

Université de Montréal

**La conception de l'État au prisme du lien  
entre le religieux et le politique dans la pensée égyptienne  
moderne et contemporaine (2011-2015) :**  
**Continuités, évolutions et ruptures**

par Wael Saleh

Faculté des arts et des sciences de l'Université de Montréal

Thèse présentée  
en vue de l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D.)  
en Sciences humaines appliquées de l'Université de Montréal

Août 2016

© Wael Saleh, 2016

## RÉSUMÉ

À l'égard du lien entre le religieux et le politique, le XIX<sup>e</sup> siècle a été marqué par le rétablissement de grandes questions et par la mise en œuvre de sujets innovateurs dans la pensée égyptienne par les grandes figures de *al-Nahḍah* (Renaissance), alors que le XX<sup>e</sup> siècle a été empreint d'une forte polarisation entre les courants du réformisme musulman, de l'islamisme holiste activiste et du libéralisme humaniste musulman. Maintenant, qu'en est-il des prises de position adoptées par les intellectuels égyptiens contemporains (2011-2015) à ce sujet ? Quelles sont leurs principales expressions de la conception de l'État au prisme de ce lien ? En quoi ces orientations courantes reflètent-elles des continuités, des évolutions ou des ruptures dans la conception de l'État par rapport à la pensée égyptienne moderne (1805-2010) ?

Pour pouvoir donner des pistes de réponses à ces questions, les principaux travaux et interventions de 22 intellectuels seront étudiés et analysés, et ce, autour de la conception de l'espace public, de la source de légitimité et de la légifération, toujours au prisme du lien entre le religieux et le politique. Il s'agit principalement d'intellectuels qui, malgré leurs apports et leur influence sur la scène intellectuelle égyptienne actuelle, sont quasi absents de la littérature, surtout française et anglaise. Et c'est par le biais d'une approche interdisciplinaire, appliquée et critique que leurs discours seront examinés.

**Mots clés :** Conception de l'État, espace public, source de légitimité et de la légifération de l'État, lien entre religieux et politique, réformisme musulman, islamisme holiste activiste, libéralisme humaniste musulman, pensée égyptienne moderne (1805-2010), pensée égyptienne contemporaine (2011-2015), interdisciplinarité, Post-Colonial Studies, post-Maḳāṣid al-sharī'ah, post-texte, post-interprétation, aggiornamento musulman, nécro-islamisme, rétro-islamisme, post-islamisme.

# ABSTRACT

With respect to the relationship between the religious and the political, the 19th century was marked by the resituating within Egyptian thought of innovative questions and subjects by the great figures of the Al-Nahdah (Renaissance), while the 20th century was characterized by a pronounced polarization between Muslim reformism, activist holistic Islamism and Muslim humanistic liberalism. What of the positions of contemporary Egyptian intellectuals (2011-2015) in this regard? What are their primary expressions of conceiving the state through the prism of the relationship under discussion? How do these current approaches reflect continuities, evolutions or ruptures in conceiving the state with regard to modern Egyptian thought (1805-2010)?

To propose avenues for answering these questions, the principal works and other contributions of 22 intellectuals will be studied and analyzed taking into consideration the conception of public space, of the State's source of legitimacy and legislation, again viewed through the prism of the relationship between the religious and the political. Most of these intellectuals are virtually absent from the literature – especially the French and English – despite their contributions and their influence on the contemporary Egyptian intellectual scene. Their discourses will be examined using an interdisciplinary, applied and critical approach.

**Keywords:** Conception of the state, public space, source of the State's legitimacy and legislation, relationship between the religious and the political, Muslim reformism, activist holistic Islamism, Muslim humanistic liberalism, modern Egyptian thought (1805-2010), present-day Egyptian thought (2011-2015), interdisciplinarity, post-colonial studies, post-Maqāṣid al-sharī'ah, Muslim aggiornamento, necro-Islamism, retro-Islamism, post-Islamism.

# Table des matières

<b>RÉSUMÉ</b> .....	<b>ii</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>iii</b>
<b>Table des matières</b> .....	<b>iv</b>
<b>Liste des tableaux</b> .....	<b>x</b>
<b>Liste des figures</b> .....	<b>xi</b>
<b>Chronologie de l'Égypte moderne et contemporaine (1805-2015)</b> .....	<b>xii</b>
<b>Translittération de l'arabe</b> .....	<b>xviii</b>
<b>Remerciements</b> .....	<b>xx</b>
<b>INTRODUCTION GÉNÉRALE</b> .....	<b>22</b>
Survol des événements du XXI <sup>e</sup> siècle en Égypte .....	22
Pensée égyptienne moderne (1805-2010) et contemporaine (2011-2015) : pourquoi cette division ?.....	24
Structure de la thèse .....	25
<b>PREMIÈRE PARTIE : Présentation du sujet et considérations d'ordre théorique et méthodologique</b> .....	<b>28</b>
<b>I.1 Propos liminaires</b> .....	<b>29</b>
<b>CHAPITRE 1. Présentation du sujet et des choix théoriques</b> .....	<b>30</b>
1.1 Bref historique du rapport entre le religieux et le politique en Égypte moderne .....	30
1.2 Synthèse réflexive sur nos motivations et nos choix épistémologiques préalables .....	38
1.2.1. Nos motivations .....	38
1.2.2 Nos choix épistémologiques .....	40
1.2.2.1 Pluralisme épistémologique .....	41
1.2.2.2 Interdisciplinarité .....	42
1.2.2.3 Application.....	44
1.3 Question spécifique de la recherche et ses objectifs .....	46
1.4 Hypothèses de recherche .....	48
1.5 Définition des concepts .....	49
1.5.1 La conception .....	49
1.5.1.1 La vision du monde selon Dilthey, Jaspers, Heidegger, Mannheim et Weber .....	50
1.5.1.2 L'idéal type de Max Weber .....	52
1.5.1.3 Le paradigme de Kuhn.....	52

1.5.1.4 L'épistémè de Michel Foucault .....	53
1.5.1.5 L'habitus de Bourdieu.....	53
1.5.1.6 L'interprétation de Habermas .....	54
1.5.1.7 Le « contexte de compréhension » de Taylor .....	54
1.5.1.8 Le recours à ces schèmes interprétatifs dans les analyses de la pensée arabo-musulmane moderne et contemporaine.....	55
1.5.1.9 Le sens adopté du terme « conception » aux fins d'analyse : <i>la logique dominante</i> .....	57
a) Définition.....	57
b) Différence entre raison et logique .....	59
c) Pourquoi la logique dominante .....	60
1.5.2. Définitions d'autres principaux concepts .....	61
1.5.2.1 La définition générale de l'État.....	62
1.5.2.2 L'État en arabe ( <i>al-Dawlah</i> ) .....	63
1.5.2.3 La pensée ( <i>al-Fikr</i> ) .....	64
1.5.2.4 Le religieux ( <i>al-dīnī</i> ).....	65
1.5.2.5 Le politique ( <i>al-siyāsī</i> ).....	66
1.5.2.6 L'intellectuel.....	67
<b>CHAPITRE 2. Choix méthodologiques et méthodiques .....</b>	<b>69</b>
2.1. État de la littérature .....	69
2.1.1 Catégories .....	69
2.1.2 Lacunes.....	79
2.2 Pertinence scientifique et sociale de la recherche .....	81
2.3 Stratégie de vérification et nature des données recueillies.....	86
2.3.1 Étude de cas .....	87
2.3.2 Analyse documentaire .....	89
2.3.3 Entrevues semi-dirigées.....	90
2.3.4 Analyse de discours .....	93
2.4 Limites et enjeux de la recherche .....	98
<b>DEUXIÈME PARTIE : La conception de l'État au prisme lien entre le religieux et le politique dans la pensée égyptienne moderne .....</b>	<b>100</b>
<b>II.I Propos liminaires.....</b>	<b>101</b>
II.I.1 L'approche évolutionniste de l'État (la théorie de la fondation-adhésion ou le souverainisme).....	102
II.I.2 L'approche contractualiste de l'État (la théorie du contrat, le contractualisme ou l'approche volontariste).....	103

II.I.3 L'approche critique de l'État (la théorie du conflit ou l'approche réduisant l'État à la société).....	105
<b>CHAPITRE 3. Espace public et espace étatique.....</b>	<b>112</b>
3.1 Propos liminaires.....	112
3.1.1 Importance de l'étude du lien entre le religieux et le politique.....	112
3.1.2 Religieux, politique et espace public dans la pensée occidentale.....	115
3.1.3 Littérature sur le rapport entre le religieux et le politique dans la pensée arabo-musulmane, entre l'idéologique et le cognitif.....	123
3.2 Réformisme musulman (logique dominante du compromis).....	126
3.3 Islamisme holiste activiste (logique dominante d'hétéronomie).....	133
3.4 Libéralisme humaniste musulman (logique dominante d'autonomie).....	147
3.5 Conclusion.....	156
<b>CHAPITRE 4. Source de légitimité de l'État ou de la gouvernance.....</b>	<b>159</b>
4.1 Propos liminaires.....	159
4.1.1 Importance de l'étude de la légitimité.....	159
4.1.2 La question de la légitimité dans la pensée occidentale.....	161
4.1.3 Littérature sur la conception de la légitimité dans la pensée arabo-musulmane....	168
4.2 Réformisme musulman (logique dominante du compromis).....	174
4.3 Islamisme holiste activiste (logique dominante d'hétéronomie).....	177
4.4 Libéralisme humaniste musulman (logique dominante d'autonomie).....	182
4.5 Conclusion.....	187
<b>CHAPITRE 5. Légifération dans l'État ou dans la gouvernance.....</b>	<b>191</b>
5.1 Propos liminaires.....	191
5.1.1 Importance de l'étude de la légifération au prisme du lien entre le religieux et le politique.....	191
5.1.2 Évolution des fondements du droit dans la pensée occidentale.....	192
5.1.3 Littérature sur la législation dans la pensée arabe.....	199
5.1.4 Montée de la loi positive et le déclin de la sharī'a en Égypte moderne.....	206
5.2 Réformisme musulman (logique dominante du compromis).....	208
5.3 Islamisme holiste activiste (logique dominante d'hétéronomie).....	211
5.4 Libéralisme humaniste musulman (logique dominante d'autonomie).....	216
5.5 Conclusion.....	219
<b>II.2 Conclusion de la deuxième partie.....</b>	<b>223</b>

<b>TROISIÈME PARTIE : La conception de l'État au prisme du lien entre le religieux et le politique dans la pensée égyptienne contemporaine.....</b>	<b>238</b>
<b>III.1 Propos liminaires.....</b>	<b>239</b>
III.I.1 Le printemps arabe et ses conséquences peuvent-ils aboutir à une révolution symbolique dans la pensée et la société égyptienne .....	241
III.I.1.1 De « l'islam est la solution » à « l'islamisme est le problème » .....	244
III.I.1.2 De la démocratie procédurale à la démocratie empreinte d'une vision du monde philosophique .....	249
III.I.1.3 De « la crainte de l'État-nation » à « la crainte pour l'État-nation » .....	251
<b>CHAPITRE 6. Espace public et espace étatique : l'État civique (Al-dawlah al-madanīyah) comme principal débat printanier .....</b>	<b>255</b>
6.1 Propos liminaires.....	255
6.2 L'État civique chez les islamistes .....	256
6.2.1 La pensée d'ʿIṣām ʿIryān.....	256
6.2.2 La pensée de Muḥammad ʿImārah.....	257
6.2.3 La pensée de Jāsir ʿAwdah.....	259
6.2.4 La pensée d'Abū Fahr as-Salafī .....	261
6.3 L'État civique vu par des Azharites non islamistes (Document d'al-Azhar sur l'avenir de l'Égypte) .....	263
6.4 L'État civique chez d'autres intellectuels musulmans non islamistes .....	266
6.4.1 La pensée d'Anwar Mughīth .....	266
6.4.2 La pensée de Galal Amin .....	268
6.4.3 La pensée de Aḥmad ʿAbd al-Muʿṭī Ḥijāzī .....	269
6.4.4 La pensée d'Aḥmad Zāyid.....	271
6.5 L'État civique chez des intellectuelles égyptiennes.....	273
6.5.1 La pensée de Farīdah al-Naqqāsh.....	273
6.5.2 La pensée de Mājīdah ʿAlī Ṣālīḥ .....	275
6.5.3 La pensée de Shādiyah Fathī .....	276
6.5.4 La pensée de Sāmiyah Sallām .....	277
6.6 Conclusion.....	279
<b>CHAPITRE 7. Source de légitimité de l'État : perspectives émergentes .....</b>	<b>281</b>
7.1 Propos liminaires.....	281
7.2 Perspectives émergentes chez les islamistes .....	281
7.2.1 La pensée de Nājīḥ Ibrāhīm.....	281
7.2.2 La pensée d'Hibah Raʿūf ʿIzzat.....	284

7.3 Perspectives émergentes chez des azharites non islamistes .....	287
7.3.1 La pensée d'Usāmah Al-Az'harī.....	287
7.3.2 La pensée de Muḥammad Mukhtār Jum‘ah .....	290
7.4 Perspectives émergentes chez les autres intellectuels non islamistes .....	291
7.4.1 La pensée de Ṣalāḥ Sālim .....	291
7.4.2 La pensée de Sharīf Yūnus .....	294
7.4.3 La pensée de ‘Alī Mabruk .....	297
7.5 Conclusion.....	306
<b>CHAPITRE 8. Légifération dans l'État : analyse approfondie de deux cas de rupture</b>	<b>307</b>
8.1 Propos liminaires.....	307
8.2 L'apport d'un faqīh : Sa‘d al-Dīn al-Hilālī .....	310
8.2.1 Qui est Sa‘d al-Dīn al-Hilālī ? .....	310
8.2.2 Son apport particulier à propos de la source de la légifération dans l'État ou dans la gouvernance au prisme du lien entre le religieux et le politique.....	312
8.3 L'apport d'un juriste : ‘Abd al-Jawād Yāsīn.....	319
8.3.1 Qui est ‘Abd al-Jawād Yāsīn ? .....	319
8.3.2 Son apport particulier à propos de la source de la légifération dans l'État ou dans la gouvernance au prisme du lien entre le religieux et le politique.....	321
8.4 Conclusion.....	334
<b>CONCLUSION GÉNÉRALE .....</b>	<b>335</b>
1. Principaux postulats de la pensée égyptienne moderne (1805-2010) .....	335
2. Principaux postulats de la pensée égyptienne contemporaine (2011-2015) .....	340
2.1 L'État civique ou civil et son évolution.....	340
2.2 La source de légitimité de l'État ou de la gouvernance et ses perspectives émergentes .....	342
2.3 La légifération dans l'État ou dans la gouvernance.....	345
3. Continuités, évolutions ou ruptures ? .....	347
3.1 Les Frères musulmans égyptiens vers un nécro-, rétro- ou post-islamisme ? .....	352
3.2 Réformisme et libéralisme humaniste musulmans : évolutions et ruptures menant à un aggiornamento musulman ? .....	361
4. Pour une approche appliquée régulant le lien entre le religieux et le politique et permettant l'émergence d'un État de citoyenneté démocratique en Égypte .....	362
4.1 L'importance d'une philosophie égyptienne basée sur un contrat social .....	362
4.2 L'importance d'une approche procédurale pour une régulation du lien entre le religieux et le politique.....	365



<b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>	<b>374</b>
Corpus de la pensée égyptienne contemporaine (2011-2015).....	374
Références premières et secondaires en arabe.....	377
Références secondaires en français .....	409
Références secondaires en anglais.....	419
<b>ANNEXES .....</b>	<b>428</b>
Annexe 1 : Correspondances de Jamāl al-Dīn al-Afghānī .....	429
Annexe 2 : Correspondances de Ṭāhā Ḥusayn.....	433
Annexe 3 : Document d'al-Azhar sur l'avenir de l'Égypte .....	434
Annexe 4 : <i>The 2015 Arab Opinion Index</i> .....	443
Annexe 5 : Science de l'État écrit : Fondements et évolution de l'État par Ahmad Wafiq	445
Annexe 6A : Message pour le premier ministre, écrit par Ḥasan al-Bannā, Revue	
L'avertissement, numéro 1. ....	446
Annexe 6 B : Une note des Frères musulmans adressée au ministre de la Justice, écrite par	
Ḥasan al-Bannā, Revue <i>L'avertissement</i> , numéro 7.....	449
Annexe 6 C : Le prix de la vie, écrit par Ḥasan al-Bannā, Revue <i>Frères musulmans</i> ,	
numéro 16. ....	452
Annexe 7 : <i>Tahtawi agreement with his wife not to marry another woman</i> .....	454
Annexe 8 : Les 22 intellectuels contemporains étudiés dans cette thèse .....	455
Annexe 9 : (Nidā' al-kinānah) - Déclaration des savants de l'Oumma par rapport aux crimes	
reliés au coup d'État en Égypte et le devoir religieux contre ce coup d'État .....	456
Annexe 10 : Un manuscrit autographe de 'Abd al-Jawād Yāsīn .....	463
<b>INDEX DES NOMS PROPRES .....</b>	<b>469</b>

## Liste des tableaux

Tableau 2.1 Grille d'analyse de la conception de l'État au prisme du religieux dans la pensée égyptienne .....	97
Tableau 3.1 Résumé des conclusions des tendances intellectuelles autour de l'espace étatique et de l'espace public dans la pensée égyptienne moderne .....	157
Tableau 4.1 Résumé des conclusions des tendances intellectuelles autour des sources de la légitimité du pouvoir dans la pensée égyptienne moderne .....	188
Tableau 5.1 Résumé des conclusions des tendances intellectuelles autour des sources de légifération dans l'État ou dans la gouvernance dans la pensée égyptienne moderne .....	220

## Liste des figures

Figure 1.1 - Représentations de la logique dominante.....	59
Figure 2.1 - Illustration de la méthodologie et de la stratégie de collecte d'information .....	87
Figure 2.2 - Expressions de la conception de l'État au prisme du lien entre le religieux et le politique dans la pensée égyptienne .....	96
Figure 3 - Approche procédurale inspirée de la pensée égyptienne non islamiste contemporaine pour une régulation du lien entre le religieux et le politique permettant l'émergence d'un État de citoyenneté démocratique.....	371

# Chronologie de l'Égypte moderne et contemporaine (1805-2015)<sup>1</sup>

**Mai 1804** : Muḥammad ‘Alī – officier ottoman d’origine albanaise arrivé en Égypte en mars 1801 – s’empare du pouvoir en s’appuyant sur les oulémas et la population du Caire qui ne veulent plus de la domination des Mamelouks et réclament au sultan sa confirmation comme pacha d’Égypte.

**18 juin 1805** : Le gouvernement ottoman désigne Muḥammad ‘Alī comme pacha d’Égypte.

**1<sup>er</sup> mars 1811** : Muḥammad ‘Alī fait massacrer les Mamelouks.

**1812** : Les troupes égyptiennes s’emparent de Médine, de Djeddah et de La Mecque et occupent le Hedjaz.

**1815** : Les Wahhabites sont écrasés lors de la bataille de Taëf. Fait prisonnier, leur chef Abdallah est envoyé à Istanbul où le sultan le fait décapiter.

**1820** : Muḥammad ‘Alī entame la conquête du Soudan. Le royaume des Fundj et sa capitale Sennar sont occupés. À l’ouest, le Darfour demeure insoumis.

**1822** : Soulèvement de la Nubie; Ismaïl, le fils aîné de Muḥammad ‘Alī, est tué mais la révolte est brisée.

**1822** : Développement de la culture du coton qui devient l’une des ressources principales de l’Égypte. Il représentera plus de la moitié des exportations du pays en 1836.

**1823** : À la demande du sultan ottoman, Muḥammad ‘Alī envoie ses troupes réprimer l’insurrection crétoise.

**1824-1828** : Le corps expéditionnaire égyptien d’Ibrahim Pacha, le second fils de Muḥammad ‘Alī, occupe la Morée pour y briser l’insurrection grecque.

**29 octobre 1827** : Destruction à Navarin par les flottes française, anglaise et russe – de la flotte turco-égyptienne.

**1830** : Fondation de Khartoum.

---

<sup>1</sup> Cette chronologie a été inspirée largement des sites suivants [En ligne], [http://www.ipag.fr/wp-content/uploads/recherche/WP/IPAG\\_WP\\_2014\\_305.pdf](http://www.ipag.fr/wp-content/uploads/recherche/WP/IPAG_WP_2014_305.pdf), [http://www.lexpress.fr/actualite/monde/afrique/les-grandes-dates-de-l-egypte-1800-2013\\_484030.html](http://www.lexpress.fr/actualite/monde/afrique/les-grandes-dates-de-l-egypte-1800-2013_484030.html) et [http://www.clio.fr/chronologie/chronologie\\_egypte.asp](http://www.clio.fr/chronologie/chronologie_egypte.asp), <https://egrev.hypotheses.org/1092> (Pages consultées le 7 août 2016).

**1831** : Muḥammad ‘Alī défie le sultan ottoman en envahissant la Palestine.

**8 avril 1832** : Les forces égyptiennes s’emparent de Tripoli de Syrie et marchent ensuite sur Homs où elles repoussent les forces du sultan en juillet.

**21 décembre 1832** : Les forces d’Ibrahim et de Soliman Pacha – Joseph Anthelme Sève, un officier français engagé au service du pacha d’Égypte – écrasent les troupes ottomanes à Konya. Istanbul est directement menacée mais, après une nouvelle victoire remportée à Kutayah, Ibrahim reçoit de son père l’ordre de suspendre sa marche.

**5 mai 1833** : La convention de Kutayah, conclue sous la garantie des puissances, fait de la Palestine, de la Syrie et d’Adana des possessions égyptiennes.

**24 juin 1839** : Le sultan ottoman, qui a cherché à prendre sa revanche sur le pacha d’Égypte, voit ses forces de nouveau vaincues, à Nezib. Le sultan Mahmoud II meurt le 30 juin. Son successeur, Abdul Majid, un jeune homme, ne paraît pas en mesure de faire face au danger égyptien mais il bénéficie du soutien des puissances.

**1840** : L’Anglais Palmerston veut imposer à Muḥammad ‘Alī l’abandon de la Syrie mais le premier ministre français Adolphe Thiers soutient le pacha; la tension atteint alors son paroxysme entre Paris et Londres à propos de la « question d’Égypte ». Louis-Philippe, pacifique et prudent, désavoue finalement son ministre et le nouvel « homme fort » de la monarchie de Juillet, Guizot, est un anglophile convaincu.

**15 juillet 1840** : La convention de Londres, conclue entre l’Angleterre, la Prusse, la Russie, l’Autriche et l’Empire ottoman tient la France à l’écart. Palmerston craint en priorité qu’une Égypte alliée de la France ne fournisse à celle-ci, déjà installée en Algérie, une position dominante en Méditerranée et qu’un Empire ottoman trop affaibli ne devienne une proie facile pour la Russie, toujours désireuse d’accéder à la Méditerranée. La convention de Londres accorde à Muḥammad ‘Alī, à titre héréditaire, le pachalik d’Égypte et à titre viager la Syrie méridionale. Il devait évacuer par ailleurs l’Arabie, la Crète et les autres régions que ses succès militaires lui avaient permis d’occuper depuis dix ans.

**15 septembre 1840** : Muḥammad ‘Alī n’ayant pas encore répondu à l’ultimatum lancé par les puissances après la convention de Londres, le sultan le dépose et prétend nommer un autre pacha en Égypte. La crise est relancée mais le départ de Thiers et une révolte de la Syrie permettent d’aboutir à un compromis. Le sultan accepte de rétablir Muḥammad ‘Alī comme pacha héréditaire d’Égypte mais il doit retirer ses troupes de Syrie (firman du 19 avril 1841). Muḥammad ‘Alī était surtout attaché à l’indépendance de l’Égypte alors qu’Ibrahim rêvait de supplanter le sultan ottoman et de faire de l’Égypte le centre d’un puissant Empire arabe.

**Mars 1848** : Muḥammad ‘Alī, malade, est écarté du pouvoir au profit de son fils Ibrahim mais celui-ci meurt le 10 novembre suivant.

**1869** : Inauguration du canal de Suez.

**1873** : L'Égypte cesse d'être une province de l'Empire ottoman et devient semi-indépendante.

**1882** : Les Britanniques occupent l'Égypte en réaction à la révolte armée lancée par un chef nationaliste.

**1914** : L'Égypte devient protectorat britannique.

**1922** : La Grande Bretagne accorde l'indépendance à l'Égypte, qui reste *de facto* contrôlée par Londres

**1923** : Constitution fondant un régime parlementaire

**1927-1928** : Création en Égypte par Ḥasan al-Bannā du mouvement des Frères musulmans, avec comme objectif la renaissance islamique et la lutte contre l'influence occidentale.

**4 décembre 1948** : Le chef de la police égyptienne est abattu par les Frères musulmans dont l'organisation est dissoute peu après. Le 28 décembre, le premier ministre égyptien Al-Nokrachi est assassiné à son tour par les Frères musulmans. Il est remplacé par Ibrahim Abdel Hadi (1896-1981)<sup>2</sup>.

**12 février 1949** : Assassinat d'Ḥasan al-Bannā, le fondateur des Frères musulmans, sans doute en représailles du meurtre du premier ministre Al-Nokrachi.

**1952** : Putsch des officiers dirigé par Gamal Abdel Nasser sous le paravent bienveillant du général Naguib (1901-1984) qui est porté au pouvoir. Le roi Farouk est contraint à l'exil.

**29 octobre 1952** : L'Égypte reconnaît le droit du Soudan à l'autodétermination.

**Janvier 1953** : Dissolution des partis politiques. Le Rassemblement de la Libération devient le parti unique. Une constitution provisoire est promulguée le 10 février.

**18 juin 1953** : Proclamation de la République. Nasser est vice-président du Conseil alors que Naguib cumule la présidence de la République et du Conseil.

**28 mars 1954** : Nasser sort vainqueur du conflit qui l'oppose au général Naguib que les officiers libres ont mis en avant en 1952. Naguib a cherché à se rapprocher des Frères musulmans alors que Nasser et ses partisans souhaitent bâtir un État national séculier. Quand Nasser décide la dissolution des Frères musulmans, Naguib démissionne de la présidence de la

---

<sup>2</sup> Homme politique égyptien qui fut membre du Parti institutionnel et premier ministre du 28 décembre 1948 au 26 juillet 1949.

République le 25 février. Il est rappelé au pouvoir par la rue et une partie de l'armée le 27 mai. Un mois plus tard, Nasser l'emporte car la perspective du retour de la classe parlementaire, corrompue et contrôlée par les Britanniques, est inacceptable pour de nombreux Égyptiens. Naguib reste président jusqu'en novembre mais il est privé de tout pouvoir et placé, le 13 novembre, en résidence surveillée. Nasser est devenu alors le maître incontesté du pays.

**19 octobre 1954** : Ratification du traité conclu entre Nasser et la Grande-Bretagne le 27 juillet précédent. Le traité prévoit, dans les vingt mois, l'évacuation de la zone du canal de Suez occupée par des forces britanniques.

**26 octobre 1954** : Attentat manqué d'un Frère musulman contre Nasser.

**18 au 24 avril 1955** : Conférence de Bandoung. Naissance du mouvement des non alignés, au sein duquel l'Égypte jouera un rôle important.

**1955** : Attaché au neutralisme, Nasser refuse de se joindre aux signataires du Pacte de Bagdad (Turquie, Irak, Iran, Pakistan et Grande-Bretagne) qui a pour vocation de compléter le containment de l'URSS par les Occidentaux.

**1956** : Crise de Suez. Nationalisation du canal de Suez. Les Israéliens pénètrent en territoire égyptien. Intervention des troupes françaises et britanniques.

**1958-1961** : Période d'union avec la Syrie (République arabe unie)

**1961** : Lancement d'un vaste plan de nationalisation.

**1964** : Inauguration du barrage d'Assouan.

**1967** : Guerre des 6 jours : Israël prend le Sinaï, le canal de Suez, Gaza et le Golan.

**1970** : Mort de Nasser. Anouar el-Sadate, candidat de l'Union socialiste arabe (parti unique) devient Président.

**1973** : Guerre du Six octobre.

**1974** : Premier accord égypto-israélien de désengagement militaire.

**1975** : Réouverture du canal de Suez.

**1979** : Signature à Camp David de la paix entre Égypte et Israël. L'Égypte est condamnée par les autres pays arabes et donc exclue de la Ligue des pays arabes.

**31 mars 1979** : Un sommet arabe réuni à Bagdad (19 pays et l'OLP palestinienne) décide le boycott de l'Égypte et le transfert du siège de la Ligue arabe installé jusque-là au Caire.

**1981** : Assassinat d'Anouar el-Sadate; son vice-président Hosni Moubarak lui succède.

**1982** : L'Égypte récupère le Sinaï.

**1989-1991** : Réintégration à la Ligue arabe après en avoir été écartée pour avoir conclu la paix avec Israël.

**1992-1997** : De nombreux attentats sont perpétrés par Gamma Al-Islamiyya contre des hommes politiques, des touristes et des coptes. De mars 1992 à juin 1997, le terrorisme islamiste coûtera la vie à près de douze cents victimes.

**4 mai 1992** : Des islamistes attaquent les coptes en Haute-Égypte, à Assiout. **Le 8 juin**, l'écrivain Farag Foda, hostile aux fondamentalistes, est assassiné au Caire par des islamistes.

**14 octobre 1994** : L'écrivain égyptien Naguib Mahfouz est poignardé par un islamiste.

**26 juin 1995** : Attentat manqué contre le président Moubarak à Addis-Abeba où il se rendait au sommet de l'Organisation de l'unité africaine. L'action est revendiquée par la Gamaat al Islamiya, la principale organisation intégriste clandestine.

**17 novembre 1997** : 57 touristes et quatre Égyptiens trouvent la mort lors de l'attentat de Louxor, perpétré par les islamistes. Les terroristes réclament la libération de Cheikh Omar Abdel Rahmane, détenu aux États-Unis depuis l'attentat perpétré en 1993 contre le World Trade Center. Il s'agit également de ruiner l'activité touristique, qui constitue une ressource vitale pour l'Égypte.

**2011 – 25 janvier** : Début des manifestations hostiles au pouvoir. **11 février** : Démission forcée d'Hosni Moubarak. Le maréchal Tantaoui – représentant du Conseil Suprême des Forces Armées – assure l'intérim et s'engage à rendre le pouvoir à un gouvernement civil. **Avril/juin** : Dissolution du PND (parti au pouvoir sous Moubarak). Légalisation du Parti de la Liberté et de la Justice (Frères musulmans).

**2012 – janvier** : Les élections législatives voient le succès de l'ensemble des partis islamistes. **24 juin** : Mohamed Morsi devient le Président de l'Égypte à la suite d'une élection où il recueille 51,7 % des voix contre son rival Ahmed Chafik, figure de référence de l'ancien régime. **22 novembre** : Morsi publie une déclaration Constitutionnelle où il s'attribue le pouvoir législatif et immunise ses décisions contre tout recours judiciaire, ce qui a provoqué la colère de l'opposition, 35 mouvements ont été formés ainsi qu'un parti politique, le Front du salut national, pour mener le combat contre la déclaration Constitutionnelle. **Décembre** : Adoption d'une nouvelle Constitution. **4-5 décembre** : Des milliers d'opposants ont manifesté devant le palais présidentiel d'al-'Ittihâdiyya contre la Déclaration constitutionnelle, un petit nombre d'entre eux ont décidé de rester sur place jusqu'au jour suivant. Les partisans des Frères musulmans sont alors intervenus pour disperser le *sit-in*, ce qui a conduit au décès de 10 manifestants, parmi lesquels le martyr al-Husseini Abou Daïf, et à des centaines de blessés.



**2013 – mai** : Début de la campagne Tamarrud (« rébellion »). **23 juin** : Le Général de l'armée, Abd al-Fatah al-Sîsî, a publié une déclaration où il a accordé aux forces politiques une semaine pour trouver une solution à la crise politique, pour éviter l'affrontement mortel entre les deux parties. **30 juin** : Des millions d'opposants à Morsi ont manifesté sur la place Tahrir et sur d'autres places de la république en demandant le limogeage de Morsi et l'organisation d'élections présidentielles anticipées. **1<sup>er</sup> juillet** : L'état-major de l'armée a publié une déclaration où il a donné 48 heures à tous pour répondre [favorablement] « aux demandes du peuple ». **2 juillet** : Des affrontements ont eu lieu aux alentours de l'Université du Caire, qui se sont poursuivis jusqu'au lendemain, provoquant la mort de 22 personnes. **3 juillet** : La chaîne de la télévision officielle a publié une déclaration prononcée par le ministre de la Défense, le Général de l'armée, Abd al-Fatah al-Sîsî, qui a déclaré la destitution de Mohamed Morsi. Les forces nationales se sont mises d'accord sur une feuille de route; le poste de président a été confié au magistrat Adly Mansour, président de la Cour constitutionnelle. **8 juillet** : Le président Adly Mansour a publié une Déclaration constitutionnelle, suivie par la formation d'un comité d'experts pour rédiger les amendements de la Constitution. Le Comité des cinquante a été ensuite formé; ses travaux et ses débats ont duré 60 jours et ont pris fin début décembre 2013. **26 juillet** : De grandes manifestations ont eu lieu au Caire et dans certains gouvernorats, en réponse à la demande du Général de l'armée, Abd al-Fatah al-Sîsî, qui a demandé à disposer d'un mandat populaire pour faire face au terrorisme. **14 août** : Les forces de la police et de l'armée ont dispersé les *sit-in* des partisans des Frères musulmans sur les places Râbia al-Adawiyya et al-Nahda, 45 jours après le début dudit *sit-in*. Les chiffres sont contradictoires sur le nombre de victimes lors de cet événement. Après la dispersion de deux *sit-in*, les partisans des Frères musulmans ont attaqué les commissariats de police en différents endroits de la république. Certains saboteurs ont attaqué des églises dans certains gouvernorats. L'Égypte est donc entrée dans le cycle de la violence. Le terrorisme a visé les institutions de l'État, les services de sécurité, et les éléments de la police et de l'armée. **3 juillet** : Mohamed Morsi est arrêté après avoir refusé de démissionner. L'armée installe un gouvernement provisoire dirigé par Adly Mansour (président de la Cour constitutionnelle suprême). Suspension de la Constitution. Les salafistes du parti Al-Nour font allégeance au régime. **Septembre** : La confrérie des Frères musulmans est interdite. Des milliers de ses membres sont arrêtés.

**2014** : Al-Sissi a été élu président d'Égypte avec plus de 96 % des voix (Avec taux de participation de 47,45 %). Des procès de grande ampleur sont organisés contre les Frères musulmans. Plusieurs centaines de peines capitales sont prononcées.

**2015** : Le procureur général d'Égypte tué dans un attentat.

## Translittération de l'arabe<sup>3</sup>

Afin de livrer aux lecteurs des informations aussi précises et cohérentes que possible, un système de translittération des termes, des toponymes et des noms arabes a été utilisé.

Dans ce cadre, les lettres arabes sont transcrites comme suit :

ع	ب	ت	ث	ج	ح	خ	د	ذ	ر	ز	س	ش	ص
'	b	t	th	j	h	h	d	dh	r	z	s	sh	ṣ

ض	ط	ظ	ع	غ	ف	ق	ك	ل	م	ن	ه	و	ي
d	ṭ	ẓ	'	gh	f	q	k	l	m	n	h	w	y

Il faut signaler les particularités suivantes :

- la *hamza* initiale est notée « ' »;
- la *tâ marbûta* est transcrite par un a, sauf quand elle est suivie d'un complément. Elle est alors marquée par un « t »;
- les voyelles sont transcrites comme suit : a, i, u, â, î, û;
- les différences de prononciation dialectales et régionales sont ignorées. La prononciation classique est conservée;
- seuls les toponymes reconnus en langue française selon une transcription admise sont repris comme tels (Oumma, sharî'a, fiqh, al-Azhar, etc.).

Enfin, dans les citations d'auteurs et les titres des livres se trouvant sur le moteur de recherche Worldcat, la translittération d'origine a été conservée.

---

<sup>3</sup> Translittération souvent adoptée dans les études à l'Institut d'études politiques de Paris.

*Au regard de l'Égypte,  
le malheur lui-même est futile.  
L'Égypte, toujours perdante, n'a jamais perdu<sup>4</sup>.*

*Jacques Berque*

*L'islam n'a pas été tué que par le fiqh<sup>5</sup>.*

*‘Abd al-Razzāq Jubrān*

---

<sup>4</sup> J. BERQUE (1967). *L'Égypte : Impérialisme et révolution*, Paris, Gallimard, p. 32.

<sup>5</sup> ‘A. JUBRĀN (2007). *République du prophète : retour existentiel (Jumhūrīyat al-Nabī : ‘awdah wujūdīyah)*, Bayrūt, Insān, p. 11.

## Remerciements

Étant donné le niveau de difficulté dans la réalisation d'une thèse de doctorat, ma première reconnaissance revient évidemment au directeur de cette recherche, Patrice Brodeur, qui fut un allié précieux à tous les niveaux et avec qui j'ai eu le privilège de travailler. Je le remercie principalement pour son intérêt marqué envers cette thèse, ainsi que pour sa grande disponibilité à répondre à mes questions, incertitudes et inquiétudes, mais surtout pour ses analyses et regards enrichissants malgré son horaire plus que chargé.

Je tiens aussi à souligner la contribution précieuse des professeurs Dominique Avon et Harith Al-Dabbagh dont les commentaires constructifs m'ont permis d'approfondir l'analyse des conclusions et d'améliorer hautement le contenu de cette recherche.

Les professeurs, administrateurs et doctorants du SHA (Programme de doctorat (PH.D) en sciences humaines appliquées) ont laissé chacun à leur manière une trace sur ma formation académique et surtout sur ma vision du monde. Mes pensées vont très particulièrement à la professeure Violaine Lemay.

Mes sincères remerciements sont adressés à mes deux interviewés, le professeur Sa'd al-Dīn al-Hilālī et le juge 'Abd al-Jawād Yāsīn, dont leurs idées et leur courage m'ont inspiré profondément.

Je n'omets pas non plus ma correctrice, Danielle Laverdière, pour son rôle déterminant dans la sortie finale de cette thèse.

En outre, je tiens à remercier mes amis, surtout l'ingénieur Mohamed Khaled Shadi, ainsi que les membres de ma famille, spécialement ma mère et mon père. Votre appui représente une part indispensable dans la réalisation de ce travail. Il va sans dire que je remercie ma femme Amal, ainsi que mes deux fils, Nour El-Din et Zeyyad, qui sont ma principale source d'inspiration et de motivation.

Finalemant, mes remerciements ne sauraient être complets sans la mention spéciale de mon professeur Gilles Bibeau; sans son soutien constant à tous les niveaux, ce travail n'aurait pu voir le jour. Reconnaisant de toute son aide si précieuse qui fait toujours la différence.

# INTRODUCTION GÉNÉRALE

Par le titre de notre thèse, vous aurez compris que nous y aborderons les rapports entre le religieux et le politique en Égypte moderne et contemporaine et que nous établirons comment ils ont évolué au fil du temps.

Pour arriver à comprendre cette évolution, nous établirons dans un premier temps nos considérations d'ordre théorique et méthodologique de même que la question spécifique de la recherche et ses objectifs. Nous plongerons ensuite dans le vif du sujet en présentant et analysant les différents courants de la pensée égyptienne sous l'angle des rapports entre le religieux et le politique dans la conception de l'État aux époques moderne (1805-2010) et contemporaine (2011-2015). Finalement, cette incursion dans le temps nous permettra manifestement de répondre à notre question de recherche et d'établir les continuités, les évolutions et les ruptures entre ces deux périodes.

