question des deux *fiqhs* qui puisent aux mêmes sources, il faut dire que suivant le choix des textes retenus, le *fiqh* peut s'avérer rigoriste ou souple. Qui plus est, cette question du choix des textes implique l'existence de textes contradictoires, en apparence pour le moins, étant donné que la raison fiqhiste récuse toute allusion à l'existence de contradiction dans la parole de Dieu et dans celle de Mahomet, considérée elle-même depuis Shafi'i comme une révélation au même niveau que le Coran⁹⁴⁴.

Or, parmi les mécanismes inventés pour lever les contradictions entre les *hadiths* principalement, notons celui inventé par le soufi et *faqih* Abdelwahhab Al Sha'ranî (1492-1565). Celui-ci estime que, par exemple, dans le cas du *hadith* qui tolère un acte et un autre qui interdit le même acte, il n'y a pas réellement une contradiction. Les deux *hadiths* sont valables, mais ils ne concernent pas la même personne. Dans le cas de l'interdiction, seuls l'élite religieuse et les gens pieux sont concernés. Dans le cas de la permission, ce sont les gens dont la foi n'est pas assez ancrée qui sont visés par le *hadith*⁹⁴⁵. En fait, le mécanisme avec lequel renoue Qaradawi, sans pour autant le stipuler expressément quand il opère son choix parmi le Texte sacré et ceux du *Turâth* fiqhiste dans le sens de la modération, se fait dans l'omission d'autres *hadiths* imprégnés de rigorisme. D'ailleurs, ses propos en faveur du *tayssir* pour les musulmans faibles et loin du Bien coïncide avec ceux d'Al Sha'ranî concernant la faiblesse de la foi.

de perdurer son bien et se prémunir contre son mal. », voir : Al Qaradawi, Youssef, *al-islâm wa hadârat al-ghad* [L'Islam est la civilisation du futur], Le Caire, maktabat Wahba, 1995, p. 6.

⁹⁴⁴ - Tarabishi, Georges, *min islâm al-qor'an ila islâm al-hadith. an-nâch'a al-mousta'nâfa*, op. cit., p. 184.

⁹⁴⁵ - Ibid., pp. 467-477, pour plus de développement sur ce mécanisme de la levée des contradictions dans le corpus "haditique" chez Al Sha'ranî.

3.1.6.2. A propos des priorités

Dans le même souffle, Qaradawi donne aux *awlawiyat* (priorités) une importance majeure dans son projet fiqhiste jusqu'à leur consacrer entièrement un ouvrage⁹⁴⁶. Ce principe des *awlawiyat* a été déjà mis en évidence dans un autre ouvrage de Qaradawi des années 1980 sous le terme de *fiqh maratîb al-A'mal* [«le *fiqh* des hiérarchies des actions»]⁹⁴⁷.

En réalité, les *awlawiyat* permettent à Qaradawi d'élaborer une vision globale de l'islam comme il le conçoit. À travers plusieurs axes, les *awlawiyat* deviennent des urgences pour le musulman en tant qu'individu et pour l'*Umma* pour sortir de sa torpeur. Certes, l'horizon demeure religieux mais les priorités dépassent ce cadre pour encadrer le profane au nom du religieux même.

Dans une perspective communautariste, Qaradawi atteste du déséquilibre des *awlawiyat* au sein de l'*Umma*. À ce niveau, la priorité est donnée aux artistes, aux sportifs, à la protection du dirigeant alors que l'éducation, la santé et les services de base sont relégués au second plan⁹⁴⁸. De plus, Qaradawi réproouve certains comportements d'aspect religieux comme la construction des mosquées dans des pays où il en a assez ou plusieurs, les pèlerinages à la Mecque répétitifs et inutiles religieusement alors que cet argent, selon Qaradawi, servirait à combattre l'athéisme et la laïcité⁹⁴⁹ entre autres. C'est ainsi que ce genre de combat (Qaradawi utilise le mot *jihad*) fait partie des priorités que le musulman doit prendre en charge. Dans le domaine culturel, les priorités ont aussi changé. Ainsi, on donne plus l'importance au facultatif et au futile même tout en négligeant l'obligatoire. À ce sujet,

⁹⁴⁶ - Al Qaradawi, Youssef, *fi fiqh al-awlawiyyât - dirâsah jadîdah fî daw' al-qur'ân was-sunna* [De la jurisprudence des priorités, une nouvelle étude à la lumière du Coran et de la Sunna], Le Caire, maktabat Wahba, 2^{ème} édition, 1996, 288 pages.

⁹⁴⁷ - Al Qaradawi, Youssef, *as-sahwa al-islâmiyya bayna al-juhûd wa at-tatarruf* [L'éveil islamique entre le rejet et l'extrémisme], Le Caire, Dar As-sahwa, 1994, pp. 175-185.

⁹⁴⁸ - Al Qaradawi, Youssef, *fi fiqh al-awlawiyyât - dirâsah jadîdah fî daw' al-qur'ân was-sunna*, op. cit., pp. 14-15.

⁹⁴⁹ - Ibid., p. 16.

Qaradawi donne l'exemple des minorités musulmanes en Occident qu'on trouve pertinent de mettre en évidence :

Même parmi les communautés [musulmanes] qui vivent dans les pays occidentaux, aux États-Unis, au Canada et en Europe, j'ai trouvé ceux qui se sont donné comme priorités, où porter la montre à la main gauche ou celle droite ? [...] L'entrée des femmes dans la mosquée est-il licite ou illicite ? Prendre le repas sur la table, s'asseoir sur une chaise pour prendre son repas, utiliser la cuillère et la fourchette, est-ce une imitation des infidèles ou non ?⁹⁵⁰.

Du reste, et au delà des difficultés (au regard même de la religion comme le signale Qaradawi) de cette catégorie, plus attachée à se référer à un modèle du musulman parfait dans les moindres faits et gestes, ce constat révèle en premier lieu le lien profondément entretenu par une catégorie des musulmans au sein de leurs minorités en Occident⁹⁵¹. Aussi, il révèle un échec flagrant de l'intériorisation des idéaux de la modernité qui va jusqu'à refuser entièrement celle-ci. En effet, la préoccupation principale de cette catégorie, que Qaradawi trouve inadéquate pour l'islam actuel et ses priorités, peut se développer sans égard et en dehors des conditions spatio-temporelles qui l'entourent. C'est pourquoi l'agir de cette catégorie reste difficilement prévisible, voire imprévisible même.

Par ailleurs, dans un autre axe concernant les priorités en matière des sciences religieuses⁹⁵², que doit avoir le *da'iyâ* (prédicateur)⁹⁵³, Qaradawi donne sa vision en matière de l'éducation en présentant plusieurs *awlawiyat* dont la priorité de la science sur le travail, du comprendre sur l'apprendre, de l'*ijtihad* sur l'imitation des Anciens. Qaradawi relie toutes ces priorités à sa théorie des *maqâssid* que le *da'iyâ* doit prendre en charge. C'est ainsi qu'à travers

⁹⁵⁰ - Ibid., p. 20.

⁹⁵¹ - Ce qui sera mis en évidence dans la quatrième partie du présent chapitre.

⁹⁵² - Al Qaradawi, Youssef, *fî fiqh al-awlawiyyât - dirâsah jadîdah fî daw' al-qur'ân was-sunna*, op. cit., pp. 55-80.

⁹⁵³ - Qaradawi utilise ce terme, qui peut induire à l'erreur en se tenant à sa traduction littérale, alors qu'il peut inclure tout homme de la religion, 'Alim, Faqih, Da'iyâ, Imam de mosquée... etc.

l'éducation du *da'îyâ*, le lien est établi entre plusieurs *fiqh* dans le projet de Qaradawi, les *awlawiyat*, les *maqâssid*⁹⁵⁴, le *tayssir*⁹⁵⁵ et le changement de la *fatwa*⁹⁵⁶.

Cela dit, il a été question dans cette première partie de ce chapitre d'analyser la fonction idéologique du *fiqh* de Qaradawi à travers sa vision des finalités de la *Shari'a* et le domaine de l'élaboration des fatwas. Avec ces deux domaines, où s'articulent d'autres *fiqhs*, du *waqi'*, du *tayssir* et des *awlawiyat*, Qaradawi se démarque avec son postulat de base de la *wasatiya*⁹⁵⁷ (modération), par rapport aux *Ulémas* reconnus comme rigoristes, qu'il ne cesse de critiquer. Toutefois, cette modération reste relative quant à la prise en considération d'autres paradigmes, principalement celui de la modernité, avec ses idéaux de la laïcité et les droits de la personne.

Cela étant on consacre cette troisième partie de ce chapitre à analyser le *fiqhisme* de Qaradawi, à travers ses fatwas et les principes dont elles découlent, dans son ouvrage principal sur le licite et l'illicite en Islam et dans d'autres adressés aux minorités musulmanes en Occident.

⁹⁵⁴ - Al Qaradawi, Youssef, *fî fiqh al-awlawiyyât - dirâsah jadîdah fî daw' al-qur'ân was-sunna*, op. cit., p. 69.

⁹⁵⁵ - Ibid., p. 83.

⁹⁵⁶ - Ibid., p. 90.

⁹⁵⁷ - Il faut préciser ici que si Qaradawi peut se définir comme modéré par rapport aux *Ulémas* rigoristes, le principe de la modération a été mis en échec quant à sa relation avec les musulmans laïcs, voir le chapitre I de la partie II de la thèse.

3.2. Principes, méthode et cas d'analyse :

Le *halal* et le *haram* sont les deux plus importantes notions en islam, qu'il soit celui de ses *Ulémas* ou celui des simples adeptes. Elles encadrent toutes les deux⁹⁵⁸ la vie du fidèle, jusqu'à s'identifier aux notions du Bien et du Mal, d'une part, et du Salut ou la perte de celui-ci, d'autre part. Autrement dit, le *halal* est Bien et Salut et le *haram* est Mal et perte du Salut.

C'est à partir de l'importance de ces deux notions en islam qu'on peut comprendre la notoriété de l'ouvrage de Qaradawi *Al-Halâl wal-Harâm fil-Islâm* dans les pays musulmans et au sein des minorités musulmanes en Occident. En effet, en reprenant celui d'un ouvrage de Ghazali (1058-1111) *Kitâb al-halâl wa-l-harâm* [«Le livre du licite et de l'illicite»]⁹⁵⁹, le titre suffit à lui seul de s'imposer comme un guide pour le musulman ou un manuel pour son salut. D'ailleurs, l'ouvrage depuis sa sortie en 1960 est toujours réédité en arabe en plus des autres langues, dont le français⁹⁶⁰ et l'anglais⁹⁶¹.

Cela dit, Qaradawi revoit ces deux notions dans cet ouvrage contesté tant par les salafistes purs⁹⁶² que par les autorités de certains pays occidentaux, jusqu'à son interdiction pure et

⁹⁵⁸ - Le fiqh ajoute une autre catégorie, qui est le *Makrouh* (l'indésirable).

⁹⁵⁹ - Al-Ghazâlî, Abû Hâmid, Le licite et l'illicite, Paris, Albouraq, 1999, 224 pages

⁹⁶⁰ - Qaradhawi, Youssef, Le licite et l'illicite en islam, Paris, Editions Al Qalam, 2004, 364 pages.

⁹⁶¹ - Al-Qaradawi, Yusuf, The Lawful and the Prohibited in Islam, Indianapolis, American Trust Publications, 1999, 368 pages.

⁹⁶² - On cite ici quelques titres allant jusqu'à l'insulte contre Qaradawi et son projet, qu'on peut consulter en intégralité sur internet :

En arabe :

- *Al-I'lâm bi-Naqdi Kitâb il-Halâl wal-Harâm* [Critique du livre Le licite et l'illicite en islam] de Sâlih ibn Fawzân Al-Fawzân
- *Nazharât fî Kitâbi-l-Halâli wal-Harâmi fil-Islâm* [Regards sur le livre Le Licite et l'illicite en islam] d'Abdul-Hamîd Tamhâz
- *Iskât al-Kalb al-'Awi Youssef bin Abdullah Al-Qaradawi* [Faire taire le chien aboyant Youssef Al Qaradawi] de Moqbel Ben Hadi al-Wadi'î.
- *Al-Qaradawi fî al-Mizan* [Qaradawi en jugement] de Sulaiman ben Saleh al-Kharashi.
- *Raf' al-Litham 'an mokhalafat al-Qaradawi li Shari'at al-Islam* [La levée du voile sur la violation de la Loi de l'islam par Qaradawi] d'Ahmed ben Mohammed ben Mansour Al Odaini.

simple en France en 1995 (du 24 avril au 9 mai) par le ministre de l'intérieur de l'époque Charles Pasqua⁹⁶³. D'une part, avec sa vision fiqhiste, Qaradawi s'éloigne en effet du salafisme rigoriste, sans pour autant rompre avec le *Turâth* fiqhiste, qui reste indépassable et dont les mécanismes reviennent en force dans l'élaboration d'un *fiqh* dont Qaradawi veut moderne. Toutefois, dans une production intellectuelle comme celle de Qaradawi, cette persistance du *Turâth* chapeauté par le Texte sacré et dont la sacralité reste indiscutable, se dresse comme un obstacle à l'acceptation de la modernité occidentale et de ses idéaux les plus nobles.

3.2.1. Le licite et l'illicite en islam

Fidèle à sa vision d'un islam globalisant, Qaradawi entame cet ouvrage qui touche presque tous les aspects de la vie du musulman vivant à l'époque actuelle (au niveau individuel, familial et communautaire) avec des définitions et des principes généraux dans une première partie relativement courte afin de les appliquer sous forme de *fatwas* dans une plus longue seconde partie. Cette dernière embrasse alors tous les aspects de la vie : de la manière de se nettoyer, de manger et de se vêtir, à la relation avec l'autre non musulman. Ce qui témoigne de la mainmise de la *Shari'a*, à travers un *fiqh* qui est le fondement d'une idéologie pour le maintien du musulman attaché à un islam des textes et non à un islam du vécu. En effet, même si la situation présentée dans la *fatwa* est issue de la réalité actuelle, c'est toujours l'univers idéal de Qaradawi qui lui donne la possibilité au musulman - demandeur de la *fatwa* - de renégocier un nouveau pacte avec son environnement, sur la base de la *fatwa* puisée en dehors de son contexte.

- *Ta'ziz ar-Rad al-Kawi li Iskat al-Kalb al-'Awi Youssef bin Abdullah Al-Qaradawi* [La promotion de la réponse caustique pour faire taire le chien aboyant Youssef Al Qaradawi de Abdullah Chakib As-Salafi.

- *Ar-rad ad-Damegh li ad-Da'awi fi Dahs Maza'im al-Qaradawi* [La vérité accablante des prétentions sur la réfutation des allégations de Qaradawi] de Kareem Abdul-Hamid

En français :

- Qui est le Dr. Al-Qardâwi ? d'Abû Bilâl Al-Jazâ-irî

⁹⁶³ - « *Le Licite et l'illicite en Islam* » de nouveau en vente », le quotidien français Libération, mercredi 17 mai 1995, p. 18.

Du reste, il nous apparaît fort intéressant de rappeler maintenant, à titre comparatif, certaines définitions qui relèvent de l'islam classique. Ainsi, Al Juwaynî (1028-1085) dans ses « feuillets sur les fondements du *fiqh* » définit le *haram* (le contraire du « *halal* ») comme une action dont la loi religieuse exige l'abandon de manière catégorique. Quant au fidèle, il sera récompensé pour l'abandon du *haram* motivé par la seule proscription religieuse et non dicté ni par la peur, ni par l'incapacité, ni par la timidité. Quant au *makrouh*, il désigne une chose dont la *Shari'a* demande l'abandon, mais pas de manière catégorique⁹⁶⁴.

Qaradawi s'inscrit dans cette lignée pour définir en premier lieu les trois ordres qui articulent tout le droit musulman, à savoir le *halal* (le licite ou le permis), le *haram* (l'illicite et l'interdit) et le *makrouh* (le non désirable ou l'indésirable). Donc, le licite est ce qui est permis et affranchi de l'interdiction et, à terme, ce que le Législateur⁹⁶⁵ a permis de faire. L'illicite est plutôt l'action dont le Législateur exige l'abandon de manière catégorique de sorte que celui qui enfreint l'interdiction s'exposera à la punition divine de l'au-delà et susceptible d'une punition légale (*Shari'a*) ici-bas. Concernant le *makrouh*, Qaradawi le place dans un niveau inférieur au *haram* car il est interdit par le Législateur d'une manière non catégorique⁹⁶⁶.

