Le discours religieux contemporain. Mécanismes et fondements intellectuels

Traduit de l'arabe par Nachwa al-Azhari et Edwige Lambert, avec la collaboration d'Iman Farag

Nasr Hâmid Abu Zayd

Traducteur : Nachwa al-Azhari et Edwige Lambert

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ema/243>

DOI : 10.4000/ema.243

ISSN : 2090-7273

Éditeur

CEDEJ - Centre d'études et de documentation économiques juridiques et sociales

Édition imprimée

Date de publication : 30 septembre 1990

ISSN : 1110-5097

Référence électronique

Nasr Hâmid Abu Zayd, « Le discours religieux contemporain. Mécanismes et fondements intellectuels », *Égypte/Monde arabe* [En ligne], 3 | 1990, mis en ligne le 08 juillet 2008, consulté le 07 décembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/ema/243> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ema.243>

Ce document a été généré automatiquement le 7 juillet 2022.

Tous droits réservés

Le discours religieux contemporain. Mécanismes et fondements intellectuels

Traduit de l'arabe par Nachwa al-Azhari et Edwige Lambert, avec la
collaboration d'Iman Farag

Nasr Hâmid Abu Zayd

Traduction : Nachwa al-Azhari et Edwige Lambert

- 1 Dans la présente étude¹, qui a pour objet d'analyser le discours religieux contemporain, nous ne prendrons pas en considération la distinction – constante dans les média – entre ce qui, au sein de ce discours, relèverait de la « modération » et ce qui relèverait de l'« extrémisme » : car ce qui oppose ces deux types de discours est une différence de degré et non de nature. On ne peut trouver entre eux aucune différence quant à leurs fondements intellectuels et leurs mécanismes. Les deux types de discours s'appuient en effet sur des éléments qui sont essentiels et constants dans la construction du discours religieux en général, éléments non susceptibles de débat ou de négociation. Deux de ces éléments sont fondamentaux et seront abordés ici : il s'agit du « texte » (*al-naṣṣ*) et de la « souveraineté » (*al-hâkimīyya*). De même qu'il y a adéquation entre ces deux types de discours du point de vue de leurs postulats intellectuels, il y a également adéquation entre eux du point de vue des mécanismes auxquels ils ont recours pour exposer leurs concepts et gagner des partisans à leur cause.
- 2 Cette étude porte sur les mécanismes les plus importants du discours religieux, notamment ceux qui en révèlent le niveau idéologique (...) :
 - L'amalgame entre la « pensée » (*al-fikr*) et la « religion » (*al-dîn*), et l'abolition de la distance entre « soi » (*al-zât*) et l'« objet » (*al-mawḍû'*).
 - L'interprétation de tous les phénomènes en les ramenant à un principe premier ou à une cause première.
 - Le recours aux Anciens et au patrimoine après avoir transformé les textes du patrimoine, textes rapportés, en textes fondateurs, les faisant bénéficier dans une large mesure d'une sacralisation qui, la plupart du temps, n'est pas moindre que celle des textes d'origine.

- La certitude intellectuelle et les déductions péremptoires, donc le refus de tout affrontement intellectuel, sauf si le débat porte sur les détails et non sur l'essentiel.
 - Le mépris et l'ignorance délibérée de la dimension historique.
- 3 Avant d'entrer dans le vif du sujet, il nous faut mettre en lumière certains aspects de la correspondance entre les deux courants – modéré et extrémiste – quant aux postulats intellectuels qu'ils soutiennent, cela à travers le « débat » public lancé et supervisé par les instances de sécurité égyptiennes après l'assassinat de l'ancien chef de l'État égyptien. Quiconque prête attention à ce débat ou à certains de ses épisodes, à travers ce qu'en diffusent les ondes ou la presse, perçoit immédiatement qu'il s'agit d'un dialogue de sourds. Au cours d'un de ces épisodes, un des dirigeants des *gama'ât islâmiyya* (groupes islamistes) a interpellé un universitaire égyptien, doyen d'une faculté, lui demandant avec malice le sens des trois versets relatifs à la souveraineté qui figurent dans la sourate « La Table servie. » Le professeur a répondu sur un ton qui n'admettait pas de réplique : « Il n'y a d'autre souveraineté que celle de Dieu. » Il a répété cela trois fois puis, après hésitation, il s'est mis à énumérer les aspects de la foi dans la société égyptienne, évoquant avec exaltation la dévotion des Égyptiens et la qualité de leur pratique de l'islam ; il s'est alors enlisé dans ses arguments, allant jusqu'à prétendre qu'il dirigeait la prière de centaines d'étudiants le vendredi dans la mosquée de la faculté : il avait oublié – Dieu lui pardonne – que le vendredi, jour de congé, les appariteurs interdisent aux étudiants l'accès à l'université... A supposer en outre qu'il y ait dans les facultés des mosquées assez vastes pour accueillir « des centaines » d'étudiants...
- 4 Alors que le professeur n'avait manifesté aucune hésitation quant à l'énoncé du principe de souveraineté, il s'est égaré quand il s'est agi d'évoquer l'anathème (*takfir*) contre la société et ce qui en résulte quant aux gouvernants eux-mêmes. Une situation similaire apparaît dans la manière dont a été composée la déclaration publiée par un groupe d'ulémas après les troubles confessionnels qui avaient éclaté dans le quartier de 'Ayn Chams : il apparaît clairement que cette déclaration n'expose que deux des nombreuses questions soulevées par les *gama'ât islâmiyya* dans leurs discours : l'anathème et l'abolition du mal par la force. La déclaration affirme, quant au premier point, que l'homme n'a pas le droit d'excommunier autrui et quant au second, que l'abolition du mal par la force se limite au gouvernant à l'échelle de la société et au chef de famille dans les limites de son autorité². Elle emploie une expression particulièrement chargée de sens et périlleuse, liée au concept de souveraineté, qui reflète la position des ulémas vis-à-vis du pouvoir politique, base du conflit entre les deux camps : « Les gouvernants ne réfutent pas le jugement de Dieu et ne contestent pas les principes de l'islam. » C'est une formulation trompeuse, qui innocente et accuse en même temps. En apparence, elle innocente en tant qu'elle s'adresse, sous cet aspect, aux masses ; mais son sens véritable est accusateur. En ayant recours à la négation dans sa formulation, elle suggère – en creux – que les gouvernants sont innocents des accusations des groupes islamiques. Mais en réalité, la formulation refuse de qualifier les gouvernants d'apostats pour leur attribuer le qualificatif d'insoumis puisque, sans réfuter les principes et préceptes de l'islam, ils ne les appliquent pas pour autant.
- 5 Le conflit entre les modérés et les extrémistes porte donc sur l'anathème jeté sur le gouvernant et la société, même si nous découvrons ensuite qu'il s'agit là d'un conflit marginal et non d'une opposition essentielle, comme le suggère la déclaration ci-dessus. Et le différend à propos de l'abolition du mal concerne en fait le moment de son

application, et non pas son application même. Le chaykh Muhammad Al-Ghazâlî – un des ulémas qui ont signé la déclaration – affirme, dans un entretien accordé au journal *Al-Cha'b* : « L'idolâtrie est l'acte le plus répréhensible ; comment le Prophète – que la prière et le salut soient sur lui – l'a-t-il affrontée ? Il n'a pas détruit les idoles, autour de la Kaaba où nous prions avant d'avoir atteint l'âge de soixante et un ans, c'est à dire deux ans avant sa mort ; il abolissait le mal par la parole et préparait la communauté à l'abolir à la première occasion propice, laquelle advint lors de la conquête de la Mecque. » Si cet auteur croit en la modération, en la temporisation et en une lente progression dans l'attente de l'occasion propice, un autre auteur – représentant le courant modéré – a écrit dans le même journal un article ayant pour titre : « Il est inévitable d'abolir le mal », allant jusqu'à affirmer qu'il existe un accord entre les anciens ulémas sur le fait que l'accomplissement de la *hisba* (commander le bien et combattre le mal) n'exige pas l'accord du gouvernant : comment sa permission serait-elle une condition nécessaire en effet, puisque la *hisba* s'adresse la plupart du temps au gouvernant lui-même ou à certains de ceux auxquels il accorde sa confiance ?

- 6 L'auteur de cet article ne se contente pas d'avoir recours à l'autorité des Anciens : il confond les avis et exégèses avec « l'islam » lui-même, et décrète péremptoirement que « c'est là l'essentiel de la position islamique modérée... Si l'islam est le point de départ et la référence, l'islam ne condamne pas la violence en elle-même, l'islam n'est pas hostile au principe dans son absolu mais pose des conditions et des limites³. » Dans cette sorte de discours « modéré », nous pouvons d'ores et déjà noter certains des mécanismes que nous avons évoqués et dont nous débattons plus loin en détail : l'amalgame entre la pensée humaine et l'islam, le recours à l'autorité des anciens et au patrimoine, l'affirmation péremptoire et la certitude intellectuelle.
- 7 Si la déclaration des ulémas refuse de jeter l'anathème sur les gouvernants et la société, elle s'abstient également de le faire sur les jeunes islamistes. C'est là le seul point de divergence entre cette déclaration et celle qu'avait publiée antérieurement l'institution religieuse officielle sous la signature du chaykh d'al-Azhar, laquelle avait soulevé des réactions violentes tant de la part des modérés que de celle des extrémistes. Il est clair que la déclaration des ulémas visait, par un de ses aspects au moins, à apaiser les tensions résultant de la déclaration d'al-Azhar et, devant les masses au moins, de se regrouper autour du pouvoir politique. C'est pourquoi les autorités – représentées par le ministre des Waqf – ont veillé à ce que certains symboles de l'opposition soient présents parmi les ulémas ; ainsi le chaykh Al-Ghazâlî était-il présent tandis que le chaykh Yûsuf al-Qardâwî avait été convié à la hâte du Qatar comme l'a déclaré le journal *Al-Cha'b*. Cela nous explique peut-être que les ulémas se soient présentés textuellement comme n'étant pas « les ulémas du pouvoir ni ceux de la police », comme cela nous explique également qu'ils aient désapprouvé – Al-Ghazâlî et Al-Qardâwî notamment – cette déclaration, ce qu'Al-Qardâwî évoque en ces termes dans *Al-Cha'b* : « La déclaration ne suffit pas à elle seule à résoudre le problème ; qui plus est, elle pourrait être interprétée, par la jeunesse que l'on décrit comme extrémiste, comme un soutien au gouvernement et une justification pour porter atteinte à l'action islamique tout entière et aux groupes islamiques, sous prétexte de combattre l'extrémisme⁴. »
- 8 La déclaration d'al-Azhar, traduisant la pensée des instances religieuses officielles, a répondu ce qui suit au sujet de l'anathème : « L'islam est vérité, et non propos contredits par l'action ; ces actions subversives dont la presse s'est fait l'écho laissent présager un danger pour la société. Et l'éminente institution d'al-Azhar invite à

s'opposer, avec détermination, à ces troubles fomentés au nom de la religion, car l'islam en est innocent. Que la société tout entière prenne garde et purifie ses mosquées et ses associations de ceux qui disent le mal, qui sèment la corruption, qui invitent au désordre⁵. » Répondre à l'anathème par l'anathème est une attitude qui confirme ce que nous pensons, à savoir que le conflit entre la modération et l'extrémisme est un conflit marginal et non essentiel, c'est un différend à propos de l'application des principes et non à propos des principes eux-mêmes, exactement comme le différend autour du principe d'abolition du mal concerne le moment adéquat ou les conditions propices de sa mise en oeuvre, et non ce principe lui-même.

- 9 L'anathème en réalité, représente également, à côté de la souveraineté et du texte, un élément essentiel dans la structure du discours religieux dans ses deux aspects – modéré et extrémiste aussi bien ; tout au plus est-il clairement énoncé dans le discours des extrémistes, tacite dans celui des modérés. Si l'on se souvient que l'anathème contre la société et le gouvernant a commencé dans notre monde arabe contemporain par les écrits de Sayyid Qutb, s'appuyant sur le concept de souveraineté, la pensée de Qutb, en grande partie, tient lieu de réponse à ce que les Frères musulmans d'alors considéraient comme appropriation de l'autorité et de la souveraineté de la part des officiers de la Révolution⁶. Et si nous analysons ensuite le principe de souveraineté, ce qui nous importe ici est de souligner que l'anathème a accompagné le discours religieux contemporain de manière tantôt explicite tantôt implicite selon que les tenants de ce discours étaient plus ou moins proches du pouvoir.
- 10 Pour cette raison, il n'était pas étonnant – même si cela était surprenant dans le contexte en question – qu'un des ulémas qui ont contribué à la rédaction de la déclaration des « modérés » ait annoncé à la télévision qu'il avait remercié Dieu à genoux pour la défaite de 1967. L'explication que fournit le chaykh n'a rien à voir avec les sentiments religieux de celui qui, croyant en Dieu le Très-Haut, le remercie aussi bien dans l'adversité que dans les circonstances heureuses : la justification que le chaykh donne de son merci et de sa prière est que la défaite a balayé les communistes, que Dieu les a abandonnés⁷ ; il n'est pas besoin d'un grand effort pour comprendre qu'il désignait, sous le terme de « communistes », les hommes au pouvoir dans les années soixante. Le communisme, dans l'esprit du chaykh, c'est l'athéisme. Et il est normal, toujours selon lui, que la victoire d'Israël – nation de ces gens du Livre que sont aussi les juifs – sur les communistes athées réjouisse le croyant. Nous ne débattons pas ici du caractère juste ou erroné de l'argumentation du chaykh ; ce qui nous importe est l'anathème que le chaykh adresse aux gouvernants de cette époque bien qu'ils soient comme leurs successeurs des années soixante-dix ou quatre-vingt : « Ils ne contestent ni le pouvoir de Dieu ni les principes de l'Islam. »
- 11 Cette position n'a donc rien d'étonnant même si, comme nous l'avons dit, elle étonne dans le contexte spatio-temporel qui est le sien : le contexte spatial, c'est celui de la structure médiatique que constitue la télévision, instrument dangereux et influent que domine l'État, lequel se considère lui-même comme un prolongement de l'ordre que le chaykh accuse d'athéisme. Et si l'on sait que tout ce que diffuse cet appareil est soumis à une censure minutieuse, il n'est pas difficile d'en conclure que les responsables sont d'accord avec tout ce qui s'y déclare. En ce qui concerne le contexte temporel, la surprise réside en ce que l'anathème jeté sur l'État par l'intermédiaire d'un de ses ulémas « modérés » intervient au moment même où il apparaît que l'État recrute ses ulémas et ses grands hommes pour détruire cette « maladie qui menace de dévaster la

nation », comme il est mentionné dans la déclaration du chaykh d'al-Azhar. Et si l'anathème, comme cela est clair, est une composante de la structure de la pensée religieuse dans l'ensemble, c'est, de même, une composante de l'idéologie de l'État, que ce soit dans la justification de ses orientations économiques et sociales ou que ce soit dans son affrontement avec l'opposition. Nous songeons à cet égard à l'utilisation par le chef de l'État précédent, de cette arme idéologique, et cela dans une large mesure – dans ses propos et discours – contre ses adversaires politiques, abstraction faite de leurs orientations et de leur appartenance.

- 12 Mais le chaykh modéré – Muhammad Mitwallî al-Cha'rawî – a oublié ou feint d'oublier, dans l'expression exubérante de sa satisfaction au sujet de notre défaite, de nous donner son avis au sujet des victimes de cette guerre : sont-ils des martyrs qui méritent miséricorde ou sont-ils tombés pour un ordre hérétique, ce qui donne aux croyants le droit de cracher sur leurs tombes ? Que pense le chaykh aujourd'hui, qui se jette dans le brasier de la politique, lui qui s'en est toujours abstenu ? A chaque fois que des questions politiques lui ont été posées, il s'est tu. Et je me souviens que le rédacteur d'un hebdomadaire égyptien lui avait demandé, dans un entretien fameux, son avis sur les accords de Camp David. Il avait répondu qu'il ne parlait pas de politique, et à mon sens, s'abstenir totalement de se mêler de politique est en contradiction avec sa foi et avec la plupart des mouvements islamiques contemporains, qui disent que l'islam est religion et vie et que l'islam ne sépare pas le religieux du politique. Il apparaît d'ailleurs que les deux choses ne sont pas séparées dans le point de vue de cette personnalité éminente sauf lorsque la question qui lui est posée est embarrassante⁸. Et si s'abstenir de se plonger dans la politique apparaît comme une sorte de circonspection, de prudence quant à la fonction et au rang que l'on occupe, cela représente de surcroît un soutien tacite au pouvoir.
- 13 De même que les modérés et les extrémistes s'accordent sur ces deux piliers essentiels que, sont l'anathème et le « pourchas du mal », ils s'accordent également sur de nombreux problèmes secondaires – ou que certains modérés prétendent tels. Nous nous contenterons ici de citer en exemple la position de beaucoup vis-à-vis des lettres et des arts : une bonne part de la jeunesse islamiste est favorable à l'interdiction de la chanson, de la musique et des arts plastiques en particulier, et considère les représentations théâtrales comme un divertissement détestable. Quant aux modérés, ils pensent que l'islam ne s'oppose pas aux arts et aux lettres raffinés, que l'interdit ne concerne que les manifestations culturelles et artistiques qui flattent les bas instincts. Les critiques littéraires et artistiques sont d'accord avec une partie de cette formulation, celle qui concerne les bas instincts, et écartent du champ des arts et des lettres tout ce qui a à voir avec eux. Or le fait de solliciter les sens ne peut être un critère pour accuser l'art dans sa substance : c'est un critère qui aboutit en réalité à la négation de tous les arts plastiques, c'est-à-dire à leur interdiction indirecte ; le fait est que ces arts, dans leur ensemble, s'appuient sur une sollicitation des sens.
- 14 Si les arts plastiques, ainsi que la chanson et la musique, représentent une problématique effective dans le discours religieux tout entier du fait de son obstination à s'attacher à la lettre des textes secondaires, cette problématique ne doit pas exister dans un discours supposé fondé sur un texte littérairement « inimitable » dans le domaine des textes littéraires en particulier. Malgré cela, le discours religieux a des batailles sans fin avec des textes littéraires dont on ne peut dire qu'ils « sollicitent les bas instincts » ou « s'adressent aux sens ». La plus récente de ces batailles – et en même

temps la plus ancienne - est celle qui s'est déroulée autour du roman *Awlâd Hâratina* (« Les enfants de notre quartier ») de Nagib Mahfuz, qui a été censuré en Égypte depuis plus de quarante ans. Après que l'écrivain a obtenu le Nobel, et alors que la commission qui le lui avait attribué avait mentionné expressément ce roman, certains ont espéré qu'al-Azhar allait réviser ses positions et revenir sur la censure de l'ouvrage. Mais la voix des « modérés » s'est élevée pour protester et s'y opposer. Le chaykh Al-Ghazâlî, dans la colonne de la dernière page du journal *Al-Cha'b* intitulée « Telle est notre religion », a formé une menace à rencontre de ceux qui demandaient la révision de la décision, en prenant un exemple dans le Coran : « Si vous recommencez, nous recommencerons. » (Sourate XVII, « Le Voyage nocturne », v. 8, Trad. D. Masson). Le discours religieux officiel – depuis près d'un demi-siècle – campe sur ses positions en affirmant que le roman contredit la foi, et voilà que le discours « modéré » refuse une simple révision du jugement ou une remise en question de la décision ; il refuse avec certitude et de façon tranchante⁹.