Mais avant de vous présenter davantage notre sujet d'étude et dans le but de vous mettre en contexte, permettez-nous de vous exposer très brièvement ce qui a marqué l'Égypte au XXI<sup>e</sup> siècle et comment les événements ont été perçus par les penseurs égyptiens.

## Survol des événements du XXI<sup>e</sup> siècle en Égypte

L'Égypte occupe une place singulière dans la pensée arabo-musulmane<sup>6</sup>. De la *Nahda* « Renaissance » de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle au « printemps arabe » de ce début de XXI<sup>e</sup> siècle, en passant par le panarabisme qui a marqué le milieu du XX<sup>e</sup> siècle et le « réveil islamique » des années soixante-dix, les penseurs égyptiens ont largement contribué aux mouvements intellectuels, politiques et culturels qui ont façonné le monde arabo-musulman moderne. En cela, les orientations intellectuelles dans l'Égypte printanière méritent une attention toute particulière.

---

<sup>6</sup> L'Égypte a exporté à ce jour les deux principales idéologies politiques qui ont marqué les autres pays arabes : le nationalisme dans sa version militaire, incarnée par Abdel-Nasser, et l'islamisme dans sa double forme fondamentaliste des Frères musulmans et violents de Takfir wal Hijra, de la Gamaat al islaméya et du Djihad. M. A. MOGHIRA (2009). *L'Égypte, clé des stratégies au Moyen-Orient. Trente ans de politique égyptienne et arabe sous Hosni Moubarak*, France, Éditions l'Âge d'Homme, p. 301.

Nous aurons tous compris que depuis janvier 2011, et encore aujourd'hui, l'Égypte et le monde arabe ont vécu des événements charnières de leur histoire<sup>7</sup>. Notons entre autres la révolte populaire de 2011, avec ses slogans civils non religieux menant à la déposition de Hosni Moubarak, ainsi que le débat autour de la nature de l'État et la source de la légifération dans la constitution qui dominait la société égyptienne en 2011 et 2013. Du point de vue de l'accession au pouvoir des Frères musulmans, on constate un bilan décevant à plusieurs points de vue : en la montée des tensions entre les classes moyennes sécularisées ou non islamistes et les diverses mouvances islamistes; en la précarité au niveau de la sécurité; en promesses électorales non tenues particulièrement au niveau économique; et en la disparition de leurs slogans comme « l'islam est la solution », etc. La destitution des Frères en l'ex-président Mohamed Morsi a eu ses répercussions, dont une société déchirée entre ceux qui la considèrent comme un coup d'État et ceux qui estiment qu'elle représente une deuxième révolution. On remarque également un retour du discours sectaire violent, une mobilisation religieuse dans un conflit politique, un retour du terrorisme, une catégorisation des Frères musulmans en tant qu'organisation terroriste, des appels accrus à une réforme du discours religieux de même qu'une reformulation des liens dominants entre le religieux et le politique.

Il semble se dégager de ces événements et séquelles une initiation ou accélération des transformations dans la sphère intellectuelle égyptienne contemporaine. Ces transformations sont bien sûr ressenties au niveau du lien entre le religieux et le politique, mais elles vont un peu plus loin en cherchant le degré de concentration que le religieux doit occuper dans l'univers politique et au sein de la gouvernance. D'ailleurs, la quantité de monographies, articles, études, débats académiques et médiatiques depuis 2011 jusqu'à maintenant l'attestent bien<sup>8</sup>.

En d'autres termes, si le XIX<sup>e</sup> siècle a été marqué par le rétablissement de questions et de sujets innovateurs dans la pensée égyptienne par les grandes figures d'*al-Nahḍah* (Renaissance), et si le XX<sup>e</sup> siècle a quant à lui été marqué par une forte polarisation entre les

---

<sup>7</sup> Comme le constate le professeur égyptien de la philosophie islamique 'Alī Mabruk dans son livre paru en 2015 qui s'intitule *Idées condamnées : du théologique à l'anthropologique (Min al-lāhūtī ilā al-insānī : afkār mu'thimah)*, pp. 9-10.

<sup>8</sup> Voir le corpus de notre analyse en page 351.

tendances séculières, islamistes et leurs composites, on peut se demander quelles sont les tendances intellectuelles qui ont marqué l'Égypte printanière du début XXI<sup>e</sup> siècle, plus précisément entre 2011 et 2015.

## **Pensée égyptienne moderne (1805-2010) et contemporaine (2011-2015) : pourquoi cette division ?**

Puisqu'un de nos objectifs sous-jacents est d'examiner l'impact de ce qu'on appelle le printemps arabe sur la conception du lien entre le religieux et le politique dans la pensée égyptienne, c'est sur cette base que nous avons opté pour une période moderne s'étendant de la date de fondation de l'Égypte moderne (1805) jusqu'à l'année précédant le déclenchement des événements dudit printemps arabe (2010). Quant à la période contemporaine, elle marque son début après ce printemps arabe pour se terminer en 2015.

Certes, nous reconnaissons qu'une étendue historique aussi large de notre corpus de recherche de la pensée égyptienne moderne (1805-2010) ne nous a pas permis de contextualiser en profondeur toutes les idées et que seuls de brefs résumés ont été présentés. Cependant, il s'agissait là du seul moyen pour nous permettre de mieux saisir d'une manière paradigmatique les continuités, évolutions ou ruptures survenues dans la pensée égyptienne contemporaine par rapport à la période moderne. Bref, le choix de ce découpage s'est avéré le plus pertinent dans les circonstances afin de pouvoir donner une dimension à la fois diachronique et synchronique à notre lecture de la pensée égyptienne.

Toujours pour cette période moderne (1805-2010), nous avons tenté de comprendre, de façon succincte, le maximum d'intellectuels possible. Toutefois, nous ne pouvons prétendre que la liste de ces intellectuels était complète et que nous avons fait une analyse verticalement approfondie des pensées de chacun d'eux. L'objectif était plutôt d'identifier les grandes lignes des courants de la pensée égyptienne moderne. Les idées des intellectuels les plus connus ont été résumées au maximum et plus de détails sur les intellectuels moins connus ont été donnés. De cette manière, un survol assez représentatif et fidèle de tous ces intellectuels a été brossé, les pensées de ceux qui sont presque absents de la littérature ont pu être mises en lumière et une comparaison avec les homologues contemporains a pu être présentée. Donc, bien que la liste des penseurs aurait pu être plus longue, nous nous sommes arrêté sur ceux qui pouvaient



être des exemples représentatifs des courants intellectuels présents sur la scène intellectuelle égyptienne moderne.

## **Structure de la thèse**

Après cette brève introduction et mise en contexte de notre sujet d'étude, notre ouvrage se déclinera en trois parties. La première partie fera état en détail des choix épistémologiques, théoriques et méthodologiques utilisés, alors que les deux autres parties, qui comportent chacune trois chapitres, feront l'analyse des différents courants de pensée sur des thèmes bien précis. Chaque chapitre des deuxième et troisième parties présentera des propos liminaires permettant de faire ressortir ses objectifs et sa structure, suivis de l'importance du thème traité, de la définition des concepts clés et de la synthèse de la littérature. Bien sûr, chacun de ces chapitres aura sa propre conclusion pour synthétiser les résultats et introduire le chapitre suivant. Enfin, une conclusion générale viendra ultimement répondre à notre question de recherche.

Maintenant, voyons plus précisément comment cette thèse se présente en termes de contenu.

Essentiellement, la première partie détaillera dans ses chapitres 1 et 2 les choix épistémologiques, théoriques et méthodologiques retenus dont les concepts seront définis. Mais afin de bien situer le lecteur, elle présentera au préalable un bref historique des rapports entre le religieux et le politique dans le temps. Par la suite, la question spécifique qui fait l'objet de la thèse sera énoncée ainsi que ses objectifs. Finalement, les hypothèses de la recherche seront exposées de même que les limites et enjeux de cette recherche.

Quant aux chapitres 3, 4 et 5 qui constituent la deuxième partie de la thèse, ils analyseront respectivement la conception de l'espace étatique et de l'espace public (troisième chapitre), la conception de la légitimité de l'État ou de la gouvernance (quatrième chapitre) et la conception de la légifération dans l'État ou dans la gouvernance (cinquième chapitre) au prisme du lien entre le religieux et le politique dans la pensée égyptienne moderne (1805-2010). C'est à travers trois principales tendances que sont le réformisme musulman, l'islamisme holiste activiste et le libéralisme humaniste musulman que le tout sera présenté et dans cet esprit, ces trois chapitres chercheront à répondre aux questions suivantes :

Au niveau du troisième chapitre : Comment ces trois tendances intellectuelles perçoivent-elles ou définissent-elles l'espace étatique et l'espace public ? Quelle est la dose du religieux à inclure ou à permettre dans cet espace public et pourquoi ? Quels sont les règlements de cet espace public ?

Au niveau du quatrième chapitre : Quelle est la source de la légitimité de la gouvernance ou de l'État selon ces trois courants intellectuels ? Qu'est-ce que les dirigeants de l'État doivent faire pour acquérir ou pour conserver leur légitimité ?

Au niveau du cinquième chapitre : Selon les intellectuels de ces trois tendances intellectuelles, sur quelle base doit-on légiférer ? Sur quels fondements légifère-t-on ? Comment légifère-t-on ? Quel est l'objectif de la légifération ? Qui a le droit de légiférer ?

Bref, ces trois chapitres constituent une grande partie du cadre explicatif et théorique de notre thèse dans lequel les courants intellectuels seront définis et les positions des intellectuels égyptiens à étudier seront détaillées.

Pour ce qui est de la troisième partie comprenant les chapitres 6, 7 et 8, elle portera sur la conception de l'État au prisme du lien entre le religieux et le politique dans la pensée égyptienne contemporaine (2011-2015).

Notamment, le sixième chapitre mettra en lumière et examinera la conception de l'espace étatique et de l'espace public à travers le débat printanier en Égypte autour de la conception de « l'État civique » (*Al-dawlah al-madanīyah*), d'abord chez des islamistes, ensuite chez les Azharites non islamistes et autres courants intellectuels et enfin chez les intellectuelles égyptiennes.

Pour sa part, le septième chapitre exposera les nouvelles perspectives de la conception de la légitimité de l'État au prisme du lien entre le religieux et le politique dans la pensée égyptienne actuelle (2011-2015) chez des islamistes et chez les autres courants intellectuels.

En somme, le principal objectif du sixième et du septième chapitre est de chercher à contextualiser nos deux cas d'étude pour mieux les comprendre.

Finalement, le huitième chapitre visera à présenter les tendances émergentes dans la pensée égyptienne actuelle par rapport à la source de la légifération dans l'État ou dans la

gouvernance au prisme du lien entre le religieux et le politique à travers nos deux cas d'étude, Sa'd al-Dīn al-Hilālī et 'Abd al-Jawād Yāsīn. Nous y verrons leur vie, leur formation et leur parcours académique et intellectuel pour mieux comprendre leur pensée et leurs apports dans leur contexte.

En dernier lieu, la conclusion générale exposera les résultats de notre recherche en identifiant les continuités, les évolutions et les ruptures dans les orientations contemporaines de la conception de l'État dans la pensée égyptienne (2011-2015) par rapport à la pensée égyptienne moderne (1805-2010). Finalement, nous suggérons une approche appliquée qui permettrait de réguler le lien entre le religieux et le politique dans l'espoir de voir émerger un État de citoyenneté démocratique.

## **PREMIÈRE PARTIE**

### **PRÉSENTATION DU SUJET ET CONSIDÉRATIONS D'ORDRE THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIQUE**

## **I.1 Propos liminaires**

Il va sans dire que pour nous permettre de faire une recherche éclairée et ciblée qui nous aidera à répondre à la question à l'étude, il nous faut en premier lieu bien cerner le sujet de notre recherche et définir ensuite nos choix théoriques et méthodologiques. Cette première partie s'y attardera en détail.

Afin de contextualiser le rapport entre le religieux et le politique en Égypte moderne et contemporaine, le premier chapitre y dressera d'abord son historique. Il exposera ensuite une synthèse réflexive sur nos motivations et sur nos choix épistémologiques préalables et présentera la question spécifique de la recherche, ses objectifs et enfin l'hypothèse de recherche. Et nous terminerons ce chapitre en définissant les principaux concepts utilisés dans cette thèse.

Dans le deuxième chapitre, nous ferons un survol rapide de l'état de la littérature pour nous permettre d'identifier, dans un premier temps, les catégories d'approches auxquelles la pensée arabo-musulmane fait appel (y compris celle de l'Égypte évidemment) et, dans un deuxième temps, les lacunes à combler. Ensuite, nous expliquerons la pertinence scientifique et sociale de la recherche et la stratégie de vérification à utiliser pour répondre à notre question de recherche. Enfin, nous mettrons en lumière les limites de cette recherche.

# CHAPITRE 1. Présentation du sujet et des choix théoriques

Comme mentionné dans nos propos liminaires, avant de présenter notre sujet d'étude et nos considérations d'ordre théorique et méthodologique et afin de bien situer le lecteur, nous dresserons en premier lieu un historique du lien entre le religieux et le politique en Égypte moderne.

## 1.1 Bref historique du rapport entre le religieux et le politique en Égypte moderne

Avant d'aborder les périodes modernes et contemporaines de l'Égypte, retournons un peu en arrière pour situer ce pays dans son historique. Partons de l'an 1517 où l'Égypte, qui était sous le règne des Mamelouks<sup>9</sup> depuis 1250, passa sous le règne des Ottomans et devint une wilaya (province administrative) de l'Empire ottoman<sup>10</sup>. Malgré cela, les Mamelouks ont pu récupérer une partie importante de leur pouvoir sur l'Égypte et protéger leurs intérêts politiques et économiques. C'est à partir de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle que le pouvoir des Mamelouks est devenu quasi absolu<sup>11</sup> : ils dominaient le pays. Ils commencèrent ainsi à revendiquer leur autonomie vis-à-vis de la Sublime Porte. Cette revendication s'est vigoureusement affinée sous le règne d'Alī Bey al-Kabīr (1768-1772)<sup>12</sup> qui profita de l'affaiblissement des Ottomans et de la conjoncture politique et militaire de l'Empire, particulièrement de ses conflits avec la Russie et l'Autriche qui absorbaient toutes ses

---

<sup>9</sup> Des esclaves affranchis et islamisés pour servir dans l'armée du sultan ayyoubide en Égypte et plus tard Ottomans. Ils sont originaires du Caucase et de la Russie du Sud.

<sup>10</sup> Pour maintenir son autorité sur l'ensemble de son territoire en expansion, les Ottomans avaient instauré un nouveau régime politique complexe basé sur le sultan de l'Empire. En faisaient partie le gouverneur de la province concernée, le wali qui a le titre de Pacha, l'unité militaire ou la milice composée de Janissaires, qu'on dénomme les Odjaks, et enfin les kashif/surveillants, un poste ou responsabilité réservé aux Mamelouks. Ces derniers avaient le titre de Sandjak-Bey, un terme qui désigne Émir en arabe, et ce sont eux qui s'occupaient de l'administration de la province. Tous ces fonctionnaires affectés par le pouvoir central constituaient le *diwan* (conseil).

H. LAURENS (1997). *L'expédition d'Égypte 1798-1801*, Paris, Éditions du Seuil, p. 65.

<sup>11</sup> C. HIROLD (1962). *Bonaparte en Égypte*, Plon, France.

<sup>12</sup> P. J. VATIKIOTIS (1969). *The Modern History of Egypt*, London, Weidenfeld and Nicolson, p. 34.

énergies, pour annoncer l'indépendance de l'Égypte<sup>13</sup>. Cette tentative lui a coûté la vie et celle de son successeur et son assassin Muḥammad Bey Abū al-Dḥahab (1735-1775). L'Égypte a ainsi raté sa première occasion de devenir autonome.

Vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, le religieux se trouvait pris entre l'aliénation au pouvoir ou l'enfermement des confréries mystiques (*Ṣūfīyah*) et le chaos culturel et politique dans lequel se trouvait l'Égypte, ce qui a favorisé son invasion par Bonaparte<sup>14</sup>. Mais notons que juste avant l'invasion française, les injustices et les mauvais traitements que subissait la population avaient fait en sorte que le rôle politique des oulémas, comme Cheikhs al-Dardīr (1715-1786) et 'Umar Makram (1750-1822), s'était renforcé pour faire pression sur les émirs et les obliger à répondre avantageusement à certaines revendications de la population<sup>15</sup>.

Après le départ des Français, les différentes factions ont convenu la médiation des oulémas et la désignation d'un chef militaire d'origine albanaise, Muḥammad 'Alī<sup>16</sup>, comme nouveau pacha d'Égypte. On peut dire qu'une idée latente d'un certain contrat social existait déjà au moment de la nomination de Muḥammad 'Alī (1769-1849)<sup>17</sup>. Cette nomination devait effectivement obéir aux conditions suivantes : « respecter la loi (*al-Shara'* et *al-'Adl*), la *Shūrā* et le droit du peuple dans la nomination et le renversement de ses dirigeants»<sup>18</sup>.

---

<sup>13</sup> A. RAYMOND (1982). « Le Caire, Économie et Société urbaines à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle », *L'Égypte au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éditions du Centre National de la recherche scientifique, p. 130.

<sup>14</sup> Mohamed Farid Abou Hadid Bey (1951). *Zaim misr al-awwal Omar Makram*, Le Caire, Dar al-Hilal, n° 7, p. 32.

<sup>15</sup> Mohamed Farid Abou Hadid Bey (1951). *Za'im Misr al-awwal al-sayyid Omar Makram*, Égypte, Dar al-Hilal.

<sup>16</sup> Né en 1769 à Cavalla en Thrace, il fut un officier de l'armée ottomane envoyé en Égypte pour lutter contre l'invasion française. Grâce à sa personnalité, un « mélange de lion et de renard », il s'est mis à user de toutes les manœuvres pour anéantir tous ses adversaires. M. SABRI (1930). *L'empire égyptien sous Mohamed Ali et la question d'Orient (1811-1849)*, Paris, Libr. orientaliste, P. Geuthner, p. 568.

<sup>17</sup> Beaucoup d'islamistes voient en Muḥammad Ali non pas le fondateur de l'Égypte moderne, mais l'homme représentant les intérêts de l'Occident, celui qui a ouvert le chemin à la colonisation anglaise de l'Égypte. Il a tellement occidentalisé cette société qu'elle s'est coupée de ses racines.

M. J. KISHK (1990). *Et les chevaux sont entrés à al-Azhar (Wa-dakhalat al-khayl al-Azhar)*, Cairo, Dār al-Ma'ārif, p. 17.

<sup>18</sup> L. 'AWAD (2013). *L'histoire de la pensée égyptienne moderne, des sélections intellectuelles (Tārīkh al-fikr al-Miṣrī al-ḥadīth wa mokhtarāt fikrya al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Ammah lil-Kitāb)*, p. 79.

Entrons maintenant dans l'ère moderniste de l'Égypte, soit à partir de 1805. D'abord, l'Égypte<sup>19</sup> de Muḥammad 'Alī<sup>20</sup> a permis et encouragé de 1805 à 1848 l'émergence de la pensée égyptienne moderne, mais sans beaucoup l'appliquer au niveau de la gouvernance. De 1801 à 1873, Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī (1801-1873) a été pour sa part plus un missionnaire qu'un représentant intellectuel s'exprimant à propos de l'État et la société<sup>21</sup>. Pour ce qui est de l'ère du Khédivé Ismaïl<sup>22</sup>, soit de 1867 à 1879, elle a été le sommet de la convergence entre la pensée et l'État. Quant à Ali Mubarak (1824-1893), il a été le penseur exécutif représentant la pensée de l'État influençant la société. Il est à noter que les périodes de Muḥammad 'Alī et d'Ismaïl se distinguent par un retrait considérable de la religion dans l'espace étatique<sup>23</sup> et l'espace public depuis que Muḥammad 'Alī<sup>24</sup> y a amenuisé le rôle des hommes religieux.

<sup>19</sup> L'Égypte a été le premier pays issu de l'Empire ottoman à voir ses frontières reconnues par le Traité de Londres de 1840; ceci est considéré comme une avancée majeure pour le patriotisme égyptien.

<sup>20</sup> Dès son arrivée, Muḥammad 'Alī a adopté d'une approche moderniste en transformant le système politique et social, en centralisant l'administration, en créant une assemblée et élaborant un système représentatif. Sur le plan juridique, le droit positif prit une place croissante. Seul le statut personnel des individus (mariage, divorce et héritage) ne subit pas ces bouleversements et demeura soumis à la législation religieuse. Sur le plan économique, il développa l'irrigation, les cultures industrielles (coton, canne à sucre) et les industries (notamment de textiles). Sur le plan militaire, il entreprit de moderniser son armée pour conquérir l'Arabie (1812-1819). Son but était d'unifier et de moderniser l'Orient arabe pour en faire une puissance capable de faire face à l'Occident. « Sa marche sur Istanbul n'a pu être arrêtée que par l'intervention des grandes puissances. » Les Britanniques le contraignirent à restituer la Syrie, la Palestine et le Hijaz à l'Empire ottoman. M.-C. FERJANI (2000). *Islamisme, laïcité et droits de l'homme : un siècle de débat sans cesse reporté au sein de la pensée arabe contemporaine*, Paris, L'Harmattan, p. 153.

<sup>21</sup> G. SHUKRĪ (1992). *La renaissance et la décadence dans la pensée égyptienne moderne (al-nhdah wa al-souqout fi al-fikr al-masry al-hadith)*, Le Caire, Al hai'a al masrya al 'ama li alkitab, 363 p.

<sup>22</sup> Tout comme Ali, Ismaïl voulait moderniser l'Égypte. Il revendique l'instauration d'un pouvoir national, il tente de proclamer l'indépendance de l'Égypte, il adopte le code de Napoléon comme base de la législation officielle et proclame l'arabe la langue officielle de l'Égypte à la place du turc en 1873. C'est également sous le règne d'Ismaïl que l'éducation prend une expansion sans précédent. On passe de 185 écoles sous Saïd, à 4 817 sous Ismaïl. L'adoption de l'imprimerie fait aussi passer la presse de deux journaux (un en français et l'autre en arabe) sous Ali à trente journaux sous Ismaïl. On lui attribue également l'enseignement ouvert aux femmes et la protection et la promotion des Arts et Lettres et du théâtre. Selon Louis 'Awad, la sécularisation du droit égyptien fut pleinement accomplie quand Ismaïl adopta le code de Napoléon comme base du système judiciaire officiel égyptien.

'AWAD (1990). « Histoire de la laïcité en Égypte », *Égypte/Monde arabe*, Première série, 2, [En ligne], <http://ema.revues.org/1693> (Page consultée le 22 février 2016).

<sup>23</sup> M. K. DĀHIR (1994). *Le conflit entre les deux courants : islamiste et laïc (al-Ṣirā' bayna al-tayyārāyn al-dīnī wa-al-'almānī : fi al-fikr al-'Arabī al-ḥadīth wa-al-mu'āṣir)*, Bayrūt, Dār al-Bayrūnī, al-Ṭab'ah 1, p. 50-51.

<sup>24</sup> Une des plus importantes conséquences de la modernisation de l'époque du Pacha Muḥammad 'Alī est le transfert de leadership des mains de la société des hommes religieux, comme Umar Makram, aux mains des effendis, comme Saad Zaghloul et Mustafa Kamil.

Une polarisation islamo-laïque s'est ensuite installée autour de concepts majeurs tels que la renaissance, la gouvernance civique, le califat et l'identité. Le débat autour de la constitution de 1923 au sujet de la place de la religion dans la législation atteste bien de cette polarisation : Mohammed Bakheet Motaey, membre de la



Par la suite, la fin de l'ère d'Ismā'il et le début du règne de Tawfiq (1879-1892) ont vu le retour du religieux dans l'arène politique et dans l'espace public par Jamāl al-Dīn al-Afghānī (1838-1897)<sup>25</sup> et Muḥammad 'Abduh (1849-1905)<sup>26</sup>. Cette influence a même atteint les élites de l'armée pour aboutir à la révolution d'Urabi qui évoque la fusion entre la pensée et la révolution, et qui est soutenue, bien évidemment, par des justifications sociales et politiques.

Après la disparition d'al-Afghānī et les résultats de la révolte d'Urabi (1879-1882), dont l'occupation anglaise de l'Égypte, Muḥammad 'Abduh est retourné en Égypte en 1888 et a diminué ses efforts sur la réforme de l'éducation et de la stabilisation d'un islam moins activiste, moins holiste et plus rationnel. Il était pour la nécessité de conserver l'homme religieux de la politique et d'associer la religion au politique. Cette vocation, qui a dominé la scène intellectuelle égyptienne, a donné ses fruits au moment de la révolution de 1919<sup>27</sup> au cours de laquelle la pensée, l'État et la société s'intégraient et se complétaient largement par la présence et le rôle du parti Wafd<sup>28</sup>.

---

commission qui a élaboré la Constitution en 1923, a été le premier à proposer l'article mentionnant que la shari'a islamique devait être la source principale de légifération. Cette constitution fut contestée par des effendis comme Maḥmūd 'Azmi qui préféraient séparer le religieux du politique dans les espaces étatique et public. L'époque de l'islam politique s'ensuit après le débat autour du livre *L'Islam et les Fondements du Pouvoir* pour connecter entièrement le religieux, le politique et le reste des affaires de l'espace public.

H. NASĪRAH (2009). *Crise de la Renaissance arabe et la guerre des idées : lectures dans le discours arabe contemporain (Azmat al-nahdah al-'Arabīyah wa-ḥarb al-afkār : qirā'āt fī al-khiṭāb al-'Arabī almu'āṣir), al-Qāhira, al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb*, pp. 19-20.

<sup>25</sup> La « figure hybride du “clerc intellectualisé” » apparaît alors en al-Afghānī, Muḥammad 'Abduh et Rashīd Riḍā et sera ultérieurement suivie par la figure de l'intellectuel musulman vivant de son salaire d'enseignant ou de chercheur universitaire, de ses droits d'auteur ou de ses conférences. La particularité des sociétés islamiques par rapport aux sociétés occidentales est que ce moment de reconfiguration du champ du savoir est concomitant, et donc indissociable, de leur mise en dépendance coloniale ou paracoloniaire, comme le souligne à juste titre Nadine Picaudou. Elle précise de manière très pertinente que dans ce contexte « l'orientalisme scientifique ne se réduit pas au regard d'un monde sur un autre, il entre dans la construction historique de l'Europe comme figure de la modernité » (p. 61). J.-F. BAYART, N. PICAUDOU *L'Islam entre religion et idéologie. Essai sur la modernité musulmane*, Sociétés politiques comparées, n° 27, septembre 2010, [http://fasopo.org/sites/default/files/livre\\_n27.pdf](http://fasopo.org/sites/default/files/livre_n27.pdf) (Page consultée le 26 mars 2016).

<sup>26</sup> À cette époque, l'influence d'al-Afghānī sur Muḥammad 'Abduh est sans équivoque. Il passa environ sept ans de sa vie, de 1872 à 1879, en le suivant, comme son ombre. Michel.B et Moustapha Abdel Razik (Cheikh), Cheikh Muḥammad 'Abduh, *Rissalat al Tawhid (Exposé de la religion musulmane)*. Paris, Geuthner, 1925, p. XXIV.

<sup>27</sup> Une révolution menée par Saad Zaghloul contre le colonialisme britannique en Égypte et au Soudan et qui a abouti à l'indépendance de l'Égypte en 1922.

<sup>28</sup> L'un des plus anciens partis politiques égyptiens. *Wafd* signifie délégation et le parti tient son nom d'une délégation envoyée en Europe pour chercher l'indépendance de l'Égypte, qui se transformera plus tard en parti

Au niveau intellectuel, comme en font foi les extraits de texte ci-dessous, les années 1920 étaient presque le seul moment dans lequel il y avait un consensus dominant, sans équivoque, sur le nationalisme comme source unique d'identité et de loyauté. Quant au niveau politique, l'idée nationaliste est devenue la base sur laquelle se fondait et fonctionnait l'État égyptien moderne.

The dominance of Egyptianism made the 1920s a unique era in the history of modern Egypt. Neither before nor after this period was the dominant elite of Egypt as captivated, in its worldview as well as its pattern of behavior, by a single national perspective. In no other phase of the development of modern Egypt was Egyptianism to enjoy such overwhelming preeminence. Egyptianism influenced the development of many aspects of Egyptians' national life after the revolution of 1919. In terms of the intellectual development of Egypt, in this period Egyptianism became the major source of Egyptian self-identity, loyalty, and national affiliation. It was the inspiration for a new collective image for Egyptians, one that gave new meaning to the Egyptian past and present. It provides the framework for a radically revised interpretation of Egyptian history as well as for a new vision of the Egyptian future, as elaborated by Egyptian nationalist intellectuals in the 1920s. Egyptianism also stipulated a totally different role of world influence and leadership for Egypt within the world community of nations<sup>29</sup>.

A further function of Egyptianism on the intellectual level was that it furnished a solution to the tension between traditional Egyptian society and Western/modern civilization. It seemed to provide the basis for an acceptable compromise between the desire to preserve a local sense of identity, the validation and continuation of the Egyptian historical tradition, and the emerging awareness of the need to adapt to rapidly changing conditions of the modern era by opening Egyptian life to contemporary influences. Egyptianism offered the prospect of harmony of tradition and change, by providing a coherent answer to both the need for an authentic national identity and the wish to become thoroughly modern and progressive. It promised a way out of tradition as embodied in the historic Muslim community, the Arabic cultural legacy, and the Asiatic East as well as a way to reorient Egypt towards its "natural" milieu of the Mediterranean and the West. At the same time, the adoption of the Egyptianist orientation would also provide Egyptians with the means to resume the historical dialogue between Egypt and the world at large, thereby allowing the nation to join the universal enterprise of modernity and progress. Thus, Egyptianism could resolve tensions existing between East and West, past and future<sup>30</sup>.

---

politique. B. SALAMA (2009). *Au nom de l'islam : enquête sur une religion instrumentalisée*, Paris, Atelier, p. 93.

<sup>29</sup> I. GERSHONI et J. P. JANKOWSKI (1987). *Egypt, Islam, and the Arabs: The Search for Egyptian Nationhood, 1900-1930*, Oxford, Oxford University Press, p. 270.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 270-271.

Politically, Egyptianism became the main basis of the creation as well as the operation of the modern Egyptian nation-state. Internally, the constitution, the parliament, the country's ministries and bureaucracy, the daily operations of the government, the activities of the new political parties, even the liberal and secularizing values prevalent in the 1920s all reflected the dominant Egyptian territorial nationalist orientation; they derived from it and were intended to further it. Externally, the foreign policy of the new Egyptian state was also grounded in the Egyptianist perspective, viewing Egypt as separate and remote from the backward Islamic, Arab, and Eastern world at the same time that it was associated with the dynamic and progressive West<sup>31</sup>.

Puis dans les années 1930, les Frères musulmans ont apporté pour la première fois dans l'histoire de l'Égypte moderne des théories hostiles à la notion d'État<sup>32</sup>. Incidemment, on dira que « l'État-nation est en crise. Le problème n'est ni économique, ni politique, ni social : les islamistes attaquent l'État-nation lui-même, car l'idée de citoyenneté étatique ou culturelle (arabe) est refusée au prétexte que c'est une idée laïque qui contredit la notion de l'Oumma »<sup>33</sup>. Ainsi, l'organisation des Frères musulmans a non seulement placé la religion au cœur même du jeu politique, elle s'est alors imposée comme l'organe de tutelle de l'islam avec un projet politique visant à changer radicalement la société<sup>34</sup>.

Après la mort de Muḥammad 'Abduh, la scène intellectuelle s'est divisée en deux grandes tendances. La première est celle de Rashīd Riḍā (1865-1935) et plus tard d'Ḥasan al-Bannā (1906-1949), qui ont mis à jour ce qu'al-Afghānī avait commencé. La deuxième tendance est celle de Lutfi Al-Sayyid (1872–1963), de 'Alī 'Abd al-Rāziq (1888-1966) et de Ṭāhā Ḥusayn (1889-1973)<sup>35</sup> qui ont suivi le chemin initié par Al-Ṭaḥṭāwī et Muḥammad

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 271.

<sup>32</sup> N. AYYŪBĪ (1989). *L'État central en Égypte (al-Dawlah al-markazīyah fī Miṣr)*, Bayrūt, Lubnān : Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah, 236 p.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> Une étude publiée dans Nādiyāh Muṣṭafā, Sayf al-Dīn 'Abd al-Fattāḥ (2008). *Rapport entre le religieux et le politique, l'Égypte et le monde, diverses visions et multiples expériences (al-'Alāqah bayna al-dīnī wa-al-siyāsī : Miṣr wa-al-'ālam)*, al-Qāhirah, Maktabat al-Shurūq al-Dawlīyah, p. 145.

<sup>35</sup> Les islamistes ont souvent présenté cette tendance comme un courant holiste à l'islam et un courant occidentalisé. Dans une lettre adressée de Ṭāhā Ḥusayn à André Gide dans la période entre 1945 et 1946, nous pouvons très facilement remarquer comment cette image est fautive. Il défend avec une ténacité l'islam en faisant la différence entre l'islam et les musulmans. Voir l'annexe 2.

‘Abduh (1849-1905) à la fin de sa vie en lui donnant une dimension plus moderniste et plus civile<sup>36</sup>.

Toujours dans le cadre d’un débat plutôt intellectuel au sein d’un État-nation civil, les deux courants se prolongent, mais avec une concurrence intellectuelle plus ardente. Le dévoilement par les Frères, en 1938<sup>37</sup>, de leur projet holiste activiste et populiste rebelle paraétatique au nom de l’islam change la scène politique égyptienne. En effet, la rupture et l’épuisement des gains égyptiens sur la réforme, la modernité de l’État et la société se sont alors fait sentir.

Amorçons maintenant la période qui s’étend de 1952 à nos jours. En 1952, l’État s’affaiblit et les officiers libres et les Frères musulmans se sont organisés pour renverser le roi Farouk (1920-1965) et mettre fin à la monarchie<sup>38</sup>. L’État nassérien est alors devenu la source de la pensée (le panarabisme) et il a entamé une guerre sécuritaire et intellectuelle contre les Frères musulmans, alliés d’hier. Le régime nassérien a constamment tenté d’isoler les idées des Frères de la société, surtout à partir de 1964. Ainsi, la pensée est largement devenue un outil étatique et elle a influencé profondément la société. De 1970 à 1981, El-Sadate (1918-1981) a pour sa part changé à son tour la scène politique et intellectuelle en libérant les Frères musulmans et en leur permettant de prêcher librement leur version de l’islam. Les islamistes se divisent alors entre eux dans des organisations qui se différencient entre elles au niveau des moyens mais non au niveau stratégique. Au final, un de ces mouvements a

---

<sup>36</sup> Il est possible de classer les partis politiques égyptiens d’entre 1907 et 1914 en trois catégories : certains ont adopté l’idée du nationalisme égyptien en respectant la souveraineté de l’Empire ottoman, du moins pour faire face aux Anglais (entre autres le Parti national de Mustafa Kamel); d’autres ont adopté des idées purement nationales et séculières pour faire face à la fois aux Anglais et aux Ottomans, tel le parti Umma de Lutfi Al-Sayyid; et enfin, d’autres ont préconisé un patriotisme teinté de religieux, tel le parti de « Al-Islah ala al mabadi al dostour » de Sheikh Ali Yusuf.

<sup>37</sup> Hasan al-Bannā a écrit dans une revue s’intitulant *L’avertissement* plusieurs articles sur une théorie de transition de la confrérie passant d’une organisation d’appel à une organisation cherchant le pouvoir. Dans le premier des trois numéros, il s’est attardé à inciter le roi, le premier ministre et le ministre de la Justice à appliquer la shari’a et à imposer un code de comportements islamiques aux employés. Voir l’annexe 5.

<sup>38</sup> T. ACLIMANDOS. « Officiers et Frères musulmans : 1945-1948 », *Égypte/Monde arabe*, Deuxième série, 4-5, 2001, [En ligne], <http://ema.revues.org/887> (Page consultée le 8 mars 2016).

assassiné El-Sadate lui-même en 1981 après avoir dit « c'est interdit de confondre le politique et le religieux <sup>39</sup>».

De 1981 à 2011, Moubarak (1928-) a quant à lui essayé d'intégrer les Frères musulmans au niveau politique et social et a créé une nouvelle scène teintée d'un pluralisme et d'une intégration sur mesure. L'État s'est alors désidéologisé et éloigné de plus en plus de l'utilisation de la religion dans le domaine politique en laissant aux Frères musulmans des espaces qui étaient interdits<sup>40</sup>. Malgré cette ouverture, le terrorisme s'est intensifié dans les années 1990. À titre indicatif, les Frères musulmans étaient représentés par 88 députés dans les élections législatives de 2005<sup>41</sup>. Et si on fait écho au printemps arabe, disons qu'il était prometteur, au début, d'un État civil de citoyenneté. Toutefois, les Frères ont rapidement confessionnalisé ce printemps en imposant une définition de l'État civil comme un État uniquement non militaire et en surutilisant le religieux pour justifier leurs politiques<sup>42</sup> contre leurs concurrents non islamistes et même contre d'autres islamistes<sup>43</sup>. Enfin, le président al-Sissi, après son arrivée au pouvoir en 2014, a à son tour utilisé la religion pour mettre en cause la version de l'islam des Frères musulmans<sup>44</sup>.

---

<sup>39</sup> El-Sadate, *c'est interdit de confondre le politique et le religieux* [En ligne], <https://www.youtube.com/watch?v=oWKKWDRnwW4>, (Page consultée le 5 décembre 2016).

<sup>40</sup> « Il ne s'agit pas d'affirmer que le retrait de l'État a correspondu mécaniquement à l'investissement par les Frères des espaces délaissés, dans une logique oppositionnelle. Le mouvement de décharge de l'État constitue en effet un mode de gouvernement à part entière, que les Frères coproduisent en s'inventant des rôles dans la marge de manœuvre qui leur est tacitement impartie ». M. VANNETZEL (2010). « Secret public, réseaux sociaux et morale politique. Les Frères musulmans et la société égyptienne », *Politix* 2010/4 (n° 92), pp. 77-97.

<sup>41</sup> S. BEN NÉFISSA (2012). « Le temps électoral, le temps révolutionnaire et l'idiome islamiste en Égypte » dans *La gouvernance en révolution(s), Chroniques de la Gouvernance 2012*, Paris, ECLM, p. 390.

<sup>42</sup> « L'érosion grandissante de la crédibilité des islamistes liée à l'excessive "islamisation" de la sphère publique risque de conduire, à long terme, de nombreux jeunes à rejeter l'islamisme, voire l'idée même de religion. » K. AL-ANANI, *Les islamistes arabes, de l'opposition au pouvoir : une évaluation critique, Transitions dans le monde arabe* [En ligne],

<http://www.iemed.org/observatori-fr/arees-danalisi/arxius-adjunts/anuari/iemed-2013/alAnani%20islamistes%20de%20l%2019opposition%20au%20pouvoir%20FR.pdf>

(Page consultée le 10 mars 2016).

<sup>43</sup> « Les conflits politiques les plus visibles n'opposent pas les islamistes aux forces laïques, mais bel et bien les islamistes entre eux. Les Frères musulmans et leur parti Liberté et Justice (PLJ) sont à couteaux tirés avec l'Appel salafiste (al-Da'wa l-Salafiyya) et son parti Al-Nour au sujet du contrôle de l'État, de la société et de l'espace public et dans leur lutte respective pour s'emparer du maximum de pouvoir possible ». K. AL-ANANI. *Les islamistes arabes, de l'opposition au pouvoir [...]*.