Bref, si les trois ordres proviennent directement de la loi de Dieu chez Qaradawi et chez Al Juwaynî⁹⁶⁷, l'interdiction de manière non catégorique quant au *makrouh* revêt deux aspects différents. En effet, Juwaynî ajoute que le *makrouh* est « l'action dont la pratique n'entraîne aucune sanction, mais dont l'abandon procure au fidèle une récompense. »⁹⁶⁸. Tandis que

⁹⁶⁴ - Cité par Al Fawzan, Abdallah, *sharh al-waraqat fi usûl al-fiqh* [Explication des « feuillets sur les fondements du *fiqh* »], Ryad, Dar Mouslim, 3^{ème} édition, 1996, p. 21.

⁹⁶⁵ - Le législateur ici c'est Dieu, soit d'après le Coran, ou à travers la Sunna de son prophète, ainsi que les dispositions de la *Shari'a* élaborées après par le *fiqh*.

⁹⁶⁶ - Al Qaradawi, Youssef, *al-halâl wal-harâm fil-islâm*, op. cit., p. 15.

⁹⁶⁷ - Al Juwaynî utilise le mot *shar'* (Législation), quant à Qaradawi, il utilise le terme *Shari'* (Législateur)

⁹⁶⁸ - Al Fawzan, Abdallah, *sharh al-waraqat fi usûl al-fiqh*, op. cit., p. 21.

pour Qaradawi, le *makrouh* s'il n'est pas pris au sérieux, il est « susceptible d'encourager celui qui l'accomplit à commettre le *haram* »⁹⁶⁹.

Avec de telles définitions, il semble explicite qu'Al Juwaynî, le Chaféite du Moyen-âge donne à la notion du *makrouh*, et par ricochet au *halal* et au *haram*, plus d'élasticité et de tolérance que n'en donne Qaradawi, un 'Alim qui se définit comme ouvert à toutes les écoles du *fiqh*. En effet, il rapproche plus le *fiqh* à l'ordre du *haram* tandis qu'Al Juwaynî le connecte plus au *halal*.

Cette mise au point est d'une importante utilité pour l'analyse de la notion de la *wasatiya* chez Qaradawi, qui montre ici ses limites dans l'ordre du *makrouh*. Certes, Qaradawi reste vague en parlant de la possibilité du passage de l'acte *makrouh* à l'ordre du *haram*. Toutefois, l'insinuation reste tendancieuse et revêt un aspect du *ta'ssir* (difficulté) négligeant celui du *tayssir* (facilitation) que Qaradawi lui-même cherche à reconsidérer dans l'élaboration de ses *fatwas*.

Après ses brèves définitions, Qaradawi entame les principes -en nombre de onze- qui articulent les ordres du *halal* et du *haram*. Notre attention est attirée par le fait que Qaradawi renoue fortement avec son univers idéal en fondant ses principes dans le texte coranique, le corpus *haditique* et les citations de certains *Ulémas* du *salaf*.

1. *L'origine de toute chose est la permission* : Autrement dit, tout est permis sauf ce qui est expressément interdit dans le Coran ou la Sunna authentique. Qaradawi trouve les fondements de ce principe dans le Coran à travers certains versets qui vont dans le même sens de celui-ci « *C'est Lui qui a créé pour vous tout ce qui est sur la terre* » (La Vache, 29). Ainsi que le *hadith* suivant : « *le halal, c'est celui que Dieu a permis dans son Livre (le Coran), et le haram, c'est celui que Dieu a interdit dans son Livre.* »⁹⁷⁰. Sauf que ce *hadith* lui même relie les notions du *halal* et du *haram*

⁹⁶⁹ - Al Qaradawi, Youssef, *al-halâl wal-harâm fil-islâm*, op. cit., p. 15.

⁹⁷⁰ - Ibid., pp. 20-21.

strictement au Coran. C'est ainsi que ce principe présente lui-même des limites à la théorie du *halam* et du *haram*, puisqu'à travers le temps, la codification des corpus hadithique et ceux du *fiqh*, l'ordre du *haram* s'est vu accroître, pour faire intégrer d'autres choses et actions qui ne figurent aucunement dans le Coran, source de la permission et de l'interdiction⁹⁷¹.

2. *À Dieu seul appartient le droit de nommer le licite et l'illicite* : ce principe découle du *hadith* cité dans le premier principe⁹⁷². Il donne la possibilité à Qaradawi de critiquer les autres religions monothéistes (judaïsme et christianisme) dont les hommes (rabbins et prêtres) ont interdit et permis aux adeptes ce qu'ils voulaient et non selon la Loi de Dieu⁹⁷³. La thèse de Qaradawi souffre de plusieurs faiblesses d'un point de vue épistémologique car il se base sur le corpus sacré d'une religion dont la légitimité est puisée dans la correction des deux autres qui lui sont antérieures dont il est venu pour les compléter. C'est cela même sa raison d'être. Cet argument de Qaradawi n'est fondé que de point de vue idéologique ou de point de vue dogmatique. En effet, s'il est impossible de concevoir une religion monothéiste qui en accepte une autre qui lui est postérieure, il est impossible aussi qu'une religion monothéiste considère comme complète une autre qui lui est antérieure. Dans la tradition monothéiste, le judaïsme, qui est le plus ancien n'accepte ni le christianisme ni l'islam. Tandis que le christianisme accepte en partie le premier et renie le dernier. Alors que l'islam accepte les deux autres en tant que religions erronées. C'est pourquoi, le détour par cette critique des autres religions n'est guère pertinent d'un point de vue épistémologique. D'autant plus que Qaradawi introduit la parabole de Jésus⁹⁷⁴ : « *En vérité, je vous dis : Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel* » (Mathieu 18 :18), pour montrer que les Apôtres

⁹⁷¹ - On verra dans le paragraphe prochain des exemples de ce débordement du *fiqh* dans l'ordre du *Haram*.

⁹⁷² - En fait, Qaradawi aurait dû laisser ce *hadith* pour le second principe, car il en constitue une base hadithique solide.

⁹⁷³ - Ibid., p. 23.

⁹⁷⁴ - Ibid., p. 24.

ont induit cette possibilité, puisque l'Évangile est considéré comme erroné, de nommer le licite et l'illicite. En fait, Qaradawi induit son lecteur en erreur en utilisant le verset en arabe. Dans celui-ci, le verbe « délier » est *ahalla* qui veut dire aussi permettre et tolérer. Or, cette argumentation peut se retourner contre elle aussi. En effet, par définition même, c'est au nom de Dieu que les hommes de chaque religion monothéiste donnent leurs avis dans les affaires qui concernent leurs coreligionnaires, y compris les *Ulémas* de l'islam dont Qaradawi. C'est pourquoi l'ignorance de Qaradawi de ce que font les hommes des autres religions, alors qu'il s'insère lui-même dans le même processus de dicter une conduite après discernement de la loi de Dieu, est incompréhensible, sauf s'il est expliqué comme un argument religieux à la défense de l'islam et sa présentation comme la religion choisie par Dieu lui-même.

3. *Le fait de déclarer l'illicite licite et le licite illicite est apparenté au polythéisme* : dans ce principe, Qaradawi règle son compte avec les salafistes intégristes pour qui l'ordre du *halal* est assez amplifié. À ce sujet, il cite un verset coranique⁹⁷⁵ allant dans le sens de l'interdiction de déclarer l'illicite licite et le licite illicite en matière d'alimentation pour s'opposer à ce qu'il appelle les « imitateurs » qui utilisent fréquemment le mot *haram* dans les jugements sans fondement ni preuve⁹⁷⁶. En fait, ces « imitateurs » sont personnifiés par le courant salafiste rigoriste. Fait étonnant, ce même courant blâme à son tour sévèrement Qaradawi de son utilisation perçue comme fréquente du mot *halal*.
4. *L'interdiction des choses est due à leur impureté et leur nocivité* : avec ce principe, Qaradawi renoue avec la notion des *maqâssid* dans la théorie du *halal* et le *haram*. Autrement dit, est illicite ce qui est nocif ou impur et licite ce qui est purement profitable et bon⁹⁷⁷. Sauf que dans le cas de l'existence d'une chose qui peut être nocive et bonne à la fois, cette définition devient inopérante. Pour sortir de ce

⁹⁷⁵ - « Ô les croyants : ne déclarez pas illicites les bonnes choses que Dieu vous a rendues licites. Et ne transgressez pas. Dieu, (en vérité,) n'aime pas les transgresseurs. Et mangez de ce que Dieu vous a attribué de licite et de bon. Craignez Dieu, en qui vous avez foi. » (La Table, 87-88).

⁹⁷⁶ - Ibid., p. 26.

⁹⁷⁷ - Ibid., p. 29.

dilemme, Qaradawi emprunte au *fiqh* ancien⁹⁷⁸ et introduit la notion des degrés (de nocivité ou d'innocuité) pour rendre licite ou illicite la chose ou l'acte. Ainsi, lorsque le degré de la nocivité est plus important que son degré d'innocuité, il est alors illicite et vice versa. Qaradawi donne aussi l'exemple de l'interdiction du vin et des jeux du hasard en se basant sur le verset suivant : *«ils t'interrogent sur le vin et les jeux de hasard. Dis : <Dans les deux il y a un grand péché et quelques avantages pour les gens ; mais dans les deux, le péché est plus grand que l'utilité> »*. (La Vache, 219). Sauf que ce verset est considéré dans le *fiqh* comme un verset abrogé successivement par deux autres⁹⁷⁹. Ce qui veut dire qu'il ne peut servir pour rendre le vin et les jeux du hasard illicites en se basant sur leur degré de nocivité (plus important que celui de leur innocuité). D'ailleurs, Qaradawi lui-même, dans la partie réservée à l'alcool, ne se réfère qu'au troisième verset⁹⁸⁰ qui constitue la base dans le Coran de l'interdiction du vin et de l'alcool par extrapolation⁹⁸¹. Ensuite, vient le rôle des *hadiths* *«Tout ce qui enivre est vin. Et tout vin est interdit »* et *«N'importe qui fait enivrer en une grande quantité, est interdit même dans sa petite quantité »*⁹⁸², pour approfondir la question de l'interdiction de l'alcool, en grande ou en petite quantité. Qaradawi et la raison

⁹⁷⁸ - Sans pour autant spécifier ou donner des références, Qaradawi se contente de commencer sa phrase par *« il est maintenant connu en islam que ... »*, *ibid.*, p. 29.

⁹⁷⁹ - Voir le chapitre I de la partie II.

⁹⁸⁰ - - *« Ô les croyants ! Le vin, le jeu de hasard, les pierres dressées, les flèches de divination ne sont qu'une abomination, œuvre du Diable. Écartez-vous en, afin que vous réussissiez. Le Diable ne veut que jeter parmi vous, à travers le vin et le jeu de hasard, l'inimitié et la haine, et vous détourner d'invoquer Dieu et de la prière. Allez-vous donc y mettre fin? »* (La Table, 90-91).

⁹⁸¹ - Al Qaradawi, Youssef, *al-halâl wal-harâm fil-islâm*, op. cit., pp. 65-66.

⁹⁸² - *Ibid.*, p. 65. Il faut préciser ici que Qaradawi dans une récente fatwa célèbre de Qaradawi, celui-ci a toléré la prise de boissons contenant une quantité ne dépassant pas 0.5% d'alcool. Ce qui en contradiction flagrante avec le hadith. Qaradawi de sa part assure qu'il n'y a pas de contradiction, puisque même si on consomme ce genre de boisson, autant qu'on veut cela n'enivre point. Al Qaradawi, Youssef, *« Sur les boissons qui contiennent un taux d'alcool »*. Page consultée le 07/08/2011 [en ligne], adresse URL :

<http://www.qaradawi.net/fatawaahkam/30/1447.html>

Il faut préciser ici que la quantité infime de 0.5% n'est pas calculée par Qaradawi, mais il se contente de déclarer que certaines boissons qataries contiennent une telle quantité. Autrement dit, Qaradawi reste en harmonie avec les normes standardisées en vigueur au Qatar, en lui trouvant même une légitimité religieuse à travers sa fatwa.

En second lieu, restant dans la même vision de Qaradawi quant à l'interdiction, on peut se poser la question, si en mélangeant du vin, à petite quantité avec une autre boisson, celle-ci pourrait-être permise pour le musulman ?

salafiste en général s'appuient sur le *hadith* de l'interdiction de tout ce qui enivre, considéré comme vin, sans se soucier de son authenticité ni de sa teneur linguistique. Ce *hadith* pose en effet un problème épistémologique difficilement dénouable. En effet, la phraséologie du *hadith* utilise les prémisses du syllogisme aristotélicien encore inconnu au temps du prophète Mahomet, comme le signale Georges Tarabishi⁹⁸³. De plus, il est difficile d'inclure tout ce qui enivre dans la catégorie du vin (*khamr*) qui, d'après les célèbres dictionnaires arabes, ne concerne que la boisson enivrante obtenue par la boisson alcoolisée obtenue par la fermentation du raisin strictement⁹⁸⁴. Certes, la raison fiqhiste n'est pas intéressée par ce débat. C'est pourquoi la théorie des *maqâssid* reste utile ici pour l'interdiction de l'alcool en général puisqu'il n'est question d'une manière explicite que du vin dans le Coran. De plus, le dernier verset ne parle pas de l'interdiction comme il le fait pour le porc ailleurs mais de l'exhortation des musulmans à s'en écarter. Ainsi, les *maqâssid* donnent la possibilité au *fiqh* d'outrepasser à la fois les termes coraniques et le débat fiqhiste sur l'authenticité des hadiths pour ainsi imposer la vision fiqhiste relative à l'interdiction totale de toute boisson enivrante. Sur cette même base, l'interdiction va inclure aussi toute sorte de drogue⁹⁸⁵. Cela dit, si l'interdiction de l'alcool et de la drogue nécessite l'aide des finalités de la *Shari'a* ainsi que d'autres dispositifs fiqhistes comme le *Qias* pour aboutir à une interdiction acceptée et intériorisée par le musulman simple dans sa vie quotidienne⁹⁸⁶, la question ne se pose donc pas pour le porc, par exemple, dont l'interdiction est explicite dans le Coran, notamment dans plusieurs versets dont celui dit des interdits⁹⁸⁷. L'interdiction du porc comme symbole

⁹⁸³ - Tarabishi, Georges, *min islâm al-qor'an ila islâm al-hadith. an-nâch'a al-mousta'nâfa*, op. cit., p. 349.

⁹⁸⁴ - Ibid., p. 351. Tarabishi rapporte une histoire d'après Ibn Hazm, sur le calife andalou *Al Hakam al-Mostansir billah* (915-976) qui avait déclaré la guerre au vin, allant jusqu'à couper les vignes. Quant on lui a signifié que les gens de l'Andalousie préparaient leur boisson enivrante à partir des figues. Il les a laissé faire. Ibid., p. 350.

⁹⁸⁵ - Al Qaradawi, Youssef, *al-halâl wal-harâm fil-islâm*, op. cit., p. 71.

⁹⁸⁶ - Surtout pour les musulmans vivant en Occident, qui prennent des précautions dans l'achat des aliments, ne contenant pas d'alcool.

⁹⁸⁷ - « Vous sont interdits la bête trouvée morte, le sang, la chair de porc, ce sur quoi on a invoqué un autre nom que celui de Dieu, la bête étouffée, la bête assommée ou morte d'une chute ou morte d'un coup de corne, et celle

de la souillure en islam aurait à prendre alors une dimension sacrée si elle est expliquée religieusement par l'ordre divin mais Qaradawi insiste sur les *maqâssid* pour donner à l'interdiction une explication rationnelle. La cause de l'interdiction réside selon lui dans le fait que cette bête contient des vers et des bactéries nuisibles pour la personne⁹⁸⁸. Dans un premier temps, Qaradawi se rattrape pour ne pas verser dans la recherche de la cause de l'interdiction dans le développement de la science en avançant que « [m]ême si la science n'a rien trouvé dans le porc, ou a-t-elle trouvé plus, le musulman continuera à croire que c'est une souillure. »⁹⁸⁹ Toutefois, dans un second temps, Qaradawi renoue avec le concordisme pour assurer que le développement de la science moderne ne fait que montrer les avantages de l'islam dans son *halal* et son *haram*⁹⁹⁰. Dans le même ordre d'idées, Qaradawi avance que la médecine moderne a démontré que la consommation du porc est nuisible pour la personne en plus de sa nourriture basée sur les saletés et les impuretés⁹⁹¹. Ce qui justifie le caractère sacré de l'interdiction du porc qui reste consommé dans toutes les autres civilisations, sans créer de problèmes pour son consommateur⁹⁹².