- 15 Ce n'est pas là la caractéristique du discours religieux seulement en Égypte ou dans le monde arabe, mais dans le monde islamique tout entier : un roman publié en Angleterre a provoqué un vacarme considérable, notamment en Inde, au Pakistan et en Iran, cela outre le soulèvement des musulmans en Angleterre et en Amérique, leurs manifestations contre la maison d'édition et l'auteur, leur demande de censurer le livre. Les manifestations qui ont eu lieu en Inde et au Pakistan ont provoqué de nombreux morts, d'après les agences d'information. L'imam Khomeiny, chef spirituel de la révolution iranienne, a promulgué une *fatwa* ordonnant que soit versé le sang de l'auteur, considérant qu'il était du devoir de tout musulman d'accomplir la sentence s'il le pouvait. Et si un musulman était tué pour avoir tenté d'exécuter la sentence, il serait au nombre des martyrs et gagnerait la vie éternelle... Voici ce que répondit l'auteur d'origine indienne aux accusations qu'on lui adressait : « Il n'y a dans le roman aucune attaque contre l'islam, pas plus qu'il ne tourne la croyance en dérision ou n'offense, quiconque ; je doute que l'imam Khomeiny ou un des protestataires iraniens aient lu le livre, mais dans leur majorité, ils s'appuient, pour condamner l'ouvrage, sur quelques extraits... Il est effrayant que la réaction des gens atteigne ce degré de violence contre un roman – un simple roman – dont ils se figurent qu'il menace la foi et s'attaque à toute l'histoire islamique¹⁰. »
- 16 Cette dernière phrase des propos de l'auteur des *Versets sataniques* – qui n'est pas sans rappeler ce que déclara Nagib Mahfuz à maintes reprises dans son langage mesuré et conciliant – contient, ou plutôt révèle l'énigme et la crise du discours religieux. Il n'est pas dans notre propos, ici, de débattre de la valeur littéraire du roman ; c'est une question qui a son domaine et ses spécialistes, et il est certain que les hommes de religion et les ulémas n'en font pas partie ; pourtant, ils s'érigent en défenseurs de la foi contre des dangers qui relèvent de leur imagination. Et à supposer qu'il y ait contradiction entre leur interprétation, leur conception de la religion, d'une part, et certaines oeuvres littéraires ou artistiques d'autre part, cela signifie-t-il que la croyance est nécessairement la plus faible et sujette à l'échec et à la crise ? Cette représentation construite sur la peur permanente ne signifie-t-elle pas que la faiblesse et le délabrement résident dans la structure du discours religieux lui-même ? Que nos ulémas prennent donc exemple sur la position éclairée de certains hommes de l'Eglise qui ont refusé avec vigueur la demande – la simple demande – d'arrêt de projection du film *La dernière tentation du Christ* ou sa saisie ; l'on avait en effet demandé que le film fût

censuré sous prétexte qu'il offrait une image du Messie, contredisant celle qu'en donnent les textes religieux. Selon ces hommes éclairés, les chrétiens sont capables, s'ils le désirent, de boycotter cette oeuvre, de s'abstenir d'aller la voir. Ainsi les hommes de l'Eglise renoncent-ils à la logique de la « tutelle » que les hommes de religion exercent chez nous sur les cœurs et sur les esprits.

- 17 Nous estimons qu'il y a un abus considérable, sans compter l'inexactitude scientifique, à établir un rapport avec ce qu'on appelle la renaissance islamique à travers le seul discours des *gama'ât islâmiyya*, c'est-à-dire séparé du contexte général du discours religieux avec ses deux composantes, l'une « officielle », l'autre « d'opposition ». Différencier le discours des groupes islamiques et le discours religieux en général laisse à penser que ce phénomène est une excroissance étrangère qui a germé sur le terreau de la pensée religieuse ; c'est exactement l'idée que propagent les services de sécurité et ce que suggère le discours religieux officiel. L'idée qu'il s'agit d'une excroissance étrangère signifie que la seule solution est de l'extraire. Tel est l'abus accablant que le chercheur doit non seulement refuser de cautionner, mais qu'il doit combattre avec tous les moyens et les instruments dont il dispose. La jeunesse en est victime au sens profond du terme, et s'il apparaît quelquefois, dans certains événements, qu'elle joue le rôle du bourreau, les bourreaux véritables sont ceux lui farcissent le crâne – par des moyens de propagande nombreux et diversifiés – de toutes ces idées, lui mettant ainsi entre les mains le fouet et les chaînes.
 - 18 L'inexactitude scientifique apparaît clairement si l'on considère la pensée des *gama'ât Islâmiyya* comme prolongement naturel, résultat de l'influence directe de certaines orientations de la pensée héritée du patrimoine, l'héritage de l'Ecole hanbalite surtout, comme l'exposent les écrits d'Ibn Taymiyya et d'Ibn al-Qaym notamment. En réalité, une telle représentation fait peu de cas des causes directes et proches et se rue sur les causes indirectes et éloignées. Toute analogie entre la pensée des *gama'ât* et celle de cette Ecole ne peut que passer par l'intermédiaire du discours religieux contemporain, et cette médiation n'est évidemment pas neutre. Ce discours reproduit la pensée du patrimoine à travers sa position idéologique particulière et ce produit est source d'influence directe dans le discours des *gama'ât*.
 - 19 Les thèses de ces jeunes, en fait, ne sont pas « mûres », selon l'expression d'Al-Chuhristânî dans sa description des premières idées mu'tazilites. Le manque de maturation apparaît dans le fait que ce sont des idées morcelées qu'aucun système ne synthétise. Elles trouvent leur cohérence et leur ordonnancement quand elles s'intègrent dans le « tissu » du discours religieux contemporain. Autrement dit, ces jeunes n'offrent pas de la religion une conception ou une vision .qui diffère des – ou contredit les – conceptions proposées par le discours religieux général, mais ils passent, avec ces thèses, du domaine du discours à celui de l'action et de la praxis, du fait de leur confrontation avec une réalité pénible et de leur aversion envers la corruption générale.
- I.- Les mécanismes du discours
- 20 Dans l'analyse de tout discours quel qu'il soit, il est difficile de séparer les mécanismes des postulats intellectuels, car ils sont nécessairement imbriqués l'un dans l'autre. Il est fréquent que les mécanismes et les postulats s'entremêlent au point de se confondre, surtout dans le discours religieux, et il devient alors impossible de les séparer (...) ¹¹.
 - 21 Les cinq mécanismes auxquels nous nous arrêterons dans cette analyse sont ceux que nous avons pu observer jusqu'à présent ; nous ne prétendons pas qu'ils représentent

tous les mécanismes du discours religieux. Et il ne fait aucun doute que le champ d'observation – ajouté à la profondeur et à la précision de l'analyse – reste ouvert, tant en ce qui concerne les mécanismes qu'en ce qui concerne les postulats. Ces cinq mécanismes représentent à notre sens les rouages fondamentaux du discours religieux. Le même jugement s'applique aux deux postulats que nous analyserons ensuite.

1°) L'amalgame entre pensée et religion

- 22 Dès le début de l'histoire islamique – et à l'époque de la Révélation et de l'élaboration des textes – existait la conscience permanente que, les textes religieux avaient leurs domaines d'intervention propre, et qu'il existait d'autres domaines soumis à l'intervention de la raison humaine et à l'expérience humaine, domaines auxquels ne s'appliquaient pas les textes religieux. Les premiers musulmans demandaient souvent, vis-à-vis d'une situation donnée, si le comportement du Prophète était régi par la conscience ou par l'expérience et la raison. Souvent, ils étaient en désaccord avec lui et suggéraient une autre conduite si le domaine en question relevait de l'expérience et de la raison. Nous en avons de nombreux exemples, dont s'inspirent les instruments du discours religieux : livres, articles, prêches, programmes... Malgré cela, le discours religieux persiste à étendre le champ d'intervention des textes religieux à tous les domaines, ignorant les distinctions qui sont formulées dans le principe : « Vous êtes plus au fait des choses de ce monde. »
- 23 Le discours religieux ne se contente pas de cela, mais confond également de façon mécanique ces textes, d'une part, et d'autre part la lecture qu'il en fait et la compréhension qu'il en donne. Par cette assimilation, le discours religieux non seulement abolit la distance cognitive entre sujet et objet; mais qui plus est, va jusqu'à prétendre implicitement pouvoir outrepasser les conditions et obstacles existentiels et cognitifs et accéder à l'intention divine cachée dans ces textes. Le discours religieux contemporain ne réalise pas qu'il entame une pratique périlleuse, « parler au nom de Dieu ». C'est une pratique que le discours islamique – pendant toute la durée de son histoire, sauf exceptions rares – a évitée. Et il est étrange que le discours contemporain prétende désapprouver cette voie et la stigmatise dans ses propos sur la position de l'Eglise envers la science et les scientifiques au Moyen-âge. Il nous faut montrer ici que ce mécanisme est imbriqué avec d'autres. Le mécanisme de la « certitude intellectuelle et de l'affirmation péremptoire », par exemple, peut-être considéré comme une de ses conséquences. Cela ne nie pas son autonomie en tant qu'un des mécanismes du discours religieux. Quant au mécanisme du « mépris de la dimension historique », il est considéré, dans l'un de ses aspects, comme une partie de la structure du mécanisme « amalgame entre pensée et religion »; le fait est que l'amalgame entre « compréhension » et « texte » – la première se situant dans le présent et le second appartenant au passé (au moins du point de vue linguistique) – ne peut se constituer que sur le « mépris de la dimension historique ». Et le discours religieux contemporain apparaît dans tout cela comme s'il émanait d'axiomes non susceptibles d'être soumis à débat.
- 24 Nous avons vu, dans les paragraphes précédents, quelques exemples de cet amalgame entre pensée humaine et religion, et tous parlent de l'islam dans l'absolu – sans la moindre hésitation et sans réaliser qu'il ne s'agit en fait que de leur propre conception de l'islam. Même le fait de s'appuyer sur les avis des Anciens et sur leurs exégèses devient une autre exégèse. Et s'il n'est pas dans notre propos de juger telle exégèse par rapport à telle autre, ce qui nous importe n'est pas la valeur de l'exégèse en elle-même

mais de révéler cette conviction, présente dans le discours religieux, de détenir « la vérité ». Cette conviction apparaît dans maints des meilleurs exemples du discours des précurseurs.

- 25 Un des représentants du courant modéré déclare : « Il n'y a pas un islam progressiste et un islam réactionnaire, de même qu'il n'y a pas un islam révolutionnaire et un islam « capitulaire », pas plus qu'il n'y a un islam politique et un autre social, ou un islam pour les dirigeants et un autre pour les masses. Il n'y a qu'un et un seul islam, un seul Livre, que Dieu a révélé par l'entremise de son Prophète et que le Prophète a transmis aux gens¹². » Ce sont là des propos qui contredisent l'histoire de l'islam elle-même, cette histoire qui fait montre de multiplicité en matière de tendances, de courants et de groupes, lesquels se sont formés pour des raisons sociales, économiques, politiques, et ont formulé leurs positions par l'exégèse dans l'appréhension des textes. Mais cette obstination à affirmer l'existence d'un seul islam et le refus de lui reconnaître une pluralité effective de facettes aboutit à deux résultats, abstraction faite des desseins de tel écrivain ou de tel autre. Premier résultat : l'islam a une signification unique et immuable que n'influence pas le mouvement de l'histoire ni les différences entre sociétés, sans compter la multiplicité des groupes en raison de conflits d'intérêts au sein d'une même société. Second résultat : cette signification unique et immuable, un groupe d'hommes la détient – à coup sûr les ulémas – et les membres de ce groupe sont innocentés des penchants et partis pris humains naturels. Mais le discours religieux ne s'incline jamais devant les conséquences logiques de bien de ses idées ; il est fréquent, au contraire, que ce discours amalgame l'idée et sa réfutation. Le même écrivain déclare par ailleurs : « Ouvrez n'importe quelle page de l'histoire de l'islam, et vous la trouverez explicite à chaque étape, écrite dans un langage clair et net : ce que vous êtes, votre religion l'est¹³. » Et voilà qu'un autre écrivain parle de deux sortes d'islam : l'islam « apprivoisé », que bénissent les autorités politiques et pour lequel elles se dévouent, et l'islam « véritable », celui du Coran et de la sunna, celui des Compagnons et disciples du Prophète¹⁴. » L'islam « véritable », selon cet écrivain, est aussi celui qui se manifeste dans le discours des ulémas, car eux seuls sont aptes à comprendre l'islam authentique. Cela signifie que les autorités aptes à l'exégèse et à l'interprétation ne doivent pas être extérieures à ce petit cercle, « et qui prétend revendiquer la connaissance du Livre et de la sunna porte atteinte aux ulémas de la nation et n'est pas digne des prescriptions religieuses ; et qui emprunte aux ulémas et aux ouvrages de doctrine en négligeant le sens du Coran et des *hadîth* néglige en fait la religion et les sources de la législation¹⁵. » Ainsi le discours religieux débouche sur la mise en place d'un « clergé » représentant une autorité globale et un dernier recours dans les affaires concernant la religion et la foi, et insiste même sur la nécessité de recevoir des ulémas, dans ce domaine, un enseignement verbal direct ; le fait est que « l'étude de la *charî'a* sans maître n'est pas exemple de témérité » ni de failles et de défauts... (...)
- 26 Cette contradiction dans le discours religieux montre le refus de l'existence d'un « clergé » ou d'une « autorité consacrée » dans l'islam – au niveau théorique et fonctionnel – et montre une obstination quant à la nécessité d'en appeler à cette autorité et de tirer d'elle, et d'elle seule, le sens de la religion et de la foi – au niveau de l'application pratique et concrète – ce qui représente une contradiction grave qui réduit à néant les postulats essentiels de ce discours, et révèle en même temps la nature idéologique que ce discours ne cesse de nier et de désavouer, se prétendant d'une

« objectivité » absolue et d'un détachement partait au sujet des tendances et penchants de la nature humaine.

2°) Le rattachement des phénomènes à un principe premier

- 27 Le discours sur un islam unique au sens figé, sens auquel seuls les ulémas auraient accès, représente une composante de la structure d'un mécanisme plus large dans le discours religieux. Et ce mécanisme ne relève pas de la simplicité et de l'évidence avec laquelle il se manifeste dans les sentiments religieux tels qu'ils sont vécus, mais nous lui retrouvons, dans le discours religieux, ces dimensions dangereuses qui menacent la société et risquent d'annihiler l'efficacité de la « raison » dans la gestion de la réalité quotidienne. Le discours religieux s'appuie, lorsqu'il utilise ce mécanisme, sur ces sentiments religieux concrets, et il y a recours en se fondant sur le fait qu'il est un des postulats de la Voyance et, à ce titre, indiscutable. Si toutes les croyances postulent que le monde doit son existence à une cause première ou à un principe premier – Dieu dans l'islam – c'est le discours religieux – et non la foi – qui interprète tous les phénomènes, naturels ou sociaux, en les ramenant tous à ce principe premier. Il procède à l'ancrage de « Dieu » dans la réalité concrète directe, et ramène à lui tout ce qui advient dans cette réalité. Il y a dans cet « ancrage », automatiquement, négation de l'homme et abolition des lois naturelles et sociales, ainsi que censure de tout savoir qui ne peut être soutenu par le discours religieux ou par l'autorité des ulémas.
- 28 Dans ce discours et grâce à ce mécanisme, le monde apparaît sous une forme morcelée, de même que la nature ; si ce n'est qu'un fil relie chaque fragment du monde ou de la nature au créateur premier. Une telle représentation ne peut produire aucune connaissance scientifique de l'univers, sans parler de la société ou de l'homme. Cette représentation est un prolongement de la position ach'arite, qui nie les lois de causalité dans l'univers au profit d'un « déterminisme » global, couverture idéologique du déterminisme social et politique.
- 29 Si nous ne voulons pas entamer dès maintenant le débat sur le mécanisme du « recours au patrimoine », nous nous bornerons ici à observer l'homologie entre les fonctions de ce dernier et celles du retour à un principe premier. L'animosité envers la « laïcité » et les attaques continuelles dont elle est l'objet dans le discours religieux contemporain revient, dans un de ses aspects, à ce qu'elle le dépouille d'un de ses mécanismes essentiels, et d'autre part, à ce qu'elle lui enlève « l'autorité sacrée » qu'il revendique lorsqu'il se prétend détenteur de la vérité absolue. (...) Ramener tous les phénomènes, naturels ou sociaux, à une cause première ou à un principe premier doit nécessairement conduire au principe de la souveraineté divine en tant que négation de la souveraineté humaine. Ainsi ce mécanisme s'articule-t-il au concept de souveraineté, un des postulats essentiels dans le discours religieux, pour combattre la laïcité : « La laïcité concorde avec la pensée occidentale qui considère que Dieu a créé le monde puis l'a abandonné, et que sa relation avec lui est celle d'un horloger avec la montre qu'il a fabriquée puis laissée marcher indépendamment de lui. Cette conception est héritée de la philosophie grecque, celle d'Aristote surtout, chez lequel la divinité laisse l'univers à lui-même, à la différence de notre conception à nous musulmans, pour lesquels Dieu est le Créateur de l'univers, le Souverain du royaume, l'Ordonnateur des choses, Celui qui connaît tout, recense tout, exerce sa miséricorde sur tout et nourrit tout être vivant ; ainsi il a révélé la loi islamique, a permis ce qui était licite et a interdit ce qui était illicite, a contraint ses créatures à se conformer à ses préceptes et à mettre en pratique ce qu'il a révélé, faute de quoi ils seraient considérés comme infidèles, iniques,

corrompus¹⁶. » Il importe peu ici que l'exemple de la montre et de l'horloger traduise ce que l'écrivain appelle « la pensée occidentale » : la rigueur scientifique n'est pas requise dans le discours religieux et, qui plus est, l'important réside ici dans la connotation péjorative que suggère le mot « occidental » dans le contexte douloureux – et qui n'a cessé de l'être – de domination impérialiste « occidentale » et d'exploitation de ses alliés locaux. L'important, pour ce discours, est d'étendre son hégémonie par le biais de la consécration du principe de souveraineté, qui ramène tout à Dieu et abolit le libre arbitre de l'homme.