<sup>44</sup> Dans un discours prononcé à al-Azhar le 28 décembre, Al-Sisi appelle à lutter contre l'idéologie extrémiste et il prône « un discours religieux en accord avec son temps ». Il préconise que « le problème n'a jamais été notre foi.

On peut donc certes affirmer que l'histoire intellectuelle de l'Égypte depuis al-Afghānī a été jusqu'à maintenant un conflit sur le pouvoir, la religion, la légitimité et l'identité. Est-ce que le printemps arabe et ses séquences catastrophiques peuvent enfin mettre fin à ce conflit en donnant des réponses consensuelles pouvant rallier l'État et la société ?

Si le XIX<sup>e</sup> siècle a été marqué par le rétablissement de questions et de sujets innovateurs dans la pensée égyptienne par les grandes figures d'*al-Nahḍah* (renaissance), et si le XX<sup>e</sup> siècle a été empreint d'une forte polarisation entre les tendances séculières, islamistes et leurs composites, on peut certainement s'interroger sur les tendances intellectuelles qui ont marqué l'Égypte printanière du début XXI<sup>e</sup> siècle, plus précisément entre 2011 et 2015.

Cet historique étant établi, nous sommes maintenant prêt à vous entretenir dans cette première partie du sujet précis de notre thèse, de nos motivations dans cette recherche et de nos choix épistémologiques et méthodologiques.

D'entrée de jeu, on peut dire que cette thèse souhaite s'inscrire dans le rang des études qui tentent d'éviter l'idéologisation de ses analyses<sup>45</sup>. Son objectif principal est plutôt de tenter de comprendre les raisons d'être des courants intellectuels et leurs logiques dominantes, et ce, dans le but de mieux comprendre ses postulats. Pour y arriver, des choix épistémologiques et théoriques ont été faits, mais avant de les présenter, voyons ce qui a motivé nos choix.

## **1.2 Synthèse réflexive sur nos motivations et nos choix épistémologiques préalables**

### **1.2.1. Nos motivations**

Dans cette thèse, nous voulons montrer tout autant la richesse de la pensée égyptienne contemporaine (2011-2015) que celle du terreau culturel dans lequel elle s'est inscrite. Nous

---

Il est peut-être lié à l'idéologie, une idéologie que nous sanctifions », [En ligne], <http://www.memri.fr/2015/01/06/le-president-egyptien-al-Sisi-a-al-azhar-nous-devons-revolutionner-notre-religion/> (Page consultée le 10 mars 2016).

<sup>45</sup> Les problématiques de la pensée arabo-musulmane se résument à travers les éléments suivants : les concepts sont utilisés de façon rivale et opposée, les vidant ainsi de leurs contenus. Ces concepts sont souvent entraînés du champ intellectuel culturel vers le champ politique simpliste puis retournent au champ intellectuel culturel emprunts d'une simplicité réductionniste violant ses bases théoriques. Bū Madyan Bū ZAYD (2004) dans *Groupe de chercheurs*. « Questions des Lumières et de la renaissance dans la pensée arabe contemporaine » (Qaḍāyā al-tanwīr wa-al-nahḍah fī al-fikr al-‘Arabī almu‘āšir), Bayrūt, Markaz Dirāsāt al-Wahḍah al-‘Arabīyah, pp. 27-29.

avons également à cœur de faire ressortir les conditions dans lesquelles ont évolué les intellectuels égyptiens contemporains les plus représentatifs des changements intellectuels en cours.

Pour tout dire, la première motivation qui nous a poussé à entreprendre ce voyage dans les différentes façons de penser l'État<sup>46</sup> par les intellectuels modernes et contemporains égyptiens a été de remettre en question des récits, des appellations, des statuts de penseurs et des catégories de courants intellectuels. Malgré le dévoilement de récents documents ou de nouvelles analyses qui mettent en doute tous ces éléments, on peut tout de même les qualifier de canoniques<sup>47</sup>. Dans ce cadre, notre deuxième motivation a été de présenter les points de vue de la riche pensée égyptienne qui sont malheureusement largement absents ou marginalisés dans les études, plus particulièrement celles rédigées dans les langues françaises et anglaises, comme nous l'avons mentionné auparavant.

Au niveau de ces récits et en son cœur se trouve la position dominante des études orientalistes à l'effet que l'islam sunnite, à l'inverse du christianisme qui n'a pas de code politico-juridique, est une religion politique et que l'État est un de ses axes fondateurs<sup>48</sup>. Mais dans certaines recherches académiques, on remarque un autre récit dominant, soit celui de la pensée égyptienne moderne et contemporaine ainsi que la société plutôt figées dans un conservatisme de nature religieuse ou d'une autre idéologie. Or, nous tenterons d'établir dans cette étude que cette pensée et cette société sont complexes, variées et vivantes et qu'elles ont réagi avec vigueur à de nombreux défis culturels, intellectuels, historiques et successifs. À vrai

---

<sup>46</sup> L'État est le paradigme à partir duquel on réfléchit sur les questions religieuses et politiques, non seulement dans le monde arabo-musulman, mais également partout dans le monde parce que l'État est considéré comme au zénith de l'abstraction politique et parce que son modèle libéral démocratique est vu comme la fin de l'histoire. A. ṬARĪQĪ dans A. FĀYIZ (2014). *Religion et politique, et la problématique de l'État moderne (al-Dīnī wa-al-siyāsī wa-ishkālīyat al-dawlah al-ḥadīthah)*, Cairo, Markaz Dāl lil-Abḥāth wa-al-Intāḥ al-'Ilmī; al-Rabāṭ : Mu'assasat Mu'minūn bi-lā Hudūd, p. 8.

<sup>47</sup> Au sens utilisé par Georges Corm (2015), qui entend par « récit canonique » des ouvrages ou des articles qui s'inscrivent tous dans une même ligne de pensée, simplificatrice du réel. Cela écarte donc du champ de vision tout ce qui n'entre pas dans l'objectif recherché, à savoir, dans le cas de la pensée arabe, la réduction à une pensée exclusivement religieuse et réfractaire de par sa substance à la modernité globalisée du monde dans lequel nous vivons.

<sup>48</sup> Al-Sayyid WALAD ABĀH dans la Revue *Albab* (automne 2015), *Mominoun Without Borders*, [En ligne], <http://magazine.mominoun.com/categories/%D9%85%D8%AC%D9%84%D8%A9-%D8%A3%D9%84%D8%A8%D8%A7%D8%A8> (Page consultée le 18 janvier 2016).

dire, le récit le plus grave, à notre sens, est que la réislamisation de la société égyptienne n'est qu'une réaction légitime et justifiée à la modernité occidentale qui a transgressé depuis plus de deux siècles la particularité arabo-musulmane de l'Égypte.

L'homme politique, sociologue, économiste, historien et juriste libanais Georges Corm (1940-) énumère d'autres récits qui peuvent être appliqués dans le contexte égyptien :

Le colonisateur parti, les élites gouvernantes arabes qui lui ont succédé n'auraient fait que continuer l'œuvre de dépersonnalisation de leurs peuples, à travers des dictatures dites nationalistes et laïques, considérées comme responsables exclusives des malheurs actuels du monde arabe et des violences qui le déchirent [...]. Il est évidemment impossible d'accepter un tel réductionnisme des situations complexes vécues par les Arabes dans le monde contemporain. Réductionnisme de nature exclusivement idéologique qui a été dicté par un contexte géopolitique agité [...]<sup>49</sup>.

C'est donc pour examiner de tels récits que cette thèse a été écrite. Elle entend ainsi répondre aux interrogations légitimes que l'on peut avoir sur le rapport entre la pensée politico-religieuse égyptienne et la situation post-printemps égyptien. En replaçant la pensée égyptienne dans les contextes politiques compliqués vécus par cette société au cours de cinq années (2011-2015), on comprendra mieux les enjeux des grands débats intellectuels, philosophico-politiques et religieux qui ont caractérisé cette pensée, comme possiblement le reste de la pensée arabo-musulmane. Ces débats sont loin d'être terminés et les acteurs qui y prennent part et leurs ouvrages, souvent très riches, sont de plus en plus absents des analyses et des études alors qu'ils s'inscrivent dans une remarquable vitalité de la culture égyptienne dans toutes ses expressions philosophiques, politiques, etc.

## 1.2.2 Nos choix épistémologiques

Après analyse des différents positionnements épistémologiques, nos choix se sont arrêtés sur le pluralisme ainsi que sur l'interdisciplinarité. Voici les raisons qui sous-tendent ces choix et comment ils seront appliqués dans notre recherche.

---

<sup>49</sup> G. CORM (2015). *Pensée et politique dans le monde arabe : Contextes historiques et problématiques, XIX<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Découverte, p, 9.



### 1.2.2.1 Pluralisme épistémologique

Nous sommes tout d'abord convaincu que le même fait ou le même élément peut être interprété de différentes manières selon les objectifs de recherche visés<sup>50</sup> : il peut être central ou secondaire et signifiant ou insignifiant. Dans le même esprit, il va de soi que les chercheurs qui se préoccupent de la pensée égyptienne ne s'intéressent pas tous aux mêmes réalités ou aux mêmes niveaux, aspects ou dimensions de ces réalités. Or, si l'on admet la variation des intérêts et des échelles d'observation, il faut alors admettre également la possible variation de la pertinence des types de contexte qui rendent compte de la réalité centrale et qui influencent ainsi la forme de l'interprétation.

Dans le domaine de l'histoire des idées, les questions suivantes sont d'ordre chronologique : « Faut-il éclairer les idées par leurs auteurs ou faut-il les considérer en elles-mêmes, dans l'«objectivité» de leur énoncé et le développement de leur logique propre ? » Malgré les choix théoriques énoncés dans cette thèse, nous sommes conscient qu'« un texte se prête à plusieurs lectures, variables selon les lecteurs, les milieux, les circonstances. Tout énoncé est source d'un conflit des interprétations<sup>51</sup>. » Nous souhaitons tout de même faire une sorte d'histoire anti-dogmatique des idées égyptiennes « si tant est que le dogmatisme consiste à imposer une opinion sans l'exposer à la réfutation rationnelle<sup>52</sup> ».

Ainsi, nous pensons qu'un positionnement critique, pluraliste et interdisciplinaire face au problème de la contextualisation et de l'interprétation de la pensée égyptienne est primordial. De fait, dans un premier temps, il faut éviter de considérer qu'il existe un « contexte universellement pertinent et une interprétation universellement pertinente » en pensant du même coup que toutes les autres formes de contextualisation et d'interprétation sont des « erreurs ». Dans un deuxième temps, il ne faut pas adhérer à une sorte de « pacifisme radical fondé sur l'idée d'un pluralisme relativiste et indifférencié en matière d'opérations de

---

<sup>50</sup> B. LAHIRE (2012). *Monde pluriel. Penser l'unité des sciences sociales*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », p. 295.

<sup>51</sup> J.-P. MASSAUT. *Histoire des idées, histoire des hommes. Le cas d'Érasme et de Luther*, [En ligne], <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/artigo8791.pdf> (Page consultée le 4 août 2016).

<sup>52</sup> J.-P. ROSAYE (2014). *L'histoire des idées : approche théorique et pratique*, [En ligne], <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00979422/document> (Page consultée le 20 juillet 2016).

contextualisation et d'interprétation». Cette dernière position est encore plus problématique sur le plan de l'avancée scientifique, car l'idée «d'une pluralité de démarches scientifiques vivant parallèlement, sans jamais se croiser ni se contredire, conduit à penser qu'il n'y a aucune utilité à critiquer les contextualisations et les interprétations offertes par d'autres chercheurs<sup>53</sup>».

À partir d'un tel positionnement épistémique, on peut à la fois être en mesure de faire une lecture critique des travaux de recherche réalisés dans les études sur la pensée égyptienne, d'avoir une conception pluraliste concernant les démarches scientifiques potentielles et de comprendre l'importance d'une approche interdisciplinaire.

### 1.2.2.2 Interdisciplinarité<sup>54</sup>

Comme le constate le philosophe marocain et directeur d'études au *Center for Arab Unity Studies*, 'Abd al-Ilāh Balqazīz, le sujet de la relation entre l'État et la religion est à la fois une question philosophique, historique, politique et théologique<sup>55</sup>. Dans cet esprit, nous entrerons dans le sujet par la petite porte de l'histoire de la pensée politique égyptienne pour traiter directement de son principal attribut ou de sa principale caractéristique/conséquence, c'est-à-dire la relation ou la dialectique entre le religieux et le politique<sup>56</sup>. Quel est le récit de cette pensée ? Comment se construit-elle présentement ? Comment cette relation/dialectique conditionne-t-elle encore aujourd'hui le débat autour de la conception de l'État en Égypte ? Quels sont les courants et les figures de proue de cette pensée ? En quoi se différencient-ils et pourquoi ? Y a-t-il de nouvelles perspectives influencées ou initiées par les événements et répercussions du « printemps arabe » ? En quoi ces perspectives émergentes se distinguent-elles des courants dominants d'avant le printemps arabe ?

---

<sup>53</sup> B. LAHIRE (2012). *Monde pluriel. Penser l'unité des sciences sociales*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », p. 232.

<sup>54</sup> Dans cette recherche, l'approche interdisciplinaire utilisée est plutôt de type *trans* (rassembler les savoirs au-delà des disciplines et dépasser les frontières étroites fixées pour chacune d'entre elles; un refus de diviser le monde et ses problèmes en disciplines, surtout sciences politiques, sociologie, économie, psychologie, mais également anthropologie et linguistique).

<sup>55</sup> GROUPE DE CHERCHEURS (2013). *Religion et État dans le monde arabe (al-Dīn wa-al-dawlah fī al-waṭan al-'Arabī)*, Bayrūt, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah, pp. 26-28.

<sup>56</sup> Dans cette recherche, cette relation ou dialectique est abordée comme le déterminant principal qui façonne explicitement et implicitement la conception de l'État dans la pensée égyptienne.

Toutes ces questions qui seront posées au long de cette thèse font appel à des connaissances issues de différents champs disciplinaires. Nous sommes en effet d'avis que pour bien comprendre et analyser la conception de l'État au prisme du lien établi entre le religieux et le politique dans la pensée égyptienne moderne et contemporaine, il est nécessaire d'adopter une approche interdisciplinaire. À titre d'exemple, nous croyons que le juriste n'est pas le seul à s'intéresser à la sharî'a<sup>57</sup>, tout comme c'est le cas pour l'historien ou le sociologue.

Soulignons par ailleurs que l'interdisciplinarité à l'étude ne signifie pas de se spécialiser dans toutes disciplines, mais plutôt simplement « de faire preuve d'ouverture et d'interpeller les autres disciplines avec des questions nouvelles<sup>58</sup> ». Cette approche permet en fait d'établir les questions de la recherche et de formuler les hypothèses qu'une discipline unique n'aurait pu développer. Notons toutefois que l'élargissement des horizons de la recherche par le biais d'une vision interdisciplinaire ne sous-tend pas nécessairement un manque de rigueur, mais simplement un changement d'attitude à l'égard du sujet de la recherche<sup>59</sup>.

En d'autres termes, il est de notre avis que les découvertes, l'innovation et les nouvelles tangentes de réflexion s'immiscent parfois dans des zones de failles entre les disciplines. « On peut affirmer que les travaux interdisciplinaires permettent dans certaines circonstances de relever des défis qui échappent à l'une ou l'autre des disciplines naturellement concernées, leur intégration pouvant alors résulter en une progression en rupture de la compréhension. Si l'interdisciplinarité est de mise sur le terrain des applications, il n'en va pas de même au niveau de la production des connaissances de base. L'art de

---

<sup>57</sup> Dans cette thèse, la sharî'a, « fil conducteur de la vie » ou « chemin à suivre », « n'est pas un livre, mais un champ d'interprétations juridiques et éthiques des écritures islamiques : le Coran et la sunna (la tradition du prophète) rapportée au travers des hadîths ». Et ces interprétations juridiques formulées par des savants musulmans constituent le fiqh. Ceux-ci ont légué leur nom aux écoles (madhhab) des différents courants de l'islam (sunnite, chiite et kharidjite) qui forment l'ensemble des jurisprudences islamiques.

B. DUPRET (dir.) (2012). *La charia aujourd'hui : usages de la référence au droit islamique*, Paris, La Découverte, 301 p.

<sup>58</sup> G. FOLKERS (1999). *Le défi de l'interdisciplinarité*, [En ligne],

[http://nfp.snf.ch/SiteCollectionDocuments/horizonte/84/84\\_19\\_33\\_f.pdf](http://nfp.snf.ch/SiteCollectionDocuments/horizonte/84/84_19_33_f.pdf) (Page consultée le 21 novembre 2015).

<sup>59</sup> E. PORTELLA (dir.) (1999). *Entre savoir, l'interdisciplinarité en acte : enjeux, obstacles, résultats*, Toulouse, Érès, p. 112.

l'interdisciplinarité réside alors dans l'entrecroisement des perspectives disciplinaires pour composer une production à la fois hybride et nouvelle<sup>60</sup>. » C'est alors que la réflexion de l'auteure Gloria Origgi prend tout son sens : il s'agit de prendre comme « pivot de l'interdisciplinarité, non pas l'artefact et sa science, non pas l'humain et sa culture disciplinaire, mais les interrelations qui s'établissent entre humains et artefacts ainsi que les structures de connaissances qui se tissent en leur sein<sup>61</sup> ».

On aura donc compris que cette thèse de travail et sa démarche méthodologique sera à la fois interdisciplinaire et intradisciplinaire : interdisciplinaire, en ce qu'elle rassemble les éléments épistémologiques de plusieurs disciplines en sciences sociales, et intradisciplinaire, en ce qu'elle puise ses paramètres explicatifs de plusieurs courants au sein d'une même discipline.

Ainsi, une telle démarche pose avec acuité la question de la cohérence méthodologique, surtout en sciences sociales où la tentation d'une logique intellectuelle totalitaire conduit plus souvent à l'exclusion qu'à l'inclusion. Cette approche nous a néanmoins semblé plus appropriée pour répondre à la complexité d'un objet de recherche comme la conception de l'État parce qu'une vision théorique monolithique ne saurait la saisir dans sa plénitude. Il s'agit surtout ici d'une démarche holistique. Il convient de plus de restituer la prépondérance de la théorie pour son utilité à la recherche. En effet, un fait politique ne devient intelligible que lorsqu'il est rattaché à la théorie<sup>62</sup>.

### 1.2.2.3 Application

En fonction de toutes les considérations précitées, nous favorisons le principe d'une « recherche appliquée », soit une pratique spécifique de la recherche académique conduisant le chercheur à s'immerger, suite à une sollicitation ou une autosollicitation, dans une situation de débats dont la portée en contenu et en processus peut l'amener à sa transformation ou à son développement. Dans cet esprit, le chercheur en sciences sociales et humaines se range parmi

---

<sup>60</sup> R. STEPHAN. L'art de l'interdisciplinarité, [En ligne], [http://interactions.utc.fr/fileadmin/user\\_upload/SITE-INTERACTIONS/magazines/Interactions\\_8.pdf](http://interactions.utc.fr/fileadmin/user_upload/SITE-INTERACTIONS/magazines/Interactions_8.pdf) (Page consultée le 21 novembre 2015).

<sup>61</sup> G. ORIGGI et F. DARBELLAY (2010). *Repenser l'interdisciplinarité*, Genève, Éd. Slatkine, p. 197.

<sup>62</sup> M. HECHTER (1992). « *The Dynamics of Secession* », *Acta Sociologica* 35: pp. 267-283.

les acteurs de ce débat – autour de la conception de l'État dans notre cas – en espérant que le fruit des recherches constituera une « plus-value cognitive mobilisable » en vue d'une action visant à servir l'Homme<sup>63</sup>.

En outre, nous soutenons qu'une recherche appliquée est une double herméneutique en elle-même, c'est-à-dire qu'elle constitue un exercice d'interprétation qui récupère son autonomie en agissant sur la société. Elle ne fait donc pas qu'observer le phénomène à étudier. Comme pour la pensée égyptienne dans notre cas, elle façonne le phénomène en le formant et le déformant, elle intervient sur lui, elle participe à sa constitution, à sa destruction et à sa reconstitution pour mieux le comprendre et trouver des solutions aux problèmes qui en découlent. Tout compte fait, il n'y a pas de recherche en sciences humaines qui ne se considère pas comme une recherche appliquée ou interventionniste.

L'auteur de cette recherche croit que peu importe la situation, la connaissance elle-même peut être considérée comme une action : « Par la connaissance, vous êtes capable de faire avancer les gens qui vont découvrir [...] des choses qu'ils ne voyaient pas, ne voulaient pas voir, ou ne pouvaient plus voir<sup>64</sup>. » C'est pourquoi trois différents types d'acteurs ont été identifiés dans cette thèse, soit les décideurs politiques, les chercheurs et les citoyens ordinaires<sup>65</sup>, dont leurs connaissances sur la conception de l'État dans la pensée égyptienne moderne et actuelle pourraient donner lieu à des actions subséquentes.

Également, bien que les pratiques intellectuelles qui définissent le champ (philosophie politique, théorie politique, histoire des idées et pensée politique) soient de type fondamental, elles peuvent entretenir également

---

<sup>63</sup> W. SALEH (2014). « En quoi une thèse en sciences humaines appliquées peut-elle constituer une intervention ? » dans *Les chantiers de l'intervention en sciences humaines : Interdisciplinarité pratique et action professionnelle*, volume 4, novembre 2014, [En ligne],

[http://www.etudessup.fas.umontreal.ca/sha/documents/Autres/ChantiersSHA\\_vol4\\_web.pdf](http://www.etudessup.fas.umontreal.ca/sha/documents/Autres/ChantiersSHA_vol4_web.pdf),

(Page consultée le 2 novembre 2015).

<sup>64</sup> O. KUTY (2001). « L'intervention : système stratégique et communauté de projet sur l'espace public », *La sociologie et l'intervention. Enjeux et perspectives*, sous la direction de D. Vranken et O. Kuty, Bruxelles, Éditions de Boeck University, p. 150.

<sup>65</sup> Cette thèse qui cherche à avoir une portée éducative ou pédagogique (c'est-à-dire pouvant servir à la fois un large public tout autant que les chercheurs en la matière) vise que sa lecture soit facile et quelle puisse présenter une sorte de panorama des idées sur le lien entre le religieux et le politique et son influence sur la conception de l'État dans la pensée égyptienne moderne et contemporaine.

[...] une relation implicite ou explicite avec une fonction normative [...] et elles se disposent sur un axe en tension entre une perspective logique et une perspective narrative [...]. La philosophie politique, la théorie, l'histoire de la pensée, telles qu'elles se définissent dans la pratique actuelle, sont productrices de prescriptions morales et politiques, elles ont une fonction normative. C'est à tout le moins selon cette optique que les composantes du champ sont enseignées dans les programmes de science politique et qu'elles justifient leur place et leur utilité dans la société et dans le circuit des marchandises symboliques du champ<sup>66</sup>.

Dans ce sens, la recherche appliquée dans cette thèse vise plusieurs buts : à identifier une problématique susceptible d'être traitée par des sciences sociales et humaines, dont celle de la conception de l'État dans la pensée égyptienne; à théoriser et critiquer la recherche, en présenter la teneur à ses pairs et à un public non scientifique en insistant spécifiquement sur la nouveauté ou l'originalité de la démarche; à lui appliquer les connaissances acquises en sciences sociales fondamentales et pratiques afin d'en retracer la genèse, à la replacer dans une perspective historique et philosophique; enfin, à proposer des solutions constructives et globales qui tiennent compte du contexte social général dans lequel cette problématique s'inscrit. Bref, la recherche appliquée, dans cette recherche, se traduit par l'établissement de parallèles entre les notions philosophiques fondamentales et les enjeux sociaux actuels<sup>67</sup>.

Cette étape des choix épistémologiques étant maintenant terminée, elle nous guide vers l'identification de la question principale de la recherche et de ses objectifs de même que vers la formulation des hypothèses de cette recherche.

### **1.3 Question spécifique de la recherche et ses objectifs**

Dans quelle mesure la conception de l'État au prisme du lien entre le religieux et le politique dans la pensée égyptienne contemporaine (2011-2015) constitue-t-elle une continuité, une évolution ou une rupture avec la pensée égyptienne moderne ? Voilà notre question d'étude.

---

<sup>66</sup> D. GIROUX, D. KARMIS (2013). *Ceci n'est pas une idée politique, Réflexions sur les approches des idées politiques*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 6.

<sup>67</sup> Ce paragraphe est inspiré largement du site du département de philosophie et d'éthique appliquée de l'Université de Sherbrooke, [En ligne], [https://www.usherbrooke.ca/flsh/fileadmin/sites/flsh/philosophie/Doctorat\\_en\\_philosophie\\_pratique.pdf](https://www.usherbrooke.ca/flsh/fileadmin/sites/flsh/philosophie/Doctorat_en_philosophie_pratique.pdf) (Page consultée le 5 mai 2015).

Afin de pouvoir répondre à cette question, notre recherche visera à :

- 1) Cerner les prises de position adoptées par les intellectuels égyptiens contemporains (2011-2015) à l'égard du lien entre le religieux et le politique afin d'en faire ressortir les principales expressions de la conception de l'État. Cette analyse se fera par l'entremise :

- a) d'une analyse documentaire et d'une analyse du discours portant sur des travaux et interventions de dizaines d'intellectuels principaux influençant actuellement la scène intellectuelle égyptienne dans la conception de l'État<sup>68</sup>, notamment 22 intellectuels contemporains (dont 2 médecins, 5 professeurs azharites, 2 juristes, 2 journalistes, un poète, un professeur d'histoire, un professeur de philosophie, 3 professeurs de philosophie islamique, un professeur d'économie, 3 professeurs de sciences politiques et un professeur de sociologie)<sup>69</sup>. Également, deux cas d'étude et leurs travaux seront utilisés : Sa'd al-Dīn al-Hilālī, professeur de jurisprudence islamique comparée de l'Université d'al-Azhar et auteur de *L'islam et l'humanité de l'État*, de même que 'Abd al-Jawād Yāsīn, ex-islamiste, juge et auteur de *Critiques de l'autorité en islam* et *Religion et religiosité*. Ces deux cas nous semblent effectivement les plus représentatifs des changements qui ont cours dans la pensée égyptienne actuelle;

- b) d'entrevues semi-dirigées avec nos deux cas d'étude, Sa'd al-Dīn al-Hilālī et 'Abd al-Jawād Yāsīn, suivies d'une analyse de leurs discours. Par ce contact direct et personnel, nous chercherons à rendre explicite leur univers et à mieux comprendre la trame culturelle, religieuse, politique et sociologique sous-jacente de leurs pensées. Ces échanges nous permettront également d'organiser et de structurer ces pensées à la suite de questions posées pour approfondir certains des

---

<sup>68</sup> 'Iṣām 'Iryān, Sāhir Rāfi, Muḥammad 'Imārah, Jāsir 'Awdah, Abū Fahr as- Salafī, Anwar Mughīth, Galal A Amin, Aḥmad 'Abd al-Mu'tī Hījāzī, Aḥmad Zāyid, Farīdah Naqqāsh, Mājidah Ṣālīh, Sāmiyah Sallām, Shādiyah Fathī, Nājīh Ibrāhīm, Hibah Ra'ūf 'IzzatUsāmah al-Sayyid Maḥmūd Az'harī, Muḥammad Mukhtār Jum'ahṢalāh Sālīm, Sharīf Yūnus et 'Alī Mabruk.

<sup>69</sup> Voir la liste détaillée à l'annexe 8, page 413.

thèmes liés à leur conception de l'État et à leur conception du lien entre le religieux et le politique. En découlera d'ailleurs une réflexion entre le chercheur et les deux personnes ciblées dans cette étude<sup>70</sup>.

- 2) Identifier en quoi ces orientations courantes reflètent ou non des continuités, des changements, des mutations et/ou des métamorphoses dans la conception de l'État par rapport à la pensée égyptienne moderne (1805-2010).

## 1.4 Hypothèses de recherche

Notre hypothèse soutient que les dynamiques et les séquelles de ce que l'on appelle « le printemps arabe » ont accéléré ou initié des évolutions ou encore des ruptures dans la pensée égyptienne actuelle (2011-2015) au niveau de la conception de l'État et de la gouvernance au prisme du lien entre le religieux et le politique.

Quel est le degré de cette évolution et quel est son sens ? Quelles sont les ruptures que les intellectuels contemporains (2011-2015) conçoivent par rapport aux postulats de leurs prédécesseurs ? La présente recherche vise justement à donner des pistes de réponses à ces questions.

---

<sup>70</sup> L. SAVOIE ZAJC (dir.) et T. KARSENTI (2000). « La méthodologie », *Introduction à la recherche en éducation*, Sherbrooke, CRP, pp. 342-343.



## 1.5 Définition des concepts<sup>71</sup>

Dans le but de mieux comprendre les concepts qui seront employés dans cette thèse, nous dédions la présente section à leur identification et à leur définition.

### 1.5.1 La conception

La vision du monde de Dilthey (1833-1911), l'idéal type de Weber (1864-1920), le paradigme de Kuhn (1922-1996), l'épistémè de Foucault (1926-1984), l'habitus de Bourdieu (1930-2002), l'interprétation de Habermas (1929-) et le contexte de compréhension de Taylor (1931-) sont tous des schèmes interprétatifs utilisés par ces chercheurs, soit des ensembles de données qui guident leur comportement. Chaque schème cherche à sa manière à comprendre des conceptions portant sur les principes des êtres et des choses au niveau de Dieu, du rôle de l'homme dans l'univers, de l'histoire et, de façon générale, de tous les grands problèmes de la métaphysique et de la condition de l'homme dans le monde. Ils ont en commun le souci d'appréhender la manière de voir, de comprendre, d'interpréter le monde et les choses de la vie, tout en guidant la pensée, le discours et le comportement<sup>72</sup>. Voyons de plus près leurs modes de pensées.

---

<sup>71</sup> Dans cette thèse, le « cadre conceptuel » n'est pas l'élaboration préalable d'une théorie abstraite qu'il s'agirait ensuite d'appliquer au cas concret de la pensée égyptienne contemporaine et d'en faire l'analyse. Il est vrai que beaucoup d'ouvrages sur la pensée arabo-musulmane commencent d'abord par exposer un cadre conceptuel pour ensuite procéder à une série d'études de cas. En fait, ils élaborent une théorie, puis l'appliquent à la « réalité », elle-même réduite à un catalogue d'exemples. En ce qui nous concerne, nous procédons à l'encontre de cette démarche en relatant les pensées des intellectuels choisis pour tenter de les catégoriser et de les comparer par la suite. Avant d'entamer cette réflexion sur la pensée égyptienne, nous offrons certes un certain point de vue sur un « cadre conceptuel », mais il représente davantage un certain réalisme constructiviste ou une simple attitude plutôt qu'une école. Il n'est pas une doctrine, mais une méthode. « Il [le cadre conceptuel] nous dit simplement de quelle manière nous aborderons le phénomène, dans quel ordre, avec quels outils, et pourquoi ». C'est tout ce qu'il faut attendre de cette section, soit qu'il présente les grandes lignes d'une méthodologie propre à cette recherche qui vise simplement à nous aider à répondre à la question de la recherche.

Cette approche est largement inspirée de : J.-B. JEANGÈNE VILMER (2009). *Au nom de l'humanité ? : histoire, droit, éthique et politique de l'intervention militaire justifiée par des raisons humanitaires*, Thèse de doctorat, Université de Montréal, [En ligne],

[https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/4242/Jeangene-Vilmer\\_Jean-Baptiste\\_2009\\_these.pdf.pdf?sequence=6&isAllowed=y](https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/4242/Jeangene-Vilmer_Jean-Baptiste_2009_these.pdf.pdf?sequence=6&isAllowed=y) (Page consultée le 27 juin 2016).

<sup>72</sup> Bien évidemment, tous ces concepts sont des notions polysémiques. Les chercheurs des sciences humaines et sociales ne conçoivent ni ne définissent ces termes d'une manière identique. Dans cette thèse, on a eu recours aux définitions les plus simples qui feraient consensus, sans entrer dans les nuances et les détails. L'objectif est d'introduire et argumenter, le plus brièvement possible, notre schème interprétatif adopté qui est « la logique dominante ».

### 1.5.1.1 La vision du monde selon Dilthey, Jaspers, Heidegger, Mannheim et Weber

Dilthey considère que seul le recours à la vision du monde autorise les « déchiffrements humains du réel<sup>73</sup> » et l'interprétation d'une histoire et d'une société; le chercheur dans ses discours tente d'en percer l'opacité<sup>74</sup>. La vision du monde permettra en effet de décoder les productions humaines, de retrouver leur sens nécessairement caché, une herméneutique appropriée<sup>75</sup> : la vision du monde découpe des unités dans un ensemble, elle en établit, par là, la solidarité et la distinction.

Pour sa part, Karl Jaspers (1883-1969) fait référence au terme allemand *Weltanschauung* qui désigne la conception du monde que chacun se fait selon sa sensibilité particulière. Il la décrit en ces termes dans son ouvrage intitulé *Psychologie der Weltanschauungen* :

Une vision du monde n'est pas seulement un savoir, mais elle se révèle dans les méthodes d'évaluation, dans l'organisation de la vie, dans le destin, dans les hiérarchies concrètes des valeurs [...] : quand nous parlons de *Weltanschauungen*, nous voulons parler des idées de fin et du tout de l'humanité, aussi bien du point de vue subjectif de l'expérience vécue, du pouvoir et de la mentalité, que du point de vue objectif d'un monde façonné tel un objet<sup>76</sup>.

Dans les conférences de Cassel (1925), Heidegger (1889-1976) la définit quant à lui en ces termes : « La vision du monde implique une certaine prise de position pratique qui n'est pas seulement momentanée : c'est une attitude permanente à l'égard du monde et de sa propre existence. Elle est formée par l'homme lui-même, qui se l'approprie<sup>77</sup>. »

Quant à Karl Mannheim (1893-1947), il définit la vision du monde dans une perspective plus épistémologique : pour lui, elle correspond à la représentation totale de

---

<sup>73</sup> W. DILTHEY, Introd., op. cit., p. 460

<sup>74</sup> W. DILTHEY, Introd., op. cit., p. 530, sv.

<sup>75</sup> Sur l'herméneutique de Dilthey, voir : C. Zockler, *Dilthey und die Hermeneutik*, Stuttgart, J.B. Metzler, 1975. Sur l'herméneutique comme type de science : J. Ladrière, art. « Sciences », in *Encyclopaedia universalis*. Voir aussi : J.D. Robert, « La spécificité des sciences humaines », in *Archives de Philosophie*, 39, 1976, pp. 43-65.

<sup>76</sup> K. JASPERS (1990). *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin, Springer Verlag.

<sup>77</sup> M. HEIDEGGER (2003). *Les conférences de Cassel*. Traduction et intro. J.-C. Gens, Paris, Vrin.

l'idéologie<sup>78</sup>. Pour différencier idéologie<sup>79</sup> et vision du monde, nous faisons référence à Étienne Guéhin<sup>80</sup> en reprenant la distinction qu'il propose en opposant dialectiquement les deux concepts. Selon lui, l'idéologie se définit comme l'expression des « intérêts ou des enjeux localisés » d'un groupe social, alors que la vision du monde est l'expression structurelle et fonctionnelle de la situation relative d'un groupe social dans un ensemble plus vaste<sup>81</sup>.

Et finalement, pour Max Weber, il n'y a pas de visions du monde sans un ensemble cohérent de valeurs. De plus, bien que ces valeurs s'articulent les unes les autres à des degrés variables, « cette cohérence interne suppose qu'elles assument un grand degré de généralité propre à apporter réponse aux questions ultimes<sup>82</sup> ». L'une des thématiques les plus centrales chez Weber est la place des idées et des visions du monde dans la formation des groupes sociaux et dans le déroulement des processus historiques. Pour lui, la vision du monde est un ensemble de valeurs, cohérent, capable d'offrir des réponses appropriées aux questionnements concernant « le sens et le but de l'existence, la souffrance et l'injustice<sup>83</sup> ». Qu'elle soit religieuse ou profane et pour être efficace, une vision du monde doit être soutenue par des partisans puissants que Max Weber appelle « les porteurs sociaux ». Une vision du monde, qui est un univers éthique relativement autonome, peut agir soit comme force d'appui ou comme force d'impulsion dynamique. En tant que force d'appui, elle peut servir soit d'arrière-plan idéal pour un processus de rationalisation, soit de « légitimation culturelle fondamentale aux processus historiques et au changement social<sup>84</sup> ». La force d'impulsion dynamique, quant à elle, se manifeste dans des situations de conflit entre des valeurs différentes, ce qui permet alors de dépasser les contradictions.

---

<sup>78</sup> R. HEYNDELS (1977). « Étude du concept de "vision du monde" : sa portée en théorie de la littérature », *L'Homme et la société*, n° 43-44, Inédits de Lukács et textes de Lukács, pp. 133-140.

<sup>79</sup> À titre d'exemple, Pierre BOURDIEU et Luc BOLTANSKI ont utilisé le concept de l'idéologie dominante qui est, pour eux, l'idéologie des dominants. Elle s'impose socialement comme une évidence légitime et contribue à reproduire l'ordre social en faisant des propriétés sociales des dominants le fondement légitime de la domination.

<sup>80</sup> E. GUÉHIN (1975). « Le point de vue sociologique et la question du sens », *Cahiers internationaux de sociologie*, LVIII, janv.-juin 1975, pp. 81-96.

<sup>81</sup> R. HEYNDELS (1977). Étude du concept de « vision du monde » [...], pp. 133-140.

<sup>82</sup> S. KALBERG (2007). « L'influence passée et présente des "visions du monde". L'analyse webérienne d'un concept sociologique négligé », *Revue du MAUSS* 2007/2 (n° 30), p. 321-352.

<sup>83</sup> S. KALBERG (2009-2010). *Les valeurs, les idées et les intérêts. Introduction à la sociologie de Max Weber*, trad. de l'américain par P. Chaniel, Paris, Éd. La Découverte, coll. Textes à l'appui, p 159.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 162.

### 1.5.1.2 L'idéal type de Max Weber

Le schème interprétatif de Max Weber tourne autour d'un idéal type. Ses notions offrent une approche permettant d'aborder les courants idéaux selon la logique qu'ils sous-tendent. L'usage d'idéaux types constitue pour lui une démarche sociologique fondamentale. Ils sont un moyen de comprendre le sens que les individus donnent à leurs expériences vécues, ce qui conduit à mettre ces dernières en relation avec l'organisation de la société à un moment historique de son évolution. Pour construire un idéal type, Weber dit qu'on doit accentuer

[...] unilatéralement [sur] un ou plusieurs points de vue [...] en enchaînant une multitude de phénomènes donnés isolément, diffus et discrets, que l'on trouve tantôt en grand nombre, tantôt en petit nombre et par endroits pas du tout, qu'on ordonne selon les précédents points de vue unilatéralement, pour former un tableau de pensée homogène. On ne trouvera nulle part empiriquement un pareil tableau dans sa pureté conceptuelle : il est une utopie<sup>85</sup>.

On peut dire que les théoriciens évoqués jusqu'ici « utilisent le concept de vision ou de type dans des acceptions divergentes. [...] Idéal psychique, représentation globale et collective ou type instrumental : telles sont les trois déterminations principales possibles de la vision du monde, qui supposent chaque fois, selon des modalités au demeurant très différentes, la nécessité d'une explication totalisante des productions et comportements de l'homme<sup>86</sup> ». Dans chaque cas, « il s'agit de recourir à une idée régulatrice susceptible de dépasser des dichotomies apparentes : individu et société, forme et signification, comportement et production imaginaire, etc. ».