5. *Les choses licites nous suffisent pour éviter l'illicite* : ce principe fournit à Qaradawi la possibilité d'effectuer des dualismes vains sinon incohérents. En effet, il postule que l'illicite interdit par Dieu est compensé par le licite permis⁹⁹³. Autrement dit, si Dieu a

qu'une bête féroce a dévorée – sauf celle que vous égorgez avant qu'elle ne soit morte-. (Vous sont interdits aussi la bête) qu'on a immolée sur les pierres dressées.... » (La Table, 3).

⁹⁸⁸ - Al Qaradawi, Youssef, *al-halâl wal-harâm fil-islâm*, op. cit., p. 30.

⁹⁸⁹ - Ibid., p. 30.

⁹⁹⁰ - Ibid., p. 30.

⁹⁹¹ - Ibid., p. 45.

⁹⁹² - Il n'est pas du ressort de ses lignes de partir sur un débat qui concerne les chercheurs scientifiques, mais on signale juste ici que l'amélioration des conditions d'élevage, des conditions sanitaires et des modes de cuisson ont permis d'avoir une consommation du porc sans danger quant à ses vers parasites. Est-ce que cela permettrait de rendre le porc licite en islam ? En plus, on signale que dans les zones rurales des pays arabo-musulmans, les gallinacés se nourrissent principalement des matières excrétables et des saletés, sans pour autant qu'ils soient interdits sur la base de leur nourriture.

⁹⁹³ - Al Qaradawi, Youssef, *al-halâl wal-harâm fil-islâm*, op. cit., p. 30.

interdit l'usure, il a aussi compensé les musulmans interdits (1) de commerce et des jeux du hasard par des jeux acceptés par la religion ; (2) de la soie par la laine et le coton ; (3) de la fornication et de l'homosexualité par le mariage licite ; (4) des boissons enivrantes par les boissons utiles ; et (5) des aliments nocifs par d'autres bons. Qaradawi explique cette compensation par le *tayssir* comme fondement de la *Shari'a*⁹⁹⁴. Toutefois, il est difficile de suivre le raisonnement de Qaradawi quant aux oppositions qu'il met en évidence pour montrer le *tayssir* de la *Shari'a*. En effet, on peut se demander en quoi le mariage peut-il se substituer à l'homosexualité et à la fornication, sauf dans le cas du *fiqh* qui condamne sévèrement l'homosexualité. D'ailleurs, Qaradawi lui-même émet des propos assez austères sur les homosexuels. À ce sujet, il dit :

*Les fouqahas ont divergé face à la peine à affliger à celui qui a commis cet acte maléfique. Est-ce qu'on tue l'actif et le passif ? Par quels moyens les tuer ? Est-ce avec un sabre ou par le feu ou on les jetant du haut d'un mur ? Cette sévérité qui semblerait inhumaine n'est qu'un moyen de débarrasser la société islamique de ces êtres nocifs qui conduisent à la perte de l'humanité*⁹⁹⁵.

Tout en faisant allusion à la cruauté de la punition, Qaradawi donne son avis expressément favorable à l'éradication totale des homosexuels, perçus comme danger pour la société et pour l'humanité. Pourtant, l'homosexualité, qui a été sévèrement réprimé par la pensée fiqhiste, n'était guère aussi réprimée aux premiers siècles de l'islam. En effet, un autre genre de littérature, comme celle du poète et anthologiste *Chihab Eddine Ahmed Tifashi* (1184-1253) révèle l'existence d'une culture abondante arabo-musulmane d'adultères et d'homosexuels pendant les sept premiers siècles de l'Hégire⁹⁹⁶. Certes, selon son univers idéal et suivant son projet politico-religieux, Qaradawi reste conséquent avec lui-même pour la promotion d'une société foncièrement religieuse où l'homosexuel est considéré comme un être nuisible, dont il

⁹⁹⁴ - Ibid., p. 31.

⁹⁹⁵ - Ibid., pp. 152-153.

⁹⁹⁶ - Voir entre autres : Al-Tifachi, Ahmad, *Les Délices des cœurs*, Paris, éd. Phébus, 1998, 352 pages.

faut se débarrasser. C'est pourquoi il ne s'intéresse pas à une telle production intellectuelle qu'il refuse à l'instar de l'esclavage traité ci-haut.

6. *Ce qui mène à l'illicite et aussi illicite* : avec ce principe, Qaradawi élargit le spectre de l'interdit. Ce principe est un fondement du *fiqh*⁹⁹⁷ et il est lié à un autre concept fiqhiste, à savoir la « fermeture des prétextes » [*sad ad-dharâ'i'*]. Celui-ci consiste à s'éloigner catégoriquement, sauf en cas de contrainte, à toute voie qui est susceptible de mener au *haram*. C'est à partir de la notion de la « fermeture des prétextes » que se rattache par exemple l'exemple de la consommation de toute boisson enivrante. Le fondement fiqhiste de ce principe reste le *hadith* du Prophète suivant : «*Dieu maudit le vin, celui qui le presse, celui à qui on le presse, celui qui le boit, celui qui le prend, celui à qui on le prend, celui qui le vend, celui qui le sert et celui à qui on le sert*»⁹⁹⁸, qui inclut plusieurs catégories et qui ne consomment pas nécessairement mais qui sont frappées par la malédiction divine⁹⁹⁹. Dans le même souffle, Qaradawi donne l'exemple de l'usure qui est apparenté au prêt bancaire avec intérêt. Un fondement fiqhiste¹⁰⁰⁰ élargit le spectre de l'interdit à d'autres personnes qui ne sont pas directement concernés par le prêt dans le but de « fermer les prétextes », sauf en cas de nécessité extrême. Ces nécessités sont en nombre de trois¹⁰⁰¹ selon le conseil européen de la *fatwa* et de la recherche que Qaradawi préside.

⁹⁹⁷ - Al Qaradawi, Youssef, *al-halâl wal-harâm fil-islâm*, op. cit., p. 31.

⁹⁹⁸ - Ibid., p. 68.

⁹⁹⁹ - Dans cette perspective, on peut comprendre la réticence de plusieurs musulmans à travailler dans l'industrie des boissons alcoolisées ou les supermarchés dans les pays occidentaux, pour éviter d'appartenir à une des catégories visées par la malédiction de Dieu dans le *hadith*.

¹⁰⁰⁰ - Al Qaradawi, Youssef, *al-halâl wal-harâm fil-islâm*, op. cit., p. 232. Le *hadith* concerné est le suivant : «*Dieu a maudit celui qui se nourrit d'usure, celui qui l'offre, celui qui en témoigne et celui qui en établit le contrat* »

¹⁰⁰¹ - 1. Le logement doit être affecté à un usage uniquement privé, il est destiné à l'acheteur et sa famille.
2. L'acheteur ne doit pas posséder un autre logement que celui qu'il désire acquérir.
3. L'acheteur ne doit posséder aucun actif qui puisse l'aider à acquérir un logement par d'autres moyens que le crédit bancaire.

Voir le rapport de la *fatwa* du « Conseil européen de la *fatwa* et de la recherche » pour l'achat d'un logement avec crédit bancaire, dans Al Qaradawi, Youssef, *fiqh al-aqaliyyât*, op. cit., pp. 175-179.

7. *La capitulation de conscience vis-à-vis de l'illicite, est un acte illicite* : certes, dans une perspective eschatologique, où la récompense (ou la punition) dans l'au-delà prend en considération la conscience du fidèle, tout acte dans le but d'accommoder sa conscience à la commission d'un *haram* serait lui aussi apparenté à celui-ci. Cela dit, puisant encore dans le corpus hadithique, Qaradawi élabore cette question en donnant des exemples de la capitulation de conscience par le biais du changement de nom de l'interdit. Les exemples retenus sont les boissons spiritueuses et l'intérêt¹⁰⁰². Concernant les premiers, l'argument présenté (et que Qaradawi réfute) est que ces boissons sont obtenues par distillation, par macération ou par infusion, par opposition au vin (obtenu par fermentation) et interdit expressément par le Corpus textuel. Toujours est-il que cet argument n'est pas aussi solide que celui de Qaradawi et la raison fiqhiste en général qui interdisent tout ce qui mène à l'enivrement volontaire au nom des *maqâssid* de la *Shari'a*¹⁰⁰³.
8. *La bonne intention ne justifie pas l'illicite* : de la même manière, Qaradawi explique ce principe avec des exemples pour attester que la *Shari'a* interdit tout acte (ou une chose) reconnu comme *haram*, même si l'attention de l'obtenir est bonne, comme l'argent obtenu illégalement pour servir à la construction d'une mosquée ou pour le pèlerinage à la Mecque¹⁰⁰⁴.
9. *Se garder des choses douteuses* : ce principe, comme un fondement fiqhiste, se base sur le célèbre *hadith* qui divise toute action humaine en trois catégories : le *halal*, le *haram* et le *moshtabah* [«douteux»]¹⁰⁰⁵, en assurant qu'il est de la dévotion en islam

¹⁰⁰² - Al Qaradawi, Youssef, *al-halâl wal-harâm fil-islâm*, op. cit., p. 33

¹⁰⁰³ - Autrement dit si on veut consommer de telles boissons obtenues par n'importe quel procédé, ce n'est pas au non du *fiqh* (en essayant d'y trouver une porte de sortie) qu'il faut le faire, mais plutôt au nom de la liberté. Le Coran, où l'interdiction n'est pas aussi formelle, et surtout le corpus hadithique, contiennent tout l'arsenal possible pour aller dans le sens de l'interdiction. La fermeture dogmatique du *fiqh* ne permet point une telle ouverture vers la permission.

¹⁰⁰⁴ - Al Qaradawi, Youssef, *al-halâl wal-harâm fil-islâm*, op. cit., p. 34.

¹⁰⁰⁵ - Dans un hadith rapporté par Bukhârî et Muslim le prophète Mahomet aurait dit : « *En vérité, ce qui est licite est clair, et ce qui est illicite est clair ; et entre deux se trouvent des choses douteuses que peu de gens connaissent. Celui qui s'éloigne des choses douteuses a certes préservé sa religion et son honneur, et celui qui tombe dans les choses douteuses, a commis l'interdit comme un berger qui mène ses bêtes autour d'un domaine*

de laisser tomber le douteux pour ne pas tomber dans le *haram*¹⁰⁰⁶. La définition du premier principe (*L'origine de toute chose est la permission*) est ici mis en difficulté, d'autant plus que la catégorie du douteux n'est pas clairement définie et reste difficilement définissable. Le *hadith* parle « *des choses douteuses que peu de gens connaissent* ». Ce « peu de gens » sont les *fouqahas* responsables de la chose religieuse. Ce qui leur donne un pouvoir immense au sein des musulmans, en cas de demande de *fatwas* pour clarifier le douteux. Dans le cas où le musulman ne demande pas de clarification, il est exhorté par le *hadith* de s'abstenir, d'où les limites qui se dressent au premier principe (*L'origine de toute chose est la permission*).

10. *L'illicite est interdit pour tous de la même manière* : par ce principe, Qaradawi donne à la *Shari'a* toute la dimension égalitariste qui caractérise tout principe juridique positif. Pour fonder ce principe dans le corpus hadithique et coranique, Qaradawi rapporte le *hadith* célèbre suivant : « *Si Fatima, fille de Muhammad volait, je lui couperais la main* », ainsi que les versets coraniques (105-109) de la sourate Les Femmes¹⁰⁰⁷. Ensuite, il revient sur les causes de leur révélation pour montrer qu'en vertu de ses versets, Mahomet a été exhorté par le Coran pour rendre un jugement sur une affaire de vol en faveur d'un juif et contre un musulman. Ceci constitue en réalité un prélude pour critiquer le judaïsme dans la question de la licéité de pratiquer l'usure avec les non Juifs, en vertu des versets 19-20 du chapitre 23 du Livre du Deutéronome¹⁰⁰⁸, en avançant notamment que ceci ne peut être la loi de Dieu. Celle-ci

défendu ; il se peut qu'à tout moment son troupeau vienne y paître. En fait, chaque roi (ou propriétaire) possède un domaine défendu et en fait, le domaine défendu d'Allah est ses interdits. »

¹⁰⁰⁶ - Al Qaradawi, Youssef, *al-halâl wal-harâm fil-islâm*, op. cit., p. 34.

¹⁰⁰⁷ - « *Nous avons fait descendre vers toi le Livre avec la vérité, pour que tu juges entre les gens. Selon ce que Dieu t'a appris. Et ne te fais pas l'avocat des traîtres [...] Et ne dispute pas en faveur de ceux qui se trahissent eux-mêmes. Dieu vraiment, n'aime pas le traître et le pécheur. Ils cherchent à se cacher des gens, mais ils ne cherchent pas à se cacher de Dieu. [...]. Et Dieu ne cesse de cerner (par Sa science) ce qu'ils font. Voilà les gens en faveur desquels vous disputez dans la vie présente. Mais qui va disputer pour eux devant Dieu au Jour de la Résurrection ? Ou bien qui sera leur protecteur ? » (Les Femmes, 105-109).*

¹⁰⁰⁸ - « *Tu ne prêteras point à usure à ton frère, soit à usure d'argent, soit à usure de vivres, soit à usure de quelque autre chose que ce soit qu'on prête à usure. Tu prêteras bien à usure à l'étranger, mais tu ne prêteras point à usure à ton frère ; afin que l'Eternel ton Dieu te bénisse en tout ce à quoi tu mettras la main, dans le pays où tu vas entrer pour le posséder. » (Deutéronome 23:19 -20).*

est juste mais elle a été falsifiée par les Juifs¹⁰⁰⁹. En déplaçant le débat sur la Bible, Qaradawi passe sous silence des versets coraniques et aussi certains événements de la vie du Prophète qui posent des limites à l'égalitarisme de ce principe. En effet, concernant la loi du talion, le Coran dit : « Ô les croyants ! On vous a prescrit le talion au sujet des tués : homme libre pour homme libre, esclave pour esclave, femme pour femme. » (La Vache, 178). Ici, il est clair que dans les *hûdûd*, les musulmans ne sont pas traités de la même manière. Ce qui constitue une limite au principe égalitariste, si on s'aventure à lui trouver un fondement dans le Coran. L'autre exemple issu d'un verset coranique concerne les peines réservées à celles qui commettent l'adultère¹⁰¹⁰. Dans ce cas, les épouses esclaves qui commettent l'adultère reçoivent la moitié des épouses libres qui le commettent¹⁰¹¹. Ce qui met en difficulté, les tentatives de la raison fiqhiste illustrée ici par Qaradawi quant à la recherche des fondements à l'égalitarisme dans le Texte sacré. En outre, pour illustrer les limites de cet égalitarisme, on cite ici un épisode de la vie du prophète Mahomet relatif à l'affaire dite l'adultère d'Aïcha¹⁰¹². Dans ce psychodrame conjugal, l'épouse du Prophète a été accusée pendant un mois d'infidélité. D'après les sources biographiques du Prophète¹⁰¹³, ce dernier aurait proposé à son épouse d'avouer son crime et, si elle l'avait vraiment commis, elle serait alors pardonnée. Le cas échéant, le prophète aurait

¹⁰⁰⁹ - Al Qaradawi, Youssef, *al-halâl wal-harâm fil-islâm*, op. cit., pp. 36-37.

¹⁰¹⁰ - « Et quiconque parmi vous n'a pas les moyens pour épouser des femmes libres (non esclaves) croyantes, eh bien (il peut épouser) une femme parmi celles de vos esclaves croyantes. Dieu connaît mieux votre foi, car vous êtes les uns des autres (de la même religion). Et épousez-les avec l'autorisation de leurs maîtres et donnez-leur une dote convenable ; (épousez-les) étant vertueuses et non pas livrées à la débauche ni ayant des amants clandestins. Si, une fois engagées dans le mariage, elles commettent l'adultère, elles reçoivent la moitié du châtiment qui revient aux femmes libres (non esclaves) mariées. » (Les Femmes, 25).

¹⁰¹¹ - En fait ce verset pose un grand problème fiqhiste. En effet, si la *Shari'a* impose à l'épouse ayant commis l'adultère, la peine de la lapidation, jusqu'à ce que mort s'ensuit, dans le cas de l'épouse esclave, quelle serait donc la moitié de la peine de mort. D'autant, plus qu'il y a une absence totale dans le Coran de la lapidation comme peine réservée à l'adultère. Les *Fouqahas* se basent sur une pratique du prophète qui aurait lapidé une femme.

¹⁰¹² - Voir la note de bas de page 551.

¹⁰¹³ - Cité par Tarabishi, Georges. *min islâm al-qor'an ila islâm al-hadith. an-nâch'a al-mousta'nâfa*, op. cit., pp. 228-229.

lapidée des femmes et aurait épargné son épouse. Cet exemple constitue aussi une limite à l'égalitarisme dans les *hudud* fixées par la *Shari'a*¹⁰¹⁴.