- 30 Le discours religieux ne se contente pas d'utiliser ce mécanisme pour consacrer ce principe, mais qui plus est, il s'en sert aussi pour attaquer maintes interprétations de la raison humaine dans leur tentative pour expliquer les phénomènes naturels et sociaux et pour les comprendre. Il procède pour ce faire à la réduction de toutes les interprétations à une seule idée qui apparaît, dans la manière dont le discours religieux la formule, naïve et inconsistante : il réduit la « laïcité européenne » à un mouvement anti-religieux dont le principe essentiel et la préoccupation première seraient *la séparation de la religion et de l'État* ; mais ce qui est étrange, dans ce discours, est qu'il feint de gémir sur l'enracinement dont a bénéficié ce principe dans la réalité européenne, malgré sa perception claire de la responsabilité des hommes d'église « en raison de leur hostilité sanguinaire – au nom de la religion et de la foi – envers la science et les savants¹⁷. » ; au lieu de prendre garde de ne pas commettre la même erreur, le discours religieux se jette dans les mêmes errements que l'Eglise en s'en prenant à la laïcité en tant qu'« apostasie ». Et bien que la laïcité soit loin d'être ancrée dans les sociétés islamiques, le discours religieux – dans son effort continu pour étendre sa domination ou pour influencer la réalité actuelle – la représente comme un danger imminent (...). Ce discours veille de façon très significative à établir un lien entre la laïcité et le marxisme, après avoir également réduit ce dernier à n'être que de l'« athéisme », et va même jusqu'à établir un lien entre laïcité et marxisme d'une part, et mouvement sioniste d'autre part. (...)
- 31 Cette confusion n'est pas ce dont il nous intéresse de débattre maintenant ; il s'agit plutôt de révéler l'utilisation du mécanisme consistant, dans le discours religieux, à « ramener tout phénomène à un principe premier ». Nous avons fait allusion à la réduction du marxisme à l'hérésie et au matérialisme ; il n'importe aucunement, quel que soit le contexte, de mentionner les propos de Marx selon lesquels « la religion est l'opium du peuple. » Il est également sans importance que ces propos s'opposent à la pensée religieuse et à l'exégèse rétrograde de la religion, non à la religion elle-même ; l'important est que cette réduction atteigne son objectif idéologique. (...) Peu importe encore, dans le contexte du discours religieux, le mépris du principe de 'dialectique', qui compte parmi les principes essentiels et primordiaux de la pensée marxiste ; et peu importe enfin de prétendre qu'il vise à changer le monde – et pas simplement à l'expliquer – en changeant la conscience de l'homme en tant qu'instrument de changement et « agent » de l'histoire et de la réalité ; le discours religieux n'a pas pour objectif la prise de conscience dans la mesure où il vise la confusion idéologique. Pour finir, il tente de nier ses attaques contre la laïcité, son hostilité envers la science et la connaissance raisonnée. Il a recours à une ruse « technique » qui révèle – contrairement à ce qui était recherché – son incohérence et les contradictions de ses propos et postulats. Certains tenants de ce discours rendent le terme « laïc » (*ilmânî*) par le terme « terrestre » (*dunyawiyya*), perdant de vue le fait qu'une telle orientation

situe le mouvement islamique contemporain du côté de ce qui est opposé au concept de temporalité et qui est l'eschatologie, ce qui contredit le postulat essentiel de ce mouvement, selon lequel l'islam est « religion et vie ». Ainsi voyons-nous que le principe consistant à « ramener tout phénomène à un principe premier » n'est pas loin d'être un mécanisme efficient dans la plupart des aspects du discours religieux, mécanisme qui est sans rapport avec le sentiment religieux commun, même s'il cherche à s'appuyer sur lui dans ses visées idéologiques.

3°) Le recours à l'autorité du patrimoine et des prédécesseurs

- 32 (...) Nous avons montré précédemment que les musulmans, à l'époque de la révélation, étaient conscients qu'il existait des domaines régis par les textes et des domaines régis par la raison et l'expérience. Cette conscience est demeurée vive de nos jours chez les groupes comme chez les individus, et ces conflits permanents que les musulmans ont continué à considérer comme des conflits « d'intérêts » séculiers, non comme des conflits de croyance, n'ont pas porté atteinte à la clarté de cette conscience. Ce sont les Umayyades – et non les Kharijites, contrairement à ce que prétend le discours religieux contemporain – qui ont posé le principe de souveraineté avec tout ce qu'il suppose de fonctionnalité des textes dans le domaine des particularismes politiques et des conflits d'intérêts, cela lorsque Mu'âwiyya écouta le conseil d'Ibn al-'As et ordonna à ses hommes d'élever un volume du Coran sur la pointe de leurs épées, réclamant l'arbitrage du texte divin. Nous reviendrons en détail sur cette question lors de l'analyse du concept de souveraineté, mais elle marque le début de la falsification de la conscience, opération qui s'est effectuée sous la houlette des Umayyades à la recherche de légitimité. L'orientation umayyade demeura la voie dominante dans tous les genres du discours religieux soutenant les régimes non légitimes dans l'histoire des sociétés islamiques.
- 33 Le système umayyade avait besoin d'asseoir sa légitimité sur des bases religieuses s'harmonisant avec le principe de la souveraineté. Il en est ainsi du principe de fatalité (*jabr*) qui impute tout ce qui arrive dans le monde – y compris les actions humaines – à la puissance de Dieu et à sa volonté agissante. Puis, avec Al-Ach'ari, ce principe a évolué jusqu'à aboutir à la négation des lois de causalité. Si la pensée d'Al-Ach'ari a tenté, dans le domaine de l'action humaine, d'établir quelque rapport entre le sujet et l'action, appelant ce rapport « conséquence », dans le domaine de la nature, seule existe l'action divine. Al-Ghazâlî, dans sa réponse aux philosophes, pense que Dieu est le sujet agissant sur toutes les parties du monde et ses composantes, et que tel est le sens de la création et de l'action. Et si le sens de la création – comme Al-Ghazâlî le comprend d'après les textes même s'il les assimile à la croyance elle-même – est de créer à tout instant à partir du néant, c'est aussi le sens de l'action, faire passer quelque chose du néant à l'existence¹⁸ ; il est naturel, après cette assimilation entre la « création » et « l'action », qu'Al-Ghazâlî nie « l'action naturelle », cela pour éviter de suggérer que la nature est « créatrice ». Si décrire la nature comme créatrice est, selon Al-Ghazâlî, une contradiction, il en découle que la combustion ne résulte pas nécessairement du feu car la relation entre l'action et le sujet agissant est une relation nécessaire et il n'en est pas de même entre le feu et la combustion¹⁹ : la relation entre eux est une relation de « conséquence », non une relation de « nécessité » ; elle ressemble à la relation entre la lampe et la lumière, ou entre la personne et son ombre ; ce n'est pas une relation « obligatoire » et, par conséquent, elle ne relève en rien de l'action, sauf dans un sens métaphorique.

- 34 Selon Al-Ghazâlî, si l'on dit que Dieu est la « cause » de l'existence de l'univers et que la lampe est la « cause » de l'existence de la lumière, il n'est pas nécessaire d'en déduire que la lampe est sujet agissant : le sujet n'est pas « sujet créant » même s'il est « cause » ; mais il est « sujet » parce que cause de l'action, doté de volonté et de libre arbitre ; il est clair qu'Al-Ghazâlî s'est laissé prendre au piège d'une problématique linguistique et dans un enchevêtrement de termes tels que « action », « création », « sujet », « créateur », et qu'en outre, il a mêlé le domaine de la pensée religieuse scholastique, qui s'appuie sur des concepts ach'arites, et celui de la recherche concernant la nature. Tout cela aboutit au mépris des lois de la causalité. D'où la croyance dangereuse qui domine le discours religieux dans la culture arabe, selon laquelle le feu ne brûle pas, le couteau ne coupe pas et Dieu est le sujet agissant derrière toute cause.
- 35 Tandis que le discours religieux contemporain s'appuie sur cet aspect du patrimoine, il en ignore délibérément d'autres aspects tels que certains courants mu'tazilites. Ce qui confère la plupart du temps au premier courant une sacralisation et renvoie le second à des influences étrangères qui le détourneraient de l'islam véritable. Ainsi Sayyid Qutb nous parle-t-il de la « génération coranique exceptionnelle », celle des Compagnons du Prophète, dont la singularité, selon lui, se rattache au fait d'avoir recueilli Son savoir et forgé sa conscience de la seule source du Coran. Ensuite, qu'est-il arrivé ? Différentes sources sont venues se mêler à la source d'origine : philosophie grecque, mythes persans et leurs représentations, influences israélites et théologie chrétienne, ainsi que d'autres sédiments culturels et civilisationnels. Tout cela s'est mêlé à l'exégèse coranique, à la scholastique (*ilm al-kalâm*), à la jurisprudence (*fiqh*, *uṣûl*). C'est à cette source impure que se sont abreuvées les générations ultérieures, et la génération exceptionnelle des origines ne s'est pas renouvelée²⁰. Ne nous laissons pas abuser par cette généralisation que l'écrivain étend à tous les siècles de l'islam qui auraient subi – à l'exception du premier – ce « mélange des sources ». Qutb s'appuie en grande partie sur les interprétations de certains théologiens et penseurs des époques qu'il désavoue.
- 36 Malgré cette position sélective et utilitaire vis-à-vis du patrimoine – et peut-être justement pour cette raison – le discours religieux ne cesse de s'enorgueillir de cette « part maudite » du patrimoine. Mais cette fierté se borne à établir une comparaison entre l'Europe du Moyen Âge et la civilisation musulmane, et à décrire comment l'Europe a été influencée par le système de pensée des musulmans, surtout en sciences exactes. Cette fierté, en réalité, n'est qu'une justification proposée par le discours religieux, justification qui permet aux musulmans d'« importer » les fruits du progrès européen et de la révolution industrielle en tant que « marchandise leur appartenant et leur revenant ». Selon le discours religieux, ils réclameraient les fruits du « système expérimental » que l'Europe a tiré de leurs prédécesseurs, mais ils ne tireraient d'elle ni l'athéisme ni d'autres tares telles que la laïcité, cela parce que l'Europe « a séparé de ses racines islamiques le système qu'elle a emprunté » et l'a entraîné loin de Dieu tandis qu'elle-même s'éloignait de l'Eglise qui faisait peser sur les peuples, au nom de Dieu, sa tyrannie. Ainsi la production européenne est-elle soumise à la sélection et à l'utilitarisme auquel est soumis lui-même le patrimoine.
- 37 Le discours religieux ne se contente pas de s'appuyer sur le patrimoine en rapportant tout phénomène à un principe premier ; il utilise le même système sélectif et utilitariste quand il refuse de débattre d'un certain nombre de questions. Nous

aborderons ces questions en détail quand nous traiterons plus loin du problème des textes. (...)

4°) Certitude intellectuelle et affirmations péremptoires

- 38 Nous espérons maintenant pouvoir mettre en lumière la fusion organique existant entre ce mécanisme et celui de « l'unification de la pensée et de la religion », que nous avons évoqué précédemment. Sans doute est-ce cette fusion des deux mécanismes qui, dans le discours religieux contemporain, conduit ses tenants à s'empresse de taxer leurs adversaires tantôt d'ignorance, tantôt d'incroyance. S'il admet certaines divergences sur des points de détail, il n'en tolère aucune sur le fond. Comment d'ailleurs le ferait-il puisqu'il prétend détenir la vérité absolue ? Ainsi n'est-il permis qu'aux seuls ulémas, « théologiens de l'islam », de débattre du phénomène des « groupes islamistes » ou d'en traiter dans leurs écrits. Car « de nombreuses plumes ignorantes, haineuses ou partisans ont abordé ce sujet sans disposer de la connaissance et des lumières du Livre divin. Face à elles, les savants de l'islam se devaient de rétablir la vérité en toute honnêteté²¹ ». Les tenants du discours religieux se considèrent également comme les seuls habilités à définir l' « extrémisme » – phénomène complexe exigeant la coopération de spécialistes de diverses disciplines. Nul énoncé n'a de valeur à leurs yeux « s'il n'est fondé sur les concepts islamiques authentiques et les textes et principes de la *charî'a*, et non sur de simples opinions. Ne vaut que la parole de Dieu et de son Prophète²² ». Partant de ces concepts – ou des avis des anciens – les auteurs du discours religieux ne considèrent pas comme « extrémistes » les diktats prononcés par la jeunesse en matière de « chant, musique, peinture, photographie... », diktats auxquels je m'oppose, et avec moi un certain nombre de théologiens éminents de ce siècle, mais que soutiennent moult spécialistes musulmans anciens et contemporains. En réalité, une bonne partie des comportements reprochés à ceux qu'on appelle « extrémistes » – notion qui suggère intransigeance et rigidité – ont une origine légale dans notre jurisprudence et dans notre héritage culturel, et ont été préconisés et adoptés par des contemporains²³, comme le port, pour la femme, du *hijab* (voile qui couvre les cheveux mais non le visage, *ndlr*) ou du *niqab* (voile qui couvre également le visage, *ndlr*) et pour l'homme, de la barbe et de la « *gîl bab* » (robe longue et ample) au lieu de la chemise et du pantalon, sans compter l'interdiction de serrer la main aux femmes et autres tabous.
- 39 Ne supportant de divergences que sur les questions marginales et les points de détail, le discours religieux fait preuve à l'égard de ceux-ci d'une « tolérance » manifeste et étonnante, qui va jusqu'à admettre... l'intransigeance, l'inflexibilité, voire l'extrémisme. Mais il suffit que les divergences portent sur le fond pour qu'il se réfugie derrière la vérité absolue qu'il prétend représenter et ait recours à la langue de bois. Alors disparaît la frontière imaginaire qui sépare, comme le croient certains, modération et extrémisme. D'aucuns estiment que c'est faire preuve d'extrémisme et de fanatisme, voire de barbarie, que de qualifier d'incroyant celui dont la croyance diffère de la nôtre. Les tenants du discours religieux y voient pour leur part un des fondements de la foi : « Considérer comme impies ceux dont la religion diffère de la sienne est pour certains une marque de fanatisme ; or la foi religieuse réside essentiellement, dans la certitude inébranlable, chez le croyant, d'être dans le vrai, donc de donner tort à son contradicteur. C'est là une vérité n'admettant aucune concession²⁴ . »

- 40 Le discours religieux postule par exemple que l'islam s'est isolé, tenu en retrait de la réalité et de ses avatars ; puis, transformant ce simple postulat en vérité indubitable, il se lance dans l'interprétation de tous les problèmes sociaux, économiques, politiques, culturels et moraux..., et conclut que seul le retour à l'islam et à la *chari'a* est susceptible de les résoudre. Il ne se préoccupe nullement de savoir pourquoi, comment et quand l'islam s'éloigna de la réalité des sociétés islamiques. Il s'agit pourtant là de questions fondamentales. Si on ne tente pas de lui donner une réponse scientifique, l'hypothèse évoquée plus haut demeurera à l'état d'hypothèse insaisissable, non analysable, non susceptible d'interprétation.
- 41 Mais le discours religieux regarde comme une fatalité ce divorce entre l'islam et la réalité. D'où son incapacité à proposer des solutions précises et sa propension à répéter que l'islam est « la » solution, à donner de la réalité une image sommaire et simplifiée : « Nous avons entre les mains une arme que nous avons utilisée une fois pour triompher. Puis, l'ayant jetée, nous nous sommes engagés dans la voie de la défaite (...). Lorsque le Coran retrouvera sa liberté, cette Nation retrouvera la sienne²⁵. »
- 42 Ainsi le discours religieux passe-t-il de l'hypothèse à la « description » de la réalité puis propose-t-il, en toute confiance et certitude, la solution comme s'il s'agissait d'axiomes ou de principes à propos desquels tout désaccord est taxé d'ignorance, quand ce n'est pas d'incroyance. Si cette analyse simplificatrice de la réalité trahit son incapacité à la comprendre, elle aboutit par ailleurs à dissimuler la vérité en ramenant tout à un seul et même facteur. Se référant à certains textes religieux et les interprétant (par exemple : « la Communauté ne peut être réformée *que* par ce qui l'a réformée dans le passé ») le discours religieux se persuade que ce seul recours suffit. Il estime que « cette religion a façonné la nation musulmane une première fois, et la façonnera chaque fois que l'on voudra la ressusciter comme le fit Dieu la première fois²⁶. » Il néglige de déterminer, avec la certitude et le ton péremptoire qui est le sien quand il en pose le postulat, le moment où s'est accomplie cette « désunion » entre la réalité et la religion, comme il néglige d'en rechercher les causes. Si certains tenants de ce discours font remonter cette séparation au conflit qui opposa les musulmans vers la moitié du premier siècle ou peu avant, d'autres l'imputent à la faiblesse générale qui atteignit la structure politique de l'Empire islamique, mit fin à son unité puis au califat lui-même²⁷. Bien qu'en Égypte le califat ait continué d'exister de manière purement formelle sous le règne des mamelouks pour passer ensuite sous domination ottomane, le discours religieux estime qu'en abolissant ce califat formel, Kemal Atatürk s'attaquait à l'islam et à son État²⁸.
- 43 (...) Cette confusion entre les causes et les effets aboutit à rejeter sur l'expansion colonialiste européenne la responsabilité du retard du monde islamique. Or ce retard préexistait au colonialisme et lui facilita la tâche. Et si la lutte contre toutes les formes de colonialisme, par tous les moyens possibles, est une nécessité incontestable, taxer l'Europe de seule responsable du retard du monde islamique aboutit à ne voir en elle que l'incarnation d'un « démon » et à considérer comme « démoniaque » tout ce qui en émane. Ce discours distingue cependant les réalisations matérielles des acquis intellectuels et culturels de la civilisation européenne, tolérant – voire prônant – l'adoption des premières et maudissant les autres en les qualifiant de païennes :
- Les courants philosophiques, l'interprétation de l'histoire humaine, la psychologie, la morale et les théories sociales – à l'exclusion des observations et des données directes non accompagnées de leurs interprétations – sont (...) directement

influencées car les croyances de l'anté-islam. Elles contiennent dans leur majorité – sinon toutes – une hostilité évidente ou masquée envers la conception religieuse en général, et islamique en particulier (...). Dire que la culture est un héritage humain n'ayant ni patrie, ni race, ni religion, est exact quand il s'agit des sciences pures et de leurs applications, pourvu que l'on ne sorte pas de cette logique pour donner des interprétations métaphysiques aux résultats de ces sciences ni des interprétations philosophiques sur l'esprit humain, ses activités et son histoire ou sur l'art, la littérature et toute forme d'expression affective. Au-delà, il s'agit d'un piège du judaïsme international²⁹.