### 1.5.1.3 Le paradigme de Kuhn

Le schème interprétatif de Kuhn se situe au niveau de la théorie du paradigme dans laquelle il tente de distinguer entre deux acceptions de ce concept : « Le terme paradigme est utilisé dans deux sens différents. D'une part, il représente tout l'ensemble de croyances, de

---

<sup>85</sup> M. WEBER (1992). *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Pocket, [1904-1917], p. 181.

<sup>86</sup> La même nécessité se retrouve au cœur des diverses disciplines qui font éventuellement recours au concept de vision du monde : psychologie sociale (on pense aux travaux de Kardiner et de Mikel Dufrenne sur la « personnalité de base »), anthropologie, histoire (telle que la pratiquent les élèves de Lucien Febvre), esthétique (P. Abraham, R. Bastide), etc.

valeurs reconnues et de techniques qui sont communes aux membres d'un groupe donné. D'autre part, il dénote un élément isolé de cet ensemble : les solutions d'énigmes concrètes qui, employées comme modèles ou exemples, peuvent remplacer les règles explicites en tant que bases de solutions pour les énigmes qui subsistent dans la science normale<sup>87</sup> ».

#### 1.5.1.4 L'épistémè de Michel Foucault

Pour Michel Foucault, l'épistémè d'une époque renvoie à une façon de penser, de parler, de se représenter le monde, qui s'étendrait très largement à toute la culture. Dans *Les mots et les choses* (1966) et *L'archéologie du savoir* (1968), Michel Foucault décrit trois épistémès successives qui définissent son schème interprétatif : celle de la renaissance, de l'époque classique et, enfin, de l'époque moderne. Dans une démarche structuraliste, il tente de rendre compte ce qui produit les savoirs d'une époque. D'autre part, il s'oppose explicitement à la notion de *Weltanschauung* (conception du monde) prônée par Dilthey qui ne doit pas être confondue avec son épistémè<sup>88</sup>.

Mais Foucault, dans une interview en 1972, nous précise que ce qu'il a appelé épistémè dans *Les mots et les choses* « n'a rien à voir avec les catégories historiques. J'entends tous les rapports qui ont existé à une certaine époque entre les différents domaines de la science [...]. Ce sont tous ces phénomènes de rapport entre les sciences ou entre les différents discours dans les divers secteurs scientifiques qui constituent ce que j'appelle épistémè d'une époque<sup>89</sup>. »

#### 1.5.1.5 L'habitus de Bourdieu

Chez Bourdieu, la notion d'habitus<sup>90</sup> compose son schème interprétatif et correspond à l'intériorisation des règles et des normes en vigueur dans un champ. L'habitus se révèle donc

---

<sup>87</sup> T.S. KUHN (1972). *La Structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion. Traduction de la nouvelle édition augmentée, *The Structure of Scientific Revolutions*, publiée par The University of Chicago Press, 1970, p. 207.

<sup>88</sup> FOUCAULT (1969). *L'Archéologie du savoir*, [s.l.], [s.n.], p. 249-250.

<sup>89</sup> FOUCAULT, « Dits et écrits I », *Sur la justice populaire, débat avec les maos*, op. cit. p. 1 239, [s.l.], [s.n.].

<sup>90</sup> L'habitus correspond au « système de schèmes de perception, de pensée, d'appréciation et d'actions », qui est « le produit des apprentissages associés aux structures caractéristiques d'une classe déterminée de conditions d'existence (acquisition de la langue maternelle et de dispositions logiques, de dispositions à l'égard de l'avenir, repérage de l'accessible et de l'inaccessible, du "pour nous" et du "pas pour nous", etc.), d'une pédagogie à la

un « système de dispositions durables » qui fonctionne comme des « schémas mentaux et corporels de perception, d'appréciation et d'action » susceptibles d'engendrer des conduites, des pensées et des pratiques régulières. Ces dispositions sont réglées et déterminées selon les expériences particulières des individus et sont susceptibles d'expliquer, selon lui, comment l'intellectuel agit dans son orbite. Ces dispositions infléchissent les manières dont un individu mobilise ses ressources – que Bourdieu nomme « capital » – dont la possession commande l'accès aux profits spécifiques à son domaine, comme ici celui de faire autorité et de s'exprimer librement. D'ailleurs, la combinaison de l'habitus et du capital<sup>91</sup> de Bourdieu peut aider à comprendre les dispositions et les ressources qui permettent à l'intellectuel de gagner une forte autonomie. Et ces dispositions et ressources lui donnent les coudées franches pour imposer ses idées et défendre une conception particulière de la société fondée sur des « valeurs spécifiques », celles qu'il soutient.

#### **1.5.1.6 L'interprétation de Habermas**

Pour Habermas, l'interprétation est l'arrière-plan qui se cache derrière le plan des opinions. Selon lui, les opinions sont « toute une masse d'évidences »<sup>92</sup>.

#### **1.5.1.7 Le « contexte de compréhension » de Taylor**

Pour montrer comment de nouvelles formes de vie religieuse (et antireligieuse) se sont ajoutées au contexte spirituel occidental, Taylor nous invite à plonger dans ces mutations successives qui se situent au niveau de l'arrière-plan de nos représentations et de nos pratiques. Par exemple, pour comprendre la sécularité, elle doit être renvoyée à la question du

---

fois implicite et explicite et de « rites d'institution », actes de marquage instituant un individu comme aîné, héritier, chrétien diplômé, etc., ou tout simplement comme homme ou femme ». Jean-Philippe CAZIER, op. cit. p. 77.

<sup>91</sup> La notion de capital désigne l'ensemble de ressources et de pouvoirs dont sont dotés et qu'acquièrent les individus dans leurs relations avec d'autres. « Le capital, qui peut exister à l'état objectivé – sous forme de propriétés matérielles – ou, dans le cas du capital culturel, à l'état incorporé, et qui peut être juridiquement garanti, représente un pouvoir sur un champ (à un moment donné) et, plus précisément, sur le produit accumulé du travail passé (et en particulier sur l'ensemble des instruments de production) et du même coup sur les mécanismes tendant à assurer la production d'une catégorie particulière de biens et, par là, sur un ensemble de revenus et de profits. Les espèces du capital, à la façon des atouts dans un jeu, sont des pouvoirs qui définissent les chances de profit dans un champ déterminé (en fait, à chaque champ ou sous-champ correspond une espèce de capital particulière, qui a cours, comme pouvoir et comme enjeu, dans ce champ). » P. BOURDIEU (2001). *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, p. 294-295.

<sup>92</sup> M.-F. AUJARD (2003). « Habermas et la critique du monde vécu », *Aspects Sociologiques*, volume 10, n° 1, février 2003.

contexte global de compréhension dans lequel s'inscrivent notre expérience et notre quête morales, spirituelles ou religieuses. « Le “contexte de compréhension” désigne ici les éléments que chacun aura probablement explicités, tels que l'idée d'une pluralité des options, et ceux qui constituent l'arrière-plan implicite, vaguement perçu, de cette expérience et de cette quête qui [...] en forment la “pré-ontologie”<sup>93</sup>. »

### **1.5.1.8 Le recours à ces schèmes interprétatifs dans les analyses de la pensée arabo-musulmane moderne et contemporaine**

Ces schèmes ayant été brièvement définis, voyons quels chercheurs les ont adoptés et comment on y réfère dans les différentes analyses.

Au niveau de la vision du monde et de l'idéal type de Weber, des intellectuels arabes y ont eu recours dans leurs travaux sur la pensée arabo-musulmane. Entre autres, Abdallah Laroui (1933-) a utilisé cette approche pour décrire l'attitude des intellectuels arabo-musulmans face à la modernité occidentale. Il en a dressé trois idiotypes d'intellectuels : le clerc, le politicien et le technophile<sup>94</sup>. Pour sa part, Mohammed Abed Al-Jabiri (1935-2010) propose, dans sa critique de la raison arabo-musulmane, trois ordres cognitifs qui déterminent le savoir arabo-musulman : la raison pure<sup>95</sup>, la raison politique<sup>96</sup> et la raison éthique<sup>97</sup>. Notons

---

<sup>93</sup> C. TAYLOR (2011). *L'Âge séculier*, Montréal, Boréal.

<sup>94</sup> Pour lui, le clerc est celui qui fonde la légitimité de toute valeur ou de toute réponse sur l'autorité sacralisée du passé (des ancêtres) et « maintient l'opposition Occident-Orient dans le cadre de l'opposition Christianisme-Islam. Il continue une tradition vieille de douze siècles à l'est et à l'ouest du bassin méditerranéen ». Le politicien est celui qui est fasciné par la culture occidentale et qui dominait à l'époque de l'État indépendant. Enfin, le dernier type est le technophile qui voit que l'Occident « ne se définit ni par une religion sans superstitions, ni par un État sans despotisme, mais simplement par une force matérielle, acquise par le travail et la science appliquée ». A. LAROUÏ (1967). *L'idéologie arabe contemporaine*, Paris, Maspero, pp. 19-26.

<sup>95</sup> Une raison structurée selon trois concepts clés : *Al Bayân* (« l'indication »), *Al 'Irfân* (« la gnose ») et *Al Borhân* (« la démonstration »). En effet, Al-Jabiri estime que si la civilisation grecque est philosophique, la civilisation occidentale est scientifique et technique et la civilisation arabo-musulmane, quant à elle, est une civilisation de *fiqh*, vu l'importance de l'ordre indicationnel dans la culture arabe savante. M. A. AL-JABIRI, *La genèse de la raison arabe (takwîn al- 'aql al- 'arabî)*, op. cit., p. 393.

<sup>96</sup> La Raison politique qui obéit à trois déterminants essentiels : la tribu (*qabila*), le butin (*ghanima*) et le dogme (*'aqida*). M.A. AL-JABIRI (2007). « La raison politique en islam, hier et aujourd'hui », *Textes à l'appui/islam et société* Paris, La Découverte.

<sup>97</sup> Qui est une raison collective et non plus individuelle, qui traite chacun des systèmes de valeurs comme un vecteur du comportement de groupe à part entière et comme un système de valeurs morales utiles à la politique. C'est donc une raison perçue comme le gouvernement du groupe qui pourrait être soit l'État, un mouvement d'opposition au pouvoir en place, ou encore un groupe religieux ou mystique. C'est pourquoi Al-Jabiri les identifie comme des « groupes éthiques ». M.A. AL-JABIRI, *La raison éthique arabe : étude analytique et*

que la vision du monde, comme cadre conceptuel, a été utilisée étroitement dans les travaux du professeur des études islamiques à l'Université libanaise, Riḍwān Al-Sayyid (1949-)<sup>98</sup>, et du directeur de chaîne d'information, al-Arabya Hānī Nasīrah<sup>99</sup>, pour catégoriser les tendances intellectuelles dans la pensée arabo-musulmane. Le reste des auteurs écrivant sur la pensée arabo-musulmane l'utilise d'une façon plutôt implicite<sup>100</sup>.

D'autres chercheurs, comme le chercheur algérien en anthropologie sociale et culturelle Aḥmad Kurūmī, ont quant à eux utilisé comme schème interprétatif l'*habitus* de Bourdieu dans leurs travaux et analyses sur la pensée arabo-musulmane<sup>101</sup>.

Parmi les chercheurs arabes qui ont eu recours d'une façon implicite au paradigme de Kuhn comme schème interprétatif, on retrouvera les intellectuels marocains Taha Abderrahmane (1944-)<sup>102</sup> et Moḥammad Jabrūn<sup>103</sup>. Quant à Mohammed Abed Al Jabiri<sup>104</sup> et Mohammed Arkoun (1928-2010)<sup>105</sup>, ils ont aussi beaucoup utilisé le schème d'*épistémè* de Foucault dans leurs analyses.

---

*critique des systèmes de valeurs dans la culture (arabeal- 'aql al-akhlāqī al- 'arabī : dirāsa tahlīliyya naqđiyya li-nuzumal qīyam fi althaqāfa al- 'arabiyya)*, op. cit., p. 24.

<sup>98</sup> R. SAYYID (2004). *Le conflit sur l'islam. Fondamentalisme, réformisme et politiques internationales (al-Şirā' 'alā al-Islām : al-uşūliyyah wa-al-işlāh wa-al-siyāsāt al-dawlīyah / Riḍwān alSayyid.)*, Bayrūt, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 277 p.

<sup>99</sup> H. NASĪRAH (2009). *Crise de la Renaissance arabe et la guerre des idées : lectures dans le discours arabe contemporain (Azmat al-nahḍah al-'Arabīyah wa-ḥarb al-afkār : qirā'āt fi al-khiṭāb al-'Arabī almu'āşir)*, al-Qāhirah, al-Hay'ah al-Mişrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb, 286 p.

<sup>100</sup> Comme les ouvrages suivants : Farīd 'Abd al-Khāliq (2007), Waḥīd Muḥammad 'Abd al-Majīd (2010), Ibrāhīm 'Abd al-'Azīz (1999), Anouar Abdel-Malek (1983), Sana Abed-Kotob (1995), Jaafar Aksikas (2009), Malika Zeghal (2008), Khalīl Al-'Anānī (2007) et Finianos (2006).

<sup>101</sup> A. KURŪMĪ (2000). *Modernité, citoyenneté et champ du « fiqh » (éléments pour une approche problématique)*, Insaniyat, [En ligne], <http://insaniyat.revues.org/7980?lang=fr> (Page consultée le 15 février 2016).

<sup>102</sup> T. ABDERRAHMANE. « Langage et philosophie : essai sur les structures linguistiques de l'ontologie », *Publications de la faculté des lettres et des sciences humaines-Rabat, Thèses et Mémoires*, n° 3, [s.l.], Imprimerie de Fédala, janvier 1979, p. 171-173.

<sup>103</sup> M. JABRŪN (2013). *La pensée marocaine contemporaine : trois thèses pour la modernité (al-fikr al-Maghribī al-mu'āşir : thalāth uṭrūḥāt lil-ḥadāthah)*, Center Nama, [En ligne], <http://nama-center.com/ActivitieDatials.aspx?id=271> (Page consultée le 15 février 2016).

<sup>104</sup> M. AL-JABIRI (1991). *La genèse de la raison arabe (takwīn al-'aql al-'arabī)*, Beyrouth, Casablanca, al markāz At-thaqāfī al-'arabī, [Le Centre culturel arabe], 4<sup>e</sup> édition, 352 pages.

<sup>105</sup> M. ARKOUN (1984). *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, Maisonneuve & Larose, 387 pages.



### **1.5.1.9 Le sens adopté du terme « conception » aux fins d'analyse : la logique dominante**

Tous les schèmes interprétatifs mentionnés ci-devant ont leur raison d'être et sont louables. Cependant, pour le type d'analyse que nous recherchons, nous avons préféré adopter le schème (ou le sens à donner au concept de la conception) de la logique dominante parce qu'il nous offre une vocation pluraliste et évolutive du phénomène qu'il traite, comme vous pourrez le constater tout au long de cette thèse. Examinons plus précisément ce concept.

#### **a) Définition**

La logique dominante est un concept qui a été introduit pour la première fois par Prahalad et Bettis (1986) dans le domaine de la gestion. Ces derniers définissent la logique dominante comme « le schème partagé et une carte cognitive (*mindset*) qui sont bâtis à travers les expériences antérieures des gestionnaires et qui déterminent la façon de conceptualiser les affaires et de prendre des décisions<sup>106</sup> ».

Si l'on veut transporter ce concept dans notre domaine en s'inspirant largement de la définition mentionnée ci-devant, on peut dire que la logique dominante est un schème partagé et une carte cognitive bâtis (une vision du monde explicitée et un arrière-plan épistémologique implicite) par les intellectuels. Ils déterminent en fait la façon de conceptualiser le pouvoir, la façon de gouverner ou la façon d'organiser la cité au prisme du lien entre le religieux et le politique. On peut dire que la logique dominante joue le rôle d'un filtre cognitif et épistémologique par lequel l'attention se focalise uniquement sur les facettes considérées comme légitimes et pertinentes par elles-mêmes. Du coup, les autres facteurs, constituant d'autres logiques secondaires au sein de la même tendance intellectuelle ou d'autres logiques dominantes dans d'autres courants intellectuels, sont largement minimisés, critiqués ou ignorés.

---

<sup>106</sup> C. K. PRAHALADI et R.A. BETTIS. « The dominant logic: A new linkage between diversity and performance », *Strategic Management Journal*, Vol. 7, Issue 6, November/December 1986, pages 485–501.

À notre connaissance, la logique dominante a été rarement utilisée dans le domaine des sciences humaines et sociales. Parmi les rares auteurs qui y ont eu recours, on peut citer Gilles Paquet<sup>107</sup> qui la définit comme suit :

Une sorte d'emprise de structure qui englué (la pensée) dans des engrenages puissamment orientés. La dimension cognitive et apprenante de la pensée peut être modifiée par la *logique dominante* et induire des effets d'adaptation et d'adoption cumulatifs. Très souvent, c'est à travers la logique dominante que les effets de réverbération des représentations canoniques sont enclenchés [...]. La logique dominante a souvent un effet structurant sur tous les discours. Sa cartographie grippe les adversaires dans des rapports canoniques et réversibles. Les rapports et les ligatures, que (la pensée) dessine, conforment les représentations et les stratégies des tendances en présence d'une manière qui les rapproche plutôt qu'elle ne les éloigne<sup>108</sup>.

Reste à dire que la logique dominante structure et module les arguments et les discours des intellectuels :

L'un des impacts fondamentaux de la logique dominante vient de ce qu'elle n'a pas seulement un effet de redescription, mais un effet de structure sur la nature des argumentations. Une fois en place, les morphologies dont on dit qu'elles sont porteuses de stabilité et de fonctionnalité deviennent des opérateurs incontournables qui moulent les arguments de tous les intervenants dans le débat<sup>109</sup>.

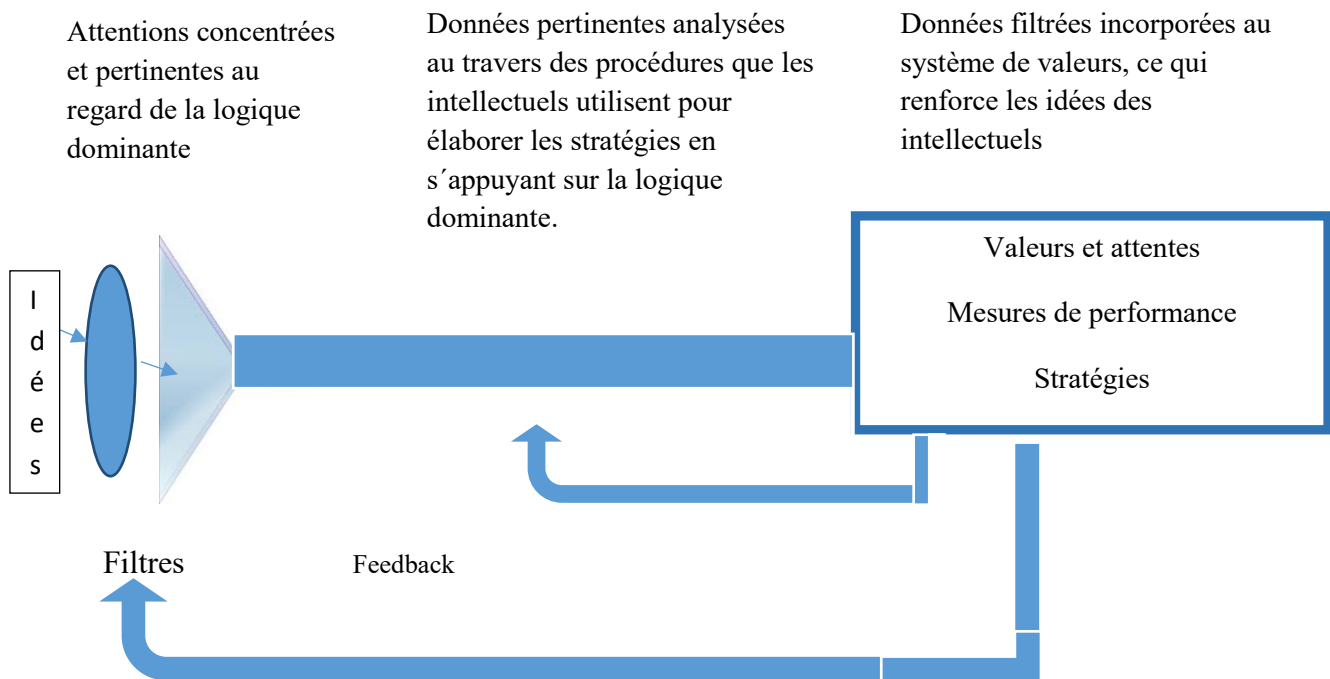
La figure ci-dessous illustre la définition, la fonction et les mécanismes de la logique dominante.

---

<sup>107</sup> Professeur à la faculté d'administration, Université d'Ottawa.

<sup>108</sup> G. PAQUET (1995). *Penser la socialité au Québec*, Communication présentée au colloque international « des identités en mutation » qui s'est tenu à l'Université Laval du 1<sup>er</sup> au 4 octobre 1995 sous le patronage du Centre d'études sur la langue, les arts et les traditions populaires des francophones en Amérique du Nord (CELAT), [En ligne], <http://www.gouvernance.ca/publications/95-84.pdf> (Page consultée le 15 février 2016).

<sup>109</sup> P.-A. TAGUIEFF (1988) a montré comment la raison raciste et la raison antiraciste étaient tombées dans un discours fort semblable même s'il est inversé : à chaque définition du racisme correspond un double antiraciste qui lui est consubstantiel. *La Force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte, « Armillaire », rééd., Paris, Gallimard.



**Figure 1.1 - Représentations de la logique dominante<sup>110</sup>**

### **b) Différence entre raison et logique**

Si la raison<sup>111</sup> est l'ensemble des facultés, des principes et des manières de penser permettant de bien juger et d'agir, la logique au contraire nous permet de créer et voir des connexions entre des axiomes que nous énonçons nous-même. C'est une application de la raison dans un domaine créé par l'esprit humain. Bref, comme la définit Ludwig Wittgenstein, la logique « n'est pas une théorie, mais une image réfléchie du monde<sup>112</sup> ».

<sup>110</sup> Inspirée largement de C. K. PRAHALAD1 et R. A. BETTIS (1986). *The dominant logic : A new linkage between diversity and performance*, [...], pp. 485–501.

<sup>111</sup> Le concept est souvent utilisé dans la littérature : Arkoun (1984), Al-Jābirī (2009), Hadad (1994) et Salvatore (1998).

<sup>112</sup> L. WITTGENSTEIN (1993). *Tractatus logico-philosophicus*, *Tractatus logico-philosophicus*, Traduction de l'allemand par G. G. Granger, Paris, Gallimard.

### c) Pourquoi la logique dominante

La logique dominante, à l'encontre d'autres schèmes interprétatifs qui donnent l'impression à des degrés différents qu'ils sont déterministes, fermés, totalisants, universels, est un concept qui s'annonce, d'après son nom, comme ayant une vocation pluraliste et évolutive du phénomène qu'il traite. Au fond, la logique dominante sous-entend, par son appellation, la présence d'autres logiques secondaires, émergentes au sein du même courant intellectuel ou même au sein de l'intellectuel lui-même. Également, elle tente de comprendre un positionnement intellectuel dans une situation précise et dans un temps bien déterminé. D'autre part, la logique dominante ne considère pas qu'il existe une « interprétation totalisante et universelle » en pensant, du même coup, que toutes les autres sortes d'interprétations sont des « erreurs » ou sont moins crédibles.

Par le schème interprétatif de la logique dominante, nous voulons expliciter notre conviction que le même fait ou le même élément peut être interprété de différentes manières : central ou secondaire, signifiant ou insignifiant, selon les objectifs visés par la recherche. Il va sans dire que les chercheurs préoccupés par la pensée égyptienne ne s'intéressent pas tous aux mêmes réalités ou aux mêmes niveaux, aspects ou dimensions de ces réalités; appelons cela une « variation des intérêts ». Or, si l'on considère cette variation et celle des échelles d'observation, il faut admettre également la possible variation de la pertinence des types de contexte qui rendent compte de la réalité centrale et qui influencent ainsi la forme de l'interprétation<sup>113</sup>.

Au surplus, la logique dominante cherche à ne pas tomber dans une sorte de pacifisme radical fondé sur l'idée d'un pluralisme relativiste et indifférencié en matière d'opérations d'interprétation. Cette dernière position est encore plus problématique sur le plan de l'avancée scientifique, car l'idée d'une pluralité de démarches scientifiques vivant parallèlement, sans jamais se croiser ni se contredire, conduit à penser qu'il n'y a aucune utilité à critiquer les contextualisations et les interprétations faites par d'autres chercheurs<sup>114</sup>.

---

<sup>113</sup> B. LAHIRE (2012). Monde pluriel. Penser l'unité des sciences sociales, [...], p. 295.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 232.

Le concept de logique dominante est utilisé dans cette thèse pour définir la perception de l'intellectuel au niveau du lien entre le religieux et le politique et l'influence de ce concept sur sa vision globale de l'organisation qu'il souhaite pour la société. Par la même occasion, un classement prioritaire des valeurs à faire valoir peut être établi. Il va de soi que ce concept peut s'appliquer également à l'échelle d'un courant intellectuel. Dans les deux cas, la perception qui conduit à cette logique peut être suffisamment idiosyncrasique pour être mal comprise, ou pas du tout, par d'autres penseurs d'autres tendances intellectuelles ou par les autres acteurs de la société.

Notons que la logique dominante dans la conception de l'État des intellectuels est constituée de logiques dominantes sous-jacentes : une logique plutôt religio-politique (se prononçant sur la place du religieux dans l'espace public et dans l'espace étatique), une logique plutôt politico-sociale (prônant la légitimité du pouvoir) et une logique plutôt juridico-politique (préconisant la source de la législation)<sup>115</sup>.

Donc, lorsque tout au long de notre thèse nous ferons appel à la notion de « conception », le lecteur pourra lui donner le sens de « logique dominante » et l'interpréter selon ce qui a été défini dans la présente section.

### **1.5.2. Définitions d'autres principaux concepts**

Compte tenu de la diversité de définitions sur les principaux concepts de cette étude (l'État, le religieux, le politique, la pensée, l'intellectuel), nous jugeons utile de fournir les définitions des concepts adoptés dans cette recherche. Elles seront en effet pratiques au moment de comparer les différents penseurs et de les classer par catégorie, et ce, dans le but **de mieux identifier et comprendre les tendances dominantes dans la pensée égyptienne** et leurs conceptions de l'État. Ceci contribuera également à rendre cette recherche plus claire en mettant un peu d'ordre dans les idées des penseurs analysés et en offrant une grille de lecture.

---

<sup>115</sup> Des exemples des termes qui peuvent être utilisés avec le concept de la logique dominante dans cette étude : des adeptes qui respectent, se plient ou obéissent à la logique dominante. Des intellectuels s'inscrivant ou entrant dans une logique dominante, des axiomes (proposition posée *a priori* et admise), une logique dominante stabilisée, une logique dominante mise en question, mise en cause, quasi permanente et identitaire, choc des logiques.

Ainsi, les similitudes et les distinctions des penseurs égyptiens entre eux pourront être établies d'une part, de même qu'elles pourront l'être, d'autre part, pour les penseurs occidentaux d'envergure. Finalement, religion et politique requièrent l'utilisation de termes clairement définis. C'est pourquoi nous ferons une distinction entre le politique et la politique, entre la foi, la religion, la religiosité, la sharî'a et le fiqh, ainsi qu'entre les religions, les sectes et les rites.

### 1.5.2.1 La définition générale de l'État

Il est essentiel de prime d'abord de définir ce qu'est l'« État ». En fait, il peut se définir de moult façons selon le sens qu'en donnent les différentes disciplines. Mais de façon générique, le dictionnaire Larousse indique que l'État, du latin *status*, est une « société politique résultant de la fixation, sur un territoire délimité par des frontières, d'un groupe humain présentant des caractères plus ou moins marqués d'homogénéité culturelle et régi par un pouvoir institutionnalisé<sup>116</sup> ».

Au sens plutôt politique, on en dit que l'État est « l'ensemble territorial, géographiquement délimité par des frontières, dans lequel vit une population. On doit également y retrouver une force publique capable d'imposer des lois et des règles de conduite [...] »<sup>117</sup>. Bref, l'existence d'un État repose sur des conditions définies au début du XX<sup>e</sup> siècle formalisées par la « théorie des trois éléments ».

D'un point de vue juridique, l'État est la « forme de gouvernement, régime. Il désigne la personne morale de droit public qui, sur le plan juridique, représente une collectivité, un peuple ou une nation, à l'intérieur ou à l'extérieur d'un territoire déterminé sur lequel elle exerce le pouvoir suprême, la souveraineté ».

Enfin, au niveau sociopolitique, « [l']État est la forme la plus élaborée de la vie commune d'une société humaine. Il exerce son pouvoir par le biais du gouvernement. Il

---

<sup>116</sup> DICTIONNAIRE LAROUSSE, [En ligne], <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/%C3%89tat/31318> (Page consultée le 24 avril 2016).

<sup>117</sup> « État politique », *Perspective Monde*, [En ligne], <http://perspective.usherbrooke.ca/bilan/servlet/BMDictionnaire?iddictionnaire=1492> (Page consultée le 24 avril 2016).

dispose d'un certain nombre de monopoles comme l'utilisation légitimée de la contrainte physique (pour faire respecter la loi), la collecte des impôts, etc.<sup>118</sup> ».

### 1.5.2.2 L'État en arabe (*al-Dawlah*)

Le penseur bahreïnien Mohammad Gaber Al-Ansary<sup>119</sup> nous explique que la conception de l'État, dans son sens institutionnel, identitaire et holiste, est parmi les conceptions les plus vagues, les plus confuses et les plus mystérieuses dans la conscience arabe. À première vue, le sens linguistique original du mot *Dawla* dans la langue arabe vient de *dal-yadoulo*, indiquant l'autorité dominante, temporaire et intérimaire qui risque toujours de disparaître et d'être remplacée par une autre. Ce sens va à l'encontre de la conception de l'entité fixe et enracinée dans le terme occidental statique<sup>120</sup>. En fait, les rapports entre le gouvernement de la cité et l'islam sont des rapports complexes, qui vont beaucoup plus loin qu'un simple rapport de confusion<sup>121</sup>. De nombreuses formes peuvent résulter de l'interaction entre le pouvoir religieux et le pouvoir politique, comme la fusion, le déni, l'alliance, l'exclusion et l'indépendance<sup>122</sup>.

Dans son essai de philologie politique à propos du terme *dawla*, Makram Abbès<sup>123</sup> regroupe ses acceptions majeures autour de « quelques constellations sémantiques ». Sa première catégorie sémantique est « la forte présence de l'idée de circularité qui accompagne le terme jusqu'à une date tardive au XI<sup>e</sup> siècle » alors que sa deuxième concerne « la

---

<sup>118</sup> DICTIONNAIRE POLITIQUE TOUPIE, [En ligne], <http://www.toupie.org/Dictionnaire/Etat.htm> (Page consultée le 24 avril 2016).

<sup>119</sup> Professeur de la civilisation islamique et d'études de la pensée contemporaine. Il est actuellement le conseiller culturel du monarque bahreïnien.

<sup>120</sup> M. G. AL-ANSARY (2000). *Formation politique des Arabes et le sens de l'État Nation (takween al-arab al-syassy we maghza al-dawla al-qatarya)*, Beyrouth, Centre d'études de l'Union arabe, 3<sup>e</sup> édition, p. 82.

<sup>121</sup> M. ZEGHAL (2003). « Le gouvernement de la cité : un islam sous tension », *Pouvoirs, revue française d'études constitutionnelles et politiques*, n° 104, 104 - Islam et démocratie, p. 55-69, [En ligne], <http://www.revue-pouvoirs.fr/Le-gouvernement-de-la-cite-un.html> (Page consultée le 8 mars 2015).

<sup>122</sup> N. NASSAR (1995). *La logique du pouvoir : introduction à la philosophie de l'ordre (Mantiq alsulḥah : madkhal ilā falsafat al-amr)*, Bayrūt, Dār Amwāj, 435 p.

<sup>123</sup> Professeur de philosophie politique à l'ENS de Lyon.

Fortune ». Sa troisième est très proche de la Fortune et « traduit l'idée de succès et de réussite » tandis que sa quatrième a trait « à la force et à la puissance »<sup>124</sup>.

Finalement, son dernier sens,

le plus proche du nôtre, consiste dans l'institutionnalisation de l'idée de domination et l'introduction de la dimension administrative incarnant la gestion du territoire et de la population, les techniques qu'il faut mettre en œuvre pour conserver la domination ou l'accroître. Cette conception se construit par le passage de l'« empire » au sens abstrait d'influence, d'ascendant ou de suprématie à celui d'hégémonie politique et militaire incarnée par un État dont dépendent de nombreux territoires et populations<sup>125</sup>.

La pensée de l'État en tant que position de pouvoir détenue par un individu ou un groupe, et en tant que domination territoriale s'exerçant sur les populations dans un pays déterminé a fait l'objet d'une conquête précoce en Islam, puisque ces significations sont dans les différents usages à partir du VIII<sup>e</sup> siècle. Du côté occidental, c'est quelques siècles plus tard, aux alentours du XVI<sup>e</sup> siècle, que le mot *stato* va se charger de l'expression de l'ensemble de ces acceptions<sup>126</sup>.

### 1.5.2.3 La pensée (*al-Fikr*)

Citons tout d'abord la vision d'Ibn Khaldun, l'historien, philosophe, diplomate et homme politique, à propos de la pensée :

En réalité, dit-il, le seul moyen naturel d'atteindre la vérité est la disposition naturelle de penser, lorsqu'elle est débarrassée de toutes les fausses idées et quand celui qui pense place toute sa confiance dans la miséricorde divine. La logique n'est rien d'autre qu'une description de l'action de penser et dans la plupart des cas la suit<sup>127</sup>.

En général et dans un contexte politique, on peut dire que la pensée est la production intellectuelle des grandes questions de la pensée politique. On pense notamment aux relations entre politique et éthique, ainsi que les rapports entre l'État d'une part et la société, la religion,

---

<sup>124</sup> M. ABBÈS (2015). « *Dawla* : Essai de philologie politique », in R. Descendre et J.-L. Fournel (dir.), *Langages, politique, histoire* avec Jean-Claude Zancarini, Lyon, ENS Éditions, Hors collection, p. 464-480, [En ligne], <http://books.openedition.org/enseditions/5356> (Page consultée le 17 octobre 2016).

<sup>125</sup> *Ibid.*

<sup>126</sup> *Ibid.*

<sup>127</sup> Cité par Abdesselam Cheddadi dans l'article Ibn Khaldun, © UNESCO, reproduit dans le document associé : « Ibn Khaldun et l'éducation ».



la famille, les classes sociales, l'individu, les femmes et les autres États d'autre part<sup>128</sup>. Le juriste, historien et politologue français Jean-Jacques Chevallier va dans le même sens en expliquant que la pensée politique « coordonne, enchaîne les représentations ou idées que l'on se fait du pouvoir. Elle a contribué à forger les civilisations. Et elle a une histoire – une histoire à la fois riche de contenu intellectuel et grosse de conséquences directes ou indirectes sur la condition de l'homme en société<sup>129</sup> ».

Bref, la pensée est tout point de vue et toute idée exprimés par un peuple pour formuler ses problèmes, ses préoccupations, ses croyances morales et doctrinales, ses ambitions politiques et sociales, ainsi que sa vision de l'être humain et du monde<sup>130</sup>.

#### 1.5.2.4 Le religieux (*al-dīnī*)

Le terme *al-dīnī* en arabe est l'adjectif de *dīn* dont ses acceptions majeures peuvent se regrouper autour de quelques constellations sémantiques : obéissance, calcul des pénalités, opinion, politique et habitude. Il semble que ce mot pourrait appartenir aux racines araméennes hébraïques (pour le sens du calcul ou du compte), persanes (pour le sens de la religion) et purement arabes (pour le sens de l'habitude)<sup>131</sup>.

De leur côté, les philosophes musulmans définissent ce terme comme un positionnement divin que les esprits choisissent volontairement pour les guider à la bonté et à la justice. Ils distinguent entre *dīn* (religion attribuée), *milla* (religion attribuée au Prophète) et *al-madhab* (doctrine attribuée à *al-mujtahid*) (savant, *faqīh* ou intellectuel faisant des efforts pour comprendre et interpréter). Ces vocables sont plus souvent utilisés dans un même sens. Et

---

<sup>128</sup> D. MONIÈRE et J. H. GUAY (1987). *Introduction aux théories politiques*, Montréal, Québec Amérique, 197 p.

<sup>129</sup> J.J. CHEVALLIER (2006). *Histoire de la pensée politique*, Paris, Payot, 895 p.

<sup>130</sup> M. 'Ā. AL JĀBRĪ (1989). *Problématiques de la pensée arabe contemporaine (Iṣkālīyāt al-fīkr al-'arabī al-mu'āṣir)*, Bayrūt, Markaz dirāsāt al-waḥdā' al-'arabiyyā, (1<sup>re</sup> édition), p. 51.

<sup>131</sup> S. DUGHAYM (2002). *Encyclopedia of terminology of modern and contemporary Arabic and Islamic thought (Mawsū'at muṣṭalahāt al-fīkr al-'Arabī wa-al-Islāmī al-Hadīth wa-al-Mu'āṣir)*, Bayrūt, Maktabat Lubnān Nāshirūn, volume 1, p. 542.

dans la philosophie moderne, la religion est un ensemble de perceptions, croyances et actions qui surviennent dans l'esprit des gens en raison de leur amour et leur obéissance à Dieu<sup>132</sup>.

Une certaine littérature définit le religieux comme un mouvement d'idées découlant de croyances religieuses<sup>133</sup> et d'une transcendance extra-sociale<sup>134</sup>.

Il est la manifestation relative et concrète de la relation d'une personne avec ce qu'il considère comme sacré et absolu. Cette manifestation s'exprime à travers différentes représentations de la conscience dans les pratiques sociales. Il serait vraiment arbitraire de séparer la croyance religieuse de ses manifestations pratiques, car c'est au nom de cette croyance et dans le cadre de ses concepts et de ses valeurs que ces manifestations existent. Malgré cela, il existe une différence entre le caractère absolu de la croyance et le caractère relatif de ses manifestations<sup>135</sup>.

En somme, le religieux, « c'est principalement du sacré symbolisé et secondairement du symbolique sacralisé<sup>136</sup> ».

#### 1.5.2.5 Le politique (*al-siyāsī*)

*Al-siyāsī* est l'adjectif de *siyāsā* dont ses acceptions majeures se regroupent autour des termes suivants : *irshād* (orientation), *ta'dīb* (discipline), *tahdhīb* (caractère civil) et *al-amr wa-al-nahy* (les commandes et les interdictions). En fait, *siyāsā* est tout ce qui est lié à la gouvernance et à la pratique nécessaire pour répondre aux besoins des êtres humains, en plus d'être l'art de la gestion des affaires publiques<sup>137</sup>.

---

<sup>132</sup> J. ṢALĪBĀ (1982). *al-Mu'jam al-falsafī*, Bayrūt, Dār al-Kitāb al-Lubnānī al-Qāhirah : Dār al-Kitāb al-Miṣrī, p. 572.

<sup>133</sup> J. MACRO (2005). *La religion comme clé pour comprendre le politique chez Marcel Gauchet*, Mémoire, Université de Sherbrooke, p. 31.