11. *La nécessité prime l'interdit* : ce principe est assez explicite dans le *fiqh* puisqu'il est puisé directement d'un verset coranique relatif aux interdits alimentaires (La Vache, 173), qui finit par une exception à la tolérance : « *Il n'y a pas de péché sur celui qui est contraint sans toutefois abuser ni transgresser, car Dieu est Pardonneur et Miséricordieux* ». Qaradawi fait de ce principe la base du *fiqh* du *Tayssir*¹⁰¹⁵, qu'il a lui-même essayé de théoriser. Pourtant, ce principe va être utilisé ailleurs par Qaradawi d'une manière plus idéologique. En effet, lors de l'affaire du foulard en France, Al Qaradawi a adressé une lettre (datée du 23 décembre 2003) au président Jacques Chirac, lui demandant le respect du choix des musulmanes de porter le voile, au nom des droits de la personne. En fait, Qaradawi interdit à la femme musulmane en Occident d'enlever son voile, et les exhorte à porter plainte devant les tribunaux pour avoir gain de cause. Pourtant lui-même, il a autorisé la femme en Tunisie de Ben Ali (1989-2001), qui interdisait implicitement le port du voile, sous peine d'harcèlement et de détention arbitraire, d'enlever le voile. Qaradawi, dans le cas tunisien, se fonde sur ce principe de la nécessité qui prime l'interdit, étant donné que la femme tunisienne n'a pas d'autre alternative. Ce principe qu'il a refusé d'utiliser dans le cas français, lui préférant le combat juridique moderne sur le sol français, est lui-même qui allait servir de base fiqhiste au Cheikh d'Al-Azhar à la même époque, Mohammed Tantaoui (1928-2010), pour appeler la femme à respecter les lois du pays où elle vit. En fait, dans l'affaire du voile en France, on remarque que Qaradawi change complètement de référentiel, vu que son discours s'adresse principalement aux non musulmans. Par contre, Tantaoui reste plus attaché à l'univers idéal du *faqih* salafiste en essayant de chercher une porte de sortie à partir du *fiqh* lui-même. Alors que Qaradawi, *faqih* modéré comme il se définit, laisse de côté cette porte de sortie, pourtant claire dans son *fiqh*, pour aller chercher une autre argumentation tant dans les notions occidentales

¹⁰¹⁴ - Sauf si ces événements rapportés par les historiens, qui constituent aussi des références pour les fouqahas, ne sont pas corrects. Mais dans ce cas, c'est toute l'histoire de l'islam qu'il faut revoir sur des bases nouvelles.

¹⁰¹⁵ - Al Qaradawi, Youssef, *al-halâl wal-harâm fil-islâm*, op. cit., p. 38.

des droits de l'homme qu'en portant la controverse au niveau juridique. En effet, la Loi française sur les signes religieux dans les écoles publiques du 10 février 2004 interdit le port de signes religieux « ostensibles », ce qui inclut la kippa, le port de grande croix et le port du voile. Sur ce, Qaradawi répond que « *le voile islamique n'est pas un signe religieux mais un habit parmi d'autres, qui remplit une fonction, celle de cacher les cheveux et le cou de la femme qui le porte [...] la croix ou la kippa n'ont d'autre fonction que d'afficher son appartenance au christianisme ou au judaïsme.* »¹⁰¹⁶.

Après cette analyse des principes et des *fatwas* de Qaradawi dans son ouvrage le plus célèbre, nous nous interrogerons sur le *fiqh* réservé aux minorités musulmanes vivant dans les pays non islamique. En quoi, en effet, ce *fiqh* est-il différent de celui élaboré par Qaradawi pour les musulmans en général ? Peut-on alors le considérer comme un *fiqh* de *tayssir* ?

3.2.2. Du *Fiqh* pour les minorités : continuité et rupture ?

Avant d'entamer une analyse du *fiqh* des minorités musulmanes, il faut préciser que Qaradawi adresse son discours à une minorité non homogène. Lui-même, dans ses propos cités en haut, est conscient de l'existence d'une catégorie de musulmans plus attachée à l'islam rigoriste. C'est pourquoi il est adéquat de prendre en considération une typologie des musulmans en Occident pour éprouver le discours de Qaradawi et voir son degré de recevabilité au sein de toutes ses catégories qui forment la minorité musulmane en Occident.

3.2.2.1. Les musulmans en Occident : une seule minorité et des expressions multiples :

Pour ce, on se base sur les travaux du politologue français et spécialiste de l'islam en Occident Franck Frégosi. À partir de rapports disparates sur les pratiques religieuses des

¹⁰¹⁶ - Propos cités par Aoun, Sami, *Aujourd'hui l'islam*, Montréal, Mediaspaul, 2007, p. 158.

musulmans et les immigrants en général sur le sol français, Franck Frégosi établit une typologie des musulmans en France et en Occident¹⁰¹⁷. Dans celle-ci, on retrouve :

1. Le pratiquant ethnique, pour qui l'engagement religieux coïncide avec son appartenance nationale. Ceci se manifeste dans les festivités et les lieux de cultes fréquentés¹⁰¹⁸;
2. Le dévot piétiste, pratiquant un islam ritualisé, fortement missionnaire et largement déterritorialisé¹⁰¹⁹. L'essentiel pour cette catégorie est de reproduire la tradition du Prophète de l'islam, dans ses faits et gestes, sa manière de manger, de se vêtir, etc. ;
3. Le puritain exclusiviste, qui se veut l'incarnation d'un islam authentique, avec une forte « stigmatisation des autres expressions islamiques »¹⁰²⁰ ;
4. Le néo-orthodoxe pragmatique, qui « s'attache à pratiquer, en toute circonstance, un islam fidèle à l'orthodoxie islamique »¹⁰²¹, tout en restant attentif à sa vie occidentale ;
5. Le pratiquant mystique, qui suit la voie soufie qui n'est autre que le mysticisme islamique, comme il est admis généralement¹⁰²² ;
6. Le pratiquant engagé au sein des associations musulmanes, et qui revendique à la fois son identité musulmane et un « égal attachement à la citoyenneté et à la nationalité... »¹⁰²³ ;

¹⁰¹⁷ - Frégosi, Franck, *Penser l'islam dans la laïcité*, Paris, Fayard, 2008, pp. 111-146.

¹⁰¹⁸ - Ibid., pp. 118-120.

¹⁰¹⁹ - Ibid., p. 121.

¹⁰²⁰ - Ibid., p. 123.

¹⁰²¹ - Ibid., p. 128.

¹⁰²² - Schimmel, Annemarie, *Le Soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, Paris, Cerf, 1996, p. 17.

¹⁰²³ - Frégosi, Franck, op. cit., p. 134.

7. Le musulman libéral, qui reste fidèle à l'esprit de la religion, prônant un islam dépolitisé et surtout déjuridisé. Il est l'expression d'une «religiosité équilibrée qui conjugue foi et rationalité »¹⁰²⁴.

En fait, cette catégorisation vise ce qu'on peut appeler, en se plaçant dans la perspective wébérienne, un idéaltype¹⁰²⁵ du croyant musulman en Occident. Cet idéaltype ne reflète pas tant la réalité comme elle est, puisqu'on peut avoir des appartenances double ou triple ou plus même. Toutefois, il peut faciliter l'analyse de la grille montée à partir de la typologie de Frégosi.

Toujours est-il que la typologie de Frégosi nous donne la possibilité, par exemple, dans la catégorie du *pratiquant ethnique* d'observer *Aïd al-Adha* dans les milieux communautaires musulmans à Montréal. Cette fête revêt une grande importance dans les milieux maghrébins¹⁰²⁶ montréalais alors qu'elle passe presque inaperçue dans les mosquées libanaises ou moyen-orientales en général¹⁰²⁷. Ce qui donne à cette fête un caractère ethno-religieux¹⁰²⁸. Autrement dit, c'est un islam qui devient un «[v]ecteur identitaire qui se superpose sur les identités nationales ou étatiques et régionales diversifiées et a une continuité dans les diasporas musulmanes en Occident»¹⁰²⁹.

¹⁰²⁴ - Ibid., p. 138.

¹⁰²⁵ - Pour plus de détails sur l'idéaltype, voir : Weber, Max, *Essais sur la théorie de la science*, Pocket, 1992, p. 172-173.

¹⁰²⁶ - Le sacrifice du mouton revêt un caractère presque obligatoire et les mosquées ouvrent les inscriptions des semaines avant le jour J, pour ceux qui veulent effectuer le sacrifice. Une fois dans les abattoirs, les égorgements des moutons s'effectuent suivant les listes établies dans les mosquées maghrébines.

¹⁰²⁷ - On se contente en général des félicitations et des soirées, sans le rituel du sacrifice.

¹⁰²⁸ - Dans cette catégorie, Frégosi fait la différence entre les originaires du Maghreb, de l'Afrique subsaharienne, les turcs et les indo-pakistanaïes, comme provenant d'aires culturelles distinctes. Ici on fait la différence entre musulmans provenant du Maghreb et du Moyen-Orient.

¹⁰²⁹ - Aoun, Sami, « La nationalité québécoise et l'Islam », dans Richard, Louis-André (dir.), *La nation sans la religion ? Le défi des ancrages*, Québec, PUL, 2009, p. 98.

Dans la catégorie du *dévo*t *piétiste*, foncièrement missionnaire, le prosélytisme se fait par ce qu'on appelle la *Da'wa* (appel) et *Tabligh* (délivrer) [le message de l'islam]. Il se fait à travers plusieurs centres apolitiques¹⁰³⁰ sur l'échelle planétaire. À Montréal, la *Da'wa* et le *Tabligh* sont assurées entre autres par le *Markaz of Dawat and Tabligh of Quebec and Maritime Provinces*¹⁰³¹. Quant au *puritain exclusiviste*, vu son refus des autres expressions musulmanes même, il n'appartient plus à l'Umma dans son ensemble mais juste à un groupe restreint. L'identité devient ainsi communautariste. Concernant la participation politique, par exemple, ce type de musulman interdit toute participation aux élections¹⁰³².

Dans le quatrième type de cette catégorisation, celui du *néo-orthodoxe pragmatique*, on peut trouver, si on prend l'exemple du Québec, les Québécois convertis qui, même s'ils fréquentent des musulmans issus d'une tradition musulmane juridique précise (i.e. ils suivent inconsciemment ou consciemment une école *fiqhiste* parmi les quatre citées), ils restent plus pragmatiques et plus ouverts aux solutions proposées par les autres écoles, devant l'inexistence d'une école juridique musulmane occidentale ou propre à la culture occidentale. Ce que demande d'ailleurs Qaradawi pour les musulmans en général et ceux vivant en Occident en particulier.

¹⁰³⁰ - Pour plus de détails voir: Sadowski, Yahya "Just" a Religion: For the Tablighi Jama'at, Islam Is Not Totalitarian Author(s), The Brookings Review, Vol. 14, No. 3 (Summer, 1996), pp. 34-35.

¹⁰³¹ - Pour la localisation et les principales activités du centre : markaz of dawat and tabligh of quebec and maritime provinces. Page consultée le 17/02/2009 [en ligne], adresse URL : http://www.islamicfinder.org/phone/getitWorld_phone.php?id=69800&lang=

¹⁰³² - On soulève comme exemple le débat dans les cercles de la diaspora musulmane à Montréal sur la question de la participation aux élections. Pour plus d'information sur ce débat, veuillez voir l'article en arabe : Ourya, Mohamed. « *al-inthikhabat bayn al-halal wa al-haram... aw schizophrénia mohajir 'adi* [Les élections entre le licite et l'illicite... ou schizophrénie d'un immigrant normal !]», *Sada Almashrek*, numéro 183, 10 janvier 2006. Page consultée le 17/02/2009 [en ligne], adresse URL : http://www.sadaalmashrek.ca/modules.php?issue=72&name=News&new_topic=5&newlang=arabic.

Ici, on peut remarquer trois grandes tendances : la première est celle représentée par plusieurs imams des mosquées de Montréal qui incitent les musulmans à aller voter et à participer à la vie politique, dans le but de défendre leurs intérêts en tant que musulmans, selon les mots mêmes de quelques imams. La seconde tendance est celle représentée par les gens qui ne participent pas aux élections et qui considèrent qu'ils ne sont pas concernés par ce qui se passe dans la vie politique québécoise et canadienne, et ce courant est le plus représentatif au sein de la communauté. La troisième est formée par ceux qui interdisent les élections ici ou ailleurs en se basant sur des fatwas (avis juridico-religieux). Pour plus de détails voir : Ourya, Mohamed, *La rhétorique de victimisation au sein de la communauté arabo-musulmane du Québec : déterminants et manifestations*, dans Martel, Marie - Eve (sous la dir. de), Québécois et musulmans main dans la main pour la paix, Montréal, Lanctôt Editeur. 2006, pp. 154-160.

La catégorie du pratiquant mystique peut adhérer corps et âme à ce qu'on appelle des confréries soufies (*tariqas* ou *zawayas*), qui sont hiérarchisées et structurées, comme dans le cas du Centre soufi de Montréal de la confrérie dite *Naqshabandia*¹⁰³³. Mais ce rattachement peut aussi être souple et le pratiquant mystique peut être plus proche et sympathiser avec l'environnement soufi, sans être obligé d'appartenir à une confrérie précise. À Montréal, par exemple, ce rattachement est assuré par l'Institut Soufi de Montréal¹⁰³⁴.

Quant à la catégorie du *pratiquant engagé*, il est justement engagé au sein des associations musulmanes. Cette mouvance associative est représentée à Montréal par l'association Présence Musulmane Montréal qui a présenté un mémoire à la commission Bouchard / Taylor en 2007, intitulé : « Plaidoyer pour un Nous inclusif ». Ce mémoire prônait le recours aux accommodements raisonnables pour « *un meilleur vivre ensemble, une plus grande harmonie sociale, une intégration plus aisée, le respect des droits humains et le bien-être de tous* »¹⁰³⁵. L'organisme appelle entre autres à la construction d'une laïcité respectant la neutralité de l'État et une ouverture de l'espace public, aux symboles religieux ostentatoires sans être une exclusivité des tendances laïcistes. Pour cette catégorie, l'islam rime avec engagement social et politique et, sur la scène médiatique, elle s'identifie plus à l'activiste suisse Tariq Ramadan, dont le combat reste de faire de l'islam une religion ayant des bases ancrées en Occident.

Enfin, la catégorie du *musulman libéral* regroupe le type de musulman le moins concerné par le discours ou le *fiqh* de Qaradawi. D'ailleurs, celui-ci s'oppose sérieusement à ces musulmans prônant la laïcité ou, par exemple, le républicanisme français. En France, on

¹⁰³³ - Centre Soufi De Montréal. Page consultée le 17/02/2009 [en ligne], adresse URL : <http://www.naqshbandi.ca/>

¹⁰³⁴ - Institut Soufi de Montréal. Page consultée le 17/02/2009 [en ligne], adresse URL : <http://www.institut-soufi.ca/>

¹⁰³⁵ - Présence musulmane, « Plaidoyer pour un Nous inclusive ». Page consultée le 30/04/2008 [en ligne], adresse URL : <http://www.accommodements.qc.ca/documentation/memoires/Montreal/presence-musulmane-montreal-plaidoyer-pour-un-nous-inclusif.pdf>, p. 18.

retrouve parmi cette catégorie plusieurs intellectuels comme Abdennour Bidar¹⁰³⁶ ou Abdelwahab Meddeb¹⁰³⁷ ou encore Ghaleb Bencheikh¹⁰³⁸. Au Québec, on retrouve l'écrivain Hassan Jamali, qui a appelé les musulmans dans un ouvrage¹⁰³⁹ paru récemment à se soumettre au système laïc tel qu'il est en vigueur dans les pays occidentaux.

3.2.2.2. Les musulmans en Occident : une minorité à créer et consolider, un fiqh à élaborer, et un projet politique à réussir

Par ailleurs, contrairement à plusieurs *fouqahas* rigoristes qui considèrent la présence musulmane en Occident irrecevable de point de vue religieux, Qaradawi ne tolère pas seulement cette présence en Occident mais elle la trouve indispensable pour l'expansion de l'islam¹⁰⁴⁰. À ce sujet, il dit : «*Si l'Islam n'existait pas là-bas [en Occident], les musulmans devraient travailler conjointement pour établir sa présence, préserver les musulmans autochtones [en Occident], [...] recevoir les nouveaux arrivants musulmans, et leur fournir ce dont ils ont besoin [...] en plus, de prêcher l'islam parmi les non-musulmans.* »¹⁰⁴¹ Avec de tels propos, Qaradawi renoue avec son projet politico-religieux (celui de la prise en charge par l'islam de toute l'humanité) au sein même de l'Occident. Ceci passe à travers trois programmes visant trois catégories de personnes : les musulmans occidentaux (ouest-européens), ceux islamisés depuis des siècles (comme dans les Balkans et dans l'espace russe) et ceux de l'Amérique du Nord. Qaradawi exhorte les musulmans à renouer avec les musulmans autochtones, en vue de préserver leur identité musulmane. Aussi, Qaradawi vise la récupération des musulmans nouvellement arrivés en Occident comme une catégorie

¹⁰³⁶ - Voir entre autre son ouvrage : *Un islam pour notre temps*, Paris, Le Seuil, 2004, 106 pages.