- 44 Ainsi le musulman contemporain se voit-il contraint de vivre au présent sur le plan matériel, dépendant de l'Europe à cet égard, et au passé sur le plan spirituel, intellectuel et affectif, car lié à son héritage religieux. Situation que les sociétés islamiques consacrent au nom même de l'islam, car les tenants du discours religieux ne considèrent pas leurs idées comme des interprétations mais comme l'essence même de l'islam : « L'islam tolère qu'un musulman emprunte à un non-musulman, ou à un musulman impie, ses connaissances dans le domaine de la chimie, de la physique, de l'astronomie, de la médecine, de l'industrie, de l'agriculture, de la gestion, etc... Mais il ne tolère en aucune manière que des sources non-musulmanes, ou des musulmans dont la foi et la piété ne sont pas avérées, lui indiquent les fondements de sa religion, interprètent ses actes, jugent son système social et politique, son art, sa littérature, ses modes d'expression³⁰ ... Et si tout ce qui relève du domaine matériel est universel, le reste relève directement des croyances que Dieu transmet. Tel est l'islam³¹. » (...) Il n'est donc pas surprenant de retrouver ces thèses dans le discours de la jeunesse, exposées avec le même ton péremptoire et considérées comme non sujettes à controverse. Le phénomène apparaît clairement dans le manifeste du Mouvement de la résistance islamique en Palestine occupée, notamment dans le passage relatif à l'État national, « introduit dans le monde islamique par le colonialisme européen grâce aux collaborateurs qu'il a réussi à recruter en son sein. » Le manifeste, dans son analyse de la réalité, confond causes et effets :

Le déclin de la puissance civile et militaire du monde arabe, de même que sa sclérose intellectuelle – qui a débuté après le XVII^e siècle de l'ère chrétienne, bien qu'issue de facteurs remontant aux premiers siècles de l'Hégire – a coïncidé avec la vitalité accrue de l'Europe puis la cristallisation du projet colonialiste européen. En dépit de sa fragilité, la forteresse islamique restait solide et résista pendant plus de deux siècles à cette expansion qui avait réussi sans trop de difficultés à gagner une bonne partie du monde. Le déséquilibre des forces augmentant, la forteresse allait s'effondrer, mais à travers un processus complexe et global. Le projet colonialiste parvint tout d'abord à s'aliéner culturellement une large part de l'élite du monde islamique. Ensuite, par la force militaire et l'occupation, il mena de sanglantes batailles sur les rives d'Oman, en Libye et en Égypte jusqu'à la première guerre mondiale. Il parvint enfin à implanter un État sioniste au cœur du monde arabo-musulman pour le maintenir morcelé et assujéti³².

- 45 Dans le discours religieux, le mouvement nationaliste apparaît comme un complot européen visant à diviser le monde islamique. C'est une pétition de principe qui aboutit au refus de la récente proclamation, par le Conseil national palestinien, de l'État palestinien. Elle présente le nationalisme comme un mouvement laïc, adversaire de la foi et de la religion. Elle postule que « les liens qui reposent sur la race, la terre, la couleur de peau, la langue et les intérêts communs » sont des entraves grossières et que la civilisation islamique est « musulmane et non arabe, religieuse et non nationale³³. » Sur le même ton catégorique, le discours religieux applique de semblables analyses à la

réalité internationale et ramène les problèmes de l'humanité à la transgression de la religion et à l'éloignement de la voie divine :

Il s'est éloigné de son Dieu et de Sa voie, a refusé l'honneur que Son Dieu lui faisait, s'est transformé en machine ou a fait de la machine son idole, a fait de la femme un animal docile comme il a fait de lui-même un animal grossier, le seul but de leur rencontre étant la jouissance... Il a étouffé ses particularités humaines, consacrant son énergie à la production matérielle... Il a fondé son économie sur l'usure, a adopté d'autres divinités que Dieu comme l'argent, la matière, la production, la terre, le sexe, le désir... Les législateurs ont usurpé le droit de Dieu à légiférer, ont usurpé sa divinité... Il était inévitable que l'homme, après avoir agi ainsi, endurât le châtement de la religion et payât le prix accablant de son manquement à l'Appel (...). L'humanité entière fut condamnée. D'horribles guerres laissent derrière elles des millions de victimes, (le monde connaît) des crises ininterrompues³⁴. (...)

46 Le plus grave est que tout cela soit présenté comme étant l'« islam » authentique.

5°) Le mépris de la dimension historique

47 Ce mécanisme est d'une netteté frappante dans tous les aspects du discours religieux ainsi que dans ses présupposés. Il apparaît clairement dans, cette recherche illusoire de conformité entre la réception des textes, historiquement datée – l'interprétation – et les textes originels qui, au moins linguistiquement, appartiennent au passé. Cette illusion induit de graves problèmes sur le plan de la croyance, problèmes que le discours religieux perd de vue. Confondre la pensée et la religion entraîne à confondre le domaine du profane et celui du divin et englobe dans un halo de sacralité ce qui est humain et temporel. Cela peut expliquer l'hésitation de nombreux auteurs à relever les erreurs des ulémas, à les taire quand ce n'est pas à les justifier³⁵. Et tandis que dans l'analyse de textes littéraires – œuvres humaines – nous ne confondons pas le texte – ou l'intention de son auteur – et son interprétation, le discours religieux ne se contente pas, lui, d'abolir la dimension historique qui le sépare du texte, mais prétend saisir les desseins divins. Ce mépris de la dimension historique apparaît non moins clairement dans l'identification illusoire entre les problèmes du présent et ceux du passé, les solutions appliquées jadis étant du même coup supposées applicables de nos jours. En s'appuyant par conséquent sur l'autorité des ancêtres et du patrimoine et en donnant à leurs écrits la sacralité de textes « authentiques », les tenants du discours religieux renforcent le mépris de la dimension historique. Ce mécanisme, avec celui de la « certitude abstraite et de la détermination intellectuelle », contribue à approfondir l'exil de l'homme et à masquer les problèmes réels derrière le discours religieux. Nous pouvons à cet égard noter l'interaction existant entre ce mécanisme et celui du « renvoi de tous les phénomènes à un même principe », notamment en ce qui concerne l'interprétation des phénomènes sociaux. Ramener toutes les crises des sociétés islamiques – voire de l'humanité entière – à « l'éloignement de la voie divine » est en fait une incapacité de faire face aux réalités historiques, qui se trouvent ainsi reléguées dans le domaine de l'absolu et de l'invisible. Il en résulte inéluctablement une « éternisation » de la réalité, un approfondissement du sentiment d'exil de l'homme au sein de cette réalité, un alignement sur les positions des forces réactionnaires, cela en contradiction avec un discours religieux qui, dans son apparence, semble œuvrer pour le changement, le progrès et le développement.

48 Il nous suffit ici de révéler de quelle manière le discours religieux a recours à ce mécanisme dans son emploi du terme « *jahiliyya* », car nous y reviendrons dans le contexte de notre analyse des présupposés intellectuels de ce discours. Il importe tout

d'abord de ne pas confondre l'acception moderne du terme « ignorance » – soit la « méconnaissance », le non savoir – et son acception dans la langue arabe pré-islamique, où il a le sens d'un « assujettissement aux émotions » au détriment du recours à la raison, à la logique. Ainsi comprenons-nous les vers de certains poètes de cette époque :

- Que l'on nous oppose l'ignorance,
Et nous ferons montre d'une ignorance supérieure.

49 Ou encore:

- Notre sagesse pèse plus lourd que les montagnes
Mais vous nous tiendriez pour fous si nous faisions les ignorants.

50 L'ignorance désigne ici un comportement contraire à la raison et la logique, comme le révèle l'emploi du terme dans la poésie préislamique. Selon une interprétation sociologique de la langue, cela se réfère au fait de recourir aux rapports de force dans les relations entre tribus et dans les relations entre individus et groupes au sein de la tribu. Ce que formule en ces termes le poète Zuhayr Bin Abî Salma :

Celui qui ne défend pas ses réserves par les armes est écrasé,
Celui qui n'opprime pas les autres est opprimé.

51 Les relations sociales reposant sur l'injustice et l'ignorance furent sans aucun doute les causes principales du retard global de cette société. Pour la transformer, l'islam posa certains principes tels que celui de s'en remettre à l'arbitrage de la « raison » et de combattre l'injustice et l'ignorance. L'on peut donc entendre comme un appel à l'arbitrage de la raison les anathèmes lancés contre le « pouvoir jahilite » par les premiers textes religieux. C'est là une perception diamétralement opposée à celle qu'en a le discours religieux contemporain. Ces textes concernent à l'origine une réalité historique donnée qui leur octroie – par le biais de la langue et de ses composantes sociologiques – un sens déterminé. Si l'acception du mot peut s'ouvrir, s'élargir pour englober d'autres notions, il s'agit toutefois de ne pas porter atteinte au sens premier ou même le contredire. Ainsi se trouvent liées la signification historique du terme *Jâhiliyya* et celle de *jahl* dans son sens contemporain : Car la méconnaissance, le bannissement du savoir, sont l'un des piliers de l'assujettissement à l'émotion, autrement dit un des piliers du « fanatisme ».

52 Dans la langue post-islamique, le terme *Jâhiliyya* désigne désormais une époque déterminée dans l'histoire de la société arabe, celle de l'ante islam. Or si l'islam est l'antithèse de ce qui précède, cela veut dire qu'il représente dans son essence même l'appel à l'arbitrage de la raison et de la logique, y compris en ce qui concerne l'interprétation de ses textes. Mais dans son mépris de la dimension historique et par attachement à sa propre idéologie, le discours religieux refuse cette évidence. Il appelle *jâhiliyya* l'atteinte au pouvoir de Dieu par le recours à la raison : « Cette *jâhiliyya*, c'est une atteinte à l'autorité de Dieu sur terre, notamment à la première des qualités de la divinité, la souveraineté. La *jâhiliyya* confère cette dernière aux hommes... qui s'arrogent ainsi le droit d'établir des principes, valeurs, lois, systèmes, statuts.... à l'écart de la ligne de conduite déterminée par Dieu³⁶. » Selon cette définition, le terme en question ne désigne plus une époque historique révolue mais une position intellectuelle susceptible de se répéter « chaque fois que la société dévie de la voie tracée par l'islam, dans le passé, le présent et le futur³⁷. » Le discours religieux prétend que c'est là la définition objective qui englobe « toutes les sociétés contemporaines³⁸ » sans en exclure les sociétés islamiques ou désignées telles, car si elles ne croient pas

une divinité autre que celle de Dieu, elles « accordent sa souveraineté à un autre que Lui³⁹. »

- 53 La *jâhiliyya* s'oppose donc à la souveraineté divine ; elle consiste à se soumettre au gouvernement des hommes contre celui de Dieu. Et bien qu'en dernière analyse, la souveraineté signifie le recours à l'arbitrage des textes religieux, ceux-ci ne peuvent se passer des hommes pour les comprendre et les interpréter. Ils ne révèlent pas d'eux-mêmes leur sens, celui-ci est énoncé par les nommes, comme l'a dit l'imam 'Alî Bin Abî Tâlib. Selon le discours religieux, la seule autorité capable de remplir cette mission avec la plus grande objectivité – à l'écart des passions et des partis pris idéologiques –, est celle des hommes de religion. En d'autres termes, la souveraineté divine aboutit en réalité à celle des hommes de religion, êtres humains ayant leurs préjugés et leurs appartenances idéologiques. Mais le discours religieux s'effarouche et se réfugie dans la périphrase idéologique sans résoudre la contradiction :

Le Royaume de Dieu sur terre ne se réalise pas avec l'exercice de la souveraineté par certains hommes en particulier – les religieux – comme c'était le cas du temps de la domination de l'Eglise, ni avec des hommes qui parlent au nom de la divinité comme c'est le cas dans les systèmes théocratiques. Il se réalise en faisant régner la *chari'a* et en s'en remettant à Dieu pour trancher toute question, conformément aux règles établies par Lui⁴⁰.

- 54 La méconnaissance de la dimension historique ne s'arrête pas à cette identification illusoire du passé et du présent mais s'étend à l'appréhension de la naissance et de l'évolution de l'Islam dans la société. Nous n'analyserons pas ici la dialectique de la relation de l'islam avec la réalité depuis la Révélation, car le discours religieux semble conscient de certaines dimensions de cette relation quand il s'agit pour lui de prouver le « réalisme » de l'islam ou son respect des processus de changement. Il en va tout autrement lorsqu'il évoque la relation des premiers musulmans avec la réalité de leur société. Il donne alors des musulmans du temps de la Révélation une image fantaisiste à l'instar de celles qu'en présentent les feuilletons religieux télévisés : ils diffèrent à tous égards des musulmans contemporains (vêtements, gestes, langage, prononciation des mots...). Le discours religieux semble s'imaginer que l'islam a ôté au musulman tout ce qui le rattachait à sa société : « Lorsqu'un homme embrassait l'islam, il se débarrassait de tout ce qu'il avait vécu dans la *jâhiliyya*. Il entrait dans une nouvelle ère, entièrement coupée de sa vie antérieure. Il rompait également tout lien avec la société « jahilite » qui l'entourait, même si, dans ses transactions quotidiennes, il traitait encore avec des polythéistes. Car l'isolement affectif est une chose et les transactions quotidiennes en sont une autre⁴¹. »

- 55 Il est naturel que cette perception s'accompagne d'un appel à se retrancher de la réalité et à la mépriser : « Nous n'avons pas pour mission de nous réconcilier avec la réalité de cette société jahilite ni de lui devoir allégeance, car elle nous est, de par son « jahilisme », inconciliable. Notre mission est plutôt de commencer par nous changer nous-mêmes, pour changer ensuite cette société... À cette fin, nous sommes appelés en premier lieu à mépriser cette société et ses valeurs. En même temps, nous ne devons pas nous écarter d'un pouce de nos valeurs pour la rencontrer à mi-chemin. Non, nos chemins ne se croisent pas et si nous lui cédon le moindre pouce de terrain, nous perdons le chemin et nous nous égarons⁴². » C'est à cette source que puise le discours des groupes islamistes, c'est elle qui forge le comportement de leurs membres et c'est ainsi que le musulman vit en dehors de l'histoire. Et, tout comme il est impossible que

le musulman se réconcilie avec sa réalité si ce n'est après l'avoir changée, il est tout aussi impossible que l'islam (dans cette logique] se réconcilie avec n'importe quel type de pensée ou de conception positiviste, quelle qu'elle soit : « Car la vision de l'islam est claire et nette, la vérité n'est pas multiple et tout ce qui est en dehors d'elle est aberration. Ou Dieu règne, ou c'est la *jâhiliyya*... L'islam n'est pas advenu pour garder le silence sur les convoitises des gens (...), actuelles ou passées, en Orient comme en Occident. Il est venu les bannir et donner à la vie humaine ses propres bases⁴³. » Le « réalisme » de l'islam tel que le présente le discours religieux est ainsi balayé, sans parler de la relation dialectique entre l'islam et la réalité. Le discours religieux aboutit donc à isoler l'islam de la réalité et de l'histoire à la fois, alors que la Révélation – et par conséquent l'islam – est un fait historique.

II – Les postulats intellectuels^{1°}) La souveraineté

- 56 L'islam, dans son essence, appelait à introduire la raison dans le domaine de la pensée et la justice dans celui du comportement social, comme alternatives à l'ignorance et à l'injustice qui constituaient les fondements de la société arabe et auxquels la Révélation s'est attaquée en premier. Tout au long de l'histoire de la culture islamique, le discours religieux – avec ses différentes tendances – a tenu à nier toute contradiction entre Révélation et raison, contradiction pouvant surgir du fait de l'évolution constante de la réalité et de l'immuabilité des textes : la « transmission » des textes serait validée par la raison, le contraire n'étant pas vrai ; la raison serait la base de l'acceptation de la Révélation. La querelle, intervenait sur la suite du processus : ayant accompli son rôle dans le soutien des textes, la raison devrait-elle ensuite abdiquer ou bien poursuivre son action en matière de compréhension et d'interprétation des textes ? Mais le différend est resté théorique et le discours religieux a continué de confirmer l'« accord entre l'intelligibilité (de ce qui est raisonné) et l'authenticité (de ce qui est transmis) » (*muwâfaqa ħarîh al-ma'qûl li-ħahîh al-manqûl*), pour reprendre le titre d'un important ouvrage d'Ibn Taymiyya, ce théologien sunnite fondamentaliste. Les théologiens ont contribué à établir une série de principes fondamentaux – l'analogie, le respect des intentions et des intérêts – relatifs à l'intervention de la raison humaine dans la compréhension et l'interprétation des textes. Tant que la culture arabo-islamique eut pour premier souci d'instituer le rôle de la raison et qu'elle garda pour principe le pluralisme et la liberté de pensée, elle demeura vivante et active. Mais cela ne dura pas en raison de facteurs socio-politiques dont nous reparlerons.
- 57 La première tentative de soumettre la raison au texte remonte à l'incident de la bataille de Siffîn (quand des exemplaires du Coran furent élevés sur la pointe des épées et que les Umayyades furent priés de « faire prévaloir le Livre de Dieu. ») Certes, il s'agissait là d'une « ruse » idéologique qui permit d'enfoncer les rangs des adversaires au nom du texte et de semer entre eux une discorde qui mit fin au conflit au profit des Umayyades. Cette ruse révèle son contenu idéologique quand nous réalisons qu'elle a « transféré le conflit du domaine socio-politique qui lui est propre à celui de la religion et des textes ». L'imam 'Ali en eut conscience et parla alors à ses hommes en ces termes ; « Adorateurs de Dieu, allez de l'avant pour défendre vos droits. Combattez courageusement, car Mu'âwiyya et Amr Ibn al-'As (il cita d'autres noms encore) ne sont attachés ni à la religion, ni au Coran. Je les connais bien mieux que vous. Je les ai fréquentés quand ils étaient enfants puis quand ils furent des hommes : ce furent les pires des enfants et les pires des hommes. En brandissant [leurs Corans] (...) devant vous, ils ne cherchaient qu'à vous tendre un piège⁴⁴. » Lorsque le conflit socio-politique

passé du domaine de la réalité à celui des textes, la raison devient soumise au texte et sa fonction se limite à l'exploiter pour justifier idéologiquement la réalité. Ce qui aboutit à voir cette réalité soutenue par les penseurs du pouvoir et par l'opposition à la fois, puisque le conflit s'est transformé en une polémique religieuse sur l'interprétation des textes. De plus, en faisant appel à l'autorité des textes dans le domaine socio-politique, on aboutit à une sorte de « totalitarisme » du texte qui finit par dominer le discours religieux tardif, comme c'est le cas pour le principe de la souveraineté dans le discours religieux contemporain.