<sup>134</sup> « Qu'est-ce que le religieux ? » *Revue du Mauss*, [En ligne], n° 22, second semestre 2003, p. 9, <http://www.revuedumauss.com/fr/media/P22.pdf> (Page consultée le 5 mai 2016).

<sup>135</sup> M. A. 'ĀLIM (1998). *La pensée arabe entre la particularité et l'universalité (al-Fikr al'Arabī bayna al-khuṣūṣiyyah wa-al-kawnīyah)*, al-Qāhirah, Dār al-Mustaqbal al-'Arabī, p. 77.

<sup>136</sup> « Qu'est-ce que le religieux ? » *Revue du Mauss*, [...], p. 23.

<sup>137</sup> MOMINOUN WITHOUT BORDERS, mafāhīm, [En ligne], <http://www.mominoun.com/articles/%D8%B3%D9%8A%D8%A7%D8%B3%D8%A9-1706> (Page consultée le 21 octobre 2016).

Le fiqh islamique a consacré toute une branche au domaine politique *al-siyāsī al-shar‘īyah* (politique légale en islam) qu’il définit souvent comme suit<sup>138</sup> :

*Al Siassa al Shar‘ia* comprend les actes politiques les plus proches du bien et les plus éloignés du mal. Le but suprême de cette politique est de chercher l’intérêt public sans contraindre la sharī’a. Et cet intérêt public se distingue de la notion d’intérêt public occidentale, en ce sens qu’en islam, il est prédéterminé et même présent avant la création de la communauté<sup>139</sup>.

En sciences sociales, le politique est le concept qui englobe les idées « qui touchent au gouvernement d’une société, c’est-à-dire à l’organisation des liens entre individus et groupes d’individus, de même qu’à la détermination et la préservation, grâce à un pouvoir, de cette organisation<sup>140</sup> ». Le sens philosophique du mot « politique » met donc en perspective l’idée d’un ordre, d’un espace social nécessaire à la vie collective. En fait, le politique, soit « le mode d’organisation et de fonctionnement des sociétés globales »<sup>141</sup>, est un espace déterminé et organisé qui permet aux humains de vivre ensemble et de gérer leurs conflits qui naissent de la multiplicité des intérêts dans la société<sup>142</sup>.

En résumé, le religieux porte sur la raison de la foi (raison théologique), alors que le politique cherche la raison de vivre ensemble (raison philosophique).

#### 1.5.2.6 L’intellectuel

Dans le contexte français, le mot « intellectuel » est né durant l’affaire Dreyfus quand des professeurs, des écrivains et des artistes dénoncèrent l’injustice faite au capitaine Dreyfus lorsqu’il fut accusé de haute trahison. Dès lors, le mot intellectuel renvoya davantage à une prise de position éthique et politique qu’à la nature intellectuelle des activités professionnelles

---

<sup>138</sup> W. SALEH (2013). « La prise de décision politique chez les Frères musulmans : convictions idéologiques ou considérations pragmatiques ? », *Dictus Publishing – Politique et Démocratie*, p. 44.

<sup>139</sup> Y. AL-QARAÐAWI (2007). *Al Dine wa As-Siyāsah*, Al Kahira, Dar Al Shrouk, p. 41.

<sup>140</sup> J. MACRO (2005). *La religion comme clé [...]*, p. 19.

<sup>141</sup> J.-L. LOUBET DEL BAYLE, « De la science politique », *Revue québécoise de science politique*, n° 20, automne 1991, p. 102.

<sup>142</sup> T. BALL, R. DAGGER et J. DES LAURIERS (2005). *Idéologies, idéal démocratique et régimes politiques*, Saint-Laurent, Éditions du Renouveau Pédagogique, Collection « Sciences humaines », 536 p.

de ceux qui la réclamaient. Le mot se répandit ensuite en Europe<sup>143</sup>. Dans notre thèse, on retient la définition de Malika Zeghal<sup>144</sup> pour qui l'intellectuel

[...] est une fonction sociale, qui peut durer dans le temps ou être transitoire, et qui, pour exister, doit être reconnue par un public plus ou moins large. L'intellectuel produit des idées, les dissémine – ou les fait disséminer – et agit comme médiateur entre ce public et ses idées (soit par l'influence de ses idées sur son public, soit par son engagement direct dans la sphère publique). Cette définition large a le mérite de ne pas être normative, de reconnaître la possibilité d'une grande variété d'intellectuels qui ne sont pas forcément définis comme une élite restreinte, et de montrer que l'intellectuel est une construction sociale de médiation et exige une reconnaissance – ou réappropriation – de la part d'un public restreint ou large, une assise qui lui permette de faire circuler ses idées (l'institution universitaire, l'ancrage professionnel ou politique, ou les médias par exemple)<sup>145</sup>.

D'ailleurs, selon Bourdieu, l'intellectuel doit être collectif car il « trouve sa pertinence et sa légitimité en ayant une force de frappe collective<sup>146</sup> ». Il croit également que les intellectuels aux idées et aux positions convergentes doivent faire bloc sous une même bannière.

Maintenant, afin d'analyser de façon appropriée notre sujet d'étude et nous permettre de répondre à la question spécifique de la recherche, il est maintenant primordial de faire certains choix méthodologiques et méthodiques et c'est là l'objet de notre deuxième chapitre.

---

<sup>143</sup> ENCYCLOPÉDIE UNIVERSALIS, [En ligne], <http://www.universalis.fr/encyclopedie/intellectuel/> (Page consultée le 24 avril 2016).

<sup>144</sup> Professeure des croyances et pratiques de l'Islam contemporain à l'Université de Harvard et professeure associée en anthropologie et sociologie de la religion.

<sup>145</sup> M. ZEGHAL (2008). « Réformismes, islamismes et libéralismes religieux », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 123 (juillet 2008), [En ligne], <http://remmm.revues.org/5303> (Page consultée le 26 juillet 2015).

<sup>146</sup> P. BOURDIEU (1992). « Pour un corporatisme de l'universel », *Les règles de l'art : genèse et structure du champ littéraire*, nouvelle édition revue et corrigée, Paris, Seuil, p. 467.

## CHAPITRE 2. Choix méthodologiques et méthodiques

Dans ce chapitre, nous ferons un survol rapide de l'état de la littérature étudiant la pensée arabo-musulmane (y compris celle de l'Égypte évidemment) pour identifier les différentes catégories d'approches et les lacunes à combler. Nous expliquerons ensuite la pertinence scientifique et sociale de la recherche, de même que la stratégie de vérification à utiliser pour répondre à notre question de recherche. Enfin, nous mettrons en lumière les limites de cette recherche.

### 2.1. État de la littérature

Dans cette section, notre principal objectif est de faire une classification des approches étudiant la conception de l'État dans la pensée arabo-musulmane, dont évidemment la pensée égyptienne, alors que notre second objectif est d'identifier les lacunes dans la littérature arabe, française et anglaise. En outre, une revue plus ciblée de la littérature sera disponible dans l'introduction de chaque chapitre. Pour alléger le texte, on notera que les principaux auteurs consultés aux fins de la rédaction de cette présente section se trouvent en référence en bas de pages.

#### 2.1.1 Catégories

L'état de la littérature se présente à travers une qualification d'approches en huit catégories.

Selon les approches analytiques utilisées et les travaux consacrés à la conception de l'État au prisme du lien entre le religieux et le politique dans la pensée arabe, une première catégorisation de la littérature est possible : elle est constituée de quatre approches analytiques principales qui se juxtaposent, se complètent ou se contredisent. On parle ici de la *tendance descriptive*, de l'*approche explicative*, du *courant comparatif* et de l'*école normative*. D'abord, les auteurs qui s'inscrivent dans la tendance descriptive<sup>147</sup> présentent les travaux de la pensée égyptienne en rapport avec la conception de l'État sans les commenter et sans les

---

<sup>147</sup> Par exemple, Aḥmad Amīn (2007) et Sayyid 'Abd al-Sattār Mayhūb (2009).

comparer. De son côté, l'approche explicative<sup>148</sup> met plutôt l'accent sur des aspects discursifs et sémiotiques de la conception de l'État dans la pensée arabe. Pour ce qui est de l'approche comparative dialectique<sup>149</sup>, à la différence des deux premières approches qui présentent une double détente explicative et compréhensive, elle se veut surtout comparative. Enfin, les chercheurs regroupés dans l'approche normative<sup>150</sup> font la lumière sur le décalage entre les conceptions de l'État dans les travaux des penseurs et les normes de l'État moderne au sens occidental ou celles de l'islam comprises par les islamistes.

Une deuxième catégorie est concevable selon le motif des auteurs. Il y a d'abord ceux qui s'inscrivent dans la tendance idéologique ou messianique<sup>151</sup> qui défend et justifie une idéologie en mettant en cause les autres tendances. Mais il y a aussi les chercheurs regroupés dans l'approche critique<sup>152</sup> qui examinent plus attentivement les tendances dans la pensée égyptienne, osent et peuvent les remettre en question. La pensée égyptienne est alors abordée comme une entreprise dialogique. On peut se poser la question à savoir qui sont les destinataires d'un tel dialogue.

Une troisième catégorisation est envisageable selon les deux grandes réponses données dans la littérature : d'une part, la réponse considérant que les auteurs des grands textes conversent d'abord et avant tout avec leurs contemporains et, d'autre part, celle des approches dites textualistes à partir desquelles les auteurs sont principalement engagés dans un dialogue avec des auteurs de même stature au cours des époques. Mais la littérature nous montre l'absence de recherches donnant lieu à un dialogue de longue haleine entre le plus grand nombre possible de penseurs égyptiens à propos de la conception de l'État<sup>153</sup>. Bien que ce soit une tâche difficile, combler cette lacune est devenu maintenant une priorité.

---

<sup>148</sup> Par exemple, Maḥmūd Amīn 'Ālim (1998).

<sup>149</sup> Khalīl 'Abd AL-KARĪM (1995), Ibrahim M Abu-Rabi' (2004), Muḥammad Sulaymān Abū Rummān (2010) et Maḥmūd Ḥasan ISMĀ'IL (2006).

<sup>150</sup> Comme les travaux de Yūsuf Al-Qaraḍāwī (2009) et de Ḥasan Al-Bannā (1990).

<sup>151</sup> Par exemple, 'Iṣām Talīmāh (2013), Muḥammad Jalāl Kishk (1990), Muḥammad Quṭb (1995) et 'Abd al-Qādir 'Awdāh (1967).

<sup>152</sup> Comme les travaux suivants : Hānī Nasīrah (2009), Aḥmad Zāyid (2005), 'Alī Mabruk (2015), Ḥusām Tammām (2010), Muḥammad 'Ābid Al-Jābrī (2009) et Naṣr Ḥāmid Abū Zayd (1994).

<sup>153</sup> Parmi les travaux les plus importants qui comparent les tendances intellectuelles arabo-musulmanes est celui de Mansoor Moaddel et Kamran Talattof « *Contemporary debates in Islam : an anthology of modernist and*

Ensuite, une quatrième catégorie s'impose selon les approches épistémologiques généralement utilisées dans le domaine des idées politiques concernant le découpage de l'objet d'étude (le quoi), les méthodes (le comment) et les fins de recherche (le pourquoi). D'un côté, on trouve les tenants d'une approche strictement textualiste<sup>154</sup> et de l'autre les tenants d'une approche *contextualiste*<sup>155</sup>. Finalement, les chercheurs<sup>156</sup>, chacun à leur manière, trouvent les moyens d'outrepasser cette opposition épistémologique de l'étude des idées en offrant différentes réflexions théoriques et méthodologiques sur les manières de lier un texte à l'histoire et sa matérialité (sociologie des idées, études de réception, constructivisme, analyse de discours, herméneutique).

Une cinquième catégorie de la littérature suit les points de vue disciplinaires adoptés. Il y a ceux qui s'inscrivent dans une approche intellectuelle (étude des idées)<sup>157</sup>, d'autres qui s'affilient à une approche philosophique<sup>158</sup>, ceux qui adoptent une approche sociopolitique<sup>159</sup> et ceux qui privilégient une approche fiqhique<sup>160</sup> (jurisprudentielle) de la conception de l'État.

Une sixième catégorie prévaut selon les époques étudiées<sup>161</sup>, les personnages<sup>162</sup> ou les tendances<sup>163</sup> sur lesquels se concentrent les recherches. Cette catégorie est parmi les plus répandues dans la littérature.

---

*fundamentalist thought (2000)* ». Il analyse le modernisme et le fondamentalisme islamiques à travers les discours de leurs penseurs les plus éminents sur un ensemble de questions auxquelles les sociétés islamiques font face depuis le XIX<sup>e</sup> siècle comme la démocratie, l'État, l'histoire de l'islam, les droits des femmes et de l'Occident, etc.

<sup>154</sup> Par exemple, Johan Boulard (2008).

<sup>155</sup> Comme Maḥmūd Ismā'īl (2006a).

<sup>156</sup> Par exemple, Muḥammad Jābir Al-Anṣārī (1989), Rif'at Rustum Al-Ḍayqah (2013) et Kan'an al-Khūrī Ḥannā (2004).

<sup>157</sup> Par exemple, Luwīs 'Awad (1987).

<sup>158</sup> Par exemple, 'Izzat Qarnī (1995), 'Izzat Qarnī (1992) et Hamādī Redissi (2011).

<sup>159</sup> Comme les travaux suivants : Luwīs 'Awad (2013), Elizabeth Suzanne Kassab (2012), Jūrj Ṭarābīshī (2008).

<sup>160</sup> Comme Yūsuf Al-Qaraḍāwī (2009).

<sup>161</sup> Par exemple, Ibrahim Abu-Rabi' (2004), Charles Rizk (1983) et Alain Roussillon (2005).

<sup>162</sup> Par exemple, les titres suivants : Muṣṭafā 'Abd al-Ghanī (1986), Ṣalāḥ 'Abd al-Ṣabūr (1971), Khālīd Ḥusayn 'Abd Allāh (2010), 'Abd al-'Āṭī Muḥammad (2012), Olivier Roy (1990) et Aḥmad Zakarīyā All-Shalaq (1987), 'Abd al-'Āṭī Muḥammad (2012) et Aḥmad Zakarīyā All-Shalaq (1987).

<sup>163</sup> Comme les ouvrages suivants : Farīd 'Abd al-Khālīq (2007), Waḥīd Muḥammad 'Abd al-Majīd (2010), Ibrāhīm 'Abd al-'Azīz (1999), Anouar Abdel-Malek (1983), Sana Abed-Kotob (1995), Jaafar Aksikas (2009), Malika Zeghal (2008), Khalīl Al-'Anānī (2007), Zakarīyā (2013) et Finianos (2006).

Au surplus de ces catégories, une septième<sup>164</sup> peut être ajoutée en lien avec le sujet de la conception de l'État par les islamistes. La littérature existante nous montre en fait qu'il n'y a pas de consensus entre les chercheurs sur les effets de l'héritage théorique islamiste (les textes fondateurs) sur leur conception de l'État. En effet, ceux-ci ont des opinions divergentes sur la forme d'État que les islamistes visent à édifier à leur arrivée au pouvoir. Certains chercheurs qualifient l'islamisme comme une mouvance qui est antimoderniste par nature<sup>165</sup>, alors que d'autres le décrivent comme un farouche pro-moderniste<sup>166</sup>. En revanche, une troisième catégorie de chercheurs note que les deux courants, soit moderniste et antimoderniste, se croisent à l'intérieur de l'organisation<sup>167</sup>. Par ailleurs, d'autres chercheurs sont convaincus que les islamistes sont en voie de se convertir à la modernité, malgré les défis qui les attendent avant de pouvoir les considérer comme démocrates modernistes<sup>168</sup>.

Enfin, une huitième catégorie s'impose selon les systèmes épistémologiques qui produisent les savoirs dans le domaine des idées politiques. D'un côté, on trouve les tenants d'une approche post-colonialiste qui reprochent la domination occidentale sur l'Orient des espaces de production du savoir. Dans le chef-d'œuvre *Post-Colonial Studies : L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident* publié en 1978, Edward Saïd étudie l'évolution de la production savante occidentale sur l'Orient, principalement en France et en Grande-Bretagne à partir de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>169</sup>.

Saïd avance que l'orientalisme n'est pas seulement un système épistémologique accumulant les connaissances pour produire des savoirs, mais aussi une représentation de soi

---

<sup>164</sup> W. SALEH (2015). « Le fiqh politique des Frères musulmans égyptiens et leur conception de l'État » dans S. Amor, M. Fadil, et P. Brodeur, *Islam : regards en coin*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, pp. 37-57.

<sup>165</sup> Comme les travaux suivants : Naṣr Ḥāmid Abū Zayd (1994), Gilles Kepel (1984), Fu'ād Zakarīyā (1991), Sayyid Yāsīn (1996), Graham E Fuller ; (2004), Ann Elizabeth Mayer (1991) et Wistrich (2012) et Abderrahim Lamchichi (1994).

<sup>166</sup> Par exemple, François Burgat (2002), Sana Abed-Kotob (1995), Kevin Koehler, Jana Warkotsch (2009), Adnan Musallam (2005) et Calvert (2010) et Khan (2011).

<sup>167</sup> Comme les ouvrages suivants : Marc Lynch (2008), 'Abd Allāh Fahd Nafīsī, (1998), Ḥusām Tammām (2010) et Barbara H E Zollner (2009) et Sylvain Besson (2005).

<sup>168</sup> Comme Waḥīd 'Abd al-Majīd (2010), Samir Amghar (2012), Noah Feldman (2008), Nathan J Brown, Amr Hamzawy et Marina Ottaway (2006), Jean-Noël Ferrié (2008) et Burhan Ghalioun (1997).

<sup>169</sup> E. SIBEUD (2004/5). « Post-Colonial et Colonial Studies : enjeux et débats », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n° 51-4 bis, p. 87-95.



et de l'autre congruente avec l'exercice direct et indirect de la domination occidentale sur les espaces définis comme orientaux<sup>170</sup>.

Nous aimerions terminer cette section par une réflexion critique sur l'approche anthropologique actuelle dominante qui se décrit comme post-colonialiste et qui traite du phénomène de l'islamisme. Dans les lignes suivantes, nous résumerons très brièvement cette approche en focalisant seulement sur deux des grandes figures qui s'y sont intéressées, Talal Asad et Saba Mahmood, puis après ce voyage dans la pensée égyptienne, nous poserons les questions pertinentes qui nous viennent à l'esprit.

Talal Asad est un anthropologue américain connu pour avoir développé une critique interne de l'anthropologie en tant que domination. Selon lui, la difficulté à réfléchir sur la « religion des autres » venait du caractère normatif suscité par le christianisme, où la notion de croyance était présente, et qui a été historiquement *ad hoc* à la dynamique de privatisation acquise par le « séculier ». Il croit que le seul moyen de lier l'injonction à la privatisation du religieux pour ultimement former des citoyens conformes est d'analyser le séculier comme discours et outil de régulation des comportements religieux. Cette liaison permet également de faciliter la compréhension des « faits religieux » qui ne sont pas issus de la « religion des autres ».

Pour Asad, légitimer la sécularité<sup>171</sup> en préconisant qu'elle pût mettre fin aux conflits religieux est une faussée idée, car elle n'est pas une réponse à la nécessité de paix et de cohésion sociale; elle s'impose comme un commandement par lequel la représentation de la citoyenneté redéfinit et transcende les particularismes qui se manifestent à travers les classes sociales, les genres et la religion. Dans le même sens, il prône qu'un État laïque ne garantit pas la tolérance puisqu'il ne fait que réguler les tensions. Concernant l'espace public, il nous explique qu'il n'est pas un espace vide et qu'il est construit par la mémoire, les sensibilités

---

<sup>170</sup> *Ibid.*,

<sup>171</sup> Chez Asad, le concept de sécularité renvoie à une forme de vie. Le séculier désigne un type de subjectivité, un ensemble d'attitudes et de sensibilités censées être modernes. Le sécularisme fait l'objet d'une anthropologie que parce qu'il renvoie à une idéologie, une vision du monde qui correspond à ces modes de vie, et non à un dispositif strictement juridique tel que la laïcité. Cette idéologie associe la religion à l'oppression ou à une menace et proclame sa privatisation.

historiques et les aspirations des gens qui constituent cet espace (dans le cas de la laïcité, il est construit par les laïcs). Selon lui et particulièrement selon les « libres-penseurs », la laïcité n'insiste pas uniquement sur le fait que la pratique religieuse et la foi doivent être confinées à des endroits où la stabilité politique ou les libertés des citoyens ne peuvent être menacées, elle insiste également sur le développement d'une conception particulière du monde et sur les problèmes que ce monde génère.

En réalité, le cœur de l'argument d'Asad<sup>172</sup> est son affirmation à l'effet que la laïcité ne se définit pas seulement par le principe de la séparation du politique et du religieux, mais aussi comme un processus de redéfinition de ce qu'est censée être la « religion » dont l'idéologie laïque l'associe à l'oppression ou à une menace et qui proclame sa privatisation. En appliquant la logique d'Asad à la conception de la laïcité des islamistes, pourrions-nous aussi dire que le refus de la laïcité<sup>173</sup> ou de la sécularisation<sup>174</sup> ne se définit pas seulement par le principe du mariage entre le religieux et le politique, mais également comme un processus de redéfinition du politique et de ce qu'est censée être la religion islamique ?

---

<sup>172</sup> Développé dans son ouvrage *Formations of the Secular : Christianity, Islam, modernity, Stanford* qui considère se situer à la croisée des études post-coloniales et de l'anthropologie. Cet ouvrage a eu un succès éclatant dans le monde académique anglophone. Dans ce livre, Asad développe une thèse qui a fait l'objet d'un livre précédent, *Genealogies of Religion*, dans lequel il affirmait que le concept de « religion » et la tentative de définir le religieux étaient autant de constructions coloniales datant de l'âge classique. Il essaie donc de démontrer que cette tentative de définition se situe derrière ce que nous nommons la « sécularisation ».

<sup>173</sup> « La laïcité décrit le résultat du processus de laïcisation. On peut la définir comme “un aménagement progressif des institutions sociales et politiques concernant la diversité des préférences morales, religieuses et philosophiques des citoyens. Par cet aménagement, la liberté de conscience et de religion se trouve garantie par un État neutre à l'égard des différentes conceptions la vie bonne et ce, sur la base de valeurs communes rendant possible la rencontre et le dialogue.” ». Comité sur les affaires religieuses, *Rites et symboles religieux à l'école; défis éducatifs de la diversité, Avis au ministre de l'Éducation*, mars 2003, p. 2

Conseil des relations interculturelles, laïcité et diversité religieuse : l'approche québécoise, Avis présenté à la ministre des Relations avec les citoyens et de l'Immigration, 26 mars 2004, [En ligne], <http://www.midi.gouv.qc.ca/publications/fr/cri/diversite/Avis-laicite-diversite-religieuse.pdf> (Page consultée le 28 octobre 2016).

<sup>174</sup> « La sécularisation s'applique au processus interne à une société par lequel le religieux perd peu à peu sa dimension englobante sous l'influence des autres champs sociaux (culture, économie, etc.). Le religieux peut demeurer pertinent pour les individus mais ne peut plus s'imposer à l'ensemble de la société. La sécularisation n'exclut pas le fait que des phénomènes de revitalisation religieuse et de demandes de reconnaissance de la part de groupes puissent se manifester. Elle se présente comme un processus socioculturel progressif, alors que la laïcisation, qui touche le fonctionnement des institutions, entraîne souvent des débats et des rapports de force. » Conseil des relations interculturelles, *Laïcité et diversité religieuse : l'approche québécoise, Avis présenté à la ministre des Relations avec les citoyens et de l'Immigration*, 26 mars 2004, [En ligne], <http://www.midi.gouv.qc.ca/publications/fr/cri/diversite/Avis-laicite-diversite-religieuse.pdf> (Page consultée le 28 octobre 2016).

Cette approche comme la vision de l'islamisme ont mené à une :

« [...] nouvelle définition du statut ontologique du politique, le refoulant à un rôle second et n'hésitant pas à en chercher la dissolution, que ce soit par l'affirmation d'un monisme intransigeant dans lequel prédomine le référent religieux, ou simplement par le refus d'accorder des formes d'autonomie aux différentes sphères de l'agir humain. Celles-ci se trouvent donc investies ou réinvesties par un discours portant sur l'islamisation, mais il n'est en réalité qu'un discours sur le sectarisme, la « salafisation », la « daechisation » ou la « frérisation »<sup>175</sup>.

Ces approches nient la sécularisation comme héritage de l'islam classique et considèrent faussement la sécularisation comme produit exclusif de l'Occident :

On sait très bien que les théologies produites au sein des différentes religions sont soumises aux régimes d'historicité, et que si les théologies islamiques omniprésentes à l'heure actuelle renient le passé séculier des sociétés du monde musulman, et qu'elles présentent la sécularisation comme l'ennemi de l'islam, les choses pourraient changer dans l'avenir, quand on aura compris les impasses auxquelles conduisent les formes de négations du politique en tant que catégorie autonome, immanente à l'action humaine. Si le politique reprend pleinement ses droits, cela se fera – nous en sommes certain – grâce à la requalification et à la revalorisation des expériences séculières présentes de fait dans l'Islam classique, et à la possibilité de ne pas présenter cet acquis historique comme un produit exclusif de l'Occident<sup>176</sup>.

Ce qui est encore plus étonnant dans cette approche, c'est qu'en dehors des études sur les islamistes, les tenants de cette approche comme Talal Asad ne l'utilisent jamais pour comprendre d'autres acteurs ou mouvements non islamistes en raison du fait que cette approche a été faite sur mesure pour les islamistes. À titre d'exemple, lors d'une entrevue avec Talal Asad suite aux événements survenus en Égypte en 2013, on lui a demandé comment il pouvait interpréter le discours qui accuse l'organisation islamiste d'être terroriste. Sa réponse fut qu'il n'y avait pas qu'une seule façon de voir l'opposition en qui il reconnaissait plusieurs acteurs. Ces acteurs, dit-il, sont autant d'opportunistes éhontés parmi les leaders et bénéficiaires de l'époque de Moubarak (y compris l'armée) que de paranoïaques séculiers (en particulier mais pas uniquement) au sein du mouvement pro-démocrate ou encore d'incrédules

---

<sup>175</sup> M. ABBÈS, « Révolutions arabes et théologie politique », *Astérior*, 14 | 2016, [En ligne], <http://asterion.revues.org/2697> (Page consultée le 18 juillet 2016).

<sup>176</sup> M. ABBÈS, « Révolutions arabes... » [...]

qui représentent une grande partie de la population<sup>177</sup>. Bref, voilà un discours qui va à l'encontre de sa propre approche anthropologique prônée dans son étude sur les islamistes.

Quant à Saba Mahmood, professeure d'anthropologie à l'Université de Californie, elle s'est également intéressée, sous l'influence de Talal Asad, au genre, aux politiques religieuses et aux relations entre musulmans et non-musulmans au Moyen-Orient. Un de ses ouvrages, le *Politics of Piety*, a particulièrement attiré notre attention. Il constitue autant une ethnographie du mouvement islamique égyptien, où elle y fait une exploration des concepts et des pratiques qui fondent le mouvement, qu'une remise en question de plusieurs idées reçues. Il s'agit des idées qui balisent notre compréhension de ce type de mouvements, tant au niveau de la relation entre politique, éthique et moralité et notre compréhension du type de sujet présumé lorsqu'il est question de religiosité et de politique. Ce faisant, elle voulait bouleverser les jugements normatifs portés lorsque sont analysés les mouvements que le libéralisme considère comme menaçants, inintéressants ou rétrogrades.

Elle indique que ces croyances et conceptions (du religieux, du politique, de l'agentivité<sup>178</sup> et de la liberté) ne sont pas uniquement les siennes; elles sont le produit de la pensée libérale et progressiste, qui est constitutive de la formation intellectuelle de plusieurs générations de militants et d'intellectuels postcoloniaux comme elle. Elle renchérit en disant que l'emprise de la pensée politique libérale dans le monde universitaire est encore plus forte lorsque l'on considère l'analyse des mouvements politico-religieux (tels que l'islamisme) qui mettent à l'épreuve l'hégémonie politique occidentale et qui sont profondément conservateurs. En somme, *Politics of Piety* nous conduit à un double effort : élaborer l'ethnographie d'un

---

<sup>177</sup> « Neither Heroes, Nor Villains: A Conversation with Talal Asad on Egypt After Morsi », [En ligne], [http://arabic.jadaliyya.com/pages/index/13129/ neither-heroes-nor-villains\\_a-conversation-with-ta](http://arabic.jadaliyya.com/pages/index/13129/ neither-heroes-nor-villains_a-conversation-with-ta) (Page consultée le 18 juin 2016).

<sup>178</sup> « L'agentivité » - ou agency selon le terme original en langue anglaise - est un concept emprunté à la philosophie analytique de l'action qui s'est développé depuis quelques années dans le domaine des études féministes. Le terme désigne la capacité d'agir d'un sujet qui n'est pas le simple jouet de forces idéologiques et sociales, mais comme étant à la fois constitué par celles-ci et capable de les remanier. Cette capacité devrait permettre de faire des changements dans une conscience individuelle, dans une vie personnelle et dans une société et de s'autodéterminer, de prendre des décisions et d'agir en accord avec ses désirs et ses valeurs. V. LORD. *Une voix féminine contestataire des années 1930 : agentivité et écriture dans Dans les ombres d'Éva Senécal*, Mémoire, UQAM, 2009, p. 13.

T. Asad a également beaucoup travaillé sur cette notion d'agentivité (agency).

courant du mouvement islamique et nous obliger à revoir le vocabulaire analytique, conceptuel et politique à travers lequel ces mouvements sont souvent mis en cause<sup>179</sup>.

Après avoir présenté très brièvement les postulats de Saba Mahmood, nous pouvons d'ores et déjà nous poser quelques questions : Pourquoi les tenants de cette approche n'ont-ils jamais essayé d'élaborer l'ethnographie d'un courant islamique au pouvoir dans un pays comme le Soudan, la Turquie ou l'Iran et pourquoi préfèrent-ils souvent le faire seulement pour les pays où les islamistes au pouvoir sont présentés comme modérés et alternatifs ? Selon la même logique que les tenants de cette approche, une question légitime se pose : L'élaboration d'une ethnographie d'un régime présenté comme autocratique par ces fervents (en Égypte, à titre d'exemple) serait-elle bien reçue avec l'objet d'obliger la révision du vocabulaire analytique, conceptuel et politique à travers lequel ces régimes sont souvent mis en cause ?

À titre d'exemple, deux intellectuels arabo-musulmans (Al-Sayyid Walad Abāh<sup>180</sup> et Muḥammad Kharrāṭ<sup>181</sup>) nous mettent en garde contre la position dominante qualifiée « néo-orientaliste » de certaines études qui postulent que l'islam sunnite, à l'inverse du christianisme qui n'a pas de code politico-juridique, est une religion politique et que l'État est un de ses axes fondateurs<sup>182</sup>. Ils pensent que séparer la religion de l'État n'est pas une spécificité chrétienne et que relier la religion et l'État n'est pas une spécificité islamique<sup>183</sup>. En réalité, ce sont des études qui, pour ne plus voir l'Orient d'un point de vue occidental, font leurs observations qu'en regard du point de vue des islamistes. Ce faisant, ils ignorent les autres courants en préconisant, sous un prétexte sous-jacent, que ce sont les islamistes qui représentent les sociétés arabo-musulmanes et que les autres ne sont que des occidentalisés qui

---

<sup>179</sup> S. MAHMOOD (2005). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, University Press, 272 p.

<sup>180</sup> Professeur de philosophie à l'Université de Nouakchott, Mauritanie.

<sup>181</sup> Professeur de civilisation à la faculté des lettres et sciences humaines, Sfax.

<sup>182</sup> A. WALAD ABĀH, dans *Revue Albab* (automne 2015), Mominoun Without Borders, [En ligne], <http://magazine.mominoun.com/categories/%D9%85%D8%AC%D9%84%D8%A9-%D8%A3%D9%84%D8%A8%D8%A7%D8%A8> (Page consultée le 18 janvier 2016).

<sup>183</sup> Muḥammad KHARRĀṬ dans A. FĀYIZ (2014). *Religion, politique et problématique de l'État moderne (al-Dīnī wa-al-siyāsī wa-ishkālīyat al-dawlah al-ḥadīthah)*, Cairo, Markaz Dāl lil-Abḥāth wa-al-Intāḥ al-'Ilmī; al-Rabāṭ, Mu'assasat Mu'minūn bi-lā Ḥudūd, p. 21.

ne sont qu'une minorité influencée par la modernité occidentale et qui oublient que ce conflit entre les interprétations de l'islam existait même avant la naissance de cette modernité. Basé sur ce que disent ces deux intellectuels, nous sommes d'avis que l'islam vu par certains anthropologues et sociologues occidentaux constitue une sorte de néo-orientalisme puisque les textes fondateurs des islamistes ne sont pas pris en compte et que les discours islamistes ne sont pas écoutés (adressés à leurs adeptes seulement et non pas aux médias et aux chercheurs occidentaux).

Nous croyons que cette approche comporte deux erreurs. La première est celle de considérer que tous les musulmans ont une unique vision consensuelle de l'islam, soit celle des islamistes<sup>184</sup>. En effet, on ne met pas assez en évidence que l'islamisme est beaucoup plus critiqué, réfuté et rejeté dans le monde musulman qu'ailleurs en Occident. Et cette critique, cette réfutation et ce rejet sont théorisés dans des travaux qui ne sont le plus souvent pas pris en compte par les tenants de cette démarche. Autrement dit, limiter l'analyse des conceptions de l'islam aux conceptions islamistes est « une double erreur consistant, d'une part, à donner aux islamistes un rôle clérical à l'encontre même de l'islam interdisant la clergie et, d'autre part, à ne pas prendre en considération que les islamistes comme tout autre groupe politique cherchent des intérêts bien temporels, même s'ils ont recours à un discours religieux »<sup>185</sup>.

La deuxième erreur réside dans le fait de donner la parole aux islamistes sans toutefois analyser leurs textes fondateurs. Cette analyse aurait été, selon nous, un moyen efficace pour comprendre les axiomes de leur pensée et nous aider du même coup à nous poser des questions profondes pertinentes dans le but de mieux saisir ce courant et ses fondements théoriques.

Après ce survol de la littérature, nous en arrivons à la conclusion que l'approche de notre recherche sera plutôt comparative, critique et textualiste dans l'analyse des dialogues de

---

<sup>184</sup> Le postulat de l'État islamique est une hypothèse historique et n'est pas une partie de l'islam comme religion et croyance. Les faits nous montrent que les musulmans n'avaient pas seulement de nombreuses interprétations de ce modèle idéal, mais ils ont fait la guerre autour de ces interprétations.

<sup>185</sup> 'A. A. 'IMĀD (2013). *Les islamistes entre la révolution et l'État* [...], 304 p.

<sup>185</sup> 'Abd al-Ilāh BALQAZĪZ (2009). *The State in Contemporary Islamic Thought A Historical Survey of the Major Muslim Political Thinkers of the Modern Era*, [s.l.], Centre for Arab Unity Studies.

longue haleine entre les intellectuels égyptiens modernes, alors qu'elle sera à la fois textualiste et contextualiste dans l'analyse des intellectuels égyptiens contemporains. Entre autre, l'approche sera interdisciplinaire en catégorisant les intellectuels en deux périodes distinctes (moderne (1805-2010) et contemporaine (2011-2015)) et en différents courants (islamisme holiste activiste, réformisme musulman et libéralisme humaniste musulman). Il s'agit en fait d'une approche post-colonialiste qui présente autrement la pensée égyptienne moderne et contemporaine, depuis une pluralité de perspectives qui regroupe tous les acteurs, surtout ceux qui sont en marge des études académiques et dont la voix, comme les postulats, est souvent peu entendue.

### 2.1.2 Lacunes

Par la même occasion, la revue de la littérature nous a permis de dégager plusieurs lacunes qui sont communes aux approches existantes présentées ci-dessus. Malgré le dévoilement de nouveaux documents<sup>186</sup> et la mise en lumière de plus en plus de textes et de penseurs souvent absents de la littérature<sup>187</sup>, les analyses continuent d'exister dans le sillage des anciens paradigmes et des préjugés souvent aveuglants. Or, l'importance et les apports de ces documents exigent une nouvelle lecture de la pensée égyptienne. D'ailleurs, depuis quelques décennies, l'attention des études s'est souvent concentrée sur l'approche islamiste. Celle-ci ne constitue en fait qu'une composante parmi tous les autres courants non islamistes, musulmans malgré tout, animant le champ intellectuel égyptien contemporain, assez rares dans la littérature<sup>188</sup>, il faut le dire.

La littérature nous indique aussi que la plupart des analyses présentent le « monde arabo-musulman » comme une seule entité intellectuelle, malgré la géométrie variable de cet

---

<sup>186</sup> Par exemple, les correspondances entre Jamāl al-Dīn al-Afghānī et sa famille persane autour de l'Égypte et son rôle dans la scène politique égyptienne, les correspondances entre Tāhā Ḥusayn et André Gide autour de l'islam et l'entente conclue entre Rifā'ah al- Ṭaḥṭāwī et sa femme lui interdisant la polygamie. Se référer aux annexes 1 et 2.

<sup>187</sup> Comme Ahmad Wafiq qui a écrit une monographie s'intitulant *Science de l'État : fondements et évolution de l'État paru en 1934*. Cet auteur et ce livre n'ont pas été cités ou analysés jusqu'à maintenant.

<sup>188</sup> Comme Ali AOUATTAH (2011). *Pensée et idéologie arabes : figures, courants et thèmes au XX<sup>e</sup> siècle, Comprendre le Moyen-Orient*, Paris, L'Harmattan, p. 7.

ensemble peu homogène<sup>189</sup>. Ces analyses ont abouti malheureusement à des amalgames, des généralisations et des résultats biaisés. Notre recherche de la littérature nous a en outre permis de constater une rareté des analyses dont le but est de comprendre et de synthétiser les facteurs les plus importants qui influencent la conception de l'État (comme la conception de l'espace public, la source de légitimité et la légifération), tant dans la pensée arabe que dans la pensée égyptienne. La plupart des études se contentent d'analyser une ou deux de ces relations sans les considérer comme un ensemble nécessaire à une analyse plus pertinente et plus approfondie. À notre sens, la conception de l'État est le seul fil conducteur autour duquel peuvent se réunir toutes les thématiques qui constituent les déterminants de la pensée arabo-musulmane et qui permettent une analyse plus holiste et plus macro. En somme, bien que l'« État » représente la matrice de la pensée politique arabo-musulmane et égyptienne contemporaine et moderne<sup>190</sup>, nous constatons que très peu<sup>191</sup> d'analyses académiques scrutées (non idéologiques) existent sur la conception de l'État dans la pensée égyptienne.

De surcroît, la littérature nous montre que peu de travaux ont été élaborés avant les révoltes arabes de 2011 et qui analysent les courants intellectuels relatifs à la question de l'État. Mais on y retrouve tout de même Aūmlil<sup>192</sup> (1985) et Balqazīz (2004) dont les ouvrages peuvent être qualifiés à notre sens plus cognitifs qu'idéologiques<sup>193</sup>. Trop rarement aussi les études en français et en anglais abordent les transformations en cours dans les pays arabes; ils le font par des renvois explicites aux analyses des penseurs issus des pays arabo-musulmans souvent fines et aux productions théoriques originales mises de l'avant dans les débats

---

<sup>189</sup> Muḥammad Maḥdī Shams al-Dīn (2000) nous explique que chaque pays musulman a ses particularités et ses caractéristiques qui le distinguent d'autres pays musulmans, car chaque pays a ses propres traditions, sa propre histoire et sa propre culture. À titre d'exemple, le musulman du sous-continent indien se préoccupe plus de la fondation d'une nouvelle théologie alors que le musulman marocain s'intéresse plus aux finalités du Fiqh (al-makaseed).