¹⁰³⁷ - Voir entre autres son ouvrage : *Contre-prêches*, Paris, Seuil, 2006, 503 pages.

¹⁰³⁸ - Voir entre autres son ouvrage : *La laïcité au regard du Coran*, Paris, La Renaissance, 2006, 298 pages.

¹⁰³⁹ - Jamali, Hassan, *Je suis musulman en Occident*, Paris, Editions Bénévent, 2010, 102 pages.

¹⁰⁴⁰ - Al Qaradawi, Youssef, *Fiqh Al-Aqaliyyât*, op. cit., pp. 33-34.

¹⁰⁴¹ - Ibid., p. 33.

vulnérable et plus exposée à la dilution de son identité. Puis, vient le programme du prosélytisme au sein des Occidentaux non musulmans. En effet, la question est de savoir comment les musulmans doivent procéder pour réussir un tel pari. La réponse est recherchée dans d'autres propos de Qaradawi concernant l'identité musulmane. Sur ce point, il dit :

*[L]es associations et toutes les institutions islamiques, dont le Conseil européen de la fatwa et de la recherche, que je préside moi-même et l'Union des organisations islamiques, les mosquées et les écoles... Toutes ces institutions, sont appelées à résoudre cette équation : les musulmans devraient garder leur personnalité religieuse et la perpétuer au sein de leurs familles, sans pour autant être fermés aux autres. Ils doivent réussir une bonne intégration, sans être assimilés.*¹⁰⁴²

L'appel explicite au communautarisme est capable d'une certaine intégration qui pourrait réussir ou passer inaperçue, étant donné que la modernité politique ne demande plus aux citoyens de vouer un culte à l'État.

Ce communautarisme prôné par Qaradawi reste utile pour la majorité des catégories des musulmans vivant en Occident, principalement le *pratiquant ethnique*, le *dévoit piétiste*, le *puritain exclusiviste* et le *néo-orthodoxe pragmatique*. Ces catégories sont, en effet, plus préoccupées par une vision de l'islam communautaire qui appelle au maintien de l'engagement religieux, de développer la vie spirituelle, culturelle, intellectuelle selon les idéaux de l'islam. Il appelle aussi à la valorisation de la vie familiale et à la coopération entre les membres de la communauté.

Cela dit, la préservation de l'identité musulmane et la conversion des non musulmans ne restent pas seulement les buts ultimes du projet de Qaradawi. Le projet de Qaradawi dépasse de loin son cadre religieux et missionnaire, pour devenir essentiellement politique. À ce sujet, les propos de Qaradawi sont assez clairs :

¹⁰⁴² - *Al-shari'â wal hayat* (La Législation islamique et la Vie), sur le thème de l'identité musulmane du 27/12/2009, op. cit.

Les musulmans – en tant que nation avec un message universel - doivent avoir une présence influente en Occident, étant donné que celui-ci guide le monde, et mène sa politique, son économie et sa culture. [...] Cet Occident [...] ne doit pas être laissé à la seule influence juive qui l'exploite à ses fins et influence sa politique, sa culture et ses philosophies, [...] et nous, les musulmans, nous sommes loin de tout cela, coincés dans nos pays, laissant la place pour les autres alors que théoriquement, nous pensons que notre message est pour le monde entier.¹⁰⁴³

Sous la plume de Qaradawi, la présence des musulmans en tant que communauté perpétuant un islam, à la fois culturel et cultuel, est une nécessité pour l'islam, pour son développement et pour son expansion. Qaradawi appelle les musulmans à influencer la politique occidentale, pour leur compte et pour atteindre leurs objectifs, non seulement comme une minorité de musulmans-citoyens dans un pays occidental donné, mais aussi et surtout comme membre d'une *Umma* appelée par son Livre sacré à guider le monde pour le bien de l'humanité.

Du reste, ce projet, où la minorité musulmane en Occident est appelée un rôle décisif, a besoin d'un *fiqh* pour lui faciliter la vie dans sa société non islamique. Ce *fiqh*, comme le veut Qaradawi, a plusieurs objectifs autres que la facilitation de la vie religieuse pour les minorités musulmanes. On y trouve la préservation de leur identité musulmane, la facilitation du prosélytisme islamique en Occident, l'assistance à cette minorité de s'ouvrir sur sa société occidentale, etc. Sur ce point, Qaradawi utilise l'expression *al-Infitâh al-Mondâbit* «ouverture disciplinée, ordonnée ou contrôlée»¹⁰⁴⁴. En effet, Qaradawi est conscient des « dangers » d'une pleine ouverture sur la société occidentale quant à la préservation d'une identité musulmane unique comme la définit Qaradawi. C'est pourquoi le *Tayssir* que Qaradawi considère comme pilier de *fiqh Al-Aqaliyyât* n'est tolérant que dans des cas subsidiaires qui n'entravent nullement les objectifs politico-religieux de ce *fiqh*. C'est ainsi que Qaradawi, tout en se basant sur son univers idéal, tolère le fait de retarder la prière du Vendredi en fin d'après-midi pour que les gens qui travaillent puissent y assister en

¹⁰⁴³ - Al Qaradawi, Youssef, *fiqh al-aqaliyyât*, op. cit., p. 33.

¹⁰⁴⁴ - Ibid., p. 35.

groupe¹⁰⁴⁵. De la même manière, Qaradawi accepte que les musulmans réunissent les dernières prières quotidiennes *al-maghrib* [«la prière du coucher du soleil»] et *al-icha'* [«la prière de la nuit»] en même temps¹⁰⁴⁶ en été, étant donné que l'heure d' *al-icha'* se rapproche de minuit dans certains pays occidentaux et en hiver, où celle d'*al-maghrib* coïncide avec les heures de travail régulier¹⁰⁴⁷. D'autres exemples existants aussi et qui facilitent le domaine cultuel du musulman en Occident, ainsi que son intégration « contrôlée » -comme la *fatwa* en faveur de l'achat d'un logement avec crédit bancaire.

Cela dit, cette « ouverture d'esprit » de Qaradawi quant aux questions qui ne retardent pas les objectifs du *fiqh* des minorités, n'est pas rencontrée dans d'autres questions où il statue d'une manière assez spartiate.

3.2.2.3. Les cas d'intransigeance dans le *fiqh* des minorités :

En effet, Qaradawi reste intransigeant dans des cas susceptibles d'entraver son projet politico-religieux. Le cas le plus illustre et celui du rapprochement entre les religions dans le dialogue interreligieux. À ce sujet, Qaradawi dit :

*Il n'est pas permis de rapprocher les religions d'une manière artificielle et répugnante pour dissoudre leurs différences fondamentales, ni nous n'acceptons cela, ni eux [Juifs et Chrétiens] l'acceptent non plus. Ainsi, nous considérons chaque appel, fondé sur la renonciation à un fondement de la religion, que ce soit au niveau du dogme, dans les Ibadât, ou dans la notion du halal et du haram ou autres cas de la législation relatif à l'individu, à la famille, ou à la communauté, un appel rejeté du point de vue légal.*¹⁰⁴⁸

¹⁰⁴⁵ - Ibid., p. 76.

¹⁰⁴⁶ - Il faut préciser que dans le *fiqh*, le musulman est tenu d'acquitter chaque prière, des cinq quotidiennes, à son temps déterminé légalement, sauf en cas de maladie, de pluie, de voyage... etc.

¹⁰⁴⁷ - Al Qaradawi, Youssef, *fiqh al-aqaliyyât*, op. cit., p. 79.

¹⁰⁴⁸ - Ibid., p. 67.

En fait, Qaradawi présente un exemple éloquent de l'échec du dialogue interreligieux. En effet, lui-même cautionne ce genre de dialogue quand il traite des questions communes entre les religions monothéistes, comme le développement d'une culture de la tolérance religieuse, l'aide aux peuples opprimés et la revendication de leurs droits, le combat de l'athéisme¹⁰⁴⁹. Toutefois, quant aux questions relevant du dogme et donc du salut, le dialogue est bloqué. Qaradawi lui-même précise dans ses propos que le refus est mutuel. Autrement dit, comme le précise un chercheur canadien, « [e]n dépit des meilleurs efforts que l'on puisse faire pour comprendre l'Autre, on se bute aux croyances divergentes et irréconciliables sur le salut. »¹⁰⁵⁰. D'autant plus que les exemples présentés par Qaradawi, pour montrer la vacuité d'un tel dialogue concernent l'idée de Dieu et la nature de Jésus¹⁰⁵¹. Deux points où les monothéistes divergent radicalement.

Du reste, l'autre exemple retenu pour illustrer l'intransigeance de Qaradawi dans son *fiqh* des minorités, est son refus catégorique de mariage mixte sauf sous certaines conditions. Qaradawi récuse tout mariage d'un musulman¹⁰⁵² avec une femme qui n'est pas une adepte d'une des autres religions monothéiste (athée, ayant renié sa foi dans l'islam, une bahaïe, etc.)¹⁰⁵³. De plus, concernant le mariage d'un musulman avec une juive ou une chrétienne, pourtant explicitement accepté par le Coran, Qaradawi y pose certaines restrictions : d'abord, il faut s'assurer que la future épouse est réellement pratiquante et non seulement de culture judéo-chrétienne¹⁰⁵⁴. Ensuite, s'assurer de sa chasteté. Puis, Qaradawi pose une autre restriction qui rejoint directement son projet politique en insistant sur le fait que la future

¹⁰⁴⁹ - Ibid., pp. 69-70.

¹⁰⁵⁰ - Zaïdi, Ali Hassan, « Islam, modernité et sciences humaines. Les promesses de la connaissance dialogique », dans Chadli, El-Mostafa ; Lise Garon et Mansour, Azzedine G., L'Islam et l'Occident. Biopsies d'un dialogue, op. cit., p. 57.

¹⁰⁵¹ - Al Qaradawi, Youssef, *fiqh al-aqaliyyât*, op. cit., pp. 65-66.

¹⁰⁵² - Qaradawi ne parle ici que du musulman et non la musulmane. En effet, les sources musulmanes et le *fiqh* interdisent formellement à une musulmane de contracter mariage avec un non musulman.

¹⁰⁵³ - Al Qaradawi, Youssef, *fiqh al-aqaliyyât*, op. cit., pp. 92-95.

¹⁰⁵⁴ - Ibid., p. 97.

épouse ne doit être une ressortissante d'un État qui est en guerre avec les musulmans. Qaradawi spécifie Israël exclusivement¹⁰⁵⁵, tout en laissant la question ouverte aux spéculations. Enfin, le mariage avec une juive ou une chrétienne ne doit pas être préjudiciable à toute la communauté musulmane et non seulement à l'époux¹⁰⁵⁶.

Bref, avec de telles restrictions, Qaradawi renoue avec les points de vue fiqhistes les plus rigoristes, pour la sauvegarde de son projet politico-religieux, auquel il a formulé tout un *fiqh*.

Conclusion :

À titre de conclusion, ce chapitre nous a permis de mettre en relief le contenu idéologique de la pensée de Qaradawi, à travers ses différents *fiqhs*. Des Finalités, aux minorités en passant par le *fiqh* du *tayssir* et celui des priorités, Qaradawi dessine un ambitieux projet politico-religieux. Le but final demeure le règne de l'islam sur le monde. Certes, Qaradawi ne vise pas une telle expansion par le jihad, une notion qu'il utilise dans son paradigme fiqhiste pour faire valoir son utilité pour la protection des musulmans en cas d'attaque extérieure. Pour Qaradawi, c'est la *soft power* de l'islam qui réussira un tel pari. Dans cette vision des choses, l'islam est capable de régner sur le monde dans des conditions normales. Dans ce projet, la base reste l'individu musulman qui, ayant acquis une éducation musulmane solide et ouverte avec vigilance sur le monde moderne, est capable de la transmettre à sa famille. Ce noyau sera la base d'une société religieuse fortement encadrée et idéologisée. Ce qui permettra certainement la formation d'État islamique capable d'appliquer la Loi de Dieu. Une fois, ses étapes accomplies, l'appel à l'islam pour toute l'humanité, apparenté au Bien ultime, devient un objectif plus aisé à atteindre. En parallèle, et en attendant la mise en place des étapes de ce projet et leur finalisation, Qaradawi le continue autrement. Le *fiqh* des minorités lui donne la possibilité d'introduire l'islam en Occident à un double niveau : la perspective religieuse, à

¹⁰⁵⁵ - Ibid., p. 99.

¹⁰⁵⁶ - Ibid., p. 100.

travers le lien entretenu par les musulmans autochtones et immigrants et avec l'islam comme tel que véhiculé par Qaradawi, qui se veut une continuité de l'islam des origines. Enfin, il souligne à grands traits la nécessité d'une exhortation des musulmans en Occident à constituer une force afin d'influencer cet Occident en faveur des causes musulmanes.

Conclusion générale

Au terme de cette étude partielle sur les débats internes de la pensée arabo-musulmane, avec comme horizon l'idéal de la modernité ou d'une certaine modernité, il apparaît que le courant dominant de cette pensée, c'est dire le salafisme dans tous ses états, reste intransigeant quant à la rupture avec le *Turâth*. En réalité, comme on a essayé de le démontrer, les mécanismes internes du *fiqh* et surtout de son projet politico-idéologique ne permettent pas l'acceptation d'une rupture quelconque avec ce *Turâth*. En effet, tous les postulats de base qui encadrent la vérité salafiste sont puisés dans les références scripturaires : le Coran et ses exégètes principalement anciens, le corpus hadithique et, enfin, celui fiqhiste.

Cela limite les postulats du salafisme dans une période donnée de l'histoire qui correspond aux premiers siècles de l'islam (à partir du 7^{ième} siècle), considérée dans cette perspective comme la meilleure époque de tous les temps (passé, présent et futur). Le salafisme en tant que mode de pensée donne à cette « meilleure époque » une fonction idéologique alimentée par l'idéal d'une vérité qui se trouverait dans le Texte lui-même. D'où la difficulté de trouver une thèse salafiste non réticente à la laïcité, comme l'essence de la modernité, ou même à toute tentative de sécularisation dans le domaine politique.

Dans cette perspective, on cite les propos du cardinal Christoph Schönborn, archevêque de Vienne (Autriche), soulignant que «le christianisme aussi a besoin de la voix critique de l'Europe laïque, qui pose des questions difficiles, parfois désagréables, des questions que nous ne saurions éviter ou fuir»¹⁰⁵⁷. D'après ce qui a précédé dans l'analyse, les *Ulémas* salafistes par définition ne semblent guère, ou même pas, préoccupés par des questions à éviter ou à fuir. Plus encore, la raison fiqhiste peut faire taire ce qu'elle veut, en légitimant cette attitude

¹⁰⁵⁷ - Cité par Aoun, Sami, *Le retour turbulent de Dieu : Politique, religion et laïcité*, Montréal, Mediaspaul, 2011, pp. 115-116.

par le Texte sacré même¹⁰⁵⁸. Le rôle du *fiqh* est justement de guider l'adepte dans ses réflexions mentales même. En ce sens, si la théorie du *halal* et du *haram* sert pour montrer à l'adepte ce qu'il faut et ce qui qu'il ne faut pas faire, elle est au secours de la raison salafiste pour imposer à l'adepte ce qu'il doit penser, et lui interdisant ce qu'il ne doit pas penser. Le pouvoir religieux, dont jouit la raison fiqhiste, lui donne en quelque sorte la légitimité de faire prévaloir, en plus d'une morale religieuse, un mode de pensée et ce, afin de se garantir un droit de regard sur la destinée des adeptes. Dans cette vision des choses, il est normal de considérer le temps comme une série d'événements répétitifs (avec le moment prophétique comme l'événement à reconstituer). D'où l'ambiguïté de la pensée salafiste face à la modernité de réconcilier le variable avec le constant, qui ne peut aboutir qu'au rétrécissement de la sphère du variable et l'explosion de celle du constant.