- 58 Si le principe d'autorité des textes conduit à éliminer l'indépendance de la raison en la subordonnant à des textes auxquels elle s'alimente, dans lesquels elle se réfugie et cherche protection, le même processus se répète dans l'histoire de la culture arabo-islamique, aboutissant à l'anéantissement des Mu'tazilites à la suite du règne d'Al-Ma'Mûn et à l'emprisonnement du raisonnement philosophique dans des cadres étroits. Puis Abu Hamîd al-Ghazâlî donnera à la raison le coup de grâce.
- 59 Il n'est pas surprenant que l'époque qui a écouté le discours d'Al-Ghazâlî ait été celle de l'effondrement politique, de la dissolution sociale et de l'hégémonie des militaires sur les affaires de l'État, époque qui a pris fin avec la chute de Bagdad et l'élimination de la dernière des structures-symboles de l'État islamique. Al-Ghazâlî introduisait une rupture dans le rapport de causalité.
- 60 Près d'un siècle après sa mort, les théologiens réussissent à dresser les sultans contre toute personne apprenant ou enseignant la philosophie, considérée comme « une source d'impudence et de dépravation, de confusion et d'égarement, d'incroyance et d'aberration. Celui qui s'adonne à la philosophie devient aveugle à la beauté de la pure *charî'a*, étayée par des arguments indéniables et des preuves évidentes. Celui qui l'apprend ou l'enseigne souffrira de l'isolement et de la privation, et tombera sous l'emprise de Satan... Il incombe au sultan de repousser les méfaits de ces damnés sur les musulmans, de les renvoyer des écoles, de sanctionner l'exercice de leur métier et de proposer à ceux qui semblent croire aux doctrines des philosophes de choisir entre l'épée ou l'islam, pour éteindre leur feu et en effacer les séquelles⁴⁵. »
- 61 Le discours fondamentaliste (*salafî*) en arrive ainsi à contredire l'islam en s'opposant à un de ses éléments essentiels, la raison, qu'il s'imagine instituer quand, en vérité, il ne fait que la nier en niant sa base cognitive. Or, le retour à l'islam ne saurait avoir lieu sans le retour à la raison dans la pensée et la culture. Mais cela contredit l'appel du discours religieux contemporain à faire prévaloir les textes, reprenant ici le discours de ses ancêtres umayyades (...). Et si la Renaissance européenne moderne a eu pour dessein de libérer la raison de l'autorité des textes, dont l'Eglise monopolisait la compréhension et l'interprétation, il était tout naturel que la rationalité de la culture islamique, assaillie jusqu'à son anéantissement, y trouvât un appui. Cela explique probablement que le concept de *jâhiliyya*, dans le discours religieux contemporain, se soit étendu jusqu'à englober tous les courants de pensée rationalistes, dans la culture arabe-islamique comme dans la culture européenne. Nombre de passages, dans ce discours, s'en prennent au « démon européen » et voient dans tout produit de la pensée islamique, après l'époque de la Révélation, une déviation de l'islam. Abû-l-'Alâ al-Mawdûdî, une des principales sources de références de l'islamiste Sayyid Qutb, estimait que la *jâhiliyya* s'engageait dans trois directions : l'athéisme, le polythéisme ou le paganisme sous toutes ses formes, anciennes et modernes, et la tendance soufie agnostique ; tendances qui, sous le couvert de l'islam et à la suite du règne des califes,

« se sont infiltrées dans la réalité islamique et ont commencé à y diffuser leurs poisons ». Selon Al-Mawdûdî, on en est arrivé à un « mélange de philosophie, de littérature et de sciences provenant de Grèce, d'Iran et d'Inde, à destination du monde islamique. C'est ainsi qu'émergea le désaccord théorique entre musulmans et que virent le jour la doctrine des mu'tazilites et les tendances au doute et à l'athéisme. C'est ainsi, surtout, que naquirent des divergences sur le plan des croyances, donnant naissance à de nouvelles tendances. En sus de tout cela, la danse, la musique et la peinture – arts non islamiques – furent encouragés par ceux-là auxquels ces viles pratiques étaient auparavant interdites⁴⁶. »

- 62 Ce désaveu de la réflexion rationnelle et ce refus du désaccord et du pluralisme ont constitué et constituent encore l'un des piliers du concept de « souveraineté ». Plus grave est l'opposition du « profane » et du « divin » et le parallèle constant entre l'intervention divine et l'intervention des hommes, qui aboutit naturellement à dénier aux efforts humains toute valeur : « Les expériences humaines tournent sans cesse dans un cercle vicieux, empreintes qu'elles sont d'ignorance, d'insuffisance et de préjugés. Le salut exige de sortir de ce cercle vicieux et de commencer une expérience nouvelle et authentique, reposant sur des bases radicalement différentes, d'inspiration divine : la connaissance (et non l'ignorance), la perfection (et non l'insuffisance), la puissance (et non la faiblesse), enfin la sagesse (et non les préjugés)... Une expérience ayant pour but de mettre fin à l'adoration de l'homme par l'homme et de l'orienter vers l'adoration de Dieu et de Lui seul⁴⁷. » Cette séparation du divin et de l'humain méconnaît la vérité immuable présente dans la nature même de la Révélation en tant que point de jonction, discours où se rejoignent le divin et l'humain. En d'autres termes, si le discours divin sollicite une « révélation », dans le langage des hommes, avec toute sa science, sa perfection, sa puissance et sa sagesse, la raison humaine communique avec le discours divin par la médiation de « l'interprétation », avec son ignorance, son insuffisance, sa faiblesse et ses préjugés. Le discours religieux ignore cette vérité, et marchant sur les traces de son prédécesseur Al-Ach'arî en consacrant une idéologie similaire, il continue d'exiler l'homme de sa réalité, libérant la voie à l'emprise d'une autorité d'un type particulier.
- 63 Creusant davantage l'abîme entre le divin et l'humain, les concepts religieux sont reformulés – réinterprétés – pour correspondre à l'idéologie de « souveraineté », notamment ceux d'« adoration », de « Dieu » et de « religion », à chacun desquels Al-Mawdûdî a consacré un texte particulier, édité à plusieurs reprises dans un certain nombre de pays musulmans et considéré comme le « manifeste » de moult groupes islamistes⁴⁸. Sayyid Qutb apparaît presque comme un interprète des idées d'Al-Mawdûdî. Il nous suffit ici de nous arrêter à son explication du concept de « divinité », axe autour duquel tournent les trois autres. Sayyid Qutb estime que la plus importante, voire la première des caractéristiques de la « divinité » est la « souveraineté » ou « droit de souveraineté absolue », qui consiste à légiférer à l'intention des hommes, à régir leurs modes de vie et à édicter leurs valeurs. Toute personne prétendant remplir cette mission prétend, ce faisant, jouir de la première des qualités de la divinité, et toute personne qui lui consent cette prétention la considère comme Dieu, en dehors de Dieu, en lui reconnaissant la première des caractéristiques de la divinité⁴⁹. La doctrine islamique est celle « qui reconnaît exclusivement à Dieu la divinité – représentée par la souveraineté – et organise la vie réelle dans ses détails quotidiens⁵⁰. » L'insoumission à la souveraineté signifie le refus de la servitude humaine à l'égard de Dieu, refus qui

pousse l'homme à s'adorer lui-même : c'est, au regard de l'islam, la plus lourde des servitudes, dit Sayyid Qutb, identifiant son interprétation et celle d'Al-Mawdûdî aux préceptes de l'islam lui-même⁵¹. Selon le discours religieux, l'Islam est venu libérer l'homme, mais sa conception de la libération se réduit au transfert de la souveraineté du domaine de la raison humaine à celui de la Révélation divine : « La proclamation de la seule souveraineté de Dieu dans le monde d'ici-bas et dans l'au-delà équivaut à un soulèvement global contre la souveraineté des hommes sous toutes ses formes, ainsi qu'un refus total de toute situation sur terre où les hommes gouverneraient d'une manière ou d'une autre ; en d'autres termes : où la divinité serait celle des hommes, de telle ou telle manière, car le gouvernement dans lequel le pouvoir est exercé par les hommes, source de toute autorité, est une divinisation des hommes qui les incite à choisir parmi eux des Seigneurs en dehors de Dieu⁵². »

64 Si la voie divine se réduit en fin de compte pour les humains à comprendre et à interpréter la Révélation, la conception que se fait le discours religieux de la libération apportée par l'islam s'en trouve balayée et le contenu idéologique du concept de souveraineté est mis à nu, avec tout ce qu'il suppose d'abolition de la raison et de soumission de l'homme à un pouvoir autoritaire. Or l'islam a apporté le monothéisme pour libérer la raison humaine des mythes et lui permettre de s'exercer librement dans le domaine de la pensée et dans celui de la vie sociale. De plus, le monothéisme s'adresse à la réalité sociale, contribue à la reformulation des relations entre ses groupes en conflit et instaure de nouvelles relations fondées sur la justice et l'égalité. Toutefois, le discours religieux ampute cette vérité et interprète son contenu en l'attribuant à l'Arabe contemporain de la Révélation : « Il n'y a de Dieu qu'Allah, comme le saisit l'Arabe connaissant bien les arcanes de sa langue ; autrement dit, il n'y a de souveraineté autre que celle de Dieu, d'autre loi que celle qui émane de Dieu, d'autre pouvoir sur les personnes que celui, absolu, de Dieu⁵³. Cette confusion entre divinité et souveraineté – générale et absolue – à tous les niveaux de la réalité conduit à confiner l'homme dans la dimension de « l'adoration ». Le discours religieux s'obstine à voir dans cette seule dimension le summum de la libération octroyée à l'homme par l'islam. Cette insistance a de graves répercussions sur le plan des relations entre individus au sein des diverses institutions sociales et dans leurs rapports avec les représentants du pouvoir – quel qu'il soit et à tous les niveaux. Dans sa consécration de la servitude de l'homme à l'égard de Dieu, le discours religieux s'appuie naturellement sur l'autorité de nombreux textes religieux sans réaliser que tous les textes – y compris ceux-là – ont leur historicité, ce qui ne met pas en cause leur source divine. (...)

65 C'est à travers les écrits de Sayyid Qutb, théoricien de la confrérie des Frères Musulmans, que le discours religieux a commencé à concentrer son intérêt sur le concept de souveraineté. Cela a commencé dans les années 1960 à la suite de la confrontation brutale qui a opposé les Frères au pouvoir politique vers la moitié des années 1950, conduisant à la dissolution de la confrérie et au jugement de ses membres ; certains furent condamnés à des peines d'emprisonnement correspondant à leur place dans la hiérarchie de la confrérie et nombre de ses leaders furent exécutés. (...) Les activités de la confrérie ne cessèrent pas mais passèrent à la clandestinité. Sayyid Qutb fut au nombre des incarcérés ; il ne cessa pas pour autant d'écrire. C'est peut-être même cette période qui a fait de lui le théoricien de la confrérie et le porte-parole de son idéologie. C'est pourquoi certains érudits avancent que l'insistance des écrits de Qutb sur le concept de souveraineté, outre ses accusations sur la société

mécréante et sa condamnation des régimes et systèmes socio-politiques et intellectuels qui se sont succédé tout au long de l'histoire de l'humanité, peuvent trouver une explication dans les sévices que les Frères, dont Sayyid Qutb lui-même, subirent dans leurs geôles. C'est donc un « complexe de persécution » qui a réuni Qutb et Al-Mawdûdî⁶⁴. Mais cette hypothèse, plus qu'elle n'explique le phénomène, le justifie ; et nous avons montré plus haut que le concept de souveraineté est inhérent au discours religieux qui a régné dans l'histoire de l'islam. Latent dans la structure de ce discours, tantôt il se manifeste et tantôt il se tait. Le complexe de persécution explique peut-être le comportement des jeunes qui ont porté le flambeau des idées de Qutb, dont ils furent imprégnés dans les prisons et qu'ils entendaient appliquer dès leur libération, fût-ce au péril de leur vie.

66 Mais si ce « complexe » peut expliquer l'apparition du concept de souveraineté dans le discours de Qutb, il n'explique pas sa présence dans la source à laquelle il a puisé : le discours d'Al-Mawdûdî. La question reste en suspens. Pour y répondre, il conviendrait de mentionner certains changements observés dans les revendications du discours de Qutb, avant et après son adhésion à la confrérie des Frères Musulmans. Ceux qui ont lu *Ma'raka al-Islâm wa-l-ra'smâliyya* (« Le combat de l'islam et du capitalisme », 1950), et *Al-'adâla al-ijtimâ'yya fi-l-islâm* (« La justice sociale dans l'islam », 1951), ont pu noter l'intérêt que leur auteur porte aux problèmes urgents de la réalité et sa recherche de solutions appropriées. Ils ont également pu trouver dans les deux ouvrages les grandes lignes qui ont ensuite marqué le discours de Qutb, comme l'opposition totale entre le système islamique et la culture occidentale, la critique de la rupture qui s'est produite en Occident entre l'Eglise et la science, le dénigrement des tenants de l'appel à la libération de la pensée et de la raison, Salâma Musa et Taha Husayn en particulier. Plus important est son refus de l'héritage philosophique rationaliste de la culture islamique sous prétexte que l'islam a une philosophie propre résidant dans ses fondements théoriques, le Coran, les hadîth, la tradition et la Sunna du Prophète. Quant à la philosophie d'Ibn Sinâ (Avicenne), d'Ibn Ruchd (Averroès) et de leurs confrères, que l'on appelle « philosophes de l'islam », elle ne serait que l'ombre de la philosophie grecque et n'aurait aucun lien avec l'islam. Comparant la position des théologiens et des doctrines théologiques vis-à-vis de la problématique du texte et de sa relation avec les intérêts en jeu, Sayyid Qutb prend parti pour les malikites parce qu'ils unissent intérêts et texte, il rejette l'opinion de ceux qui donnent aux dits intérêts le pas sur le texte, ainsi que celle des chafi'ites qui n'en tiennent aucun compte. Cependant, il reviendra sur cette position « modérée » au profit du principe, dans le discours religieux contemporain en général, selon lequel « le texte n'est pas susceptible d'interprétation⁶⁵ ».

67 Si telles sont les constantes du discours de Qutb, ses variantes portent sur les questions concrètes et brûlantes qui préoccupaient plusieurs forces politiques et sociales et étaient au cœur du discours intellectuel et littéraire égyptien et arabe, ainsi qu'au cœur du discours politique : colonialisme, féodalisme, injustice sociale et politique. Ces questions étaient perçues comme interdépendantes. Selon Qutb, « le colonialisme réalise que l'instauration d'un pouvoir islamique conduira à un gouvernement juste et à une juste répartition des biens. Elle permettra de rogner les ailes de la dictature du gouvernement et de la tyrannie de la richesse. Le colonialisme veille toujours à empêcher les peuples de s'autogouverner, cela faisant obstacle à leur assujettissement. Il lui faut donc pouvoir compter sur une classe dictatoriale au pouvoir, disposant d'une

autorité arbitraire et d'une richesse considérable. C'est avec une telle classe qu'il peut traiter⁵⁶. » Qutb estime que la distribution équitable des richesses dans l'islam est assurée par certaines mesures qui, non seulement ne s'opposent pas au rêve communiste ou socialiste mais sont susceptibles de proposer à l'humanité une société différente, la société islamique, au sein de laquelle « l'humanité réaliserait peut-être le rêve qu'elle poursuit à travers le communisme, lequel détruit ce rêve en le réduisant aux besoins physiologiques du boire et du manger, ou à travers le socialisme qui, par sa nature matérialiste, lui enlève son âme et sa sérénité⁵⁷. »

68 Nonobstant cette perception superficielle et partielle du socialisme et du -communisme, Qutb ne les voit pas en opposition avec l'islam, si ce n'est du point de vue spirituel. Vision proche de celle que contient la Charte nationale de la Révolution de Juillet. Bien plus, les mesures proposées par Qutb pour réaliser une juste répartition de la richesse dans l'islam diffèrent très peu de celles qui furent mises en œuvre dans les années soixante. Pour lui, l'islam donne à l'État des pouvoirs étendus « pour multiplier les biens et les richesses, y puiser les fonds nécessaires à l'amélioration de la société, contrôler les niveaux des loyers et des salaires, nationaliser les services d'utilité publique, combattre les monopoles, interdire l'usure, le profit et l'exploitation. Cet islam ne convient pas aux classes profiteuses et les exploités ne peuvent y survivre⁵⁸. » Il arrive que Sayyid Qutb dépasse ces idées générales pour proposer des solutions concrètes ; le problème de la cherté de vie, par exemple, peut à son avis être résolu aisément « par le contrôle, par l'État, de l'importation et l'exportation et l'achat à son compte, à un prix rémunérateur pour les cultivateurs, de toutes les récoltes exportées, à leur tête le coton, puis leur revente aux prix mondiaux. L'État consacrerait les recettes ainsi réalisées à combler la différence entre le prix d'achat élevé des importations et le prix de vente des marchandises à un taux convenable pour les consommateurs⁵⁹. »

69 Quant au « gouvernement juste », il serait garanti par l'application, selon des méthodes modernes, du principe de la *chûra* (consultation), c'est-à-dire par la démocratie, selon laquelle le peuple est la source du pouvoir :