<sup>190</sup> Par exemple, 'Abd al-Ilāh BALQAZĪZ (2002). *L'État et la société : dialectiques de l'union et la division (al-Dawlah wa- al-mujtama' : jadalīyāt al-tawḥīd wa-al-inqisām fī al-ītimā' al-'Arabī al-mu'āṣir)*, Bayrūt, al-Shabakah al-'Arabīyah lil-Abḥāth wa-al-Nashr, p. 275.

<sup>191</sup> Comme les travaux de 'Abd al-Ilāh Balqazīz et ceux de Riḍwān Al-Sayyid cités dans la bibliographie.

<sup>192</sup> Historien et philosophe marocain.

<sup>193</sup> Les problèmes causés par une approche idéologique de l'étude de la pensée sont les suivants : l'impartialité, le prosélytisme et leurs syndromes tels que la sélectivité et la prématurité de l'analyse. Le niveau de l'idéologie varie d'un auteur à un autre et se manifeste à partir du choix du sujet, en passant par l'échantillon choisi, et en arrivant à l'utilisation des dynamiques de l'exclusion et de la négligence d'autres visions divergentes. ('Abd al-Ilāh BALQAZĪZ, 2010, p. 360)



contemporains<sup>194</sup>. Les nouvelles tendances et les figures contemporaines de la pensée égyptienne tardent donc à être analysées. Il y a certainement urgence de le faire car les travaux intellectuels contemporains sont abondants, riches et prometteurs de nouveaux regards, de ruptures épistémologiques et d'innovations méthodologiques.

De plus, selon la littérature consultée, on réalise que, malheureusement, les études interdisciplinaires analysant la pensée égyptienne sont rares. La littérature a en effet démontré que la kyrielle d'approches, de théories et de paradigmes traitant de la pensée égyptienne sont peu souvent débattus sérieusement. Ainsi, chaque discipline valorise la connaissance qu'elle sait manier et minimise l'importance de ce qui lui est étranger. Dans ces circonstances, il importe de procéder à un travail interdisciplinaire pour accomplir la mission que nous nous sommes donnée. D'ailleurs, l'analyse des changements survenus dans la pensée égyptienne par rapport à la conception de l'État est un processus plus complexe que ce que supposent les approches déjà existantes dans la littérature. En conséquence, une coopération entre les disciplines comme la science politique, l'islamologie, l'anthropologie, la linguistique, la sociologie et l'histoire est nécessaire pour bien comprendre et expliquer ces changements.

## **2.2 Pertinence scientifique et sociale de la recherche**

Toutes sortes de questions peuvent faire l'objet de recherches, mais encore faut-il qu'elles soient pertinentes scientifiquement et socialement.

Dans ce contexte, nous sommes convaincu du bien-fondé de présenter dans notre étude des documents dévoilés que récemment de même que des documents et des textes quasi intacts émanant de différentes périodes qui peuvent nous donner un nouvel aperçu des idées de certains penseurs égyptiens<sup>195</sup>. Par exemple, nous mettons en lumière les propos des penseurs quasi absents (malgré leur importance) dans la littérature surtout anglaise et française<sup>196</sup> ayant comme fil conducteur la conception de l'État au prisme du lien entre le religieux et le politique, ce que cette étude préconise comme étant le cœur de la pensée égyptienne moderne

---

<sup>194</sup> Dans son dernier livre paru en 2015, Gorges Corm a étudié Nasr Hamed Abou Zeid, Farag Foda et Al-Messiri comme des penseurs égyptiens les plus contemporains, bien qu'ils aient publié leurs livres dans les années 1990.

<sup>195</sup> Comme ceux de Jamāl al-Dīn al-Afghānī et Ṭāhā Ḥusayn . Voir les annexes 1 et 2.

<sup>196</sup> Comme Muḥammad Jalāl Kishk, Ahmad Wafiq, Mohammad Omar, Mohamed Mokhtar et Hamdi Amin.

et contemporaine. C'est pourquoi cette thèse se concentre sur la conception de l'État et non pas sur la modernité en général, comme l'ont souvent fait la plupart des études consacrées à la pensée arabo-musulmane – bien que l'« État » représente la matrice de la pensée politique arabo-musulmane contemporaine<sup>197</sup>. D'ailleurs, la pensée arabe s'est fondée sur le sujet de l'État et la centralité du concept de l'État dans la modernité où l'État est à la fois la somme de la pensée et sa raison d'être<sup>198</sup>.

Cette recherche se démarque également par son initiative à comprendre et à synthétiser les facteurs les plus importants influençant la conception de l'État, comme la conception de l'espace étatique, de l'espace public, de la source de légitimité, de la légifération et la nature de la gouvernance. C'est un travail qui n'a pas été fait de cette manière auparavant dans la littérature. De même, cette recherche se distingue par sa concentration sur la conception de l'État dans la pensée égyptienne et non pas dans la pensée arabo-musulmane<sup>199</sup>, comme c'est la tendance dans la plupart des études. Nous croyons d'abord et surtout que le fait de présenter le « monde arabo-musulman » comme une sphère intellectuelle unique, malgré la géométrie variable de cet ensemble peu homogène, aboutirait à des amalgames, à des généralisations et à des analyses biaisées. En revanche, l'Égypte<sup>200</sup> jouit d'une continuité historique presque sans pareille parmi les États d'aujourd'hui, hormis la Chine ou le Japon<sup>201</sup>. Et l'État est l'apport de l'Égypte pour l'histoire humaine en l'écriture syrienne, la loi iraquienne, le logos grec et le monothéisme abrahamique<sup>202</sup>. Comme beaucoup de pays arabes, l'Égypte n'a pas vécu un

---

<sup>197</sup> 'Abd al-Ilāh BALQAZĪZ (2008). *L'État dans la pensée islamique contemporaine (al-Dawlah fī al-fikr al-Islāmī al-mu'āšir)*, Bayrūt, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah, p. 275.

<sup>198</sup> 'Abd al-Ilāh BALQAZĪZ (2011). *De la renaissance à la modernité, les Arabes et la modernité (Min al-nahḍah ilā al-ḥadāthah)*, 2<sup>e</sup> partie, Bayrūt, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah, 2<sup>e</sup> édition, pp.287-289.

<sup>199</sup> Ezzat QORANY (1992) affirme que l'Égypte a sa propre pensée et sa propre philosophie qui traitent de problématiques qui lui sont propres et ne sont pas partagées par les autres Arabes et musulmans.

<sup>200</sup> L'État comme identité géopolitique existe en Égypte dès l'aube de l'Histoire. L'État comme centralisation du pouvoir et de la gouvernance existe depuis l'histoire écrite des dynasties pharaoniques. Évidemment, le degré de centralisation ne fut pas le même d'une époque à une autre et d'un roi à l'autre. L'État au sens occidental moderne lié à l'idée de la citoyenneté et de la souveraineté a trouvé ses racines avec Muḥammad 'Alī au début de XIX<sup>e</sup> siècle. (Nazh AYYŪBĪ, 1991).

<sup>201</sup> Par exemple, G. MARTINEZ-GROS et L. VALENSI (2004). *L'islam en dissidence. Genèse d'un affrontement*, Paris, Éditions Seuil, p. 183.

<sup>202</sup> Anwar ABD-EL-MALEK cité par 'Abd al-Ilāh BALQAZĪZ (2011). *De la renaissance à la modernité, les Arabes et la modernité (Min al-nahḍah ilā al-ḥadāthah)*, 2<sup>e</sup> partie, Bayrūt, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah, 2<sup>e</sup> édition, p. 69.

vide politique dû à l'absence de l'État. L'État est l'air qu'il respire depuis des milliers d'années<sup>203</sup>.

Autrement dit, l'Égypte était déjà un État avant la vague de colonisation du XIX<sup>e</sup> siècle dans le monde arabo-musulman. Elle n'est pas son produit comme cela est le cas pour beaucoup de pays arabes où parfois la légitimité même de l'État est mise en cause<sup>204</sup>. Qui plus est, en nous concentrant sur le cas égyptien<sup>205</sup>, nous pouvons *a priori* effectuer une étude plus approfondie et plus contextualisée et présenter des figures, des textes et des courants absents de la littérature. Cela nous permettra enfin de comprendre et de présenter en profondeur les deux cas d'étude dans leur contexte le plus immédiat avant d'élargir sur mesure le cadre contextuel selon l'objectif. Reste à dire que cela ne signifie pas que la pensée arabo-musulmane sera écartée de nos analyses aux moments où cela sera pertinent.

D'ailleurs, comme on le mentionnait plus tôt, depuis quelques décennies, l'attention des différentes études s'est souvent concentrée sur l'approche islamiste, qui ne constitue qu'une composante d'autres courants souvent absents de la littérature<sup>206</sup> animant le champ intellectuel égyptien contemporain<sup>207</sup>. Un des objectifs de la présente étude sera donc de combler cette lacune en essayant de présenter une sorte de généalogie de la pensée égyptienne dans sa globalité et surtout dans son contexte historico-sociopolitique<sup>208</sup>. De plus, limiter aux

---

<sup>203</sup> Anwar ABD-EL-MALEK cité par 'Abd al-Ilāh BALQAZĪZ (2011). *De la renaissance à la modernité, les Arabes et la modernité (Min al-naḥḍah ilā al-ḥadāthah)*, 2<sup>e</sup> partie, Bayrūt, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah, 2<sup>e</sup> édition, p. 70.

<sup>204</sup> Nazīh AYYŪBĪ (1989) nous explique que dans les pays arabes sans longue tradition d'État centralisé, la colonisation a créé l'État pour maîtriser et contrôler la société (le cas des pays du Golfe à titre d'exemple), mais en Égypte, le contrôle de la société s'est accompagné d'une entreprise d'affaiblissement de l'État centralisé. La colonisation anglaise avait pour objectif la déconstruction de l'État de Muḥammad 'Alī, l'élimination de son armée, la mise à l'échelle de sa bureaucratie et la fragmentation de son système éducatif.

<sup>205</sup> Comme le confirme Samir Amin, « il est toujours dangereux de généraliser en parlant du "monde arabe", en ignorant par là même la diversité des conditions objectives qui caractérisent chacun des pays de ce monde ». S. AMIN (2011). « 2011 : le printemps arabe ? », *Mouvements* 2011/3 (n° 67), p. 135-156.

<sup>206</sup> Parmi les récentes tentatives portant sur les autres tendances, il y a l'œuvre de Makoto MIZUTANI « *Liberalism in 20th century Egyptian thought : the ideologies of Ahmad Amin and Husayn Amin* » (2014) qui présente le concept du libéralisme en rapport avec les écrits de Ahmad Amin (1886-1954) et de Husayn Amin (1932) offrant une vue unique sur le rôle de l'islam et de la shari'a dans la pensée égyptienne du XX<sup>e</sup> siècle.

<sup>207</sup> A. AOUATTAH (2011). *Pensée et idéologie arabes : figures, courants et thèmes au XX<sup>e</sup> siècle. Comprendre le Moyen-Orient*, Paris, L'Harmattan, p. 7.

<sup>208</sup> Une approche assez pertinente à notre sens pour contourner les deux registres critiqués par Nadine Picaudou : « Les analyses oscillent en réalité entre deux registres. Dans le premier, l'islam apparaît comme le détriment structurel des fonctionnements sociaux et le ressort privilège de l'action collective, une sorte de boîte noire à

conceptions islamistes l'analyse des conceptions de l'État au prisme du religieux dans la pensée égyptienne est « une double erreur consistant, d'une part, à donner aux islamistes un rôle clérical que l'islam lui-même interdit. Dans le sunnisme, il n'y a pas d'intermédiaire entre le croyant et Dieu, ce qui fait qu'il n'y a pas de clergé. Et, d'autre part, l'erreur est de ne pas prendre en considération que les islamistes comme tout autre groupe politique cherchent des intérêts bien temporels, même s'ils ont recours à un discours religieux »<sup>209</sup>.

Vu la place de l'Égypte parmi les pays arabes les plus influents dans le domaine intellectuel, la pensée égyptienne contemporaine, avec ses transformations et son devenir, est d'une importance majeure non seulement aux plans égyptien et régional, mais également au niveau mondial (islamophobie et radicalisation). L'analyse de cette réalité avec ses changements contemporains constitue donc un enjeu de connaissance de premier plan. En outre, avoir recours à l'interdisciplinarité pour répondre à cet enjeu est novateur, tant sur le plan du terrain de la recherche que des catégories interprétatives à mettre en œuvre. C'est pourquoi un des apports les plus importants de cette recherche est la vocation interdisciplinaire de son analyse de la conception de l'État dans la pensée égyptienne. Elle constitue la seule approche apte, à nos yeux, à comprendre et à analyser la pensée politico-religieuse dans sa globalité et à outrepasser les préjugés et les paradigmes aveuglants.

Disons que, comme service à la société, il s'agit de contribuer à éclairer les facettes de ces transformations en s'appuyant sur les ressources existantes disséminées parmi plusieurs disciplines et de les faire converger au final. Ainsi, d'après le penseur libanais Georges Corm<sup>210</sup> et l'anthropologue québécois Gilles Bibeau<sup>211</sup>, il faut de plus en plus d'études

---

même de renfermer l'explication ultime des choses. Dans le second, un islam-religion digne de respect serait abusivement manipulé par des minorités activistes qui en dénatureraient le sens et les valeurs. La première revient à faire de l'islam l'unique facteur explicatif du comportement des hommes et des sociétés. Cette tentation commune de surislamiser les musulmans se fonde sur les fausses évidences de la notion même de l'islam ». Pour le deuxième registre, « Comment prétendre isoler un ensemble de dogmes et de pratiques, un complexe de savoirs représentations demeurés stables au cours du temps, qui définiraient une essence de l'islam aujourd'hui défigurée par sa politisation. Comment tracer une frontière claire entre ce qui relèverait du pur religieux et ce qui ressortirait de ses usages sociaux ? » N. PICAUDOU (2010). *L'Islam entre religion et idéologie. Essai sur la modernité musulmane*, Paris, Gallimard, NRF essais, p. 11.

<sup>209</sup> 'Abd al-Ilāh BALQAZĪZ (2009). *The State in Contemporary Islamic Thought A Historical Survey of the Major Muslim Political Thinkers of the Modern Era*, [s.l.], Centre for Arab Unity Studies.

<sup>210</sup> G. CORM (2015). *Pensée et politique dans le monde arabe* [...], p. 340.

<sup>211</sup> G. BIBEAU (2015). *Le terrorisme, piège pour la pensée. Essai sur la violence dans l'humain*, [s.l.], Éditions Mémoire d'encier, 242 p.

capables de pallier les manquements dans la plupart des analyses faites en français et en anglais. Certes abordent-elles la question des transformations en cours dans les pays arabes, mais elles ignorent d'autre part les productions théoriques originales de philosophes, historiens, anthropologues, sociologues, politologues et juristes issus des pays arabes. En vérité, elles se penchent davantage sur la réalité de leur scène nationale. C'est pourquoi l'apport le plus important de cette thèse est la présentation des penseurs contemporains qui sont quasi absents de la littérature, surtout en anglais et en français, pour cerner les continuités et les ruptures au prisme des dynamiques du « printemps arabe ». Nous sommes d'avis que cette absence est une grave lacune.

Finalement, cette thèse se donne comme mission de présenter des intellectuelles égyptiennes dont la plupart ne sont pas encore une fois étudiées dans la littérature anglaise et française. Un des apports les plus importants de cette étude est donc de mettre en lumière les travaux des intellectuelles égyptiennes s'exprimant autour des questions telles la relation entre le religieux et le politique et la nature de l'État qui influencent leur vie, probablement plus que les autres citoyens<sup>212</sup>.

Mais pour atteindre nos buts ci-dessous mentionnés, il est essentiel de tenir compte des déterminants réels, comme le lien religieux/politique dans l'espace étatique et dans l'espace public ainsi que la source de la légitimité et de la légifération. En effet, ces déterminants régissent la vision de nos penseurs par rapport à la nature de l'État ainsi que les discours et les expressions qui en découlent, d'où l'importance de s'y attarder.

C'est pourquoi nous opterons pour une approche qualitative à laquelle sont associées certaines techniques choisies, à savoir l'étude de cas comme approche de recherche générale,

---

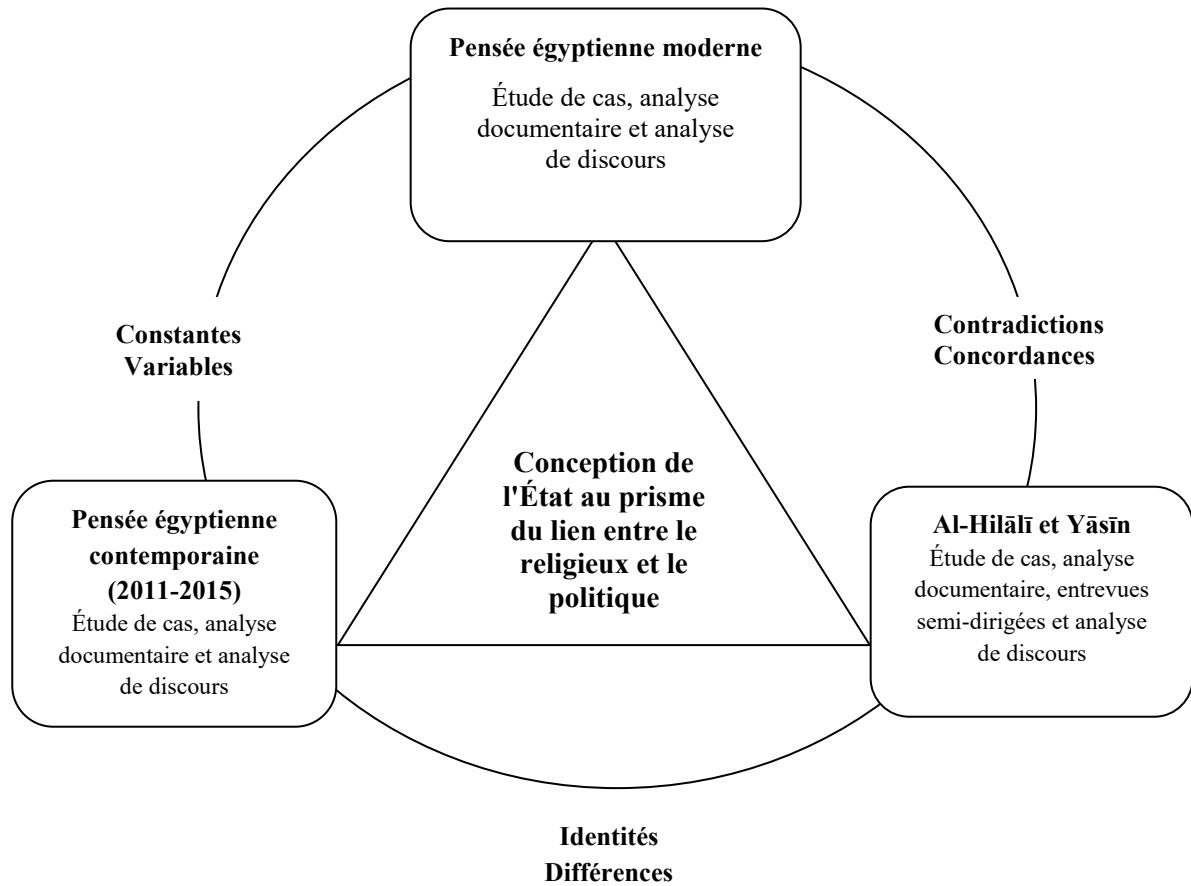
<sup>212</sup> Les nouveaux penseurs dans la pensée arabo-musulmane ont suscité de nombreux ouvrages d'analyse ces dernières années, au rang desquels on peut citer Alain ROUSSILLON, *La Pensée islamique contemporaine, acteurs et enjeux* (Paris, Tétraèdre, coll. « L'islam en débats », 2005); Rachid BENZINE, *Les Nouveaux penseurs de l'islam* (Albin Michel, coll. « Spiritualités », 2004); Franck FRÉGOSI (dir.), *Lectures contemporaines du droit islamique. Europe et Monde arabe* (Presses universitaires de Strasbourg, 2004); Ibrahim ABU-RABI', *Contemporary Arab Thought : Studies in Post-1967 Arab Intellectual History* (Pluto Press, 2004); Ghassan FINIANOS, *Islamistes, apologistes et libres penseurs* (Presses universitaires de Bordeaux, 2002); Farish A. NOOR, *New Voices of Islam* (Leiden, ISIM ed, 2002), John O. VOLL et John L. ESPOSITO, *Makers of Contemporary Islam* (New York, Oxford University Press, 2001) ou encore Charles KURZMAN, *Liberal Islam : A Source-Book* (Oxford University Press, 1998). Le plus récent de ces ouvrages date de 2005; l'importance d'une étude plus récente est primordiale surtout après ce qu'on appelle le printemps arabe.

l'observation documentaire, l'entrevue semi-dirigée » comme méthode de collecte de données et, enfin, l'analyse de discours comme principale stratégie de vérification.

### **2.3 Stratégie de vérification et nature des données recueillies**

Les vérifications et analyses relatives à cette recherche se feront par le biais de trois types de sources se complétant et se triangulant pour dégager les axiomes développés par les penseurs égyptiens choisis. La première source est en soi les textes fondateurs des principaux penseurs égyptiens à partir de la fondation de l'Égypte contemporaine en 1805 jusqu'en 2010, soit avant la période dite « le printemps arabe ». La deuxième source est constituée de documents originaux, de déclarations officielles, de monographies, d'articles et d'entrevues médiatiques des principaux penseurs actuels (2011-2015). Enfin, l'exercice sera approfondi par des entretiens semi-dirigés avec Sa'd al-Dīn al-Hilālī et 'Abd al-Jawād Yāsīn, nos deux cas d'étude.

Le schéma de la figure 2.1 ci-dessous permet de visualiser cette stratégie dans son ensemble.



**Figure 2.1 - Illustration de la méthodologie et de la stratégie de collecte d'information**

Ceci étant dit, examinons plus en détail les différentes stratégies de vérification que sont l'étude de cas, l'analyse documentaire, les entrevues semi-dirigées et l'analyse de discours.

### 2.3.1 Étude de cas

Afin de tirer l'information de sources diverses, l'étude de cas se fonde sur de multiples modes de collecte de données<sup>213</sup>. Cette dernière vise donc à recueillir auprès d'un échantillon présélectionné les prises de position adoptées par les penseurs égyptiens modernes et actuels à

<sup>213</sup> B. GAUTHIER (2009). *Recherche sociale : de la problématique à la collecte des données*, 5<sup>e</sup> édition, Québec, Presses de l'Université du Québec, pp. 106-206.

l'égard du lien qu'ils établissent entre le religieux et le politique et les influences de ce lien sur leur conception de l'État. En outre, la collecte permet de contextualiser ces penseurs dans leur mode de pensée et de les confronter l'un à l'autre en vue d'examiner leurs concordances ou leurs contradictions. Par ailleurs, l'étude de cas constitue une stratégie de recherche particulièrement pertinente pour ce qui est des recherches descriptives portant sur un phénomène récent ou encore peu étudié<sup>214</sup>, comme l'identification des orientations actuelles dans la conception de l'État.

Dans cette recherche, choisir les cas à étudier est aussi le premier pas dans la constitution du corpus. Pour la littérature de la pensée égyptienne vis-à-vis la conception de l'État, nous avons choisi les penseurs qui nous semblent indispensables à la compréhension du phénomène étudié, qu'ils soient connus, peu connus ou absents de la littérature.

Pour les penseurs modernes (1805-2010), nous avons essayé d'en intégrer le plus grand nombre possible. Le but est d'abord de synthétiser fidèlement les conceptions contemporaines de l'État au prisme du lien entre le religieux et le politique, puis d'identifier clairement les changements, évolutions, mutations ou métamorphoses potentiels dans la pensée égyptienne actuelle (2011-2015). Ceci permet donc de mieux contextualiser les travaux des penseurs égyptiens actuels.

En analysant le plus grand nombre possible de penseurs, nous cherchons à réaliser une sorte de généalogie la plus fidèle possible de la pensée égyptienne dans son rapport avec la conception de l'État au prisme du lien entre le religieux et le politique. Cette généalogie couvre très brièvement les travaux intellectuels autour de la conception de l'État, à partir de l'ouvrage paru en 1834, *Takhlīṣ al-ibrīz fī talkhīṣ Bārīz (l'Or de Paris)*, de l'imam *Rifā'ah al-Taḥṭāwī* (1801-1873), fondateur de la pensée égyptienne moderne, jusqu'à *L'islam est religion et Oumma et n'est pas religion et État*, publié en 2009 par Jamāl al-Bannā (1920-2013). Enfin, le corpus à analyser de la pensée égyptienne moderne contient des sources premières et secondaires pour pouvoir en dégager les tendances dominantes.

---

<sup>214</sup> I. BENBASAT, D. K. GOLDSTEIN et M. MEAD (1987). « The Case Research Strategy in Studies of Information Systems », *MIS Quarterly*, vol. 11, n° 3, pp. 369-387.



De même, nous dressons un portrait de ces principaux penseurs modernes<sup>215</sup> et des nouvelles tendances avant de nous concentrer sur les deux cas qui, après avoir bien écumé la scène intellectuelle égyptienne actuelle, nous semblent les plus théorisables et les plus représentatifs des métamorphoses survenues dans la pensée égyptienne contemporaine. Plus particulièrement, nous touchons à la légifération qui influence les questions de la légitimité du pouvoir et de la définition de l'espace étatique et public. Ces penseurs sont donc Sa'd al-Dīn al-Hilālī (professeur de jurisprudence islamique comparée à l'Université d'al-Azhar et auteur de *L'islam et l'humanité de l'État*<sup>216</sup>) et 'Abd al-Jawād Yāsīn (ex-islamiste, juge et auteur de *Religion et religiosité*<sup>217</sup>). Il faut noter que le corpus à analyser de la pensée égyptienne actuelle contient uniquement des sources premières de figures de proue, lesquelles sont presque absentes dans la littérature, surtout encore une fois en français et en anglais.

### 2.3.2 Analyse documentaire

Afin de réduire les biais de notre recherche, nous avons utilisé une stratégie de recherche autre, soit celle de « l'analyse documentaire ». De fait, nous avons amorcé notre démarche de recherche en ayant recours à la technique de l'observation documentaire. Cette technique nous a permis de recueillir des informations se voulant objectives, bien qu'elles aient fait l'objet d'un traitement.

Nous avons d'abord amassé l'ensemble des documents pertinents à notre sujet de recherche. Ils sont issus de plusieurs sources, soit de sources primaires comme des documents officiels, et de sources secondaires, telles des monographies, des périodiques et des articles de journaux<sup>218</sup>. Par la suite, pour être en mesure de faire une analyse approfondie de ces

---

<sup>215</sup> Les auteurs qui ont publié sur le sujet de l'État et du lien entre le politique et le religieux et qui ont une certaine présence médiatique. En visite au Caire à deux reprises, nous avons trouvé que leurs livres étaient largement exposés dans les bibliothèques et librairies. De plus, la plupart de ces auteurs, soit physiquement, soit par des débats autour de leurs travaux, sont très présents depuis 2011 dans les foires aux livres, les conférences, les colloques organisés en Égypte et dans les pays arabo-musulmans.

<sup>216</sup> S. AL-HILĀLĪ (2012). *L'islam et l'humanité de l'État (al-Islām wa-insānīyat al-dawlah)*, al- Qāhirah, al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-Āmmah lil-Kitāb, 326 p.

<sup>217</sup> 'A. YĀSĪN (2012). *Religion et religiosité (al-Dīn wa-al-tadāyūn : al-tashrī' wa-al-naṣṣ wa-al-ijtimā')*, Bayrūt, al-Tanwīr, 432 p.

<sup>218</sup> Voir le corpus détaillé ainsi que l'annexe 5.

documents, nous avons évalué leur crédibilité ainsi que leur représentativité en faisant appel à une « analyse préliminaire », appliquée en deux étapes décrites ci-après :

Dans un premier temps, nous avons procédé à une étude du contexte social global dans lequel le document a été produit afin de s'assurer de l'authenticité et de la fiabilité du texte et d'en extraire les concepts « clés » et la logique interne, et ce, avant d'en tirer des conclusions. Après cette étape d'analyse préliminaire, nous en avons fait une « interprétation cohérente » en fonction de la question de recherche de départ. Il faut dire que, comme pour toute démarche qui conduit le chercheur jusqu'à l'analyse, notre approche demeure « aussi inductive que déductive pour éviter la distorsion entre les construits théoriques et l'observation empirique dans notre recherche<sup>219</sup> ».

Les documents suivants ont finalement constitué les éléments principaux de notre corpus d'analyse documentaire : les correspondances de Jamāl al-Dīn al-Afghānī, les correspondances de Ṭāhā Ḥusayn avec André Gide, le document d'El Azhar sur l'avenir de l'Égypte, les articles écrits par Ḥasan al-Bannā, le « *Tahtawi agreement with his wife not to marry another woman* », (*Nidā' al-kinānah*) - Déclaration des savants de l'Oumma par rapport aux crimes de coup d'État en Égypte et le devoir religieux contre ce coup d'État, ainsi qu'un manuscrit autographe d'Abd al-Jawād Yāsīn<sup>220</sup>.

### 2.3.3 Entrevues semi-dirigées

Organiser une recherche en choisissant l'entrevue semi-dirigée comme mode de collecte de données montre clairement notre intention de nous « situer dans un paradigme de recherche qui privilégie le sens donné à l'expérience. On y voit le monde comme étant constitué de réalités que chacun des acteurs construit à partir des interactions établies avec ses semblables<sup>221</sup>. »

L'entrevue semi-dirigée consiste en une interaction verbale que nous animons de façon souple en nous laissant guider par le rythme et le contenu unique de l'échange. Le but est

---

<sup>219</sup> J. POUPART et autres (1997). *La recherche qualitative : Enjeux épistémologiques et méthodologiques*, Boucherville, Gaëtan Morin, p. 266.

<sup>220</sup> Voir les annexes.

<sup>221</sup> B. GAUTHIER (2009). *Recherche sociale : de la problématique [...]*, p. 357.

d'aborder, sur un mode qui ressemble à celui de la conversation, les thèmes liés à la conception de l'État dans les pensées de nos deux cas d'étude. « Grâce à cette interaction, une compréhension riche du phénomène à l'étude sera construite conjointement avec les interviewés<sup>222</sup>. »

Ce type d'entrevue permet d'abord de rendre explicite l'univers de nos cas d'étude. L'entrée en contact direct et personnel avec eux nous permet de mieux comprendre leur monde par l'accès à la trame culturelle, religieuse, politique et sociologique sous-jacente de leur discours sur les valeurs de la modernité sociopolitique et leur compatibilité avec la conception de l'islamisme. Ce genre d'entrevue leur donne incidemment l'opportunité d'organiser et de structurer leurs pensées en entrant dans un échange réel. De notre côté, cela nous permet de poser des questions pour approfondir certains des thèmes liés à leur conception de l'État et d'enclencher ainsi une réflexion interpersonnelle<sup>223</sup>. La planification de cette entrevue de recherche « s'effectue d'abord et avant tout à partir de la question de recherche. Le chercheur aura alors au moins deux préoccupations en tête : la planification d'un schéma d'entrevue et le choix des participants à la recherche susceptibles de posséder une expertise en lien avec l'objet à l'étude<sup>224</sup> ».

Parlant du choix des participants, « la recherche appartenant au paradigme interprétatif privilégie les échantillons de type intentionnel, non probabiliste. Les personnes sont choisies en fonction de leur expertise pertinente par rapport à l'objet à l'étude et parce qu'elles acceptent de verbaliser celle-ci<sup>225</sup> ». C'est donc en fonction de ces critères et après avoir bien étudié la scène intellectuelle égyptienne actuelle que deux cas d'étude ont été choisis dans cette recherche. Comme mentionnés auparavant, il s'agit de Sa'd al-Dīn al-Hilālī, professeur de jurisprudence islamique comparée à l'Université d'al-Azhar et auteur, ainsi qu'Abd al-Jawād Yāsīn, ex-islamiste, juge et auteur. Nous croyons en effet que ces personnes sont les

---

<sup>222</sup> L. S. ZAJC, T. KARSENTI (2000). « La méthodologie » dans T. Karsenti et L. Savoie-Zajc (dir.), *Introduction à la recherche en éducation*, Sherbrooke, CRP, p. 340.

<sup>223</sup> *Ibid.*, pp. 342-343.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 347.

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 348.

plus représentatives des changements qui s'effectuent dans la pensée égyptienne actuelle, surtout au niveau du rôle du religieux dans la conception de la législation dans l'État.

En outre, Sa'd al-Dīn al-Hilālī, un *faqīh* (spécialiste du fiqh), et 'Abd al-Jawād Yāsīn, un juriste, ont tous les deux été proches des mouvements islamistes à un certain moment de leur vie. Ils se sont plus particulièrement attardés au cœur du lien entre le politique et le religieux, soit la source de la législation dans l'État. De par leur vécu, ils pourront donc mettre en relief les mutations survenues dans leur parcours intellectuel.

Quant au schéma d'entrevue et aux questions, les entrevues semi-dirigées débutent, comme le conseille Savoie-Zajc (2009), par quelques questions d'ordre général afin que l'interviewé se sente à l'aise. Cette première étape permet tout de même de recueillir des informations pouvant être utiles à la contextualisation des questions de l'entrevue proprement dite.

Comme le suggère la littérature concernant la formulation de questions<sup>226</sup>, certaines d'entre elles peuvent être qualifiées comme ouvertes, courtes, neutres et pertinentes permettant ainsi aux deux interviewés d'effectuer une description riche de leur expérience et d'émettre une expression clarifiée de leurs opinions, de leurs sentiments et de leurs croyances à l'égard de notre objet d'étude. Reste que la question principale et la plus pertinente à leur intention était la suivante : Pourriez-vous nous parler de votre formation et de votre parcours professionnel et intellectuel ? Le but des entrevues était entre autres de comprendre davantage les raisons de leurs ruptures par rapport à leurs anciennes positions afin de mieux contextualiser notre thèse. Par ailleurs, cette étude se contente de faire les analyses de leurs propos verbaux au sujet de leur conception de l'État plutôt que sur ce qu'ils ont écrit. À l'occasion, certains sujets de leurs écrits ont été mis en lumière et approfondis lors des rencontres.

Plus précisément, l'objectif des entrevues semi-dirigées avec nos deux cas d'étude est de tenter de comprendre l'influence de leur parcours intellectuel et professionnel sur le lien qu'ils tissent entre le religieux et le politique et l'influence de ce rapport sur leur conception de

---

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 352.

l'espace public, de la source sur la légitimité de l'État, de la légifération, ainsi que de la nature et la fonction de l'État<sup>227</sup>.

### 2.3.4 Analyse de discours

L'analyse de discours<sup>228</sup> explore, d'une part, la production textuelle orale ou écrite par une analyse interne des documents et, d'autre part, envisage l'écriture et la lecture comme le lieu privilégié de l'observation de l'élaboration du sens social<sup>229</sup>.

Ainsi, pour être en mesure de répondre à la question de recherche de notre étude, les travaux des penseurs égyptiens autour de la conception de l'État ont fait l'objet d'une analyse de discours. Étant donné la nature de la problématique énoncée, l'approche comparée de discours s'est imposée comme démarche méthodologique. Donc, pour tâcher de répondre à la question de recherche, une série de choix<sup>230</sup> a été faite dans la première étape du travail, soit la constitution d'un corpus. Ce corpus est composé de travaux des penseurs actuels (2011-2015) les plus théorisables et les plus représentatifs de différents courants intellectuels. On y trouve des islamistes comme 'Iṣām 'Iryān, Muḥammad 'Imārah, Jāsir 'Awdah, Nājīḥ Ibrāhīm, Hibah Ra'ūf 'Izzat et Abū Fahr as-Salafī; des intellectuels d'autres courants intellectuels non islamistes comme Anwar Mughhīth, Galal A Amin, Aḥmad 'Abd al-Mu'tī Ḥijāzī, Ṣalāḥ Sālīm, Sharīf Yūnus, 'Alī Mabruk, Usāmah al-Sayyid Maḥmūd Az'harī, Muḥammad Mukhtār Jum'ah, Aḥmad Zāyid, Sa'd al-Dīn al-Hilālī et 'Abd al-Jawād Yāsīn; et enfin des intellectuelles égyptiennes comme Farīdah Naqqāsh, Mājīdah 'Alī Ṣālīḥ, Sāmiyah Sallām et Shādiyah Fathī. Tout compte fait, ces auteurs ont écrit des monographies et des articles sur la conception de l'État, sur la conception de l'espace étatique et de l'espace public au prisme du

---

<sup>227</sup> Voir le tableau 2.1 : Grille d'analyse de la conception de l'État au prisme du religieux dans la pensée égyptienne, page 24.

<sup>228</sup> La notion de « discours » semble être ici entendue au sens large des prises de position des acteurs de ce champ sur des sujets relevant de la théologie, de la politique et du social, mais aussi des constructions théologiques et/ou canoniques un peu plus élaborées pour certains d'entre eux. C. BAYLOCQ. « Felice Dassetto (Éd.), Discours musulmans contemporains. Diversité et cadrages », *Archives de sciences sociales des religions*, 164 | 2013, 172.

<sup>229</sup> P. SABOURIN (2009). « L'analyse de contenu » chapitre 16, *Recherche sociale de la problématique à la collecte de données*, B. Gauthier, [s.l.], Presses de l'Université du Québec, p. 418.

<sup>230</sup> D. Monière (2009). « Pour comprendre le discours politique », Montréal, Monière-Wollank Éditeurs.

lien entre le religieux et le politique, sur la conception de la légitimité de l'État ou de la gouvernance et enfin sur la conception de la légifération dans l'État entre 2011 et 2015.

Cette étape de l'analyse comparée de discours est la phase la plus importante de notre recherche, car elle « [...] consiste à transformer des données brutes en données objectives, c'est-à-dire analysables ou mesurables<sup>231</sup> ». Les entrevues semi-dirigées avec nos deux participants, Sa'd al-Dīn al-Hilālī et 'Abd al-Jawād Yāsīn, suivies évidemment d'une analyse de leur discours, cherchent à rendre explicites leurs univers par un contact direct et personnel avec eux. Le but est de mieux comprendre leur monde par l'accès à la trame culturelle, religieuse, politique et sociologique sous-jacente de leurs discours, en rapport avec le lien qu'ils tissent entre le politique et le religieux et l'influence de ce lien sur leur conception de l'État<sup>232</sup>.

Comme nous l'avons expliqué plus tôt, diviser la pensée égyptienne en deux périodes, contemporaine et actuelle, est primordial pour pouvoir répondre à notre question de recherche. Définir la période actuelle entre 2011 et 2015 est également pertinent car elle couvre le printemps égyptien du début jusqu'à maintenant. Ce moment « printanier » avec ses faits saillants, ses dynamiques et ses séquelles est censé être un moment charnière<sup>233</sup>, une révolution symbolique<sup>234</sup> et un catalyseur de transformations, de métamorphoses ou même de mutations dans la pensée égyptienne actuelle par rapport à la pensée égyptienne contemporaine.