Pris comme cas d'analyse dans la seconde partie de cette étude, Qaradawi cherche à imposer une vision de l'islam à partir de ses sources. Pour ce faire, il fait l'impasse sur plusieurs difficultés épistémologiques qui s'imposent en relisant l'histoire de l'islam, de peur que la masse musulmane ne soit gagnée par la frustration et le désespoir, comme il le dit lui-même. Cette insistance d'une vision commode de l'islam, dans le but de rendre anthropologiquement essentielles les dispositions péremptoires de la *Shari'a*, rejoint l'arsenal fiqhiste de Qaradawi pour la défense de l'islam en tant que religion utile pour tous les humains et valable pour toutes les époques. Cet arsenal fiqhiste se déclare par ailleurs agressif face à toute tentative de sécularisation, même politique. Qaradawi est allé jusqu'à apostasier tout musulman prônant la laïcité en islam, comme on l'a expliqué. La vision islamique du monde s'impose pour empêcher toute interprétation du monde en dehors du paradigme religieux. Et même en acceptant certaines visions scientifiques, c'est pour attester de la présence de l'islam dans la science moderne aussi.

¹⁰⁵⁸ - On cite par exemple, le verset coranique suivant : « Ô les croyants ! Ne posez pas de questions sur des choses qui, si elles vous étaient divulguées, vous mécontenteraient. [...] Un peuple avant vous avait posé des questions (pareilles) puis, devinrent de leur fait mécréants. » (La Table, 104) ou le hadith du prophète : « Certes, Dieu, Très Haut, a fixé des obligations canoniques, ne les négligez pas ; il a déterminé des limites, ne les transgressez pas ; il a interdit certaines choses, n'en usez pas ; il s'est tu à propos d'autres, par miséricorde à votre égard, non par oubli, n'en scrutez donc pas les raisons. »

Cela dit, l'analyse des dimensions culturelle, idéologique, politique et sociale de la vie de Qaradawi a permis de voir comment la raison fiqhiste essaie de légitimer l'amour et la guerre, même d'un point de vue religieux. En effet, faisant fi aux changements de la norme sexuelle par exemple, la raison fiqhiste perpétue encore et toujours la légitimation religieuse du mariage des enfants ou de la polygamie et reste muette complètement, comme on l'a vu chez Qaradawi, sur une institution comme l'esclavage, étant donné son acceptation par le texte religieux.

De plus, le projet politico-religieux, qui apparaît sous une forme fiqhiste et que la raison salafiste tente de mener à bien, méritait une analyse de la dimension idéologique dans la production fiqhiste de Qaradawi. Cela a permis de déceler la difficulté pour l'islam même modéré de rompre avec le politique. D'ailleurs, dans la vision de Qaradawi, l'islam en tant que religion ne peut supporter que certains domaines lui échappent. C'est pourquoi le projet politico-religieux de Qaradawi est entièrement globalisant, de l'individu seul à l'humanité toute entière. Au sein de ce projet, les minorités musulmanes en Occident constituent un facteur essentiel à sa réussite, de par les liens entretenus par les musulmans autochtones et immigrants avec l'islam et aussi par la possibilité à se constituer comme une force influente en faveur des causes musulmanes.

Bref, il est manifeste que « ce moment salafiste » comme on l'a appelé ne présente pas de signes de conciliation avec son époque dite moderne. Ses rapports avec la modernité souffrent de la réduction qu'il fait lui-même (comme dans l'exemple de Qaradawi) dans la sphère de l'offensive et la provocation avec l'Occident perçu comme conquérant, ennemi et rival.

Comme l'hégémonie du «moment salafiste » dans les cultures élitiste et populaire bloque tout processus de modernisation en islam, que reste-t-il en somme pour la pensée arabo-musulmane actuelle afin de nouer des liens solides avec les principes de la modernité ?

D'après l'analyse des propositions des ruptures dans le premier chapitre de la première partie de ce travail, la réponse peut être recherchée dans le débat ayant pris place depuis 25 ans¹⁰⁵⁹, entre Mohamed Abed Al Jabri et Georges Tarabishi, autour de la critique du *Turâth* et la manière de l'assimiler afin d'échapper à son emprise dans le but de façonner sa propre modernité. Ce débat qu'on appellerait «le Moment Jabri-Tarabishi» pourrait constituer le point de départ pour un nouveau rapport au *Turâth*. Un rapport qui le considérerait comme objet de science et non comme objet de fascination.

Le choix du « Moment Jabri-Tarabishi » est privilégié ici à la rupture radicale proposée par Laroui pour des raisons que l'on croit objectives. En effet, la rupture chez Laroui, qui revêt un caractère total et radical avec tout ce qui se rapporte au passé intellectuel, pour mettre en place les conditions nécessaires à la pensée arabo-musulmane afin d'introduire la modernité, ne peut aboutir en regard des conditions proprement actuelles de la culture arabo-musulmane élitiste et populaire. Toutefois, on pense que cette rupture peut aboutir, si le « Moment Jabri-Tarabishi » est intériorisé, critiqué et dépassé. Les résultats, allant dans le sens de la sécularisation et la modernisation, seraient alors véhiculés dans les systèmes éducatifs.

En effet, contrairement à la rupture larouiste, le « Moment Jabri-Tarabishi » ne réfute pas le paradigme monothéisme de l'islam, ce qui facilitera son intériorisation, d'autant plus qu'il utilise les mêmes sources du « Moment salafiste » avec une vision critique que tout système éducatif moderne ne peut réfuter. À ce titre, le « Moment Jabri-Tarabishi » tout en refusant la logique larouiste, considère que la pensée salafiste, qui devrait disparaître immédiatement dans la perspective larouiste, est ancrée dans l'imaginaire arabo-musulman, et son dépassement ne dépend que de la critique de ses mécanismes puisés dans ce *Turâth*. C'est à quoi s'est attelé le « Moment Jabri-Tarabishi » avec l'analyse des mécanismes¹⁰⁶⁰ responsables de la « démission de la raison », comme l'appelle « ce moment ».

¹⁰⁵⁹ - Tarabishi appelle cette période « un quart de siècle sans débat », puisque Jabri ne répondait pas à la critique de Tarabishi. Voir: Tarabishi, Georges, *min islâm al-qor'an ila islâm al-hadith. an-nâch'a al-mousta'nâfa*, op. cit., p. 636.

¹⁰⁶⁰ - Il est vrai que Jabri impute la démission de la raison dans l'ordre de la gnose aux facteurs externes, principalement l'héritage platonicien et perse et Tarabishi à ceux internes même du *fiqh*, comme il l'a démontré

Certes, il y a une divergence monumentale, qu'on ne peut omettre au sein même de ce « moment », autour de la question de la laïcité. Un concept que Jabri n'accepte pas et que Tarabishi défend au nom de l'islam même. Toutefois, ce « moment » lui-même offre la possibilité de sa critique et de son dépassement, une fois ses mécanismes assimilés.

Quant aux résultats liés à ce « moment », s'ils sont certes inacceptables par le « moment salafiste », pour l'instant du moins, celui-ci ne peut se targuer de son monopole des mécanismes du *fiqh*, qui a fait sa fierté en islam classique. Avec le « moment Jabri-Tarabishi », ceux-ci sont désormais analysés et leurs contradictions mises en évidence. Ce qui ne peut que diminuer leur emprise.

dans « *min islâm al-qor'an ila islâm al-hadîth. an-nâch'a al-mousta'nâfa* [de l'islam du Coran à l'islam du Hadith. La genèse perpétuelle], et dont les résultats ont été utiles à la critique de l'apport de Qaradawi dans la seconde partie de ce travail.

BIBLIOGRAPHIE :

CORPUS DE LA THÈSE :

Ouvrages de Youssef Al Qaradawi :

AL QARADAWI, Youssef, *ad-din fi as'r al-'ilm* [La religion à l'époque de la science], Amman, *Dar al-Forqan*, 1996, 118 pages.

_____, *ad-dine wa as-syiassa* [Religion et politique], Le Caire, Dar As-chourouq, 2007, 245 pages.

_____, *al-'aql wal-'ilm fil-qur'ân* [La raison et la science dans le Coran], Le Caire, *maktabat Wahba*, 1996, 304 pages.

_____, *at-tatarrouf al-'ilmani fi mouwajahat al-islam* [L'intégrisme laïque face à l'islam], Le Caire, Dar As-chourouq, 2001, 197 pages.

_____, *al-halâl wal-harâm fil-islâm* [Le licite et l'illicite en Islam], Le Caire, Dar Ach-chorouq, 1997, 22ième édition, 312 pages.

_____, *al-hal al-islami, farida wa daroura* [la solution islamique : un devoir et une nécessité], Beyrouth, *moâssassat ar-rissala*, 1984, 263 pages.

_____, *Al-Islâm Hadârat Al-Ghad* [L'Islam est la civilisation du futur], Le Caire, *maktabat Wahba*, 1995, 208 pages.

_____, *al-Islâm wal-'almâniyyah wajhan li-wajh* [L'Islam et la laïcité face à face], Le Caire, *maktabat Wahba*, 1997, 216 pages.

_____, *Ar-rassoul wal-'ilm* [Le prophète et la Science], Le Caire, *Dar as-sahwa*, 2001, 165 pages.

_____, *as-sahwa al-islamiya wa homoum al-watan al-'arabi wa al-islami* [Éveil islamique et les préoccupations de monde arabe et musulman], Beyrouth, *moâssassat ar-rissala*, 1988, 167 pages.

_____, *as-siyâsah ash-shar`iyyah fî daw' nusûs ash-Sharî`ah wa maqâsidihâ* [La gouvernance légale à la lumière des Textes de la Shari'a et de ses finalités, Le Caire, maktabat Wahba, 1998, 335 pages.

_____, *as-sunna masdaran lil-ma`rifa wal-hadâra* [La Sunna en tant que source de connaissance et de civilisation], Le Caire, Dar Ach-chorouq, 1997, 311 pages.

_____, *dirâsa fi fiqh maqâsid ash-Sharî`a* [Étude sur le fiqh des finalités de la Shari'a], Le Caire, Dar Ach-chorouq, 2006, 288 pages.

_____, *fatawa mo'assirâ* [Des fatwas contemporaines], Tome I, Koweït City, Dar al-Qalam, 3^{ième} édition, 1987, 760 pages.

_____, *fî fiqh al-awlawiyyât - dirâsah jadîdah fî daw' al-qur'ân was-sunna* [De la jurisprudence des priorités, une nouvelle étude à la lumière du Coran et de la Sunna], Le Caire, maktabat Wahba, 2^{ième} édition, 1996, 288 pages.

_____, *fiqh al-aqaliyyât* [La jurisprudence des minorités], Le Caire, Dar Ach-chorouq, 2001, 201 pages.

_____, *fiqh az-zakâh* [La jurisprudence de l'aumône légale], Tome I, Beyrouth, Moassassat ar-Rissala, 2^{ième} édition, 1973, 536 pages.

_____, *khâtâbona al-islâmi fî 'Asr al-'awlama* [Notre discours islamique à l'époque de la mondialisation], Le Caire, Dar Ach-chorouq, 2004, 202 pages.

_____, *khotab achaykh al-qaradawi* [Les prêches du Cheikh Al Qaradawi], Tome I, Le Caire, maktabat wahba, 1997, 2^{ième} édition, 292 pages.

_____, *madkhal li dirasaat ach-Sharî`â al-islâmyia* [Introduction à l'étude du droit musulman], Beyrouth, Moassassat ar-Rissala, 1993, 272 pages.

_____, *madkhal li-ma`rifat al-islâm* [Introduction à l'Islâm], Le Caire, maktabat Wahba, 1996, 316 pages.

_____, *mawqif al-islâm min al-ilhâm wal-kashf war-ru'â wa min at-tamâ'im wal-kahânah war-ruqâ* [La position de l'Islam vis-à-vis de l'inspiration, du dévoilement et des visions et vis-à-vis des amulettes, de la divination et des prières curatives], Le Caire, maktabat Wahba, 1994, 204 pages.

_____, *min fiqh ad-dawla fî al-islam* [De la jurisprudence de l'État en islam], Le Caire, Le Caire, Dar As-chourouq, 1997, 199 pages.

_____, *Sharî`at al-islâm sâlihah lit-tatbîq fî kulli zamân wa makân* [La loi de l'islam est valable pour tous les temps et tous les lieux], Le Caire, Dar as-sahwa, 2^{ième} édition, 1993, 163 pages.

_____, *târikhona al-moftarâ 'alyh* [Notre histoire décriée à tort], Le Caire, Dar As-chourouq, 2005, 313 pages.

_____, *tayssir al-fiqh fî daw' al-qur'ân was-sunnah (fiqh as-siyâm)* [La facilitation du fiqh à la lumière du Coran et de la Sunna (La jurisprudence relative au jeûne)], Beyrouth, Moassassat ar-Rissala, 3^{ième} édition, 1993, 180 pages.

_____, « *Corpus des mémoires* ». Pages consultées entre septembre 2010 et avril 2011 [en ligne], adresse URL:

http://www.qaradawi.net/site/topics/index.asp?cu_no=2&lng=0&template_id=189&temp_type=41&parent_id=

Ouvrages d'Abdallah Laroui :

LAROUÏ, Abdallah, *al 'arab wa al fikr at-tarikhi* [les Arabes et la pensée historique], Beyrouth- Casablanca, *al markâz At-thaqâfî al-'arabî*, 1998, 231 pages.

_____, *al idiologia al arabiya al mou'assira*, [l'idéologie arabe contemporain] (nouvelle formulation), Beyrouth- Casablanca, *al-Markaz at-thaqafi al arabî*, 1995, 272 pages.

_____, *as-sunna wa al-islam* [La Sunna et la réforme], Beyrouth- Casablanca, *Al markâz At-thaqâfî al-'arabî*, 2008, 222 pages.

_____, *awraq*, Beyrouth ; Casablanca, *Al markâz At-thaqâfî al-'arabî*, 2007, 170 pages.

_____, *La modernité et les questions de l'histoire*, Casablanca, publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines Ben' msik, Casablanca, 2007, 187 pages.

_____, *L'idéologie arabe contemporaine*, Paris, Maspero, 1967, 224 pages.

_____, *mafhoum ad-doulâ* [Concept de l'État], Beyrouth ; Casablanca, *al-Markaz at-thaqafi al arabî*, 1981, 179 pages.

_____, *mafhoum al-'aql* [Concept de la raison], Beyrouth ; Casablanca, *al-Markaz at-thaqafi al arabî*, 2^{ième} édition, 1997, 390 pages.

_____, *mafhoum al-hourriyyâ* [Concept de la liberté], Beyrouth ; Casablanca, *al-Markaz at-thaqafi al arabî*, 1980, 115 pages.

_____, *mafhoum al-idioulougiâ* [Concept de l'idéologie], Beyrouth ; Casablanca, *al-Markaz at-thaqafi al arabî*, 1981, 143 pages.

_____, *mafhoum at-tarrîkh* [Concept de l'Histoire], *al-mafâhîm wa al-'oussoul* [les concepts et les bases], tome 2, Beyrouth ; Casablanca, *al markâz At-thaqâfi al-'arabî*, 1997, 3^{ième} Edition, 430 pages.

_____, *min diwan as-syassa* [Du divan de la politique], Beyrouth; Casablanca, *al-Markaz at-thaqafi al arabî*, 2009, 159 pages.

_____, *thaqafatona fi daw' ay-tarikh* [notre culture à la lumière de l'histoire], Beyrouth-Casablanca, *al markâz at-thaqâfi al-'arabî*, 1997, 4^{ième} Edition, 240 pages.

Ouvrages de Mohamed Abed Al Jabri :

AL JABRI, Mohamed Abed, *addimouqrâtîah wa houqouq al insan* [la démocratie et les droits de l'Homme], Beyrouth, *markaz dirrassat al-wahda al-'arabia*, 1994, 265 pages.

_____, *al-'aql al-akhlâqî al-'arabî: dirâsa tahlîliyya naqdiyya li-nuzumal qîyam fi al-thaqâfa al-'arabiyya* [La raison éthique arabe: étude analytique et critique des systèmes de valeurs dans la culture arabe], Beyrouth, Casablanca, *al markâz At-thaqâfi al-'arabî*, 2001, 640 pages.

_____, *al-khitâb al-'arabî al- mo'âssîr: dirâsa tahlîliyya naqdiyya* [Le discours arabe contemporain: Étude analytique et critique], Beyrouth, *Dar Attali'aa li attiba'aa wa annachr*, 1982, 192 pages.

_____, *al mas'alah atthaqâfiyah* [la question culturelle], Beyrouth; Casablanca, *Al markâz At-thaqâfi al-'arabî* [Le Centre Culturel Arabe], 1994, 304 pages.