...car dans l'islam, le pouvoir octroyé au gouvernant provient d'une seule source, la volonté des gouvernés. » (...) « Le choix d'un gouvernant s'opère au moyen d'élections libres ; la vraie liberté a pour condition la disparition de l'exploitation économique et de l'oppression sociale qui s'en ensuit. » (...) « L'islam exige l'élimination de ce qui fait obstacle à un vote réellement représentatif : l'électeur ne doit pas être à la merci de son propriétaire, de son employeur ou encore de celui qui détient le pouvoir, comme c'est actuellement le cas⁶⁰. »

70 Comment s'est opéré le renversement des « priorités » dans le discours religieux de Sayyid Qutb ? Comment a-t-il pu exprimer une hostilité manifeste envers les réalisations de la Révolution de Juillet, allant jusqu'à taxer ses leaders d'ignorance et d'incroyance – alors que ces réalisations répondaient aux revendications de son discours ? Il ne faut pas perdre de vue que ce renversement portait sur les « priorités » et non sur les préceptes. Ainsi la question de la croyance – qui était certainement latente auparavant – a-t-elle pris le pas sur celle de la justice⁶¹. Et le discours de Qutb de refuser désormais catégoriquement toute « interprétation » tendant à éloigner le croyant du plus noble des buts, la reconnaissance de la croyance par les communautés humaines. Dès lors, les tenants de la *da'wa* (appel) islamique ont estimé nécessaire de récuser « le cynisme consistant à soi-disant « promouvoir » la théologie musulmane

dans une société qui ne s'annonce pas soumise à la loi de Dieu et rejetant toute autre législation⁶². » C'était en réalité un appel dirigé contre les théologiens – dont certains étaient des Frères musulmans – qui avaient collaboré avec les hommes de la Révolution, il se fondait sur le principe de « souveraineté », c'est-à-dire qu'il n'admettait d'interprétation et de législation qu'une fois ce principe reconnu comme essence de la foi. Et de même que la question de la justice sociale avait disparu ou avait été différée, celle de la justice politique avait à son tour disparu sans retour. Car, comme nous l'avons expliqué plus haut, le concept même de souveraineté est la négation du pluralisme intellectuel et politique et le rejet de la démocratie : « Il n'existe qu'un parti, celui de Dieu : les autres sont ceux de Satan...⁶³ »

71 Ainsi exposé, le concept de souveraineté évoque les circonstances semblables à celles qui prévalaient lorsqu'il vit le jour, avec des différences toutefois... Mais il s'agit toujours d'une lutte pour le pouvoir, qu'une des parties s'obstine à situer dans un cadre religieux, ce qui lui permet de tromper les consciences et de les anesthésier pour accéder au pouvoir. C'est une grave erreur que d'imaginer que le conflit qui opposa les Frères à la Révolution avait pour objet la religion ou la croyance. Il s'agissait en réalité d'une lutte pour le pouvoir politique, ou pour la souveraineté au sens de « gouvernement de la société » et de « contrôle de la conduite de ses affaires ». Quant au régime de Juillet, sa position à l'égard des Frères ne différait pas de celles qu'il adoptait vis-à-vis des autres forces d'opposition, qu'il avait violemment réprimées. Si les priorités du discours de Sayyid Qutb ont changé, c'est parce que le régime de Juillet a réalisé ses revendications au moment où il rejoignait le discours dominant. Il était naturel que ces priorités cèdent la place aux principes fondamentaux qui sont à la base de ce discours, les faisant ainsi émerger. On ne peut manquer de remarquer que la dimension idéologique du discours de Qutb se manifeste sans l'ombre d'une ambiguïté [à la simple lecture de ses textes]. Nous avons vu plus haut comment son refus de la théologie musulmane était en fait une attaque dirigée contre la collaboration d'un groupe d'ulémas au régime de Juillet. En outre, ce discours s'adressait directement aux slogans formulés par le régime dans les années 1960 : liberté, socialisme et unité. Qutb entreprit de démolir ces slogans, selon lui illégitimes puisque non fondés sur le précepte « croyance/souveraineté » : « Le socialisme – ou justice sociale – et l'unité – reposant sur le nationalisme arabe – ne sont que des idoles que l'islam est venu abattre – Muhammad aurait pu soulever un mouvement nationaliste arabe rassemblant les tribus décorées par les luttes, et leur donner une orientation nationale pour arracher aux empires colonisateurs, romain au nord et perse au sud, leurs terres spoliées⁶⁴. » « On pourrait même dire que Muhammad était en mesure de porter le flambeau de la lutte sociale, de déclencher une guerre contre la classe des nobles et de lancer un appel pour la restitution des richesses aux pauvres⁶⁵. » Puisqu'il ne l'a pas fait, nul n'a le droit de le faire car, selon ce discours, le monde vit une époque de *jâhilîyya* semblable à celle que l'islam avait affrontée, ou pire peut-être. Sayyid Qutb s'adressait à Nasser, au régime que le principe de souveraineté avait pour but de combattre.

72 Nous n'avons pas besoin de chercher l'origine du concept de souveraineté dans le discours de Qutb : nous le trouverons chez Abû-l-'Ala Al-Mawdûdî. Le discours des groupes islamistes contemporains puise à ces deux sources – Qutb et Al-Mawdûdî – et non à celles des Kharijites ou d'autres comme voudraient parfois le faire croire les représentants du discours officiel « modéré »⁶⁶. Il est curieux de noter le silence observé par l'institution d'Al-Azhar lors de la parution de l'ouvrage de Qutb, *Ma'âlim* (« Points

de repère »). Une fois l'auteur incarcéré et son livre confisqué, les commentaires ont fusé et l'État les a rassemblés dans un recueil intitulé *Ikhwân ai-Chayyâtîn* (« Les Frères de Satan »). La plupart affirmaient que les idées développées dans l'ouvrage venaient des Kharijites. Or nous avons démontré que ce sont les Umayyades qui, en élevant le Livre saint sur la pointe de leurs épées, ont posé le principe du recours au jugement du Coran, égarant les foules des croyants épuisées par le combat. Celui qui osait refuser ce recours au Livre de Dieu éveillait contre lui le soupçon d'incroyance. Puis ils réalisèrent – et les Kharijites en premier – que recourir au jugement du Coran conduisait à recourir à celui des hommes. Car, comme le leur expliqua l'imam 'Alî : « (...) Le Coran est muet, ce sont les hommes qui en donnent lecture⁶⁷. » Ainsi le principe « il n'y a d'autre juge que Dieu », récusé par les Kharijites, vint-il répondre, au principe du « jugement rendu par des hommes donnés sur une question donnée », celle du conflit politique entre les parties en litige. Ceci dispense les Kharijites de la dénégation, délibérée de leur pensée dans les ouvrages paraissant depuis des époques lointaines, sans pour autant démentir leur idéalisme, qui les a bien souvent poussés à des comportements extrêmes. Ils étaient conscients que les textes avaient leur propre champ d'activité, et qu'il y a des domaines où ils ne sont pas opératoires. (...)

73 L'invocation du concept de souveraineté dans le discours d'Al-Mawdûdî au sens où l'entendirent les Umayyades – et non les Kharijites – ne s'inscrivait que dans le contexte du conflit pour le pouvoir opposant musulmans et hindous dans le sous-continent indien à la veille de l'indépendance. Le colonisateur britannique avait, certes, contribué à aggraver le conflit, au point que la scission, prônée par les milieux impérialistes depuis la moitié du XIX^e siècle, s'avéra être la meilleure solution⁶⁸. La minorité des musulmans prit parti pour la solution démocratique, la majorité s'obstinant dans la voie de la scission. Le discours religieux justifia cette option en appelant à considérer la religion – et non la terre, la nationalité, l'histoire ou la culture – comme le fondement de tout rassemblement humain : puisque l'islam était un mode de vie auquel n'échappait aucun domaine, il était nécessaire que les musulmans du sous-continent indien aient une patrie indépendante où ils pourraient vivre conformément aux préceptes de leur religion. Si Al-Mawdûdî est quelque peu excusable de juger sa société « jahilite » en se référant à la nature des croyances hindoues, la position de Qutb, qui suit ses traces pour porter la même accusation à sa propre société, ne s'explique qu'en se référant au concept de souveraineté. Il ne faut pas perdre de vue qu'Al-Mawdûdî, et Qutb sur ses traces, jugent « jahilites » les sociétés et régimes qui ne reconnaissent pas la souveraineté de Dieu.

74 Il nous reste à analyser maintenant les graves implications – sociopolitiques notamment – découlant de la soumission au concept de souveraineté (...) : il aboutit à la consécration des régimes sociaux et politiques les plus réactionnaires et sous-développés. Et s'il se trouve être adopté par certains politiciens opportunistes comme c'est souvent le cas dans le monde arabo-islamique, il se retourne contre ses partisans. Si la dictature est le phénomène politique le plus révélateur du degré de détérioration d'une société dans ce monde, le discours religieux contribue directement, par son recours au concept de souveraineté, à perpétuer ce phénomène en dépit des contradictions qui émergent de temps à autre et qui sont dues, à notre avis, à des abus dans le comportement politique plutôt qu'à des divergences idéologiques. Le conflit qui opposa les Frères musulmans au régime de Juillet dans les années 1960 fut donc, comme nous l'avons vu, une lutte pour le pouvoir. Et contrairement à nombre de forces

d'opposition, les Frères ne revendiquaient rien de moins, au nom de l'islam et de la souveraineté de Dieu, que le contrôle total des affaires de la société. Le conflit avait donc pour objet le pouvoir exclusif, ce qui explique sa nature et son ampleur. De plus, les hommes au pouvoir durant cette décennie étaient conscients du danger que pouvait représenter l'émergence des susceptibilités religieuses dans une société comportant une minorité chrétienne non négligeable.

- 75 Dans les années 1970, le pouvoir a essayé de donner à ses nouvelles orientations un caractère religieux qui, d'une part, suggérerait que ses prédécesseurs étaient athées, et d'autre part, exploiterait les sentiments des masses pour justifier des choix contraires à leurs intérêts. Ainsi n'était-il pas surprenant que le régime s'appuyât sur des slogans comme « l'État de la science et de la foi » et « le président croyant », que la citation de textes dominât le discours religieux et que le pouvoir soit désigné sous le nom de *wilaya*, terme qui fait référence au mode de désignation du gouvernant à l'époque du califat. Et le gouvernant d'appeler désormais les masses « mon peuple », les soldats et les étudiants « mes enfants »... La découverte de quelque gisement de pétrole dans le pays devenait, dans ce climat, un bienfait octroyé par Dieu à la personne même du gouvernant, la patrie – terre, peuple, patrimoine – devenant du coup une propriété du gouvernant et toute divergence d'opinion avec ce dernier équivalant à une trahison de la patrie. L'on était tout près de diviniser le gouvernant. Il n'est pas surprenant que tous les adversaires du régime – voire de la seule personne du gouvernant – fussent considérés comme des impies et des athées, quand bien même ils étaient chaykh ou portaient la barbe...
- 76 Pourtant l'antagonisme entre ce régime et les tenants du discours religieux ne s'est révélé que fort tard, lorsque ceux-ci ont découvert que le soutien que le pouvoir leur avait accordé au début était conditionné par l'obligation de le soutenir à leur tour, de lutter contre ses adversaires et de les éliminer. Il était notoire que le gouvernement n'autorisait les groupes religieux à exercer leurs activités que pour réduire l'action des autres forces politiques – nassériens et communistes en particulier – qui mettaient en danger ses orientations. Lorsque l'opposition eut atteint un point de non-retour, la conflagration du 6 octobre éclata. Mais malgré sa portée considérable, l'événement résultait d'une opposition à la personne du gouvernant, non à son régime⁶⁹.
- 77 Le discours religieux élaboré dans la décennie 60 a fourni – et continue de fournir, malgré les tensions et les heurts – une couverture idéologique aux changements qui allaient survenir dans les années 1970. Il prétendait que le régime politique reposait sur le monopole du pouvoir et que son interprétation de la souveraineté différait de la sienne : de là naissait le conflit. Les deux discours – politique et religieux – s'accordent sur le fond ; les divergences ne portent que sur des points secondaires puisque tous deux reposent sur un même concept.
- 78 Si le ton du discours religieux a quelque peu changé pendant la décennie 80, notamment les cinq premières années, le contenu, lui, est resté à peu de choses près identique. Ce changement de ton, en effet, était lié au déséquilibre créé par la confrontation qui venait de se dérouter ; lorsque le régime eut recouvré son équilibre, le discours religieux retrouva ses habitudes. L'ouverture démocratique a en fait abouti à une souveraineté qui détient seule la vérité et en exclut les autres forces politiques, y compris celles qui participent aux institutions législatives. La prétention à détenir le monopole de la vérité et le monopole de pouvoir décisionnel qui en découle constitue la base théorique du concept religieux de souveraineté, comme je l'ai expliqué plus haut.

A ce monopole, le discours politique (...) ajoute celui d'inafaillibilité, ce qui se manifeste clairement, quand il rend le citoyen, qui « produit peu et consomme excessivement », responsable de sa propre impéritie, voire des crises que traverse la société. Dès lors, comment un régime politique infaillible pourrait-il faire participer des masses « ignorantes, incapables et inefficaces » à la conduite des affaires du pays ? Or le concept de souveraineté, dans le discours religieux, signifie-t-il autre chose ?

- 79 Ce concept qui domine à la fois les discours religieux et politique devient dans ce dernier cas en particulier, l'idéologie sur la base de laquelle les forces dominantes construisent leurs relations avec les puissances internationales qui les soutiennent, protègent leurs arrières et prennent part à l'exploitation de leurs peuples. La preuve en est cette idée constamment propagée par notre régime que les États-Unis détiennent à eux seuls 99 % des atouts dans le conflit arabo-israélien – proportion passée à 100 %, les forces locales ayant perdu leur 1 % d'initiative dans la conduite du conflit. Cela n'est en fin de compte que l'expression de la dépendance absolue de notre régime vis-à-vis des puissances internationales. Ainsi la souveraineté est-elle un concept dictatorial inhérent au discours politique officiel dans son rapport avec les forces politiques locales. C'est en effet en fonction de ce concept que se définit la relation entre le pouvoir et l'opposition – supérieur à inférieur, maître à esclave – hiérarchie qui s'inverse face aux puissances internationales. Dans les deux cas, le concept de souveraineté se fonde sur des dualismes tels que connaissance/ignorance, capacité/incapacité. Les manifestations de tension auxquelles nous assistons entre le régime et ses institutions d'une part, et entre lui et l'ensemble des courants religieux de l'autre, n'est donc pas un conflit idéologique mais une lutte pour s'accaparer la souveraineté dans la conduite des affaires de la société, un conflit entre des forces politiques intellectuellement proches.
- 80 Cependant le concept de souveraineté posé dans une perspective religieuse est bien davantage que la couverture idéologique d'un régime politique que le discours religieux prétend chercher à remplacer par un « système divin » garantissant à l'homme le bonheur ici-bas et dans l'au-delà. La couverture idéologique est un aspect, peut-être non délibéré, des dangers que représente ce concept, dont l'aspect « déclaré » est beaucoup plus grave : ce discours prétend en effet qu'un régime qui repose sur la souveraineté humaine – en d'autres termes tous les systèmes politiques et sociaux existants – conduit les hommes à s'évincer mutuellement, les uns s'arrogeant le droit exclusif de légiférer pour les autres et d'organiser leur vie, lequel droit ne devrait revenir qu'à Dieu. (...).
- 81 Le discours religieux applique essentiellement le concept de souveraineté aux domaines de la législation qui requièrent l'interprétation et admettent les divergences. Cela est susceptible, dans le meilleur des cas et à supposer une certaine tolérance de la part du discours religieux, d'aboutir à ce que certains hommes se soumettent à la sentence de certains autres, qui appellent les premiers à se conformer à leurs interprétations, acte interdit par l'islam et nombre de théologiens et assimilé par eux au polythéisme. Autrement dit, si à travers le concept de souveraineté, le discours religieux tend à mettre fin à l'asservissement mutuel des hommes, ce concept aboutit, dans la pratique, à la domination de ceux qui prétendent détenir exclusivement le droit de comprendre et d'interpréter les textes et être les seuls transmetteurs de la parole de Dieu. Or, si la souveraineté des hommes peut être combattue par divers moyens et remplacée par des systèmes plus équitables, la lutte contre la souveraineté des théologiens est taxée

d'impiété, d'athéisme et de débauche, elle constitue un blasphème et un acte d'hérésie contre le gouvernement de Dieu. Ce concept devient de la sorte une arme dangereuse en ce qu'elle transforme un conflit entre hommes en un conflit entre les hommes et Dieu, enlevant à ces derniers toute possibilité de changement.

- 82 Les dualismes (connaissance / ignorance, capacité / incapacité, sagesse / passion) qui servent de base au concept de souveraineté, dans le discours religieux reposent à leur tour sur le rapport divinité/adoration. Ces dualismes, qui mettent en parallèle l'homme avec Dieu, aboutissent à la négation de l'homme, qui ne peut rivaliser avec la connaissance, la puissance et la sagesse divines. Ainsi s'enracine dans la conscience du croyant un profond sentiment d'ignorance et d'impuissance ; il perd confiance en ses forces, s'en remet entièrement aux autres... En ignorant les dimensions sociales de l'existence humaine pour se concentrer sur ses seules dimensions métaphysiques, le discours religieux justifie l'oppression et l'exploitation, (...) préparant le terrain à une soumission de l'homme au pouvoir, à n'importe quel pouvoir⁷⁰.