Quant au choix des unités d'analyse (les unités linguistiques, les unités sémantiques) et des catégories d'analyse (exhaustives et mutuellement exclusives), ils prévalent dans cette thèse où nous cherchons, entre autres, à cerner les prises de position adoptées par les penseurs égyptiens contemporains à l'égard de la conception de l'État au prisme du lien entre le religieux et le politique et à identifier en quoi ces orientations actuelles (2011-2015) reflètent

---

<sup>231</sup> A. MUCCHIELLI (1991). *Les méthodes qualitatives*, Paris, Presses universitaires de France, p. 126.

<sup>232</sup> L. S. ZAJC, T. KARSENTI (2000). « La méthodologie » [...], pp. 342-343.

<sup>233</sup> Comme les guerres des religions en Europe menant à une sorte de protestation.

<sup>234</sup> La révolution symbolique est une révolution qui touche « aux structures mentales, c'est-à-dire aux catégories fondamentales de perceptions, aux principes de vision et de division, au nomos... P. BOURDIEU (2011). *Sur l'État : cours au Collège de France, 1989-1992*, Paris : Raisons d'agir, Seuil, p. 579.

ou non une continuité, un changement, une mutation ou une métamorphose par rapport à la pensée égyptienne moderne (1805-2010). Il est essentiel de délimiter les thèmes liés à la conception de l'État développés dans le discours des penseurs et intellectuels et d'en dégager les déterminants et les expressions. En effet, le but de cette étape est de repérer les unités sémantiques qui constituent l'univers du discours intellectuel des penseurs égyptiens pour pouvoir faire l'analyse de discours permettant de répondre à notre question de recherche.

Dans cette recherche, la conception de l'État au prisme du lien entre le religieux et le politique<sup>235</sup> dans la pensée égyptienne<sup>236</sup> est schématisée de la manière suivante :

---

<sup>235</sup> Pour montrer la relation étroite qui existe entre la conception du lien entre le religieux et le politique, la conception de l'espace étatique et de l'espace public, la conception de la légitimité de l'État ou de la gouvernance et, enfin, la source de légalisation dans l'État, nous nous référons à trois auteurs de différentes origines : Hānī Nasīrahī, Olivier Roy et Micheline Milot.

Hānī Nasīrahī explique que la conception de la référence de l'État est reliée à la théorie du savoir et aux sources du savoir. Dans la définition du politique, la référence islamique signifie la priorité et la centralité du religieux. Toutefois, la laïcité holiste envers le religieux ignore cette référence et la neutralise complètement, alors que la laïcité partielle a une position qui n'ignore pas l'importance du religieux, mais insiste en même temps à la neutraliser dans l'espace public.

H. NASĪRAHĪ (2009). *Crise de la Renaissance arabe et la guerre des idées : lectures dans le discours arabe contemporain (Azmat al-naḥḍah al-'Arabīyah wa-ḥarb al-afkār: qirā'āt fī al-khiṭāb al-'Arabī al-mu'āṣir)*, al-Qāhirah, al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb, p. 32.

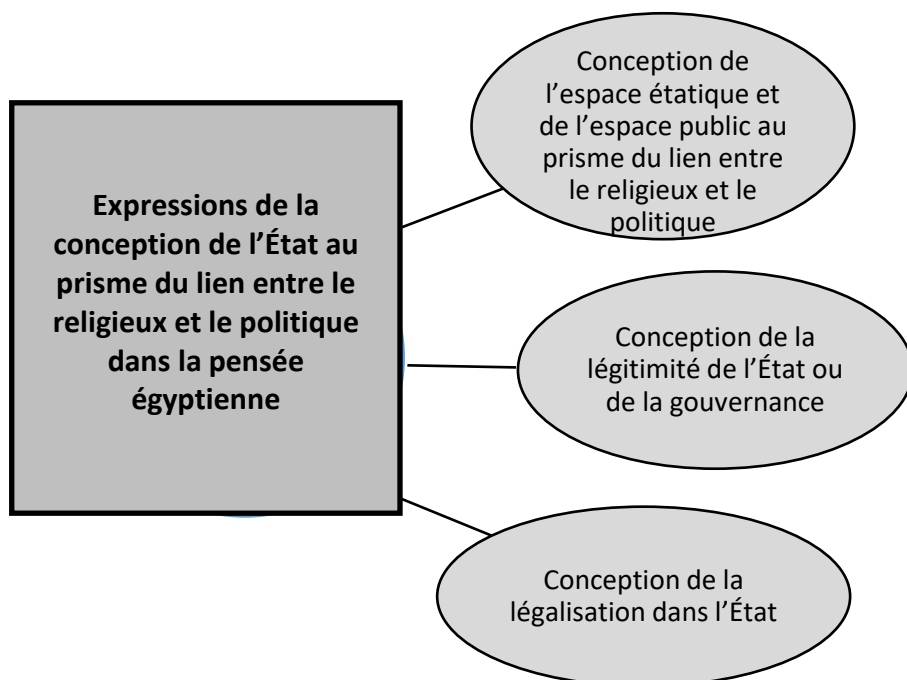
Selon Olivier Roy, la laïcité est présente à trois niveaux : philosophique, juridique et politique. Au niveau philosophique, la laïcité représente la rationalité. L'individu s'émancipe du religieux et de la pensée métaphysique. L'introduction des Lumières, de l'idée de progrès et de la promotion d'une éthique qui ne soit pas ancrée dans le religieux, mais dans la rationalité, caractérise l'esprit laïc. Au niveau juridique, le droit joue un rôle essentiel dans l'émancipation de la laïcité. La loi règle la place du religieux dans l'espace public. Finalement, au niveau politique, la laïcité représente la volonté de s'émanciper de l'emprise de l'institution religieuse sur l'État.

O. ROY (2005), *La laïcité face à l'islam*, Paris, Stock, 2005, p. 33.

Selon Micheline Milot, la laïcité possède trois principes fondamentaux. Autour de ces principes fondamentaux gravitent un certain nombre de variables qui peuvent différer d'un pays à l'autre. Ces trois principes sont la séparation, la neutralité et la liberté de conscience et de religion et l'égalité de traitement des citoyens. Séparation veut dire l'indépendance de l'État par rapport aux institutions religieuses et l'autonomie de celles-ci par rapport au pouvoir politique. L'État ne tire plus sa légitimité de Dieu. « L'ordre politique est libre d'élaborer des normes collectives dans l'intérêt général, sans qu'aucune religion ou conviction particulières domine ou contrôle le pouvoir politique et les institutions publiques. »

M. MILOT, *La laïcité*, Montréal, Novalis, 2008, p. 18.

<sup>236</sup> Chacun de ces trois déterminants est à traiter dans un chapitre distinct (les trois chapitres de la deuxième partie). Ces chapitres représentent le cadre conceptuel sur lequel se base l'opérationnalisation de la conception de l'État au prisme du lien entre le religieux et le politique dans cette thèse. Ces chapitres exposent également en détail les définitions de concepts clés, les auteurs référencés et les principales tendances en la matière.



**Figure 2.2 - Expressions de la conception de l'État au prisme du lien entre le religieux et le politique dans la pensée égyptienne**

Il faut dire que, comme pour toute démarche qui conduit le chercheur jusqu'à l'analyse, notre approche est demeurée « aussi inductive que déductive pour éviter la distorsion entre les construits théoriques et l'observation empirique dans notre recherche<sup>237</sup> ». L'étape suivante est celle du passage du cadre théorique des déterminants et des expressions de la conception de l'État dans la pensée égyptienne contemporaine jusqu'à la vérification de notre hypothèse préconisant la présence de profondes transformations dans la pensée égyptienne actuelle dans cette conception de l'État.

Cela exige que l'on mesure les concepts de cette vision au moyen d'indicateurs<sup>238</sup> « qui constitueront le pont entre l'univers de l'abstraction et l'univers de l'observation et de la mesure<sup>239</sup> ». Nous avons donc élaboré une grille d'analyse de la conception de l'État (Tableau 2.1) qui expose ses différents modes d'expression et dont le but est d'être en mesure

<sup>237</sup> J. POUPART et autres (1997). *La recherche qualitative* [...], p. 266.

<sup>238</sup> Voir le Tableau 2.1.

<sup>239</sup> Benoit Gauthier (2009). *Recherche sociale : de la problématique* [...], p. 229.



d'identifier les différences et les similitudes entre la pensée égyptienne moderne et contemporaine. La construction de cette grille d'évaluation qui contient les indicateurs de la notion de l'État fait appel à l'analyse du discours comme instrument essentiel de la mise en forme de l'information. Cette étape de la mesure des concepts va nous permettre, en dernier lieu, de formuler une réponse à notre question de recherche et d'avoir l'assurance que les conclusions tirées seront valables. Voici donc ce tableau :

**Tableau 2.1 Grille d'analyse de la conception de l'État au prisme du religieux dans la pensée égyptienne<sup>240</sup>**

Expressions de l'État (points à confronter)	Pensée égyptienne moderne	Pensée égyptienne contemporaine (2011-2015)
<p><b>Conception de l'espace étatique et de l'espace public</b>            Comment perçoivent-ils ou définissent-ils l'espace étatique et l'espace public ?            Quelle est la dose du religieux à introduire ou à permettre dans cet espace public et pourquoi ?            Quels sont les règlements de cet espace public ?</p>		
<p><b>Source de la légitimité de l'État ou de la gouvernance</b>            Selon eux, quelle doit être la source de la légitimité de la gouvernance ou de l'État ?            Qu'est-ce que les dirigeants de l'État doivent faire pour acquérir ou pour conserver leur légitimité ?</p>		
<p><b>Légifération dans l'État</b>            Sur quelle base doit-on légiférer ?            Sur quels fondements légalise-t-on ?            Comment légifère-t-on ?            Quel est l'objectif de la légifération ?</p>		

<sup>240</sup> Voir la première partie qui a pour objectif d'exposer et d'analyser les principaux déterminants (*inputs*) de la conception de l'État dans la pensée égyptienne moderne (1805-2010). Cette partie représente le cadre conceptuel sur lequel se base cette opérationnalisation.

## 2.4 Limites et enjeux de la recherche

Notre recherche se limite à l'étude de la pensée égyptienne contemporaine à partir de son ancrage dans le paysage de la pensée arabo-musulmane. Elle s'étend en effet de 2011, date de déclenchement de ce qu'on appelle « le printemps arabe », à 2015, date de la fin de la recherche documentaire de cette étude. Cependant, la reconstitution et l'analyse sociohistorique proposées dans cette recherche remontent à 1805, date de naissance de la pensée égyptienne moderne. L'analyse de ces deux périodes est clairement essentielle pour répondre à la question bien précise de la recherche qui est, rappelons-la : dans quelle mesure la conception de l'État au prisme du lien entre le religieux et le politique dans la pensée égyptienne contemporaine (2011-2015) constitue-t-elle une continuité, une évolution ou une rupture avec la pensée égyptienne moderne ?

Force est de constater que le projet de cette thèse, lié à un phénomène qui est toujours en développement, pose la question du manque de recul. Cette étude s'appuie sur des témoignages, des documents, des articles et des ouvrages disponibles avant la fin de 2015. Une analyse plus englobante ne sera possible que lorsque davantage de travaux seront publiés après 2015 et lorsque davantage de temps se sera écoulé, allouant ainsi un intervalle plus propice à cette analyse.

Au niveau des catégories de courants, ce sont plus les idées que les intellectuels eux-mêmes qui ont guidé nos groupements, surtout dans la deuxième partie qui concerne la pensée égyptienne moderne (1805-2010). En vérité, il aurait été difficile, voire même impossible, de classer les intellectuels égyptiens modernes dans des catégories exhaustives et fermées, bien que cet axe aurait pu être intéressant. Parmi les raisons qui rendent cette tâche difficile est le fait que certains intellectuels changent souvent de position dans leurs débats autour de la question de l'autonomie et de l'hétéronomie du politique ainsi que de la question de la finalité du religieux. Ces fréquents changements tiennent autant à la pression de la société qu'au système de la carotte ou du bâton entre les adeptes influents de ces courants ou encore à une remise en question personnelle de leurs positionnements antérieurs. Aussi, on y voit des intellectuels changer leur discours selon l'auditoire ou essayer de concilier l'inconciliable. En conséquence, il n'est pas rare de trouver un intellectuel dans deux catégories ou dans une catégorie différente de celle qu'on lui attribue habituellement dans la

littérature, surtout dans la tendance réformiste qui est de nature composite, ce qui nous conforte dans le choix de notre grille d'analyse et de la division tripartite proposée dans cette recherche.

Toujours pour la période moderne de la pensée égyptienne (1805-2010), une autre limite s'impose, à savoir l'impossibilité d'intégrer toutes les références disponibles dans les trois langues, et ce, à cause de l'étendue de cette période. Cependant, toutes les références essentielles et représentatives des tendances et analyses ont été utilisées sans nier que certains ouvrages ont fait l'objet d'une lecture plus ciblée que d'autres, selon l'importance que nous leur avons accordée.

Nous sommes conscient également que les défis les plus importants à faire face, en ayant recours à une approche interdisciplinaire dans cette recherche doctorale, soient les prénotions ou préjugés disciplinaires; l'« Emprunt » (migration ou transport) des concepts, des méthodes et des théories forgés au sein d'autres disciplines pour les faire travailler sur des objets censés relever de la discipline importatrice; la lacune entre les contenus des recherches et les aspects structuraux et organisationnels qui ne sont visiblement pas en mesure d'assimiler cette évolution; et, finalement, la validité des résultats.

Enfin, une autre limite formelle de cette recherche est d'avoir fait le choix de ne pas inclure dans le corps du texte le contenu de plusieurs notes infrapaginales qui auraient eu le mérite d'y figurer. Toutefois, pour alléger le texte et le rendre le plus fluide possible sans esquiver les contenus les plus pertinents, nous avons utilisé les notes infrapaginales que pour des informations jugées complémentaires au corps du texte.

Après cette ample entrée en matière, nous sommes maintenant en mesure d'aborder dans la deuxième partie le vif du sujet, soit la conception de l'État au prisme du lien entre le religieux et le politique dans la pensée égyptienne moderne.

## **DEUXIÈME PARTIE**

### **LA CONCEPTION DE L'ETAT AU PRISME DU LIEN ENTRE LE RELIGIEUX ET LE POLITIQUE DANS LA PENSEE EGYPTIENNE MODERNE**

## II.I Propos liminaires

Cette deuxième partie de thèse se concentre sur la conception de l'espace étatique et de l'espace public, la conception de la légitimité de l'État ou de la gouvernance, ainsi que la conception de la légifération dans l'État ou dans la gouvernance, tout ceci au prisme du lien entre le religieux et le politique dans la pensée égyptienne moderne (1805-2010). C'est à travers les trois principales tendances que sont le réformisme musulman, l'islamisme holiste activiste et le libéralisme humaniste musulman que le tout est présenté.

Comme nous l'avons mentionné dans notre introduction générale, les trois chapitres de cette deuxième partie amènent leurs lots de questionnements quant aux tendances précitées. Pour référence rapide, voici un récapitulatif de ces questions :

Troisième chapitre : Comment ces trois tendances intellectuelles perçoivent ou définissent-elles l'espace étatique et l'espace public ? Quelle est la dose du religieux à mettre ou à permettre dans cet espace public et pourquoi ? Quels sont les règlements de cet espace public ?

Quatrième chapitre : Quelle est la source de la légitimité de la gouvernance ou de l'État selon ces trois courants intellectuels ? Qu'est-ce que les dirigeants de l'État doivent faire pour acquérir ou pour conserver leur légitimité ?

Cinquième chapitre : Selon les intellectuels de ces trois tendances intellectuelles, sur quelle base doit-on légiférer ? Sur quels fondements légifère-t-on ? Comment légifère-t-on ? Quel est l'objectif de la légifération ? Qui a le droit de légiférer ?

Vu les objectifs de cette recherche et l'étendue de la période analysée (1805-2010), nous présenterons dans ces trois chapitres une analyse brève des idées des intellectuels, sauf pour ceux qui sont presque absents de la littérature.

Avant d'arrêter notre attention sur comment l'État est perçu par les penseurs occidentaux<sup>241</sup> et quelles sont leurs théories sous-jacentes, posons-nous avant toute chose la

---

<sup>241</sup> Le but d'avoir recours à la pensée occidentale dans cette thèse n'est pas de la considérer comme un modèle préétabli sur lequel on évalue les idées des intellectuels étudiés, mais plutôt de comprendre le degré d'influence

question à savoir « comment s'organisent les sociétés humaines ? » Dans la pensée occidentale, il y a quatre réponses à cette question qui correspondent à quatre formes de pouvoir distinctes : les groupements, les sociétés, l'État et l'union des États. Avant le XVII<sup>e</sup> siècle, l'origine de l'État était « la volonté divine »<sup>242</sup>. À partir du moment où l'on ne croit plus à l'origine divine, trois catégories de théories se dessinent : 1) la théorie de la fondation-adhésion (l'approche naturaliste) préconisant qu'un certain nombre de puissants décident de se réunir dans un État avec un consensus de la population – dès lors, c'est l'État qui a le monopole de présenter la société en réduisant la société à l'État (Maurice Hauriou); 2) la théorie du contrat (l'approche contractualiste, le contractualisme ou l'approche volontariste) dont sa thèse principale est que la société et l'État peuvent se recouper par le biais d'un contrat, soit de nature politique (Locke) ou sociale (Rousseau); et 3) la théorie du conflit (l'approche critique de l'État) qui réduit l'État à la société (Marx).

Examinons ces trois théories de façon plus détaillée.

### **II.1.1 L'approche évolutionniste de l'État (la théorie de la fondation-adhésion ou le souverainisme)**

La figure de proue de cette tendance est le philosophe allemand Hegel. Il préconise que l'État est l'étape ultime de l'histoire, la fin de l'histoire, l'incarnation de la raison universelle et le stade dernier de l'évolution des sociétés. L'État seul peut incarner l'Universel et le dépassement des intérêts particuliers. Il refuse de faire de l'État une simple fonction, un simple instrument de préservation de la société. Il soutient que la société civile désigne la sphère des besoins, des échanges, du travail; autrement dit, elle concerne les intérêts privés. L'État quant à lui est l'avènement de l'esprit objectif et la réalisation de l'universalité à laquelle tendent les individus qui s'élèvent par là à la vérité et à la vie éthique. « L'état de nature est l'état de

---

de la pensée occidentale sur la pensée égyptienne moderne et contemporaine et mieux saisir la différence entre l'expérience occidentale arabo-musulmane, surtout égyptienne.

<sup>242</sup> Comme Saint-Augustin qui traite la politique comme Cité de Dieu. Il distingue deux règnes, celui des hommes et celui de Dieu, le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel. Le pouvoir temporel, parce qu'il se fonde sur le droit naturel, lequel part de l'inégalité physique des hommes, est imparfait. Le pouvoir temporel doit donc se soumettre au pouvoir spirituel, parfait et juste. L'État, chez Augustin, doit être le garant de l'ordre divin, être au service des intérêts de l'Église. Le but de la politique sera donc la constitution d'une « théocratie pontificale », c'est-à-dire à l'affirmation de la domination universelle, sur le plan temporel comme sur le plan spirituel, de la suprématie des papes sur les princes, les empereurs ou les présidents.

rudesse, de violence et d'injustice. Il faut que les hommes sortent de cet état pour constituer une société qui soit État<sup>243</sup>. »

En se situant dans la même perspective qu'Hegel, le philosophe français Éric Weil considère l'État comme un principe rationnel organisant la communauté historique structurée comme société. Pour lui, les définitions de l'État moderne sont nombreuses encore qu'on écarte celles qui ne représentent que des jugements de valeur ou, plus exactement, des proclamations de foi mal déguisées et dont leurs adhérents ne paraissent guère capables de développer les postulats premiers. L'État moderne est la forme consciente et ce n'est qu'en lui (dans la tension entre la société et la communauté qu'il pense) que la communauté se voit comme communauté. L'État est l'organisation consciente d'une communauté qui travaille rationnellement<sup>244</sup>.

## **II.1.2 L'approche contractualiste de l'État (la théorie du contrat, le contractualisme ou l'approche volontariste)**

Pour le philosophe anglais Hobbes (*Léviathan*, 1651), l'état de nature est la guerre de tous contre tous<sup>245</sup>. La logique dans laquelle s'inscrit le contrat est plutôt sécuritaire (rompre avec l'état de nature), car les valeurs fondamentales et prioritaires sont la sécurité et la vie de chacun. L'origine du pouvoir n'est plus ni naturelle ni divine.

Par contre, pour un autre philosophe anglais, John Locke (*Second Traité du gouvernement civil*, 1690), l'état de nature est que chacun jouit de droits. Et la logique dans laquelle s'inscrit le contrat est parfaitement libérale (garantir l'état de nature), car les valeurs fondamentales et prioritaires sont la liberté et la propriété privée.

---

<sup>243</sup> Hegel, Propédeutique philosophique, 1840 (posth.)

<sup>244</sup> É. WEIL (1984). *Philosophie politique*, Paris, J.Vrin, p. 142

<sup>245</sup> Hobbes définit l'état de Guerre ainsi : « Il est manifeste que tant que les hommes vivent sans une puissance commune qui les maintienne tous en crainte, ils sont dans cette condition que l'on appelle guerre et qui est la guerre de chacun contre chacun. La guerre ne consiste pas seulement dans la bataille ou dans le fait d'en venir aux mains, mais elle existe tout le temps que la volonté de se battre est suffisamment avérée; car de même que la nature du mauvais temps ne réside pas seulement dans une ou deux averses mais dans une tendance à la pluie pendant plusieurs jours consécutifs, de même la nature de la guerre ne consiste pas seulement dans le fait actuel de se battre, mais dans une disposition reconnue à se battre pendant tout le temps qu'il n'y a pas assurance du contraire. Tout autre temps que la guerre est la PAIX. » (Thomas HOBbes, Le Léviathan, I, XIII)

Pour ce qui est du philosophe Rousseau<sup>246</sup>, il voit que l'esprit du contrat social n'est pas d'assurer à tous le droit à la paix au prix de la domination de fait de quelques-uns, comme on l'avait compris de Hobbes et de Grotius, mais plutôt

de développer l'esprit public au moyen d'un « échange avantageux » de l'indépendance de chacun contre une égale participation de tous aux bienfaits de l'existence politique. La volonté générale ne veut rien d'autre, en ce sens, que le développement et la consolidation de l'esprit public, du sens de la justice et de l'intérêt général. Le contrat social n'a d'autre fonction, mais elle est essentielle, que de fournir la formule la plus générale permettant d'instituer un peuple souverain, c'est-à-dire une association dont la finalité n'est autre que l'intérêt de tous les membres qui la composent. Après le pacte, chacun possède pour se guider une norme sur laquelle il doit régler sa volonté particulière; accepter le pacte, c'est accepter de suivre cette volonté, que Rousseau nomme « volonté générale », qui « est toujours droite et tend toujours à l'utilité générale »<sup>247</sup>. Il importe donc de bien comprendre que ce qui rend la volonté générale, c'« est moins le nombre des voix, que l'intérêt commun qui les unit »<sup>248</sup>. La force du pacte, qui est que chacun veut « constamment le bonheur de chacun », repose ainsi sur une clause fondamentale, qui est « qu'il n'y a personne qui ne s'approprie ce mot *chacun*, et qui ne songe à lui-même en votant pour tous<sup>249</sup> »<sup>250</sup>.

En somme, selon cette théorie de la volonté générale de Rousseau, l'ancienne conception de la souveraineté devient une souveraineté du peuple, mais elle ne se traduit pas automatiquement en un peuple gouvernable; un gouvernement selon la volonté générale est plutôt un gouvernement républicain<sup>251</sup>.

Pour revenir à Hobbes, le détenteur du pouvoir politique n'est pas, selon lui, lié par un contrat. Au contraire, pour les théoriciens modernes de la république, tels que Locke (1632-1704) ou Montesquieu (1689-1755), et pour ceux de la démocratie comme Rousseau<sup>252</sup> (1712-1778), le pouvoir de l'État doit être limité soit par la loi dans le cas d'un

---

<sup>246</sup> Cf. *Contrat social*, I, II, III, IV.

<sup>247</sup> *Contrat social*, II, III, in OC, III, p. 371.

<sup>248</sup> *Contrat social*, II, IV, in OC, III, p. 374.

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 373.

<sup>250</sup> L. FOISNEAU (2007). « Gouverner selon la volonté générale : la souveraineté selon Rousseau et les théories de la raison d'État », *Les Études philosophiques* 4/2007 (n° 83), p. 463-479, [En ligne], [www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2007-4-page-463.htm](http://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2007-4-page-463.htm) (Page consultée le 29 octobre 2016).

<sup>251</sup> *Ibid.*

<sup>252</sup> Contrairement à Hobbes, Rousseau pense que dans l'état de nature (la situation hypothétique de l'homme hors de la société, avant d'avoir été façonné par la société), l'homme n'est pas en guerre permanente contre ses semblables. Dans son état primitif, l'homme est un être solitaire qui se suffit à lui-même. L'état de nature n'est ni



système républicain, soit par la permanence de la souveraineté du peuple dans le cas d'un système démocratique. Ce que nous appelons « État de droit » est la combinaison de ces deux conceptions.

Pour le philosophe allemand Kant, l'État est un être moral dont la signification essentielle est de donner une dimension éthique aux diverses déterminations de l'activité et de la relation humaine. Pour lui, le contrat est l'impératif catégorique du politique et la loi juridique est une loi morale et nécessairement universelle, *a priori*. Cette loi commande inconditionnellement l'action à accomplir comme un devoir<sup>253</sup> et elle est l'expression de la raison pratique au niveau juridique (contrat originaire). Les objectifs de liberté, d'égalité et de citoyenneté (ou d'indépendance) de l'État sont ses fondements. Il est d'opinion qu'ils doivent reposer sur le principe de la représentation et de la séparation des pouvoirs.

Dans son livre *Théorie de la justice* publié en 1971, John Rawls, qui s'inscrit lui aussi dans la tradition des philosophies du contrat, a introduit le contrat social comme procédure de choix d'institutions justes. Pour lui, l'objet d'une théorie de la justice est de déterminer la « structure de base de la société », c'est-à-dire la manière dont les institutions – juridiques, politiques et économiques – doivent attribuer les droits individuels et répartir les fruits de la coopération sociale<sup>254</sup>.

### **II.1.3 L'approche critique de l'État (la théorie du conflit ou l'approche réduisant l'État à la société)**

Dans ses premiers textes, en particulier dans *la Critique de la philosophie politique de Hegel* et dans la série d'articles des *Annales franco-allemandes de 1843*, Marx définit l'État

---

une guerre générale (thèse de Hobbes), ni une vie sociable (thèse d'Aristote), mais un état de dispersion et d'isolement. L'homme vit naturellement solitaire, sans contacts autres qu'occasionnels avec ses semblables. Les désirs de l'homme naturel sont bornés aux besoins physiques, nécessaires, ses forces sont proportionnées à ses besoins et il peut de ce fait se passer de l'existence de ses semblables. L'homme naturel n'est en fait qu'un animal parmi d'autres. L'homme se distingue seulement des autres vivants par sa perfectibilité, c'est-à-dire sa faculté de se perfectionner, d'acquérir de nouvelles idées et de nouveaux comportements.

<sup>253</sup> E. KANT (1796). *Doctrine du droit*. Première partie de la *Métaphysique des mœurs*.

<sup>254</sup> J. RAWLS (1987). *Théorie de la justice*, Traduction par Catherine Audard, Paris : Éditions du Seuil, 666 p.

par sa séparation et son opposition à la société civile<sup>255</sup>. Aussi considère-t-il l'État fondamentalement d'essence démocratique dans son œuvre *La Question juive*<sup>256</sup>.

« L'État démocratique [est] le véritable État<sup>257</sup> ». La démocratie est ainsi la vérité de toutes les formes extérieures de l'État, « l'énigme résolue de toutes les constitutions »<sup>258</sup>, lesquelles peuvent naturellement entrer en contradiction avec cette essence étatique, démocratique, pour faire de l'État « un non-État<sup>259</sup> »<sup>260</sup>.

Une rupture s'opère graduellement dans le concept d'État que Marx, et avec lui Engels, utilise(nt) vers une conception plus instrumentale de l'État, considéré comme un instrument de classe, née de l'histoire de la lutte des classes<sup>261</sup> et intervenant dans ces luttes de classes<sup>262</sup>.

L'État va ainsi devenir la forme politique d'organisation de la bourgeoisie, qui en prend possession, se l'approprie, pour assurer l'exploitation économique du prolétariat. La démocratie ne sera plus alors vue comme une vérité en soi, mais dénoncée comme une représentation idéologique, l'idéologie juridique de « l'État de droit », comme la forme que prend *la suprématie économique et politique* de la classe bourgeoise dans les sociétés capitalistes modernes. Cette mutation conceptuelle trouve son point d'aboutissement dans le *Manifeste communiste* de 1848. Mais elle s'est effectuée par étapes, au travers de plusieurs textes fondamentaux, au premier rang desquels, bien sûr, *L'Idéologie allemande* en 1846-47<sup>263</sup>.

Pour Marx, la bourgeoisie donne l'illusion que

[...] l'État est neutre, universel, qu'il incarne la rationalité politique, qu'il se situe au-dessus des classes, au-dessus de la société de classes; alors qu'en réalité, c'est justement en établissant une distinction juridique entre « public » et « privé » que l'État trouve le moyen de subordonner tous les individus, fictivement « libres et égaux en droit », aux intérêts de la classe qu'il représente et qui en a pris possession<sup>264</sup>.

La forme démocratique bourgeoise de l'État, selon Marx et Engels, est le despotisme, la dictature de la bourgeoisie, qui est un produit de la lutte des classes, l'instrument

---

<sup>255</sup> R. HERRERA. *Brève introduction à la théorie de l'état chez Marx et Engels*, [En ligne], <ftp://mse.univ-paris1.fr/pub/mse/cahiers2001/R01001.pdf> (Page consultée le 29 octobre 2016).

<sup>256</sup> *Ibid.*

<sup>257</sup> *La Question juive*, p. 360.

<sup>258</sup> Voir aussi : *Manuscrits de 1844* (troisième manuscrit), p. 144

<sup>259</sup> *La Question juive*, p. 360.

<sup>260</sup> R. HERRERA. *Brève introduction* [...]

<sup>261</sup> Engels y reviendra longuement dans *L'Origine de la Famille, de la propriété privée et de l'État*. « ... Et cette institution vint. L'État fut inventé », p. 101.

<sup>262</sup> R. HERRERA. *Brève introduction* [...]

<sup>263</sup> *Ibid.*

<sup>264</sup> Voir Balibar, 1976, *Sur la Dictature du prolétariat*, pp. 49 et suivantes.

permettant à la bourgeoisie de s'organiser en classe dominante et de dominer toute la société<sup>265</sup>.

Quant à Lénine, il met surtout l'accent sur les fonctions répressives de l'État, ce qui correspondait bien à la nature absolutiste de l'État tsariste. Le théoricien politique Gramsci, bien qu'il reconnaisse la validité de cette thèse, la jugera insuffisante pour comprendre le fonctionnement de l'État dans les sociétés occidentales. Il pense que la classe dominante se maintient non pas tant par la coercition, mais plutôt par l'adhésion des classes subalternes à la vision du monde de la classe dominante<sup>266</sup>.

L'anthropologue et l'ethnologue Pierre Clastres, dans son œuvre *La Société contre l'État* (1974) préconise également une société sans État, mais en plus, une société sans classe. Contrairement aux idées marxistes, il démontre en plus que la division en classes sociales ne vient pas de l'économie mais de l'émergence de l'État : le politique prime sur l'économique. D'ailleurs, il critique à la fois les notions évolutionnistes, qui voudraient que l'État organisé soit la finalité de toute société, et les notions rousseauistes de l'innocence naturelle de l'homme. Sa thèse principale est que la société primitive n'est pas une société « sous-évoluée », société qui n'aurait pas encore abouti à la forme étatique. Bien au contraire, la société primitive, sans État, est un autre choix de société, une société qui s'organise de façon à lutter contre l'émergence de l'État et de tout pouvoir coercitif. Il nous dit que

[d]ans la société primitive, société par essence égalitaire, les hommes sont maîtres de leur activité, maîtres de la circulation des produits de cette activité : ils n'agissent que pour eux-mêmes, quand bien même la loi d'échange des biens médiatise le rapport direct de l'homme à son produit. Tout est bouleversé, par conséquent, lorsque l'activité de production est détournée de son but initial, lorsque, au lieu de produire seulement pour lui-même, l'homme primitif produit aussi pour les autres, sans échange et sans réciprocité<sup>267</sup>.

---

<sup>265</sup> R. HERRERA. *Brève introduction* [...]

<sup>266</sup> D. MONIÈRE et J. H. GUAY (1987). *Introduction aux théories politiques*, Montréal, Québec Amérique, p. 62.

<sup>267</sup> P. CLASTRES (1974). *La Société contre l'État*, Paris : Éd. de Minuit, 186 p. [En ligne] [https://www.infokiosques.net/IMG/pdf/la\\_societe\\_contre\\_letat-MN-44pA5-brochure-2.pdf](https://www.infokiosques.net/IMG/pdf/la_societe_contre_letat-MN-44pA5-brochure-2.pdf) (Page consultée le 30 avril 2016).

D'autres penseurs, qu'on pourrait qualifier d'anarchistes, comme Proudhon, Bakounine<sup>268</sup>, Kropotkine, Élisée Reclus et Émile Pouget, préconisent également que le bien-être et la liberté exigent l'abolition de l'appropriation privée et la mise en commun du sol, des matières premières, des biens, des moyens de production, etc. (communisme). Il y a selon eux nécessité de détruire l'État et ses institutions (en opposition au communisme dit autoritaire, incarné par le marxisme).

On peut ajouter à cette liste de penseurs ceux qu'on appelle les libertarianistes, comme Rothbard, qui voient dans l'État une association de malfaiteurs qui extorquent illégitimement les propriétés individuelles.

En sus de tous ces courants de pensée, un débat s'est animé récemment autour de la disparition de l'État et son renforcement, sous l'influence de la mondialisation : une troisième voie. Oui, une troisième voie est née par Habermas qui adopte une position médiane essayant de concilier, dans une approche volontariste, la nécessité de l'existence de l'État-nation et son dépassement. Dans *Après l'État-nation*, Habermas défend l'idée selon laquelle la mondialisation économique, c'est-à-dire la transnationalité des flux économiques, rend les frontières poreuses, réduit la capacité d'action des États-nations, remet en cause leur souveraineté, de telle sorte qu'ils ne peuvent plus assurer les fonctions de protection, de redistribution des ressources, bref les fonctions de régulation intérieure qu'ils remplissaient autrefois. Autrement dit, l'État-nation, comme société capable d'agir sur elle-même, qui s'autogère de manière endogène, n'existe plus que partiellement. Il préconise que les États-nations ne sont pas assez puissants pour résister seuls à la pression de la mondialisation et qu'ils doivent transférer des compétences à un niveau supranational. Ainsi, paradoxalement, c'est le dépassement de l'État-nation par la construction d'entités politiques plus vastes qui permet la conservation des États-nations. De fait, d'un côté, l'État-nation n'est pas assez fort pour se porter à la hauteur de l'économie mondialisée et pour endiguer seul les effets pervers

---

<sup>268</sup> Bakounine voit que l'État est l'autel de la religion politique sur lequel la société naturelle est toujours immolée : une universalité de l'État, dévorante, vivant de sacrifices humains.

des marchés, mais d'un autre côté, l'État-nation est insubstituable dans son rôle de maintien et de catalyseur de l'identité collective<sup>269</sup>.

Dans son ouvrage *Democracy and the Global Order*, une autre troisième voie est proposée par le théoricien politique britannique David Held : celle de défendre la thèse d'un État mondial fondé sur une conscience cosmopolite. Selon lui, chacun est inclus dans la communauté mondiale comme citoyen. Et les institutions sont supranationales : parlement mondial, cour pénale internationale permanente et conseil de sécurité disposant d'un pouvoir exécutif. Il y voit un fédéralisme<sup>270</sup> dans lequel les États doivent se dissoudre dans des entités plus grandes, voire une seule et même entité. Il s'agit de l'horizon d'un gouvernement mondial.

D'une autre manière, le penseur marocain Laroui catégorise la pensée occidentale concernant l'État dans trois catégories : la tendance religieuse métaphysique (Saint-Augustin), la tendance libérale éthique (Kant) et la tendance non religieuse et non éthique (Hegel)<sup>271</sup>.

Tous ces propos ne sauraient être complets sans la mention de la notion de l'État post-moderne. On peut d'ores et déjà avancer que cet État post-moderne est marqué par l'incertitude et qu'il est complexe. Il vit une instabilité suite à une reconfiguration des appareils de l'État et il subit des transformations corrélatives dans sa conception du droit. On voit donc poindre à l'horizon un mouvement plus profond de la redéfinition du lien politique<sup>272</sup>. Notons en outre que le post-modernisme dépasse les conceptions de l'État formées autour des frontières, comme celles de Rousseau, Locke, Hobbes. Il dépasse même les conceptions de Foucault qui était plutôt traditionnel dans sa théorie de l'État; il était tout de

---

<sup>269</sup> « L'État : Définition philosophique », *Dico Philo*, [En ligne], <http://la-philosophie.com/letat-et-ses-definitions> (Page consultée le 30 avril 2016).

<sup>270</sup> À l'inverse du souverainisme qui préconise que seul l'État est garant de la cohésion d'un territoire et de l'identité. Ainsi, les frontières constituent un critère de reconnaissance. Pour s'affirmer comme nation, la collectivité doit se reconnaître dans une entité politique qui lui correspond. Tout dépassement de l'État entraîne une dissolution des identités, un vide moral, une perte de repères.

<sup>271</sup> A. LAROUÏ (2010). *Concept de l'État (Maḥmūm al-dawlah)*, al-Dār al-Bayḍā', al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī, 9<sup>e</sup> édition, 240 p.

<sup>272</sup> J. CHEVALLIER (2014). « L'État post-moderne », L.G.D.J, Collection : *Droit et société*, 4<sup>e</sup> édition, Tome 35, p. 272.

même conscient qu'il fallait dépasser l'alternative « intérieur/extérieur » de la conception de l'État<sup>273</sup>.

Au bout du compte, la définition qui nous intéresse dans cette thèse et qui nous permettra de répondre à notre question est celle donnée par le sociologue Pierre Bourdieu<sup>274</sup>. Il nous explique que l'État repose sur un certain nombre de présupposés concernant la manière de construire la réalité sociale et que cet État est en mesure d'universaliser, dans les limites d'un territoire, ces catégories de perceptions. Selon cette logique, une nation est l'ensemble des gens qui ont les mêmes catégories de perceptions d'État<sup>275</sup>.

Comme nous l'avons déjà expliqué, quoique le monde arabo-musulman n'ait pas vécu exactement la même histoire que l'Occident, nous pouvons dire que les trois périodes de Marcel Gauchet (l'âge d'hétéronomie, l'âge du compromis et l'âge d'autonomie) peuvent représenter trois différents genres de pensées (la pensée d'hétéronomie, la pensée du compromis et la pensée d'autonomie) qui coexistent et se concurrencent dans le monde arabo-musulman d'aujourd'hui.