_____, *al mouthâqqâfoun fi al hâdârah al-'arabîah: mihnath Ibn Hanbal wa nakbat Ibn Rochd* [les intellectuels dans la civilisation arabo-musulmane:

l'affliction d'Ibn Hanbal et le drame d'Averroès], Beyrouth; Casablanca, *Al markâz At-thaqâfi al-'arabî* [Le Centre Culturel Arabe], 1995, 156 pages.

_____, *al-turâth wa al-hadâtha* [tradition et modernité], Beyrouth, Casablanca. *Al markâz At-thaqâfi al-'arabî* [Le Centre Culturel Arabe], 1991, 376 pages.

_____, *binyat al-'aql al-'arabî: dirâsa tahlîliyya naqdiyya li-nuzum al-ma'rifa fi al-thaqâfa al-'arabiyya* [La structure de la raison arabe : étude analytique et critique des ordres cognitifs dans la culture arabe], Beyrouth, Casablanca, *Al markâz At-thaqâfi al-'arabî* [Le Centre Culturel Arabe], 2^{ième} édition, 1991, 599 pages.

_____, *fahm al-qur'an al-hakim: at-tafsir al-wadîh hasab tartib an-nuzul* (la compréhension du Coran: l'interprétation claire selon l'ordre de la révélation), Tome III, Casablanca, *Dar an-nachr al-maghribiyya*, 2007, 415 pages.

_____, *fi naqd al-haja ila al-islam* [de la critique du besoin à la réforme], Beyrouth, *markaz dirrassat al-wahda al-'arabia*, 2005, 248 pages.

_____, *hiwâr al machek wa al maghreb: hiwâr ma'a Hassan Hanafi* [Dialogue de l'Orient et de l'Occident (arabes) : dialogue avec Hassan Hanafi], Le Caire, *Maktabath Madbouly*, 1990, 206 pages.

_____, *ichkâlîat al fikr al-'arabî al- mo'âssîr* [Les problématiques de la pensée arabe contemporaine], Beyrouth ; Casablanca, *Al markâz At-thaqâfi al-'arabî*, [Le Centre Culturel Arabe], 1989, 144 pages.

_____, *Introduction à la critique de la raison arabe* (Editions La Découverte, Paris, 1994, 171 pages.

_____, *Introduction au coran*, Tétouan, Centre de Recherche et de Coordination Scientifique, 2009, 478 pages.

_____, *La raison politique en islam, hier et aujourd'hui*, Paris, La Découverte, « Textes à l'appui/islam et société », 2007, 331 pages.

_____, *madkhal ila al-qo'an al-karim* [Introduction au Coran], Beyrouth, *Markaz dirassat al wahda al Arabia*, 2006, 456 pages.

_____, *nahnu wa al-turâth. Qirâ'ât mu'âsira fi turâthinâ al-falsafi* [Nous et notre tradition. Lectures contemporaines de notre tradition philosophique],

Beyrouth ; Casablanca, *al markâz At-thaqâfî al-'arabî* [Le Centre Culturel Arabe], 6^{ième} édition 1993, 331 pages.

_____, *takwîn al-'aql al-'arabî*. [La genèse de la raison arabe], Beyrouth ; Casablanca, *al markâz At-thaqâfî al-'arabî* [Le Centre Culturel Arabe], 4^{ième} édition, 1991, 352 pages.

_____, *wijhath nadhar : nahwa i'âdath binaâ' qadâyya al fikr al-'arabî al- mo'âssîr* [Point de vue : vers une reconstitution des thèmes de la pensée arabe contemporaine], Beyrouth ; Casablanca, *al markâz at-thaqâfî al-'arabî* [Le Centre Culturel Arabe], 1992, 240 pages.

Ouvrages de Georges Tarabishi :

TARABISHI, Georges, *al 'aql al moustaqil fi al-islam* [La Raison démissionnaire en islam], Londres, Dar Al-Saqi, 2004, 424 pages.

_____, *al-mo'jizâ aw sobât al-'aql fi al-islam* [Le Miracle ou le sommeil de la raison dans l'islam, Beyrouth, Dar Al-Saqi, 2008, 189 pages.

_____, *al mothâqafoun wa at-thurâth : at-tahlil an-nafsî li 'ossâb jamâ'î* [Les intellectuels arabes et la Tradition : Psychanalyse d'une névrose collective, Beyrouth, Londres, Ryad El Rayyes Books, 1991, 283 pages.

_____, *hartaqât I : 'an ad-dimôqrâtiya wa al-'ilmânîya wa al-hadâtha wa al-momâna'âa al-'arâbiya* [Hérésies I : De la démocratie, la laïcité, la modernité et la réticence arabe,], Londres, Dar Al-Saqi, 2006, 232 pages.

_____, *hartaqât II : 'an al-'ilmânîya ka ishkâliya islâmiya- islâmiya* [Hérésies II: De la laïcité comme problématique islamico-islamique], Londres, Dar Al-Saqi, 2008, 248 pages.

_____, *ichkaliat al aql al-arabi* [Problématiques de la raison arabe], Londres, Dar Al-Saqi, 1998, 319 pages.

_____, *massâ'er al-fâlsafâ bayna al massîhyâ wa al-islam* [Destins de la philosophie entre le christianisme et l'islam], Londres, Dar Al-Saqi, 1998, 126 pages.

_____, *min islâm al-qor'an ila islâm al-Hadith. an-nâch'a al-mousta'nâfa* [de l'islam du Coran à l'islam du Hadith. La genèse perpétuelle], Londres, Dar Al-Saqi, 2010, 643 pages.

_____, *nadhariat al-'aql* [Théorie de la raison], Londres, Dar Al-Saqi, 1996, 376 pages.

_____, *wahdat al aql alarabi al islami*, [Unité de la raison arabo-musulmane], Londres, Dar Al-Saqi, 2002, 408 pages.

OUVRAGES SUR AL QARADAWI :

Collectif, *Youssef Al Qaradawi : kalimat fi takrimih wa bohout fi fikrih wa fiqih* [Youssef Al Qaradawi, allocutions en son honneur, et études de sa pensée et sa jurisprudence], Le Caire, Dar As-salam, 2004, 1037 pages.

EID, Abderezzaq, *Youssef al-Qaradawi bayna at-tassamoh wa al-Irhab* [Youssef Al Qaradawi entre tolérance et terrorisme], Beyrouth Dar at-Tali'a, 2005, 264 pages

MOUSSA, abdallah Ramadan, *ar-rad 'ala al Qaradawi wa al jadi'* [Réponse à al Qaradawi et al Jadi'], Dahouk (Irak), Ed. Al athariya ili at-turâth, 2007, 620 pages.

_____, *ar-rad 'ala al Qaradawi wa al jadi' wa al 'alwani* [Réponse à al Qaradawi, Al al jadi' et Al 'alwani, Ryiad, 2009, 1400 pages.

OUVRAGES SPECIALISÉS SUR L'ISLAM :

En arabe :

ABDEL-KRIM, Khalil, *shadou rababa bi ahwal mujtama'al-sahaba* [L'histoire de la société des Compagnons [du prophète]], Tome II, Le Caire, *Sina li an-nachr*, 1997, 424 pages.

ABDERRAHMANE, Taha, *rouh al-hadatha : al-madkhal ila taâssis hadatha islamiya* [L'esprit de la modernité : Introduction à la fondation d'une modernité islamique], Beyrouth, Centre culturel arabe, 2006, 287 pages.

ABDOU, Mohamed, *al a'mal al kamila* (Les œuvres complètes), T I, Beyrouth, *al-mouassassa al-'aarabiya li dirassat wa nachr*, 1993, 893 pages.

AL-AKKAD, Abbas Mahmoud, *'abqaria Khalid* [Le génie de Khalid], Beyrouth, *al-Maktaba al-'Asryia*, sd, 184 pages.

AL ALAOUI, Hadi, *Fossoul min tarikh al-islam as-syassi* [Chapitres de l'histoire de l'islampolitique], Le Caire, *markaz ad-dirassat al-ichtirakiat fi al-alam al-arabi*, 1999, 479 pages.

AL-'AZZAWI, Qaïs, *al-fikr al-islami al-môassir – nazarat fi massarih wa qadayah* [la pensée islamique contemporaine – regards sur son parcours et ses problématiques], Beyrouth, Dar Ar-razi, 1992, 200 pages.

AL BANNA, Hassan, *majou'at rassael al imam al-banna* [L'ensemble des Épitres de l'imam Al Banna], Alexandrie, Dar ad-da'wa, 1990, 509 pages.

AL BISHRI, Tariq, *al-malamih al-'amma li al-fikr as-siyassi al-islami fi at-tarikh al-mo'assir* [profils généraux de la pensée politique islamique à l'époque contemporaine], Le Caire, Dar ach-chorouq, 1996, 95 pages.

AL BUTI, Muhammad Saïd Ramadân, *'ala tariq al-'awda ila al-islam* [sur le chemin du retour à l'islam], Beyrouth, *moâssassat ar-rissala*, 1992, 6^{ième} édition, 216 pages.

AL BUTI, Muhammad Saïd Ramadân, *as-salafiya: marhala zamaniya mobaraka la mazham islami* [le salafisme: une période bénie, non une doctrine islamique], Damas, Dar al-fikr, 1988, 270 pages.

AL FAWZAN, Abdallah, *sharh al-waraqat fi usûl al-fiqh* [Explication des «feuilletts sur les fondements du fiqh »], Ryad, Dar Mouslim, 3^{ième} édition, 1996, 148 pages.

AL KAWAKIBI, Abderrahmane, *taba' al-istibdad* [Les caractéristiques du despotisme], Beyrouth, *Dar an-nafaes*, 2006, 191 pages.

AL MOBARAK, Mohamed, *nizam al-islam al-'aqa'idi fi al-'asr al-hadith* [le système de la croyance en islam à l'époque moderne], Beyrouth, *al-ma'had al-'alami il fikr al-islami*, 1995, 61 pages.

ARSLAN, Chakib, *limadha ta'akhara al-moslimoun wa taqaddama ghayrohom* [Pourquoi les Musulmans ont-ils pris du retard et pourquoi les autres ont-ils pris de l'avance ?], Beyrouth, Dar maktabat al-hayat, sd, 167 pages.

BOUHANDI Moustapha, *Aktara Abou Hourayra*, Casablanca, autoédité, 2002, 97 pages.

CHAFIQ, Mounir, *al-fikr al-islami al-môassir wa at-tahadiyate* [la pensée islamique contemporaine et les défis], Tunis, Al Bouraq, 1989, 206 pages.

CHOHROUR, Mohamed, *ad-dawla wa al-mojtama'* [L'État et la société], Damas, al-Ahaly, 1995, 376 pages

COLLECTIF, *al-harakat al-islamiya al-mo'assira fi al-watan al-'arabi* [les mouvements islamistes contemporains dans le monde arabe] colloque du centre des études sur l'unité arabe, Beyrouth, *markaz dirassat al wahda al-'arabiya* [centre des études sur l'unité arabe], 1987, 422 pages.

ES-SAÏD, Rifaat, Hassan Al Banna : *mata, kayf, limadha ?* [Hassan Al Banna : Quand, comment, pourquoi ?], Damas, Dar at-tali'a, 10^{ième} édition, 1997, 287 pages.

FAWZI, Ibrahim, *tadwin as-Sunna* [La codification de la Sunna], Londres, Ryad El Rayyes Books, 1994, 384 pages.

GHAZALI, Abou Hamed, *Iljam al-'Awamm 'an 'Ilm al-Kalam* [Tenir les masses à l'écart des disputes théologiques], Damas, *Dar al-hikma*, 1993, 144 pages.

GHANNOUCHI, Rached, *al-horiyat al-'amma fi ad-dawla al-islamiya* [Les libertés publiques dans l'État islamique], Beyrouth, *markaz dirassat al wahda al-'arabiya*, 1993, 382 pages.

HIJAZI, Moustapha, *al-Takhalouf al-Ijtima'i. Madkhal ila sikooulougiat al-insan al-maqhour* [Le Sous-développement Social. Introduction à la psychologie de l'Homme assujetti], Beyrouth, Ma'had al-Inma al-'Arabi, 8^{ième} édition, 1998, 231 pages.

HILMI, Mostafa, *as-salafiya bayn al-'aqida al-islamiya wa al-falsafa al-gharbiya* [le salafisme entre la croyance musulmane et la philosophie occidentale], Seconde édition, Le Caire, Dar ad-da'wa, 1991, 271 pages.

HUSSEIN, Taha, *al fitna al koubra – Othman* [La Grande Discorde - Othman], Tome I, Le Caire, Dar Al-maarif, 1998, 239 pages.

_____, *al fitna al koubra – Ali wa Banouh* [La Grande Discorde – Ali et ses fils], Tome II, Le Caire, Dar Al-maarif, 1998, 297 pages.

ISMAÏL, Mahmoud : *al-harakat as-sirryia fi al-islam* [Les mouvements secrets en Islam, Le Caire, *Sina li-an-nachr*, Beyrouth, *Moassassat al intichar al-arabi*, 1997, 5^{ième} édition, 221 pages.

JADAAN, Fahmi, *al-mihna : baht fi jadaliat ad-dini wa as-siyassi fi al-islam* [La Mihna : étude de la dialectique du religieux et du politique en islam], Beyrouth, *al-mouassassa al-'aarabiya li dirassat wa nachr*, 2000, 2^{ième} édition, 502 pages.

MONTASSER, Khaled, *wahm al-'i'zaj al-'ilmi* [l'illusion du miracle scientifique], Le Caire, *Dar al-Ein li an-nachr*, 2005, 286 pages.

MOUSSA, Mohamed Youssef, *nizam al-hokm fi al islam* [le système politique en islam], Le Caire, *Dar al-fik al-'arabi*, sd, 176 pages.

MOUSSALLI, Ahmad S., *mawsou'at al-harakat al-islamiya fi al-watan al-'arabi wa iran wa tutkya* [Dictionnaire des mouvements islamistes dans le monde arabe en Iran et en Turquie], Beyrouth, *markaz dirassat al wahda al-'arabiya* [centre des études sur l'unité arabe], 2004, 491 pages.

NADWI, Abul Hasan, *maza khassira al'-alam bi inhitat al-mouslimin* [Ce que le monde perdit avec le déclin des musulmans], Le Caire, *maktabat al-iman*, sd, 263 pages.

OTHMAN, Mohamed Fathi, *as-salafiya fi al-mojtama'ât al-mo'âssira* [le salafisme dans les sociétés contemporaines], Koweït city, *Dar al-qalam*, 1992, 151 pages.

OWAISS, Abdelhalim, *fiqh at-tarikh fi daw' azmat al-mouslimine al-hadariya* [la compréhension de l'histoire à la lumière de la crise civilisationnelle des musulmans], Le Caire, *Dar as-sahwa*, 1994, 183 pages.

OZONE, Zakaria, *jinayat al-Boukhari* [Le crime de Boukhari], Beyrouth, Londres, Ryad El Rayyes Books, 2004, 165 pages.

QUTB, Mohammad, *jâhiliyat al-qarn al-'ichrîn*, [L'ignorance du XXe siècle], Le Caire, *Dar As-chourouq*, 1995, 292 pages.

QUTB, Sayed, *ma'alim fi al-tariq* [Jalons sur la route], Le Caire, *Dar As-chorouq*, 1993, 202 pages.

RISSOUNI, Ahmed, *nazariat al-maqâssid 'ind al-imâm Shâtibî* [La théorie des *maqâssid* chez l'imam Shâtibî], Beyrouth, *al mou'assassa al jâmi'â li dirassat wa nachr*, 1992, 383 pages.

SAYYED, Radwan, *as-sira' 'ala al'islam. Al-osouliya wa al-islam wa as-siyassat ad-dawliya* [Le conflit sur l'islam. Fondamentalisme, réformisme et politiques internationales], Beyrouth, *Dar al-kitab al-'arabi*, 2004, 277 pages.

SGHIR, Abdelmajid, *al fikr al oussouli wa ichkaliat as-sulta al-'ilmyia fi al-islam* [la pensée fondamentaliste et la problématique de l'autorité scientifique en islam], Beyrouth, *Dar al-muntakhab al-'arabî*, 1994, 660 pages.

YAKAN, Fathi, *moshkilat ad-da'wa wa ad-da'yia* [Problèmes de la prédication et des prédicateurs], Beyrouth, *mouassat ar-rissalat*, 3^{ième} édition, 1974, 240 pages

YASSINE, Abdeljawad, *moqaddima fi fiqh al-jahilyia al-moassira* [Introduction à la compréhension de l'ignorance moderne], Le Caire, *az-zahraa li al-i'lam al-'arabi*, 1986, 190 pages.