2°) Le texte

- 83 (...) La dimension historique du texte est un des aspects méconnus de la problématique du texte religieux, et probablement l'un des plus graves. Par dimension historique on n'entend pas ici le rattachement des textes aux faits et besoins de la société ou la modification des jugements en raison du changement de la conjoncture – ou autres sciences du Coran que le discours religieux ne peut ignorer, même s'il les aborde à titre d'exemple pour attester du « réalisme » de l'islam en matière de réforme et de changement. Nous avons déjà traité en détail de ces sciences dans une précédente étude ; il sera donc question, ici, de l'historicité des concepts dans le contenu des textes, conséquence naturelle de l'historicité de la langue dans laquelle ils ont été rédigés⁷¹. L'historicité de la langue englobe, sans contredit, sa dimension sociologique : les concepts ont une dimension sociale dont l'occultation affecte le sens même des textes. Insister sur l'historicité de ceux-ci ne veut pas dire leur dénier la possibilité de faire sens à nouveau, de s'adresser à des époques postérieures à celle à laquelle ils ont vu le jour, ou à des sociétés autres que celle dont ils sont issus. Car la lecture effectuée à une époque ultérieure et dans une autre société repose sur deux mécanismes complémentaires : l'occultation et la mise en relief. Elle occulte ce qui n'est pas essentiel pour elle – ce qui indique le temps et le lieu où elle se déroule, et cela d'une manière qui n'accepte aucune interprétation – et met en relief ce qui est essentiel pour elle, cela au moyen de l'interprétation. Il n'y a pas d'éléments essentiels fixes dans les textes : toute lecture – au sens historique et social – a son essence, qu'elle découvre dans le texte. Le discours religieux convient en partie de certaines des idées émises ici mais les exprime dans sa langue propre, répétition de la langue des Anciens – ce qui a une signification que nous analyserons plus loin. Ce discours admet donc que la compréhension et l'interprétation des textes religieux peuvent changer en fonction du temps et du lieu. Mais il ne va pas plus loin que les théologiens dans leur compréhension de ce phénomène, qu'il limite par conséquent aux textes « légiférants », à l'exclusion des textes et récits relatifs à la croyance. C'est par rapport à cette limitation du domaine de l'interprétation que le discours religieux énonce la validité de la *chari'a* en tous temps et tous lieux, et c'est partant d'elle qu'il s'oppose à toute interprétation dans le domaine de la croyance, au point d'accuser d'incroyance l'auteur de toute interprétation allant dans ce sens.

- 84 Religieux ou profanes, les textes sont régis par des règles immuables dont leur origine divine ne les dispense pas, car ils se sont « humanisés » en s'incarnant dans l'histoire et la .langue, en s'adressant aux hommes dans un contexte historique donné. Ils sont gouvernés par la dialectique de l'immuabilité et du changement : immuables dans leur énonciation, ils sont changeants dans leur acception. Quant à leur lecture, elle est soumise à la dialectique de l'occultation et de la mise en relief, du moins pour les textes ayant été transcrits dès l'instant de leur naissance. Quant à ceux qui ont été transmis – même pour une période donnée, tels les *hadîth* du Prophète – oralement, ils posent un problème plus complexe qui concerne à la fois l'énonciation et l'acception : leur énonciation cesse d'être immuable et se trouve soumise à l'interprétation, celle-ci étant soumise à son tour à la dialectique de l'occultation et de la mise en relief. Parallèlement à cette complexité de la problématique du texte, le discours religieux ne se contente pas de limiter l'interprétation à certains textes, notamment les textes « légiférants », mais il revient à la charge pour désapprouver l'interprétation globalement : « Il n'y a pas de place pour l'interprétation dans les questions tranchées par des textes. » Ce faisant, il fige l'énoncé des textes, même « légiférants ». C'est là pure prétention et recourir à certaines interprétations anciennes pour répondre à des problèmes actuels constitue en soi une interprétation fondée sur la mise en relief d'une opinion et l'occultation d'une autre. (...)
- 85 Le problème a été récemment soulevé par les médias quand le journaliste Ahmad Baha al-Dîn a proposé d'adopter l'interprétation de la jurisprudence chiite selon laquelle la fille ne peut hériter de ses parents, tandis que dans la jurisprudence sunnite, le garçon et la fille sont égaux⁷². Les réactions ont fusé, affirmant que la jurisprudence chiite est contraire aux textes authentiques et que le principe majoritairement admis est qu'« il n'y a pas de place pour l'interprétation dans les questions tranchées par les textes ». D'aucuns ajouteraient, se référant aux textes en question, que leur authenticité est attestée et leur sens fermement établi, et par conséquent, estimeraient que « l'avis des sunnites ne repose pas sur une interprétation susceptible d'évoluer mais sur des textes coraniques dont le sens est attesté⁷³. » Certes, certains théologiens ont donné à l'intérêt la priorité sur le texte au cas où les deux se contrediraient, mais selon le chaykh d'Al-Azhar, l'inverse est tout aussi défendable : « il ne faut pas généraliser l'affirmation selon laquelle l'intérêt doit être privilégié à notre époque, car on ne devrait pas le prendre en considération si les textes existent. L'intérêt auquel se réfère la *chari'a* est celui qui ne s'oppose pas aux buts de l'islam et à ses dispositions éternelles. Le Coran a tranché la question de l'interprétation en appelant à obéir aux textes⁷⁴. »
- 86 Dans son discours, Sayyid Qutb semble parfois conscient d'un des aspects de l'historicité des textes religieux. Il en déduit tout d'abord que la démarche de l'islam est dynamique et répond aux changements ; ensuite, et par voie de conséquence, que l'interprétation théorique, dans une société qui n'admet pas la souveraineté de Dieu et n'applique pas la *chari'a*, équivaut à semer des graines dans le vent. Réfutant la position de ceux qui soutiennent que le *jihad* dans l'islam, est un principe de défense et non d'agression, il déclare : « Ceux qui citent les textes coraniques pour étayer [cette affirmation] sans prendre en compte le caractère dynamique de l'islam ne réalisent pas la nature des étapes franchies par cette démarche et le rapport des textes avec chaque étape. Ils commettent une grave erreur, (...) car ils considèrent chaque texte comme un texte définitif édictant les préceptes définitifs de cette religion⁷⁵. »

- 87 Mais cette conscience de l'historicité des textes et, par conséquent, la négation du caractère « définitif » des règles qu'ils établissent ne dépasse pas le cadre des « circonstances de leur révélation » et de leur « invalidation » ; elle s'exprime dans un langage différent de celui des ulémas, donnant à croire qu'elle pose de nouveaux termes alors qu'elle n'apporte rien de neuf. L'interprétation, chez Qutb, ne s'arrête pas aux domaines dans lesquels les textes sont muets, mais doit respecter les mécanismes traditionnels de sa pratique : « S'il existe un texte, il est l'arbitre et il n'y pas d'interprétation. L'interprétation intervient en l'absence de textes, conformément aux règles établies et non selon la fantaisie de chacun... Les règles qui régissent l'interprétation sont connues et sans ambiguïté⁷⁶. » Et lorsque l'auteur se demande si ce n'est pas « l'intérêt des hommes qui les conduit », il répond sans hésiter ; « L'intérêt des hommes est contenu dans les lois de Dieu telles qu'il les a révélées et telles que Son messager les a transmises⁷⁷. »
- 88 Le discours religieux estime donc que les textes religieux sont clairs en soi et parlent d'eux-mêmes, bien que théoriquement – notamment quand il argumente avec la jeunesse – il semble conscient du décalage temporel et linguistique séparant l'époque du texte d'origine des époques ultérieures, avec; tous les problèmes de compréhension et d'interprétation que cela soulève et les divergences inévitables auxquelles cela conduit⁷⁸. Tout important qu'il soit, le décalage temporel n'est pas le seul problème qui se pose car la langue n'est pas toujours claire dans les textes même quand elle est contemporaine du lecteur : l'horizon intellectuel et culturel du lecteur intervient en effet dans la compréhension de la langue du texte et, par conséquent, dans la formulation de son sens (...). Cependant le discours religieux « ampute » le patrimoine de cet aspect primordial dans la compréhension de la nature du texte, compréhension qui a permis le pluralisme et donné à la culture islamique sa vitalité, puis s'est effacée au profit d'une acception figée des textes. Ce « gel » est le point de départ du discours religieux contemporain. C'est cet aspect du patrimoine que l'on « dévoile ». L'acception du texte dans le patrimoine diffère de celle que lui prête notre discours religieux. Et quand les ulémas affirment qu'« il n'y a pas de place pour l'interprétation dans les questions tranchées par les textes », ils veulent dire autre chose que ce qu'affirme le discours religieux en reprenant la même formule.
- 89 Les anciens n'employaient pas le terme de « texte » pour désigner le Coran et les *hadîth*, comme nous le faisons dans la langue contemporaine, ils usaient habituellement d'autres mots comme le « Livre », la « Révélation » ou le « Coran » pour désigner le texte coranique, ou le « *hadîth* », les « Traditions » ou la « *Sunna* » pour désigner les textes de *hadîth*. Ils les appelaient globalement la « Révélation » ou la « Transmission ». Par le mot « texte », ils entendaient une petite partie de la Révélation ou, en d'autres termes, ce qui n'admet aucune ambiguïté du point de vue syntaxique. C'est, selon l'imam Al-Châfi'î, « Là où, par la Révélation, l'on se passe de l'interprétation. » Aussi le terme de texte ne s'applique-t-il pas aux écrits dont la clarté n'exige pas d'interprétation. La déduction est donc nécessaire pour comprendre ce qui n'est pas de l'ordre du « texte » dans le Livre de Dieu.
- 90 (...)
- 91 La présente étude ne s'intéresse pas à la problématique et à la rareté du texte tel qu'elles ont été envisagées par les soufis, mais part du concept même de texte, sur lequel s'accordent les soufis – Ibn 'Arabî notamment – et les autres courants du

patrimoine. Les ulémas contemporains ne diffèrent pas des anciens bien qu'ils abordent la problématique du point de vue du « général et du particulier » .dans le sens des textes. Le sens d'un texte peut dépendre de sa structure linguistique et ne se dévoiler qu'à travers l'analyse (l'interprétation). Ou bien la recherche du sens s'opère à travers un autre « texte » (le mot est employé ici dans son sens contemporain), et il est nécessaire de les interpréter en les confrontant. Les textes (au sens traditionnel) sont rares et les ulémas divergent quant à la définition du général et du particulier, comme ont divergé les théologiens (*mutakallimûn*) dans celle du « précis » (*muhkâm*) et du « ressemblant » (*mutachâbih*). (...) Les ulémas divisent le Coran – selon le degré de clarté sémantique – en quatre catégories :

- 1 – Les passages clairs, qui n'admettent qu'un seul sens et qui constituent le texte.
- 2 – Les passages qui ont deux sens, dont l'un est prépondérant (le plus fort, *aqwa*) et l'autre secondaire (probable, *muhtamal*) et qui représentent l'apparent, le visible (*zhâhir*).
- 3 – Les passages admettant deux sens de probabilité équivalente, et qui constituent l'ensemble, la synthèse (*mujmal*).
- 4 – Les passages admettant deux sens de probabilité inégale, dont le sens prépondérant (le plus fort) n'est pas le sens proche (apparent), comme c'est le cas pour la seconde catégorie, mais le sens éloigné, et qui constituent l'interprété (*mu'awwal*)⁹².

92 Si telle est l'acception du terme « texte » dans la tradition, acception qui diffère de la nôtre, cela signifie qu'en brandissant contre la raison et l'interprétation le principe : « Il n'y a pas de place pour l'interprétation dans les questions tranchées par les textes », le discours religieux accomplit une vaste opération d'imposture idéologique, car il n'entend pas par « texte » ce que la tradition y entend : « ce qui est clair, net et rare ». L'imposture apparaît dans toute son ampleur quand nous savons que la détermination de ce qui est « texte » et de ce qui ne l'est pas fut l'objet de divergences et interprétations multiples dans l'histoire de la culture islamique. Non content de figer le texte et de le priver de sa dynamique en confondant l'acception moderne du terme et son acception ancienne, le discours religieux tend à geler son sens en lui déniait toute possibilité d'interprétation, cela pour éliminer le pluralisme et construire la réalité en fonction de ses propres idées et interprétations. Le Coran est un texte religieux immuable dans son énoncé. Abordé par la raison, il perd ce caractère immuable et devient une « concept » (*mafhum*) dynamique aux significations multiples. L'immuabilité est qualité de l'absolu et du sacré, quant à l'humain, il est relatif et changeant. Or le Coran, texte sacré dans son énoncé, devient « compréhensible » grâce à ce qui est relatif et changeant, c'est-à-dire l'homme, se transformant ainsi en un texte « humain » ou « humanisé ».

93 Il nous faut affirmer ici que le statut du texte sacré est un statut métaphysique dont nous ne connaissons rien hormis ce qu'il en mentionne lui-même, et ce que nous saisissons nécessairement sous un angle humain, changeant et relatif⁹³. Depuis le premier instant de sa Révélation – c'est-à-dire de sa lecture, par le Prophète, au moment de la Révélation –, le Coran s'est transformé de texte divin en acception (*fahm*), en texte humain ; il est passé de la révélation à l'interprétation. La compréhension du texte par le Prophète est le premier stade de sa dynamique dans son interaction avec la raison humaine, abstraction faite des allégations du discours religieux sur la « conformité » de la compréhension du texte par le Prophète et de la signification intrinsèque du texte, si signification intrinsèque il y a. De telles allégations conduisent à une sorte d'idolâtrie du fait qu'elles confondent absolu et relatif, immuable et

changeant, intention divine et perception humaine – quand bien même il s'agirait de celle du messenger de Dieu – de cette intention. Elles conduisent à diviniser le Prophète ou à le sacraliser en dissimulant sa nature humaine et en insistant sur sa qualité de prophète.

- 94 Si, malgré l'immutabilité de son énoncé, le texte coranique comporte ces problématiques, ceux des *hadîth* du Prophète en comportent d'autres qui leur sont propres, car ils n'ont été écrits que tardivement et ont subi par conséquent les aléas de la transmission orale. Cela les rapproche des textes interprétatifs puisqu'ils ont été transmis non pas littéralement mais selon leur sens. Si les *hadîth* proprement dits, transmis dans la langue du Prophète et dans ses termes, sont des textes interprétatifs différents par nature de la Révélation, ceux dont nous disposons deviennent une interprétation de l'interprétation⁸¹. Compte tenu des circonstances qui ont conduit à ajouter aux *hadîth* de nouveaux textes et à les attribuer au messenger de Dieu, outre les désaccords qui ont opposé les savants en la matière quant aux méthodes de reconstitution des textes originaux, nous pouvons réaliser la complexité du devenir de ces textes dans la réalité humaine et sociale. Aussi le discours religieux semble-t-il moins intransigeant et autorise-t-il une certaine marge d'interprétation et de divergences sur le sens de ces textes, notamment quand les divergences portent sur les questions subsidiaires : « Car la divergence est inhérente à la nature de l'homme, de la vie, de la langue et des lois. Celui qui désire l'éliminer totalement requiert des hommes, de la vie, de la langue et des lois ce qu'ils ne peuvent donner⁸². » (...) » (...)
- 95 Les Anciens (...) n'ont cessé d'opérer un tri dans le corpus des *hadîth*, supprimant ou ajoutant d'autres textes en fonction de critères d'interprétation nécessairement humains et sociaux. Suspendre ce processus et figer ces *hadîth* dans cinq ou six volumes de textes fidèles, à leur tête ceux d'Al-Bukhâri et de Muslim, revient à figer la réalité dans un contexte donné. Cela relève du même principe que celui qui interdit l'interprétation du texte coranique. Les critères des Anciens dans la transmission des *hadîth*, la distinction opérée entre ceux qui sont exacts, douteux ou fausement attribués au Prophète étaient sans doute limités par des conditions cognitives et temporelles relatives ne pouvant s'élever au niveau de critères objectifs définitifs, comme l'imaginent certains. Or le *hadîth* est un texte dynamique, susceptible d'être renouvelé par un processus de filtrage qui admet telle signification ou rejette telle autre selon des critères d'interprétation humains, une pensée humaine par nature évolutive, soumise au contexte spatio-temporel dont elle est issue. C'est un texte forgé par l'intermédiaire des mécanismes de la raison humaine dès les premiers instants de son énonciation, et la distance qui le sépare du présent est tellement immense qu'il en devient presque un texte humain. (...)
- 96 En insistant sur la souveraineté des textes dans tous les domaines de la réalité et de la pensée, tout en limitant l'interprétation aux incidences – à l'exclusion des principes – ainsi qu'aux textes secondaires – les *hadîth* – à l'exclusion du texte fondamental – le Coran –, le discours religieux en vient à figer le texte et la réalité tout à la fois. Si l'on ajoute à cela que les interprétations qu'il propose ne sont parfois qu'une confrontation des opinions et interprétations des théologiens et une sélection de quelques-unes d'entre elles, l'on réalise que ce discours vise en fait à faire régresser la société et non à la faire progresser comme il le prétend. Le passé auquel il veut nous ramener n'est pas celui de l'épanouissement intellectuel et de la raison, qui croit au pluralisme et accepte les divergences, mais celui qui substitue à l'interprétation l'imitation et à la création la

répétition. Le discours religieux ne rappelle ce passé prestigieux que pour rivaliser avec la raison européenne et sa civilisation matérielle, édifiée sur les expériences qu'elle a tirées de l'esprit islamique, comme nous l'avons vu dans le cadre de nos analyses. Finalement, le discours religieux en arrive à s'enfermer dans les textes après les avoir figés et vidés de leur vitalité. Et ces paroles de se concrétiser : « Nous avons cherché refuge dans les textes, ouvrant ainsi la voie aux voleurs⁸³. » (...) La réalité est donc la base et l'on ne peut l'annihiler. C'est de la réalité qu'est issu le texte, d'une langue et d'une culture données que proviennent ses concepts. C'est à travers son contact avec l'activité des hommes que se renouvelle le sens du texte. C'est la réalité qui compte en premier et dernier lieu. L'occulter au profit d'un texte figé, à la signification immuable, transforme texte et réel en mythe. C'est ce que devient le texte quand sa dimension humaine est éliminée, que l'accent est mis sur sa seule dimension métaphysique, ouvrant ainsi la voie à des interrogations stériles sur la nature du texte, sa forme et sa graphie et la question de savoir et si les anges en donnent lecture en arabe ou dans une autre langue... (...) Ainsi le discours religieux nous contraint-il à évoluer dans un cercle vicieux, infléchissant gravement la possibilité de tirer des textes des significations plausibles, adaptées à notre condition historique et sociale. Ce cercle vicieux se manifeste dans le concept même de souveraineté, auquel recourt le discours religieux à travers force citations de versets coraniques et de *hadith* du Prophète, notamment trois versets figurant dans la sourate « La Table Servie », cela dans le but de prouver que le recours à l'arbitrage des textes est l'essence de l'Islam et que la tolérance dans ce domaine ou le rejet de cet arbitrage comportent non seulement une sérieuse menace envers la religion, mais aussi envers la vie humaine tout entière, en tant que transgression du système que Dieu, avec sa science, sa puissance et sa sagesse, a instauré⁸⁴. (...) On dit que la souveraineté consiste à fonder l'autorité du texte sur l'autorité du texte... C'est là ce que nous entendons par « cercle vicieux ».