En français :

ABDERRAZIQ, Ali, *L'islam et les fondements du pouvoir*, Paris, La Découverte, 1994, 177 pages.

ABOU ZEID, Hamed, *Critique du discours religieux*, Nasr, Paris, Sindbad - Actes Sud, 1999, 220 pages.

AL-ASHMAWY, Muhammad, Saïd, *L'Islamisme contre l'islam*, Paris, La Découverte, 1990, 106 pages.

AL-BANNA, Hassan, *20 Principes pour comprendre l'Islam*, Paris, Médiacom, 2004, 262 pages.

AOUN, Sami, *Aujourd'hui l'islam*, Montréal, Mediaspaul, 2007, 190 pages.

AOUN, Sami, *Mots clés de l'islam*, Montréal, Mediaspaul, 2007, 144 pages.

AL-GHAZĀLĪ, Abū Hāmid, *Le licite et l'illicite*, Paris, Albouraq, 1999, 224 pages.

ARKOUN, Mohammed, *L'islam, morale et politique*, Paris, Desclée de Brouwer 1986, 239 pages.

- _____, *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1984, 387 pages.
- ASCHA, Ghassan, *Du statut inférieur de la femme en islam*, Paris, L'Harmattan, 1987, 238 pages.
- BENZINE, Rachid, *Les nouveaux penseurs de l'Islam*, Paris, Albin Michel, 2004, 288 pages.
- BIDAR, Abdennour, *Un islam pour notre temps*, Paris, Le Seuil, 2004, 106 pages.
- BLACHERE, Régis, *Le Coran. Traduction selon un essai de reclassement des sourates*, Paris, Maisonneuve, 2005, 748 pages.
- SCHIMMEL, Annemarie, *Le Soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, Paris, Cerf, 1996, 632 pages
- CHEBEL, Malek, *Manifeste pour un islam des lumières. 27 propositions pour réformer l'islam*, Paris, Hachette Littératures, 2004, 216 pages.
- CHADLI, El-Mostafa ; GARON, Lise, MANSOUR, Azzedine G., *L'Islam et l'Occident. Biopsies d'un dialogue*, Québec, PUL, 2008, 407 pages.
- CONAC, Gérard et AMOR, Abdelfattah (dir.), *Islam et droits de l'homme*, Paris, Economica, 1994, 100 pages.
- CORBIN, Henry, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986, 546 pages.
- DE PREMARE, Alfred-Louis, *Aux origines du Coran*, Paris, Téraèdre, 2004, 144 pages.
- DERMENGHEM, Emile, *Le culte des saints dans l'Islam Maghrébin*. Gallimard, Paris, 1982, 351 pages.
- DJAÏT, Hichem, *La Grand Discorde : Religion et politique dans l'Islam des origines*, Paris, Gallimard, 1989, 421 pages.
- ENNAJI, Mohammed, *Le Sujet et le Mamlouk : esclavage, pouvoir et religion dans le monde arabe*, Paris, Mille et une nuit, 2007, 367 pages.
- FILALI-ANSARY, Abdou, *Réformer l'islam ? : Une introduction aux débats contemporains*, Paris, La Découverte, 2005, 283 pages.
- FOUREST, Caroline, *Frère Tariq*, Paris, Grasset, 2004, 425 pages.
- FREGOSI, Franck, *Penser l'islam dans la laïcité*, Paris, Fayard, 2008, 496 pages.
- GARAUDY, Roger, *Intégrismes*, Paris, Pierre Belfond, 1990, 204 pages.

GHALEB, Bencheikh, *La laïcité au regard du Coran*, Paris, La Renaissance, 2006, 298 pages.

GOLDZIHHER, Ignace, *Sur l'islam : Origine de la théologie musulmane*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003, 290 pages.

JAMALI, Hassan, *Je suis musulman en Occident*, Paris, Editions Bénévent, 2010, 102 pages.

KASIMIRSKI (traduction de), *Le Coran*, Paris, Garnier-Flammarion, 1993, 512 pages.

LAVOREL, Sabine, *Les constitutions arabes et l'Islam : les enjeux du pluralisme juridique*, Québec, PUQ, 2005, 202 pages.

MEDDEB, Abdelwahab, *La maladie de l'Islam*, Paris, Seuil 2002, 221 pages.

_____, *Contre-prêches*, Paris, Seuil, 2006, 503 pages.

MOUAQIT, Mohamed, *Du despotisme à la démocratie. Héritage et rupture dans la pensée politique arabo-musulmane*, Casablanca, Editions Le Fennec, 2003, 184 pages.

RACHIK, Hassan, *Sacré et sacrifice dans le Haut Atlas marocain*, Casablanca, Afrique-Orient, 1990, 167 pages.

REDISSI, Hamadi, *Le pacte de Nadjd : Ou comment l'islam sectaire est devenu l'islam*, Paris, Seuil, 2007, 342 pages.

RODINSON Maxime, *Islam et capitalise*, Paris, Seuil, 1966, 304 pages.

ROY, Olivier, *L'échec de l'Islam politique*, Paris, Seuil, 1992, 251 pages.

SFAR, Mondher, *Le Coran est-il authentique ?*, Paris, les Éditions Sfar, 2000, 158 pages.

TOZY, Mohamed, *Monarchie et islam politique au Maroc*, Paris, Presses de sciences Po, 1999, 303 pages.

WATT, William Montgomery, *Mahomet à Médine*, Paris, Payot, 1959, 408 pages.

YASSINE, Abdessalam. *Islamiser la modernité*, Casablanca, Al Ofok impressions, 1998, 334 pages.

En anglais :

DEKMEJIAN, Richard Hrair, *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*, 2nd ed. Syracuse, N.Y, Syracuse University Press, 1995, 307 pages.

GEERTZ, Clifford, *Islam observed: religious development in Morocco and Indonesia*, University of Chicago Press, 1971, 136 pages.

LEWIS, Bernard, *The Political Language of Islam*, Chicago, University Of Chicago Press, 1991, 184 pages.

MARTY, Martin E.; Appleby, R. Scott, *Fundamentalisms observed*, The University of Chicago press, 1991, 888 pages

WATT, William Montgomery, *Islamic fundamentalism and modernity*, London, Routledge, 1989, 158 pages.

ZUBAIDA, Sami, *Islam, the People and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East*, London, Routledge, 1989, 198 pages.

OUVRAGES GENERAUX :

En arabe :

ABDELLATIF, Kamal, *mafahim moltabassa fi al-fikr al-'arabî al-mo'âssîr* [Des concepts ambigus dans la pensée arabe contemporaine], Beyrouth, *Dar at-tali'â*, 1992, 104 pages

AL 'AZM, Sadeq Jalal, *naqd al-fikr ad-dinî* [Critique de la pensée religieuse] Beyrouth, *Dar at-tali'â*, 7^{ième} édition, 1997, 160 pages.

EL KURDI, Bassam (Textes réunis par.), *mohâwarat fikr Abdallah Laroui* [Autour de la pensée de Abdallah Laroui], Beyrouth ; Casablanca, *al markâz At-thaqâfi al-'arabî* [Le Centre Culturel Arabe], 2000, 304 pages.

HAYKAL, Muhammad Hasanayn, *kharif al-ghadab* [l'Automne de la colère], Le Caire, *Dar Ach-chorouq*, 1999, 492 pages.

HIMMICH, Salem, *ma'ahom haytho hom*, [avec eux là où ils sont], Casablanca, *bayt al hikma*, 1988, 176 pages.

HUSSEIN, Taha, *fi chi'r al-jahilî* [De la poésie préislamique], Le Caire, *Dar al-kotob al misryia*, 1926, 183 pages.

En français :

- AL-TIFACHI, Ahmad, *Les Délices des cœurs*, Paris, éd. Phébus, 1998, 352 pages.
- ALTHUSSER, Louis ; BALIBAR, Étienne, *Lire le Capital*, Tome 1, Paris, Maspero, 1975, 184 pages
- AOUN, Sami, *Le retour turbulent de Dieu : Politique, religion et laïcité*, Montréal, Mediaspaul, 2011, 191 pages.
- BARBIER, Maurice, *La laïcité*, Paris, L'Harmattan, 1995, 312 pages.
- _____, *La modernité politique*, Paris, PUF, 2000, 257 pages.
- CAMPICHE, Roland J., *Les deux visages de la religion : fascination et désenchantement*, Genève, Labor et Fides, 2004, 408 pages.
- CARREL, Alexis *L'Homme, cet inconnu*, Paris, Plon, 1935, 400 pages.
- ENNAJI, Mohammed, *Soldats, domestiques et concubines. L'esclavage au Maroc au XIXe siècle*, Paris, Balland, 1994, 220 pages.
- GAUCHET, Marcel, *La condition historique*, Paris, Gallimard, 2005, 482 pages.
- _____, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985, 457 pages.
- _____, *La religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard, 2001, 175 pages
- GIRARD, René ; VATTIMO, Gianni, *Christianisme et modernité*, Paris, Flammarion, 2009, 148 pages.
- GRONDIN, Jean, *La philosophie de la religion*, Paris, PUF, 2009, 128 pages
- KANT, Immanuel, *Qu'est ce que les lumières ?*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1991, 142 pages.
- MARTEL, Marie - Eve (sous la dir. de), *Québécois et musulmans main dans la main pour la paix*, Montréal, Lanctôt Editeur. 2006, 212 pages.
- MILL, John Stuart, *De la liberté*, Paris, Gallimard, (Folio-Essais), 1990, 242 pages.
- OLIVIER, Lawrence, BEDARD, Guy, FERRON Julie, *L'élaboration d'une problématique de recherche*, Paris, L'Harmattan, 2005, 100 pages.
- POPPER, Karl, *Conjectures et réfutations*, Paris, Payot, 1985, 610 pages.
- _____, *Misère de l'historicisme*, Plon, 1955, 196 pages

PUECH, Henri-Charles, *En quête de la gnose*, T I, La gnose et le temps, Paris, Gallimard, 1978, 301 pages.

RASHED, Roshdi ; JOLIVET, Jean, *Œuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindī: Métaphysique et cosmologie*, Volume 2, Leiden, E.J. Brill, 1998, 264 pages.

RICHARD, Louis-André (dir.), *La nation sans la religion ? Le défi des ancrages*, Québec, PUL, 2009, 207 pages.

TOURAINÉ, Alain, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992, 462 pages.

WEBER, Max, *Essais sur la théorie de la science*, Pocket, 1992, 478 pages.

WEBER, Max, *Le Savant et le politique*, Paris, Editions 10/18, 2002, 221 pages.

ARTICLES DE JOURNAUX ET DE REVUES :

En arabe :

ALI, Haydar Ibrahim, « *al-ittijah as-salafi* [la mouvance salafiste] », in '*alam al-fikr*, volume 26, n° 3-4, Janvier/Mars – Avril/Juin 1998, pp. 11-36.

JADAAN, Fahmi, *as-salafiya, hodoudoha wa tahawolatoha* [le salafisme, ses limites et ses transformations], in '*alam al-fikr*, volume 26, n° 3-4, Janvier/Mars – Avril/Juin 1998, pp. 61-96.

LAROUI, Abdallah, « '*awa'iq at-tahdith* [obstacles devant la modernisation] », journal *al ithihad al ichtirki*, 03 février 2006, p. 7.

OURYA, Mohamed. « *al-inthikhabat bayn al-halal wa al-haram... aw schizophrénia mohajir 'adi*, [Les élections entre le licite et l'illicite... ou schizophrénie d'un immigrant normal !] », *Sada Almarshrek*, numéro 183, 10 janvier 2006, p. 4.

En français :

AOUN, Sami, « Le déni des malentendus entre islam et science : critique de la tendance concordiste », *Revue Médiante*, volume 3, n° 1, Automne 2008.

FAHD, Toufy, « Genèse et cause des saveurs d'après l'agriculture nabatéenne », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n°13-14, 1973, pp. 319-329.

LAROUI, Abdallah ; Belal, Abdelaziz ; Guessous, Mohammed (entretien avec Zakia Daoud), « Du sous-développement et du retard historique », le magazine *Lamalif*, Numéro 64, Juin 1974, pp 12-25.

LIBERATION, « "*Le Licite et l'illicite en Islam*" de nouveau en vente », mercredi 17 mai 1995, p. 18.

OLIVIER, Lawrence, et LABBE, Sylvain, Foucault et l'Iran : A propos du désir de révolution, *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, Vol. 24, N° 2, Juin, 1991, pp. 219-236.

PARIS, Gilles, *Le cheikh cathodique est un époux indélicat*, *Le Monde*, jeudi 16 décembre 2010, p. 6.

WARDE, Ibrahim, Paradoxes de la finance islamique, dans *Le Monde Diplomatique*, septembre 2001, p. 20

En anglais:

SADOWSKI, Yahya "Just" a Religion: For the Tablighi Jama'at, Islam Is Not Totalitarian
 Author(s): Source: *The Brookings Review*, Vol. 14, No. 3 (summer, 1996), pp. 34-35

MEMOIRES ET THESES :

OURYA, Mohamed, « Le complot dans l'imaginaire arabo-musulman », mémoire présentée comme exigence partielle de la maîtrise en science politique à l'Université du Québec à Montréal en 2008. Page consultée le 29/01/2010 [en ligne], adresse URL: <http://www.archipel.uqam.ca/1065/>

CD-ROM

« *al-maktaba al-alfyia li as-sounna an-nabawyia* » [La bibliothèque millénaire de la Sunna du Prophète], Amman, Computer Research Center, 1999

SITES CONSULTÉS ET SUGGÉRÉS :

AFAQ, « Des journaux algériens critiquent le mariage de Qaradawi à une fille de l'âge de ses petits enfants ». Page consultée le 24 mars 2010 [en ligne], adresse URL :

http://www.aafaq.org/news.aspx?id_news=7270

AL KHEDR, Sayyed Ahmad, « Al Qaradawi, la salafiya a ridiculisé les révolutions ». Page consulté le 15 avril 2011 [en ligne], adresse URL :

<http://www.aljazeera.net/NR/exeres/81221E6F-A724-48F5-9238-A986BD2C8978.htm>.

AL QARADAWI, Youssef, « Bachar Al Assad, prisonnier de sa communauté et nous supportons la révolution syrienne ! ». Page consulté le 05 avril 2011 [en ligne], adresse URL :

<http://www.youm7.com/News.asp?NewsID=376925>.

_____, « Sur les boissons qui contiennent un taux d'alcool ». Page consultée le 07/08/2011 [en ligne], adresse URL :

<http://www.qaradawi.net/fatawaahkam/30/1447.html>

_____, « Sur l'identité musulmane », *al-shari'â wal hayat* (La Législation islamique et la Vie), du 27/12/2009. Page consultée le 29/01/2010 [en ligne],

adresse URL: <http://aljazeera.net/programs/pages/8116784e-f604-4484-8e12-5bd80dbd43fb>

AN-NAJJAR, Abdelmajid, *dawr al islah al-'aqadi fi an-nahda al-islamiya* [Le rôle de la Réforme de la croyance dans la Renaissance islamique], Page consultée le 02/05/2009 [en

ligne], adresse URL : <http://www.biblioislam.net/ar/Elibrary/FullText.aspx?tblid=2&id=3569>

CENTRE SOUFI DE MONTREAL. Page consultée le 17/02/2009 [en ligne], adresse URL :

<http://www.naqshbandi.ca/>

ECHOROUK, « Entrevue avec Asmaa Ben Qada ». Page consultée le 03 juin 2011 [en ligne],

adresse URL : <http://www.echoroukonline.com/ara/interviews/63142.html>

FARAJ, Muhammad Abdou Salam., « *Al-farida al-ghayba* [l'Obligation absente]. Page consultée le 20/05/20011 [en ligne], adresse URL :

<http://www.nida-attawhid.com/livres/livres-en-francais/Alfarida.pdf>

INSTITUT SOUFI DE MONTREAL. Page consultée le 17/02/2009 [en ligne], adresse URL : <http://www.institut-soufi.ca/>

MARKAZ OF DAWAT AND TABHLIGH OF QUEBEC AND MARITIME PROVINCES.

Page consultée le 17/02/2009 [en ligne], adresse URL :

http://www.islamicfinder.org/phone/getitWorld_phone.php?id=69800&lang=

PRESENCE MUSULMANE, « Plaidoyer pour un Nous inclusive ». Page consultée le 30/04/2008 [en ligne], adresse URL :

<http://www.accommodements.qc.ca/documentation/memoires/Montreal/presence-musulmane-montreal-plaidoyer-pour-un-nous-inclusif.pdf>