97 Afin (...) d'en sortir, il importe de retourner au point de départ, c'est-à-dire à l'autorité de la raison, qui sert de fondement à la Révélation même. Raison envisagée non pas comme un mécanisme mental formel et dialectique, mais comme un acte socio-historique mouvant. Autorité faillible, mais en mesure de réparer ses erreurs. Ce qui importe est qu'elle constitue notre seul moyen de compréhension du monde, de la réalité, de nous-mêmes et des textes (...). Conscient que le recours à cette autorité le prive de ses armes et fait tomber son masque idéologique, le discours religieux est incapable de dialoguer sur le terrain de la raison ; face aux tentatives – qui échouent à cause de multiples facteurs – d'instaurer la raison dans notre culture, il fait appel à l'accusation d'incroyance, arme efficace dans un monde sous-développé où la majorité de la population est illettrée et où ceux qui ont reçu une instruction sont culturellement analphabètes. Les gens rationnels capitulent souvent devant ce chantage et se résolvent à pactiser avec le discours religieux, mais c'est là une position extrêmement grave quant à sa signification et à ses conséquences.

98 Nous n'avons d'autre choix que d'instaurer la raison, non par le seul discours mais par tous les moyens possibles. (...) La société à laquelle la Révélation s'adressait était une société tribale et esclavagiste ; les relations s'y organisaient en fonction de ces deux dimensions. La langue a défini ces relations, fondées sur le loyalisme, par un terme qui prête à équivoque : le mot *mawla* – au pluriel *mawâlî* – signifie aussi bien esclave que seigneur. Il était donc naturel que les textes définissent la relation entre Dieu et l'homme à travers des dualismes socio-linguistiques. Or, si la langue suit l'évolution de

la société et de la culture, si elle formule de nouveaux concepts, il est normal et même nécessaire de réinterpréter les textes. Les mots anciens restent vivants et en usage, mais ils ont acquis des sens allégoriques. S'obstiner à les ramener à leur sens littéral antérieur aboutit à nier le texte et la réalité, à falsifier les intentions globales de la Révélation. Cette falsification s'opère en deux phases : en prétendant tout d'abord que l'Islam est venu libérer les hommes de leur soumission (au sens ancien) vis-à-vis les uns des autres et les ramener à la soumission vis-à-vis de Dieu seul ; en donnant ensuite à cette « vraie soumission » le sens d'un refus de la souveraineté des hommes et celui d'un recours au jugement de Dieu seul, en se référant aux textes. C'est sur cette base que le discours religieux explique l'opposition, puis le conflit armé entre l'Islam et ses adversaires.

- 99 Les deux phases concorderaient si l'Islam n'avait été qu'un mouvement de libération visant l'abolition de l'esclavage et l'affranchissement des esclaves. L'hostilité des seigneurs de Quraysh à l'égard de l'Islam aurait donc visé un système qui dressait contre eux les esclaves et éliminait une source importante de leurs richesses. Il ne fait aucun doute que l'Islam a contribué, au cours de son étape mecquoise, à libérer psychologiquement les esclaves de l'autorité de leurs maîtres. C'est ce que les seigneurs de Quraysh signifiaient en disant que l'Islam « dressait contre eux les esclaves. » Pendant l'étape de Médine, l'Islam a également ouvert la voie à leur libération en en faisant un moyen de rachat de certains péchés. La Révélation insista en outre fortement sur l'égalité de tous les hommes. Mais ce ne fut pas un appel à l'abolition de l'asservissement. Cela ne le déprécie aucunement, car le système qui a interdit graduellement l'absorption de l'alcool ne pouvait jeter à bas un des piliers de l'économie. En fait il est essentiellement venu démolir les fondements de la *jâhiliyya*, comme on l'a expliqué plus haut, instaurer les principes d'égalité et d'équité et libérer l'homme de l'emprise des mythes et des superstitions.
- 100 Prétendre que le rôle de l'Islam s'est borné à libérer l'homme de sa soumission aux autres hommes en lui proposant une soumission d'un autre type est l'imposture même en ce que cela revient à le soumettre, ce faisant, aux serviteurs des textes. (...) Il n'est pas surprenant qu'après cela, les enfants apprennent à l'école que l'Islam permet de posséder de jeunes esclaves, d'avoir avec elles des rapports sexuels et que c'est là, outre par le mariage légal, un moyen de posséder des femmes puisque « c'est écrit dans les textes ». Rien de surprenant non plus s'ils apprennent que le chrétien est un citoyen de seconde zone que le musulman doit bien traiter. Ainsi le discours religieux éducatif leur dit-il qu'ils ont pour devoir, dans leurs rapports avec leurs camarades de classe et leurs maîtres coptes, de « les traiter avec douceur et d'être indulgents à leur égard⁸⁵. » (...)
- 101 Que le discours religieux soit modéré ou extrémiste, à usage pédagogique ou médiatique, ses différentes formes ont les mêmes mécanismes et postulats intellectuels. Si le discours des groupes islamistes semble dominer, il n'est en fait qu'un simple écho d'éléments antérieurement reçus au sein de la famille, à l'école ou par l'intermédiaire des médias. Un écho qui s'est amplifié du fait de la détérioration des conditions de vie et de l'incapacité des responsables à répondre aux besoins les plus élémentaires du citoyen, cela au moment où les nantis de l'ouverture économique et les détenteurs du pouvoir se vautrent dans la corruption. S'il existe une ressemblance entre les jeunes appartenant à ces groupes et les Kharijites, elle se limite à cet idéalisme purificateur coupé de la réalité, qui les incite à défendre leurs conceptions jusqu'à la mort. Des chroniqueurs ont rapporté que les Kharijites étaient attirés par la mort comme des

papillons par le feu. Dans l'optique des jeunes islamistes, la réalité résiste au changement et la raison humaine est impuissante à la transformer. Pas d'autre solution que d'exhumer l'ancien modèle « prêt-à-appliquer » : celui de la société islamique telle que l'ont vécue les compagnons du Prophète sous son commandement Et seul le recours au Livre de Dieu serait, pour ces jeunes, le moyen de concrétiser ce rêve...

NOTES

1. Le texte dont les extraits sont publiés ici est tiré de la revue *Qadâyâ fikriyya*, octobre 1989. Il constitue la version approfondie d'une réflexion à partir de laquelle l'auteur avait présenté une contribution au cours du séminaire « Médiateurs et métaphores » organisé par le CEDEJ.
2. Voir déclaration dans *Al-Ahrâm* du 2/1/1985, et également le commentaire de Yusuf Idris dans *Al-Ahrâm* du 9/1/1989 : enfin le commentaire de Hilmî Murâd dans *Al-Cha'b* du 10/1/1989.
3. Husayn ('Adil), numéro d'*Al-Cha'b* précité; voir également Muyyi al-Din ('Ala') (leader d'une des Gama'ât) : « La Gamâ'a islamique entre la violence et le dialogue », *Al-Cha'b*, 14/1/1989, ainsi que le commentaire qu'en donne 'Adil Husayn dans le même numéro.
4. *Al-Cha'b*, 17/1/1989.
5. *Al-Ahrâm*, 21/12/1988.
6. Voir, sur l'évolution de la pensée de Sayyid Qutb à travers l'évolution des relations des Frères Musulmans avec la Révolution de Juillet, d'une part, et les relations de Qutb avec l'organisation des Frères, d'autre part : Hanafi (Hasan), *Athar al-Imâm al-chahîd Sayyid Qutb 'ala al-harakât al-dînîyya al-mu'âçira'* (L'influence de l'imam martyr Sayyid Qutb sur les mouvements religieux contemporains), in *Al-din wal-thawra fî Miçr* (La religion et la révolution en Égypte, 5^e vol. de la série *Al-harakât al-dînîyya al-mu'âçira'* (Les mouvements religieux contemporains). Ed. Madbouli, Le Caire, 1988, pp. 167-200.
7. Cf. certaines des réactions provoquées par les événements : Al-Sa'id (Rafat), « Non, chaykh Cha'râwî », in *Al-Ahâli* 18/1/1989; et Bahgat Badawi (Mustafa), « Point de vue », *Al-Ahrâm*, 23/1/1989.
8. Zakariyya (Fu'âd), *Al-haqîqa wa-l-waham fi-l-haraka al-islâmiyya al-mu'âçira'* (Vérité et illusion dans le mouvement islamiste contemporain). Dâr al-Fikr li-l-Dirâsât wal-l-Nachar wa-l-Tawzî', Le Caire, 2^e éd., 1986, p. 33.
9. L'écrivain Ahmad Baha al-Din a tenté de prendre la défense du roman, mais sa plaidoirie aboutit à soutenir le fait de ne pas le « republier » - selon ses propres termes - en Égypte. Voir sa colonne quotidienne dans *Al-Ahrâm*, « Sundûq al-Dunyâ », 7.8/2 1989. Ce qui ne fait aucun doute à cet égard, c'est que le roman de Naguib Mahfouz, *'Abath al-Aqdâr*, a été édité par Dâr al-Churûq li-l-Nachar wa-l-Tawzî' en édition simplifiée pour enfants, après que son titre est devenu *'Ajâ'ib al-Aqdâr*.
10. *The Mainichi Daily News*, Japan, n°23705, February 16, 1989, p. 1.
11. Dans La distinction entre les outils et les postulats dans le discours religieux en particulier, nous proposons ici une hypothèse susceptible d'être débattue : les postulats

intellectuels représentent, dans ce discours, les fondements qu'il ne réfute pas dans ses querelles avec ses adversaires, et il considère que les soumettre à la discussion ou les réfuter c'est sortir de la religion et de la croyance. Sa position vis-à-vis des mécanismes n'est pas aussi rigide ; il arrive qu'il nie avoir recours à ces mécanismes, surtout quand leurs contradictions avec le discours scientifique sont flagrantes.

12. Huwaidi (Fahmî), *Al-Qur'ân wa-l-Sultân* (Le Coran et le pouvoir), Dâr al-Churûq. Le Caire, 2^e éd.. 1982, p. 7.

13. *op. cit.*, p. 20.

14. Al-Qardawi (Yûsuf), *Al-çahwa al-islamiyya bayn al-jumûd wa-l-tatarruf* (Le réveil islamique entre la passivité et l'extrémisme), Dâr al-Churûq, 2^e éd. 1984. p. 124.

15. *op. cit.*, p. 207.

16. *op. cit.*, p.216.

17. Voir Qutb (Sayyid), *Al-Mustaqbal li-hadh al-dîn* (sans réf.).

18. Al-Ghazali (Abu Hâmid), *Tahâfut al-falsafa* (Misère des philosophes), Sulayman Dunya, Dâr al-Ma'ârif, Le Caire, 4^e éd., 1966, p. 139.

19. *op. cit.*, p. 135 et 139.

20. *Ma'âlim fi-l-Tariq*, Maktaba wahba, Le Caire. 1967, p. 14.

21. *Al-çahwa*..., *op. cit.*, p. 30.

22. *op. cit.*, p.37.

23. *Idem*, p. 42.

24. *Idem*, *op. cit.*, p. 40.

25. Huwaydl, *Al-Qur'ân*..., pp. 18-19.

26. Qutb, *Ma'âlim*..., p. 40.

27. Voir Qutb, *Hadha al-dîn* (Telle est la religion), Union islamique internationale des organisations estudiantines, Indiana, USA, p. 38. Voir aussi Huwaydl, *Al-Qur'ân*..., pp. 20-21.

28. Al-Qardawl, *Al-çahwa*..., p. 96.

29. Qutb : *Ma'âlim*..., pp. 127-129.

30. *op. cit.*, pp. 130-131.

31. *op. cit.*, p. 144, et voir aussi p. 152.

32. Tiré de la revue *Al-Wihda al-îslâmiyya*, Iran, n°107, février 1989.

33. Qutb, *Ma'âlim*..., pp. 52-53.

34. *op. cit.*, pp. 118-120, et voir aussi p. 160.

35. Cela apparaît clairement au fil des commentaires parus dans la presse sur les interventions télévisées du chaykh Cha'râwi, que ce soit dans les propos concernant sa position sur la guerre de 1967 ou que ce soit sur les *fatwa* qu'il a émises concernant les problèmes médicaux, soins et transplantations d'organes. Voir par exemple Salah Muntasir dans sa rubrique quotidienne d'*Al-Ahrâm*, « *Mujarrad ra'y* », les 13 et 14/2/1989.

36. Qutb, *Ma'âlim*..., p. 8.

37. *op. cit.*, p. 167.

38. *op. cit.*, p. 89.

39. *op. cit.*, p. 91.

40. *op. cit.*, p. 60.

41. *Idem*, pp. 16-22.

42. *Idem*, p. 19, et voir aussi pp. 161-164.

43. *Idem*, pp 150-151.

44. Bin Jarir al-Tabar) Muhammad *Târîkh al-rusul wa-l-Mulûk* (Histoire des prophètes et des rois). Commenté par Muhammad Abu-l-Fadl Ibrahim; Dâr al-Ma'ârif, Le Caire, 4^e éd., 1989, 5^e partie, pp. 48-49.
45. « Fatâwa Ibn al-Salah », pp. 34-35. Extrait de Abd al-Raziq (Mustafa), *Tamhîd li-târikh al-falsafa al-islâmîyya* (Introduction à l'histoire de la philosophie islamique), Maktabat al-Nahdha al-Masriyya, 3^e éd., 1966, pp. 85-86.
46. *A short History of the islamic Revival Movement in islam*, trad. par P. Al-Ash'ari, Islamic publication LTD, Lahore (Pakistan), 3^e éd. 1979, p. 30.
47. Qutb : *Al-Mustaqbal...*, *op. cit.*, p.8. et voir aussi *Hadha....* pp. 20-22.
48. *Al-Muṭṭalahât al-arba'a fi-l-Qur'ân* (Les quatre terminologies dans le Coran), Dâr al-turâth al-'arabî li-l-tibâ'a wa-l-nachar wal-tawzi', Le Caire, 2^e éd., 1986.
49. *Hadha....*, pp. 15-16.
50. *Ma'âlim ...*, p. 81.
51. *op. cit.*, p. 62.
52. *idem* p. 59.
53. *idem* pp. 24-25.
54. Voir Hanafi : *Athâr...*, *op. cit.*, pp. 169-170.
55. *op. cit.*, pp. 191-197.
56. *Ma'raka al-Islâm wal-ra'smâliyya* (La bataille de l'islam et du capitalisme), Al-Dâr al-sa'ûdiyya li-l-nachar wa-l-tawzî, 4^e éd. 1989, p.101.
57. *op. cit.*, p. 61 et voir aussi p. 109.
58. *op. cit.*, p. 104.
59. *op. cit.*, p. 116.
60. *op. cit.*, p. 73.
61. Voir *Ma'âlim...*, pp. 21, 28-29, 33.
62. *op. cit.*, p. 45.
63. *op. cit.*, p. 136.
64. *op. cit.*, p. 23.
65. *op. cit.*, p. 25.
66. Voir Al-Qardawi, *Al-ṣāḥwa...*, *op. cit.* p. 58. et aussi Huwaydi, *Al-tadayyun al-manqûṭ* (La diminution de la piété), Markaz al-Ahrâm li-l-tarjama wa-l-nachar, Le Caire, 1987, pp. 247-252.
67. Al-Tabarl : *Târîkh...*, *op. cit.*, 5^e partie, p. 66.
68. Afzal Rafiq (M.), *The case for Pakistan*, National Commission on Historical and Cultural Research, Islamabad, Ripon printing press, Lahore, 1979, pp. XI-XII.
69. Voir Zakariyya : *Al-haqîqa...*, *op. cit.*, p. 74.
70. Yûsuf Idris, dans *Al-Ahrâm* du 16/1/1989 déclare : « Nous voulons quelqu'un qui résolve pour nous les problèmes de l'Égypte, ou qui trouve la solution... Quant à résoudre nos problèmes nous-mêmes, de nos propres mains, avec notre réflexion et nos potentialités, sans attendre que la révélation nous tombe du ciel, c'est une autre question que nous ne tranchons pas ou à laquelle nous ne pensons pas ou, en d'autres termes, à laquelle nous ne pouvons rien. » Puis il se demande : « Comment a-t-il germé en nous, a-t-il grandi en nous, ce sentiment bien enraciné que nous serons toujours trop petits, trop faibles pour résoudre nos problèmes ? » Peut-être y a-t-il, dans notre analyse du concept de souveraineté, des éléments de réponse à ce type d'interrogations.
71. *Maḥûm al-Naṣ* (Le concept de texte), Dâr al-tanwîr, Beyrouth. A paraître.
72. Voir sa rubrique quotidienne dans *Al-Ahrâm*, « Yawmiyyât », 28/12/1988.

73. Note manquante dans la version originale (ndt).
74. *Al-Ahrâm*, page religieuse, 27/1/1989.
75. *Al-çahwa...*, *op. cit.*, p.58.
76. *op. cit.* p. 95.
77. *op. cit.* p. 96.
78. *Al-çahwa...*, *op. cit.* pp. 89-90.
79. AL-Suyuti : *Al-Itqân fî 'ulûm al-Qurân* (Maîtrise des sciences coraniques), Ed. Mustata al-Bâbi al-Halabi, Le Caire, 3^e vol., 1951, 2^e partie, p. 4.
80. « Al-naçç al-'âm » (« texte général ») : concept que Hasan Hanafi emploie souvent dans ses écrits, désignant un texte hors de toute interprétation, ce qui est une pure hypothèse ne différant guère du cas du texte métaphysique.
81. Sur la distinction entre deux sortes de révélation, la révélation du Coran et révélation des hadîth, voir : Ibn Khaldun, *Al-Muqaddima*. Dâr lhya al-Turâth al-'arabi, Beyrouth, sans date, pp. 98-99.
82. *Al-çahwa...*, p. 162.
83. Ce que répète souvent Hanafi dans ses écrits.
84. Voir Qutb : *Fi dhalâl al-Qur'ân*, *op. cit.*, pp. 152 et s.
85. Voir le livre d'éducation religieuse à l'usage des classes de 2^e année d'enseignement secondaire, p. 100, et le volume à l'usage de la troisième année, p. 31. Tiré de Hâmid 'Amar : « A propos des ouvrages scolaires », *Al-Ahâli*, 1/2/1989.

INDEX

Mots-clés : discours, islam, islamisme, religion, islam et politique

AUTEURS

NASR HÂMID ABU ZAYD

Université du Caire