Selon l'autonomie et l'hétéronomie du politique et selon la finalité du religieux, la pensée égyptienne s'est subdivisée en trois grandes catégories : la pensée d'hétéronomie (islamisme holiste activiste), la pensée du compromis (réformisme musulman) et la pensée d'autonomie (libéralisme humaniste musulman). La pensée d'hétéronomie évoque la légitimation du pouvoir et la constitution de la société qui se basent sur un principe extérieur à l'humanité, soit sur le religieux interprété et monopolisé par des humains. Quant à la pensée du compromis, elle erre entre l'hétéronomie et l'autonomie.. Enfin, la pensée de l'autonomie symbolise la structuration du social de même que la légitimation du politique qui reposent

---

<sup>273</sup> M. HARDT et A. NEGRI (2000). *Empire*, Paris, Éditions Exils Essais, p. 236.

<sup>274</sup> Pour lui, l'État constitue un champ dont la spécificité est d'être « méta » par rapport aux autres champs qui sont « capable[s] d'exercer un pouvoir sur les autres espèces de capital et, en particulier, sur les taux de change entre elles (et, du même coup, sur les rapports de force entre leurs détenteurs) [et] définit le pouvoir proprement étatique ». P. BOURDIEU et L. WACQUANT (1992). *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil, p. 90.

L'État s'établit à travers l'ordre symbolique qu'il impose sous ces deux formes, les structures de l'État et les structures pour penser l'État. La pensée d'État n'est pas seulement un discours ou un métadiscours, « elle est une des formes que prend le monde social, elle est constitutive du monde social ».

P. BOURDIEU (2012). *Sur l'État*. Cours au Collège de France (1989-1992), Paris, Raisons d'agir, Seuil, p. 291.

<sup>275</sup> P. BOURDIEU (2012). *Sur l'État*, [...], pp. 548-549.

entièrement sur la volonté des hommes au nom même de la religion. Pour ce dernier courant, il ne nie pas le rôle du religieux dans l'arène politique mais y voit une modification de son rôle. C'est une sortie de la religion, au nom même de la religion, qui représente un « passage dans un monde où les religions continuent d'exister, mais à l'intérieur d'une forme politique et d'un ordre collectif qu'elles ne déterminent pas<sup>276</sup> ».

On constate que ces trois courants ne contestent pas leur appartenance à l'islam comme religion et montrent bien tout l'écart qui sépare les trois discours prononcés au nom de l'islam. En effet, le réformisme stipule que les principales valeurs de l'islam sont en mesure de guider le politique. Le revivalisme, pour sa part, considère que l'islam est holiste et englobe en détail le politique. Et quant au libéralisme humaniste, il voit en l'islam une religion apolitique séparant le politique et le religieux.

L'identification des différentes approches des penseurs occidentaux et la subdivision de la pensée égyptienne en trois courants nous dirigent vers le début de la présentation de notre corpus pour les différents champs d'analyse de la conception de l'État, à commencer, en son chapitre 3, par celui de l'espace public et de l'espace étatique. Nous y verrons, entre autres, comment les différents courants de pensée perçoivent ou définissent l'espace étatique et l'espace public, les règlements qui les régissent et le degré de religiosité à introduire ou à permettre dans ces espaces et pourquoi.

---

<sup>276</sup> M. GAUCHET (1998). *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Coll. « Folio-essais », n° 394, Paris, Gallimard, p. 14.

## **CHAPITRE 3. Espace public et espace étatique**

### **3.1 Propos liminaires**

Ce chapitre cherche à comprendre la conception de l'espace étatique et de l'espace public au prisme du lien entre le religieux et le politique dans la pensée égyptienne contemporaine (1805-2010) à travers ses trois principales tendances que sont le réformisme musulman, l'islamisme holiste activiste et le libéralisme humaniste musulman. Autrement dit, ce troisième chapitre a pour objectif de donner des réponses concises aux questions suivantes : Comment ces trois tendances intellectuelles perçoivent-elles ou définissent-elles l'espace étatique et l'espace public ? Quelle est le degré de religiosité à introduire ou à permettre dans ces espaces et pourquoi ? Quels sont les règlements de l'espace public ? Une fois les réponses obtenues, il s'agira de mettre en évidence, à travers l'étude de ces différentes tendances intellectuelles, l'ambivalence des rapports que ces trois sphères (religieuse, publique et étatique) ont pu entretenir, allant d'une dépendance mutuelle jusqu'à une séparation totale au nom même de la religion.

Pour définir les concepts et contextualiser le thème de ce chapitre, nous expliquons les éléments suivants : l'importance de l'étude du lien entre le religieux et le politique; les rapports entre les deux champs dans une perspective historique et comparatiste dans la pensée occidentale; l'espace public et l'espace étatique dans la pensée occidentale; l'histoire de l'Égypte moderne à travers le lien entre le politique et le religieux; et une revue très concise de la littérature.

#### **3.1.1 Importance de l'étude du lien entre le religieux et le politique**

Depuis la *Nahda* jusqu'à maintenant, la problématique du rapport entre le religieux et le politique demeure le cœur des débats intellectuels et politiques. Et la question principale est



celle de l'État autour de laquelle tournent toutes les questions reliées à la sociologie politique et à la sociologie de la religion dans la pensée arabe<sup>277</sup>.

Le politique et le religieux ont en commun de proposer chacun une certaine conception du vivre ensemble<sup>278</sup>. Le rapport qui lie les deux détermine ce qui relève de l'espace public versus ce qui relève de l'espace étatique, de même que la nature et la fonction du pouvoir, la légitimité du pouvoir, la source de la législation, le statut de l'individu dans la société, etc. Comme le constate l'islamologue Ghaleb Bencheikh (1960-), « l'interférence de l'ordre religieux dans le champ politique et la politisation des systèmes de croyances demeurent l'un des problèmes majeurs auxquels ont toujours été confrontées les sociétés humaines<sup>279</sup> ».

On peut ajouter également que « le facteur religieux continue en effet à participer à la stabilisation comme à la déstabilisation de l'État. Il peut alors apparaître comme un véritable marqueur d'identité étatique, qu'il participe à la construction de l'État (Israël), à sa désagrégation (Soudan, Kosovo) ou à sa déstabilisation (Égypte)<sup>280</sup> ». L'importance de ce lien vient du fait que si la religion peut être socialement facteur de violence, elle peut aussi être facteur de paix, car le lien entre le religieux et le politique décide de la nature de l'État et de la société ainsi que de leurs droits et devoirs, etc.

Comme le constatent le penseur syrien Burhan Ghalioun<sup>281</sup>, l'historien français Dominique Avon<sup>282</sup>, le philosophe marocain 'Abd al-Ilāh Balqazīz<sup>283</sup>, le penseur bahreïnien

---

<sup>277</sup> B. ZakarīYā (2013). *L'État et la shari'a dans la pensée arabe contemporaine (al-Dawlah wa-al-sharī'ah fī al-fīkr al-'Arabī al-Islāmī al-mu'āṣir)*, Bayrūt, Markaz al-Ḥaḍārah li-Tanmiyat al-Fīkr al-Islāmī, p. 10.

A. OMLIL (1985). *Réformisme arabe et l'État-nation (al-islāhīya al-arabīya wa al-dawla al-watānīya)*, Beyrouth-Liban, Dar Al-tanweer, pp. 22-24, pp. 88-90.

<sup>278</sup> COLLOQUE INTERNATIONAL SUR LE FAIT RELIGIEUX DANS LA CONSTRUCTION DE L'ÉTAT, organisé par le Centre de Recherche Juridique Pothier (CRJP) de l'université d'Orléans les 17 et 18 juin 2014, [En ligne], <http://religieuxetat.sciencesconf.org/> (Page consultée le 17 janvier 2016).

<sup>279</sup> G. BENCHEIKH (2005). *La laïcité au regard du Coran*, Paris, Presses de la Renaissance, 298 p.

<sup>280</sup> COLLOQUE INTERNATIONAL SUR LE FAIT RELIGIEUX [...]

<sup>281</sup> B. GHALIOUN (1990). *Système sectaire : de l'État à la tribu (Niẓām al-tā'ifīyah min al-dawlah ilā al-qabīlah)*, Bayrūt, al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, pp.136-137.

<sup>282</sup> D. AVON (2013). *Comment le fait religieux peut-il être vecteur de paix ou de guerre ?*, [En ligne], <https://www.youtube.com/watch?v=RPG8AYDwtaA> (Page consultée le 15 mars 2016).

<sup>283</sup> A. BALQAZĪZ (2001). *Questions de la pensée arabe contemporaine (As'ilat al-fīkr al-'Arabī al-mu'āṣir)*, Maroc, Dar Al Hiwar Li Al Nasher, p. 7.

Mohammad Gaber Al-Ansary<sup>284</sup> et l'intellectuel égyptien 'Ammār 'Alī Ḥasan<sup>285</sup>, le monde arabo-musulman se pose encore jusqu'à maintenant les questions suivantes :

Qui sommes-nous et quelle est l'influence de la réponse sur la perception du régime politique ? Égyptiens, Arabes ou Musulmans ? Quel régime voulons-nous ? Pouvoir civique ou religieux ? La conception du lien entre le religieux et le politique est parmi les facteurs les plus importants qui donnent des réponses à ces questions. Ce facteur est en effet au cœur de trois enquêtes chroniques dans la pensée arabo-musulmane qui suscitent des questionnements : 1) Un espace de référence : Oumma, *qawmīyah* (arabité) ou *waṭanīya* (nationalisme) ? 2) La nature du régime : religieuse ou civile ? 3) Qu'est-ce qui organise notre vivre ensemble : la loi positive ou la loi divine ?

On peut dire que depuis la renaissance, les arabo-musulmans se posent les mêmes questions et qu'ils ne sont jusqu'à maintenant toujours pas en accord avec les réponses qui déterminent le comment vivre ensemble. La présence d'une raison collective ou d'une conscience collective sur le rapport entre le religieux et le politique est peut être parmi les raisons les plus importantes de tout ce qui se passe dans cette région du monde.

Al-Sayyid Walad Abāh nous explique que la question théologico-politique a préoccupé les philosophes des temps modernes dans deux sens. Le premier est l'origine et la nature du pouvoir politique et le deuxième concerne les normes et les règlements qui doivent l'organiser<sup>286</sup>.

Quant à 'Abd al-Ilāh Balqazīz<sup>287</sup>, il nous dit que :

[a] pivotal problem in the field of theoretical and political thought: the nexus between the religious and the political in the consciousness of contemporary and modern Islamic intellectual elites: how did this consciousness represent them, how did this thought express these elites for more than a century and a half; this problem became even more

---

<sup>284</sup> M.G. AL-ANSARY (2000). *Formation politique des Arabes et le sens de l'État-nation (takween al-arab al-syassy we maghza al-dawla al-qatarya)*, Beyrouth, Centre d'études de l'Union arabe, 3<sup>e</sup> édition, p. 92.

<sup>285</sup> 'A. 'ALĪ ḤASAN (2006). *Oumma en crise (Ummah fī azmah : amrād al-'Arab al-siyāsīyah fī al-fikr wa-al-ḥarakah)*, al-Jīzah, Markaz al-Ḥaḍārah al-'Arabīyah, p. 32.

<sup>286</sup> A. W. ABĀH. « Mominoun Without Borders » dans *Revue Albab* (automne 2015), [En ligne], <http://magazine.mominoun.com/categories/%D9%85%D8%AC%D9%84%D8%A9-%D8%A3%D9%84%D8%A8%D8%A7%D8%A8> (Page consultée le 18 janvier 2016).

<sup>287</sup> Philosophe marocain, il est actuellement directeur des études au *Center for Arab Unity Studies*.

theoretically intense over the question of state in this consciousness, which would then develop – from the European invasion of Muslim lands in the 19th century – into an entanglement, in which all problems pertaining to social, political and religious issues in both the Islamic and Arab world would become enmeshed<sup>288</sup>.

De toute évidence, la position<sup>289</sup> des intellectuels égyptiens par rapport au lien entre le religieux et le politique entraîne l'apparition d'effets de perspectives sur leur conception de l'État et sur ses expressions les plus importantes : le rôle du religieux dans l'espace public et dans l'espace étatique, la légitimité du pouvoir et la source de la législation. On considère de surcroît que la position épistémologique induit dans l'esprit des intellectuels en cause une théorie donnée sur leur conception de l'État.

### **3.1.2 Religieux, politique et espace public dans la pensée occidentale**

Le philosophe et historien Marcel Gauchet subdivise l'histoire politique de la religion en trois grandes ères, surtout en Occident : l'âge d'hétéronomie, l'âge du compromis et l'âge de l'autonomie. L'âge d'hétéronomie évoque la légitimation du pouvoir et la constitution de la société qui se basent sur un principe extérieur à l'humanité, soit sur le religieux. Quant à l'âge du compromis, il erre entre l'hétéronomie et l'autonomie. Disons que le pouvoir a son principe de légitimation dans la sphère humaine et que la structuration de la société cesse de ressembler à celle des sociétés organisées par la religion. Enfin, l'âge de l'autonomie symbolise la structuration du social de même que la légitimation du politique qui reposent entièrement sur la volonté des hommes. Mais tout ceci n'implique pas nécessairement la disparition complète de la religion, mais plutôt la modification de son rôle au niveau politique. D'ailleurs, Gauchet définit la sortie de la religion comme « le passage dans un monde où les religions continuent d'exister, mais à l'intérieur d'une forme politique et d'un ordre collectif qu'elles ne déterminent pas<sup>290</sup> ».

---

<sup>288</sup> 'A. BALQAZĪZ (2009). *The State in Contemporary Islamic Thought. A Historical Survey of the Major Muslim Political Thinkers of the Modern Era*, [s.l.], Centre for Arab Unity Studies, p. 1.

<sup>289</sup> En s'inspirant de ce que Boudon appelle l'effet de position. R. BOUDON (1986). *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*, Coll. « Points Essais », [s.l.], Éd. Fayard.

<sup>290</sup> M. GAUCHET (1998). *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Coll. « Folio-essais », n° 394, Paris, Gallimard, p. 14.

De son côté, pour montrer comment de nouvelles formes de vie religieuse (et antireligieuse) se sont ajoutées au contexte spirituel occidental, Taylor nous invite à prendre en considération les mutations successives qui se situent au niveau de l'arrière-plan<sup>291</sup> des représentations et des pratiques des Occidentaux. Pour comprendre la sécularité, il préconise son renvoi à la question du contexte global de compréhension dans lequel s'inscrivent leur expérience et leur quête morales, spirituelles ou religieuses. D'après lui, le « contexte de compréhension » désigne les éléments que chacun aura probablement explicités, tels que l'idée d'une pluralité des options, et ceux qui constituent l'arrière-plan implicite, vaguement perçu, de cette expérience et de cette quête qui en forment la « préontologie »<sup>292</sup>.

Par ailleurs, on peut dire que les sociétés occidentales ont vécu trois différentes phases du rapport entre le religieux et le politique : la confessionnalisation du champ politique, la sécularisation du champ politique (la modernité ou Lumière) et la post-sécularisation.

Bien évidemment, la thèse de la sécularisation était parmi celles les plus acceptées dans les études et les recherches concernant le rôle du religieux. Rompant avec la thèse de la confessionnalisation du champ politique dominant avant la modernité, elle a dominé la scène intellectuelle occidentale du siècle des Lumières jusqu'aux années 70 du XX<sup>e</sup> siècle<sup>293</sup>. De fait, les grands penseurs des sciences humaines et sociales du XIX<sup>e</sup> siècle qui ont fait école – Auguste Comte (1798-1857)<sup>294</sup>, Herbert Spencer (1820-1903), Émile Durkheim (1858-1917),

---

<sup>291</sup> On peut comprendre que ce contexte de compréhension désigne le cadre immanent. Aussi, l'analyse du cadre immanent demande-t-elle qu'on se penche sur cet arrière-plan implicite. Taylor désigne par ce terme d'arrière-plan les éléments implicites à notre vision du monde, ceux sur lesquels nous fondons nos représentations de l'histoire, de l'univers et surtout de nous-même en tant qu'être dans le monde. Du reste, cette notion d'arrière-plan, qui figurait déjà dans les Sources du moi, se trouve au cœur du travail herméneutique de Taylor. À telle enseigne que certains commentateurs y voient la grande contribution philosophique de Taylor. M. WARNER, J. VANANTWERPEN et C. CALHOUN (dir.), op. cit., p. 5.

<sup>292</sup> C. TAYLOR (2011). *L'Âge séculier*, Montréal, Boréal, p. 16.

<sup>293</sup> Jusqu'aux années 70, la plupart des sociologues des religions avaient plus ou moins adopté la thèse de la sécularisation de Bryan R. Wilson (*Religion in Secular Society*, 1966) à Robert N. Bellah (*Beyond Belief : Essays on religion in a post-traditional world*, 1970), jusqu'à Peter L. Berger (*La Religion dans la conscience moderne*, 1971).

<sup>294</sup> Pour Auguste Comte, la marche en avant de l'humanité devait conduire de « l'âge théologique » des sociétés anciennes à « l'âge positif » des temps modernes. La raison devait se substituer aux croyances et le pouvoir des savants devait remplacer celui des clercs, d'où le terme de « sécularisation », désignant au sens premier le transfert de pouvoir du religieux au « séculier ».

Max Weber (1864-1920)<sup>295</sup>, Karl Marx (1818-1883), Sigmund Freud (1856-1939) et Marcel Gauchet (1946-)<sup>296</sup> – croyaient tous que la religion perdrait de plus en plus de son importance et cesserait de jouer un rôle majeur avec l'avènement de l'industrie et de la modernité<sup>297</sup>. Ils étaient loin d'être les seuls : « Depuis le siècle de Lumières déjà, les figures de proue en philosophie, sociologie, anthropologie et psychologie » s'accordaient sur le diagnostic de « désenchantement du monde », et sur l'éclipse irrévocable de la présence divine dans le monde contemporain, sauf peut-être dans la sphère privée<sup>298</sup>.

Les travaux de Peter Berger, Thomas Luckmann et José Casanova sont un bon exemple des analyses postulant la privatisation des croyances religieuses. Pour Berger, le développement socio-économique mènera à l'isolement de la religion dans l'espace public. L'espace privé, quant à lui, sera le dernier espace disponible pour les pratiques religieuses car la religion est une affaire individuelle. De son côté, Luckmann confirme le déclin du religieux dans la société – la religion concerne l'individu et non la société. Enfin, José Casanova, dans *Public Religions in the Modern World*, 1994<sup>299</sup>, préconise que le concept de sécularisation cache trois tendances parfois disjointes : la séparation entre les sphères du religieux et du séculier, le déclin des pratiques et croyances religieuses, et la relégation de la religion dans la sphère privée<sup>300</sup>.

Actuellement, on peut dire que les sociétés occidentales vivent ce qu'on peut appeler le moment de « déprivatisation de la religion » ou le retour du religieux dans l'espace public

---

<sup>295</sup> Max Weber parlera de « désenchantement du monde » pour qualifier la tendance à la rationalisation de la pensée et des pratiques sociales. Ce processus devait mettre fin au règne des dieux, qui « enchantent » l'esprit des hommes traditionnels.

<sup>296</sup> Marcel Gauchet (*Le Désenchantement du monde*, 1985), présente le christianisme comme « la religion de sortie des religions » qui aurait jeté les bases d'une société laïque en promouvant des valeurs de la société moderne.

<sup>297</sup> Pour aller plus loin, voir : S. BRUCE (éd.) (1992). *Religion and Modernization. Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, [s.l.], Oxford Clarendon Press, p. 170-194; A. ALDRIDGE (2000), *Religion in the Contemporary World*, Cambridge, Polity Press, chapitre 4.

<sup>298</sup> P. NORRIS et R. INGLEHAR (2014). *Sacré versus sécularisation. Religion et politique dans le monde*, Bruxelles, Édition de l'Université de Bruxelles, p. 13.

<sup>299</sup> J. CASANOVA (1994). *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press.

<sup>300</sup> J. KOEHRSEN, « How Religious is the Public Sphere? A Critical Stance on the Debate about Public Religion and Post-secularity », *Acta Sociologica*, vol. 55, n° 3 (2012), pp. 274-275.

après le moment de la sécularisation<sup>301</sup>. Ce renouveau d'intérêt pour la religion (mais pas nécessairement pour les institutions religieuses) préoccupe de plus en plus les chercheurs depuis la fin des années 1970<sup>302</sup> et amène certains d'entre eux à conclure que la thèse de la sécularisation est aujourd'hui de moins en moins plausible. Ils croient que les rapports entre religion et modernité ou rationalité ne sont pas d'une telle simplicité qu'on puisse les traiter comme si une excluait l'autre. Les théories de la sécularisation ne semblent pas avoir toujours entretenu une suffisante conscience de cela<sup>303</sup>.

Face à ce retour du religieux, certains spécialistes en sont venus à affiner le concept de la sécularisation. Ainsi, Steve Bruce (*Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*, 1996) soutient que la sécularisation concerne le déclin de l'emprise institutionnelle des Églises, mais pas forcément les croyances personnelles puisque la religion devient de plus en plus un choix privé. D'autres chercheurs entreprennent de réviser leurs positions précédentes<sup>304</sup> en préconisant que l'opposition radicale entre modernité et religion est dépassée. Ils sont d'opinion que l'humanité se partage entre deux petites minorités opposées, soit les antireligieux et religieux radicaux et une grande majorité de personnes, ni incroyantes ni radicalement engagées dans une religion donnée. Cette majorité oscille et se diffracte entre foi et athéisme.

D'autre part, de nombreux sociologues, comme F. Lenoir, D. Hervieu-Léger, Yves Lambert et Jean-Paul Willaime, ont entrepris de baliser la modernité religieuse. Frédéric

---

<sup>301</sup> *Ibid.*, p. 273.

<sup>302</sup> Le tout premier étant celui du sociologue américain Harvey Cox, *La Cité séculière*, 1968, qui diagnostiquait que si la désacralisation des sociétés modernes avait abouti au recul des religions instituées, le sacré persistait à se recréer, par exemple au travers de la prolifération des Églises pentecôtistes. Gilles Kepel a publié en 1991 le livre de *La Revanche de Dieu*, qui fut l'un des premiers francophones à poser la question des raisons du retour du religieux. Dans *Le Réenchantement du monde* (2001), P.L. Berger réunissait une cohorte de spécialistes pour répondre à cette question : pourquoi Dieu est-il de retour ?

<sup>303</sup> J. SÉGUY. « Religion, modernité, sécularisation » in *Archives de sciences sociales des religions*, n° 61/2, 1986. pp. 175-185; [En ligne], [http://www.persee.fr/doc/assr\\_0335-5985\\_1986\\_num\\_61\\_2\\_2393](http://www.persee.fr/doc/assr_0335-5985_1986_num_61_2_2393) (Page consultée le 27 avril 2016).

<sup>304</sup> À titre d'exemple, Peter L. Berger le reconnaît sans détour : « L'idée selon laquelle nous vivons dans un monde sécularisé est fautive. Le monde d'aujourd'hui est aussi furieusement religieux qu'il l'a toujours été. » Pour cette grande figure de la sociologie des religions, la théorie de la sécularisation - à laquelle il a largement contribué par ses recherches passées - est « pour l'essentiel erronée ». Un autre exemple peut être donné, celui de José Casanova, qui préconise que la « déprivatisation » de la religion est avérée dans les faits, admissible d'un point de vue moral, et même compatible avec les principes démocratiques si elle a lieu dans la sphère publique de la société civile, où les acteurs religieux débattent ouvertement d'une série de préoccupations communes.

Lenoir nous explique que « modernité et religion sont véritablement en symbiose, elles s'incluent mutuellement plus qu'elles ne s'excluent [...]. Le religieux n'a jamais disparu dans la modernité [...] il se transforme au contact de la modernité, comme elle a contribué à la façonner<sup>305</sup> ».

En proposant son concept d'ultramodernité religieuse<sup>306</sup>, Jean-Paul Willaime est considéré comme un des pionniers de cette tendance sociologique qui pointe le passage à une autre étape des relations entre religion et société : l'ultramodernité qui conduit à une sécularisation de la sécularisation. Pour lui, l'ultramodernité ne consiste pas seulement en une radicalisation des traits typiques de la modernité européenne, en particulier l'individualisme et la désinstitutionnalisation des croyances et des pratiques. Elle conduit aussi à une désacralisation des instances de sécularisation moderne elles-mêmes : l'État, l'École républicaine, la science conçus comme vecteurs de progrès sont décrédibilisés par l'expansion de l'individualisme marchand, de plus en plus globalisé et de plus en plus utilitariste<sup>307</sup>. Du même coup, les relations entre les « puissances » modernisantes et la religion se reconfigurent significativement, puisque les premières connaissent elles-mêmes un affaiblissement notable. Par une sorte de système de vases communicants, ce que perdent les instances « modernes » se reporte en partie sur les systèmes de croyances et de rites, sans pour autant qu'il s'agisse d'un retour à une situation prémoderne. L'ultramodernité n'est pas la prémodernité en matière religieuse. Et il ne s'agit ni d'un retour à une hégémonie de la religion sur la société ni d'une disparition de la religion. L'ultramodernité, explique Willaime, ce n'est pas moins de religieux, mais du religieux autrement. « Ces autres figures du religieux se manifestent particulièrement dans deux directions : à travers des réaménagements dans la façon de se rapporter à une vérité religieuse, d'une part; à travers des mutations dans la façon de vivre socialement le religieux, d'autre part<sup>308</sup>. »

---

<sup>305</sup> F. LENOIR (2003). *Les Métamorphoses de Dieu. La nouvelle spiritualité occidentale*, [s.l.], Plon.

<sup>306</sup> J.-P. WILLAIME (1998). *Sociologie de la religion*, Paris, PUF (2010), p. 88.

<sup>307</sup> J.-P. WILLAIME. « La sécularisation, une exception européenne ? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions », *Revue française de sociologie*, 2006/4, vol. 47, pp. 755-783

<sup>308</sup> J.-P. WILLAIME (1998). *Sociologie des religions*, Paris, PUF 2010, p. 88

Donc, les deux grandes figures de l'ultramodernité religieuse seraient d'un côté la subjectivisation antidogmatique de la croyance et du rite, et de l'autre, une hétérogénéisation du champ religieux, autrefois dominé par quelques acteurs institutionnels, aujourd'hui soumis à un processus de pluralisation généralisé.

En somme, l'ultramodernité, nous dit Willaime, est le temps de la sécularisation pluraliste telle qu'Yves Lambert l'a définie<sup>309</sup> :

C'est donc l'hypersécularisation de l'ultramodernité qui permet un certain retour du religieux. Ce retour ne signifie pas – sauf dans ses expressions extrémistes – une remise en cause du processus d'autonomisation des sociétés modernes par rapport aux autorités religieuses. Il manifeste, dans le contexte de la mondialisation, une reconfiguration globale du religieux, du politique et du culturel, reconfiguration qui incite d'autant plus les sociologues des religions à congédier les philosophies sous-jacentes de l'histoire et les conceptions trop étroites de la rationalité qui ont marqué les théories de la sécularisation<sup>310</sup>.

Pour conclure, le point crucial dans le positionnement de Willaime est qu'il faut absolument se garder de confondre institutions publiques ou pouvoirs, auxquels les religions ne doivent pas avoir part, et espace public où les religions doivent être aussi à l'aise que toute autre force ou association. Il critique vivement les penseurs qui enferment la religion dans un espace purement individuel, comme J. Baubérot. Willaime analyse cette ultramodernité et ses logiques d'incertitude, ses nouvelles manières de penser l'humanité, ainsi que la place qu'y occupe le religieux dans des sociétés plurielles, culturellement mondialisées, où les identités se construisent et où se tracent de nouvelles frontières entre politique et religion<sup>311</sup>. En s'inspirant d'Anthony Giddens qui écrivait : « loin d'aborder une ère postmoderne, nous entrons plus que jamais dans une phase de radicalisation et d'universalisation de la modernité », Willaime qualifie cette phase d'ultramoderne<sup>312</sup>.

---

<sup>309</sup> Y. LAMBERT (2000). « Le rôle dévolu à la religion par les Européens », *Sociétés contemporaines*, 37, [s.l.], [s.n.], p. 32.

<sup>310</sup> J.-P. WILLAIME, « La sécularisation : une exception européenne ? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions », *Revue française de sociologie*, 2006/4 (vol. 47), [En ligne] <http://www.cairn.info/revue-francaise-de-sociologie-2006-4-page-755.htm> (Page consultée le 27 avril 2016).

<sup>311</sup> J.-P. WILLAIME (2013). *Religion et ultramodernité*, [En ligne], [http://www.o-re-la.org/index.php?option=com\\_k2&view=item&id=492:religion-et-ultramodernite%C3%A9&Itemid=85&lang=fr](http://www.o-re-la.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=492:religion-et-ultramodernite%C3%A9&Itemid=85&lang=fr) (Page consultée le 27 avril 2016).

<sup>312</sup> J.-P. WILLAIME (1998). *Sociologie de la religion*, [...].



Dans l'ère post-moderne, Habermas a introduit la notion de société post-séculière<sup>313</sup> dans le débat philosophique et public. Il explique que la coexistence pacifique entre les citoyens séculiers et les citoyens religieux dans l'État démocratique constitutionnel permet au religieux de donner leurs points de vue de nature religieuse dans les discussions et débats, mais d'une façon rationnelle. Et le dialogue entre les séculiers et les religieux, égaux, doit aussi se passer d'une façon rationnelle. Habermas a trouvé une règle commune entre les exclusionnistes, comme Robert Audi, et les inclusionnistes, comme Nicholas Wolterstorff, en créant la « clause institutionnelle de traduction » qui stipule la nécessité de reformuler en terme séculier des raisons ou des arguments qui sont, à l'origine, religieux.

On remarque qu'Habermas a également modifié sa conception de l'espace public<sup>314</sup> qu'il a élaborée dans ses travaux précédents dans lesquels il énonçait trois critères institutionnels comme conditions nécessaires d'un espace public. La première condition est de ne pas prendre en compte le statut et la hiérarchie dans la société (« *disregard of status* »), l'espace public étant considéré comme un forum objectif indépendant du statut et de la position de l'individu. La deuxième condition est le « *domain of common concerns* » entre les gens pour mettre fin à la monopolisation de l'interprétation de l'église et de l'État. Enfin, la troisième condition est « *inclusivity* » où l'espace public donne l'occasion à tous les citoyens de participer sans aucune exclusion et d'une façon égalitaire pour assurer le pluralisme des visions du monde et des points de vue<sup>315</sup>.

---

<sup>313</sup> Voir en particulier : « Religion et sphère publique », in *Entre naturalisme et religion*, Gallimard, 2008, article sur lequel nous nous appuyons plus particulièrement. Voir aussi : « Foi et savoir » in *L'Avenir de la nature humaine*, Gallimard, 2002; et « De la tolérance religieuse aux droits culturels », in *Cités*, n° 13, 2003 ; « Qu'est-ce qu'une société post-séculière ? », in *Le Débat*, n° 152, 2008.

<sup>314</sup> Dans les textes de J. Habermas (1993), « l'espace public constitue un espace de médiation entre la société et l'État ; laquelle médiation participe à la formation de l'opinion publique. La discussion entre les divers acteurs occupe un espace public rendu possible par un rapprochement suffisant des positions des acteurs entre elles, pour qu'on puisse envisager une issue profitable à l'une et l'autre des parties. Considérant un système de positions divergeant au-delà d'un certain seuil, le débat cède la place à un état de discussion. L'ouverture de l'espace public dans les sociétés démocratiques n'est intervenue qu'au cours du 17<sup>e</sup> siècle, alors que les commerçants issus de la classe bourgeoise mettaient en œuvre, des moyens de communiquer entre eux et avec les élites de la classe dirigeante. Par la suite, l'espace public est devenu accessible à l'ensemble de la société. » J. HABERMAS (1993 [1962]). *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension Constitutive de la société bourgeoise*. Paris, Payot.

<sup>315</sup> J. HABERMAS. *The Theory of Communicative Action: Reason and the Rationalization of Society*, Translated by: Thomas McCarthy, Boston, Beacon Press, vol. 1, 1981, p. 361.

Toutefois, cette ancienne conception habermasienne de l'espace public a été critiquée, notamment par Ammann et Göle, 2006<sup>316</sup> et Eickelman et Salvatore, 2004<sup>317</sup>. La fragmentation culturelle des sociétés modernes, le retour des traditions, des croyances et des identités particulières de même que l'importance grandissante des industries culturelles et du marché finissent par entraîner une confusion entre sphère privée et sphère publique<sup>318</sup>. Dans la société « post-moderne » ou « post-industrielle », l'idée habermasienne voulant que l'espace public soit un espace « de discussion rationnelle des affaires publiques », ouvert à tous et permettant la formation de « l'opinion publique en tant que consensus sur le bien commun », n'est plus satisfaisante. À vrai dire, la définition qu'en donne N. Göle est plus adaptée à la phase actuelle des sociétés modernes : « Un espace devient un espace “public” quand différents groupes sociaux se le contestent, et que son contrôle devient matière à dispute entre perspectives et imaginaires conflictuels, notamment entre séculiers et religieux<sup>319</sup>. » Cette définition permet en réalité de réintroduire dans la notion d'espace public ce qu'Habermas avait écarté et que la post-modernité a ramené : la différence culturelle et le conflit.

Pour sa part, l'intellectuel français Dominique Wolton distingue l'espace public des autres espaces, soit l'espace commun et l'espace étatique. Il nous enseigne que l'espace public est la condition de naissance de l'espace politique, ce dernier étant le plus « petit » des trois espaces (l'espace commun qui soutient la circulation et l'expression, l'espace public relatif à la discussion, et l'espace politique concernant la décision) au sens de ce qui y circule. Dans cet espace, il ne s'agit ni de discuter ni de délibérer, mais de décider et d'agir. L'espace politique a toujours existé. Simplement, la spécificité de la politique moderne démocratique réside dans l'élargissement de l'espace politique, au fur et à mesure du mouvement de démocratisation. Le mot émerge entre le XIII<sup>e</sup> et le XIV<sup>e</sup> siècle, venant du latin « *politicus* », et empruntant au mot

---

<sup>316</sup> L. AMMANN et N. GÖLE (Eds.) (2006). *Islam in public: Turkey, Iran and Europe*, Istanbul, Istanbul Bilgi University Press, 543 p.

<sup>317</sup> D.F. EICKELMAN et A. SALVATORE (2004). *Public Islam and the common good*, Leiden-Boston, Brill, 254 p.

<sup>318</sup> M. WIEVIORKA (éd.) (1996). *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte, p. 11-60.

Touraine in F. DUBET et M. WIEVIORKA (éd.) (1995). *Penser le Sujet autour d'Alain Touraine : [colloque de Cerisy]*, Paris, Fayard, 633 p.

<sup>319</sup> L. AMMANN et N. GÖLE (Eds.) (2006). « Islam in public : Turkey, Iran and Europe » dans *Ammann et Göle* Istanbul, Istanbul Bilgi University Press, p.37

grec « *politike* », l'idée essentielle étant l'art de gérer les affaires de la cité. Il existe alors non seulement un enjeu supplémentaire par rapport à l'espace public qui est le pouvoir, mais aussi un principe de clôture plus strict lié aux limites territoriales sur lesquelles s'exercent la souveraineté et l'autorité<sup>320</sup>.

Pour conclure, on peut dire que dans la pensée occidentale actuelle, si l'exclusion du religieux dans l'espace étatique fait quasiment l'unanimité parmi les penseurs occidentaux modernes et post-modernes dans le but d'assurer la neutralité de l'État et l'indépendance du pouvoir politique par rapport aux revendications religieuses, l'espace public<sup>321</sup>, lui, ne l'exclut plus avec la tendance post-séculaire.

### **3.1.3 Littérature sur le rapport entre le religieux et le politique dans la pensée arabo-musulmane, entre l'idéologique et le cognitif**

Après avoir consulté une grande partie de la littérature arabe sur le rapport entre le religieux et le politique, il nous semble qu'elle est dominée par des travaux plus idéologiques que cognitifs. Plusieurs chercheurs sont arrivés à cette conclusion, entre autres Mohammad Hadad qui croit que la plupart des études en arabe portant sur ce sujet sont plus que toute autre chose dominées par un caractère conflictuel. C'est un discours non cognitif, non constructif et non réaliste<sup>322</sup>. La pensée dans le monde arabo-musulman est souvent une sorte de lutte politique plutôt qu'une question intellectuelle. « Et la fonction de la culture dans la pensée ne dépasse pas, au mieux, le niveau de la prédication et la propagande. Dans ce contexte, il est peu possible d'arriver à une pensée plus épistémologique qu'idéologique à la hauteur des sphères de la philosophie et de la science politique<sup>323</sup> ».

---

<sup>320</sup> D. WOLTON, *Espace public*, [En ligne], <http://www.wolton.cnrs.fr/spip.php?article67> (Page consultée le 28 avril 2016).

<sup>321</sup> Qui représente en général les lieux où les personnes peuvent se rassembler afin de discuter et d'échanger des idées en rapport avec la société et les politiques mises en place par les gouvernements.

<sup>322</sup> M. 'Ā. JĀBIRĪ (2004). *Religion, État et application de la charia (Ad- Dīn wa-d-daula wa-taṭbīq aš-šarī'a)*, Bairūt, Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabīya, p. 7.

<sup>323</sup> M. Hadad dans W. KAWTHARĀNĪ (2011). *Idées de la Renaissance : De ceux qui les appellent à ceux qui les analysent (Afkār al-nahḍah bayna al-ams wa-al-yawm : min al-da'wah la-hā ilā albaḥth fihā)*, Bayrūt, Muntadā al-Ma'ārif, p. 130.

Quant à Aḥmad Sālim, il écrit que la prédominance du champ politique a conduit à l'idéologisation du champ culturel et la majeure partie du produit culturel est devenu le résultat d'une idéologie caractérisée par une prédominance conflictuelle, identitaire et violente. Alors que le cognitif est estompé, la demande est davantage sur l'idéologie. Et ce caractère idéologique a imposé à l'esprit un schéma de pensée assujéti à des dualités qui dominent la pensée arabe moderne<sup>324</sup>.

Selon Bū Madyan Bū Zayd, les problématiques de la pensée arabo-musulmane se résument notamment par le biais des concepts qui sont utilisés de façon rivale et opposée, les vidant ainsi de leurs contenus. Ces concepts sont souvent entraînés du champ intellectuel culturel vers le champ politique simpliste puis retournent au champ intellectuel culturel emprunts d'une simplicité réductionniste qui viole ses bases théoriques. Les autres problématiques que Zayd soulève sont le conflit sur la possession du sacré qu'il dit habituellement être l'une des dimensions du champ politique, la domination du discours du dualisme et du syncrétisme, ainsi que la domination de l'idéal type qui se centralise habituellement dans ce qui surpasse le temps et la réalité de terrain<sup>325</sup>.

De son côté, 'Abd al-Ilāh Balqazīz postule que dans les sociétés arabo-musulmanes, la problématique du lien entre le religieux et le politique constitue une bombe à retardement. Cette problématique ne saurait être résolue sans l'intervention de penseurs capables de désamorcer cette bombe afin d'éviter l'explosion de l'unité nationale et assurer la stabilité de nos sociétés. La relation entre la religion et l'État ne peut être le sujet d'un traitement pertinent que sur la base d'une clarté intellectuelle et d'une vision holiste. Ces dernières sont en effet les seules approches capables de mettre cette question à l'écart de la domination de la spéculation partisane et de la démagogie idéologique, afin d'être traitées seulement comme un sujet du ressort de la pensée politique<sup>326</sup>. Selon lui, les problèmes causés par une approche idéologique

---

<sup>324</sup> A. SĀLIM (2015). *Dialectique du religieux et du politique (Gadal al din wa al syassa)*, Beyrouth, AlShabaka Al-arabya Li Ala Aabhas Wa Al-Nasher, pp. 15-16.

<sup>325</sup> B. M. B. ZAYD dans GROUPE DE CHERCHEURS (2004). *Questions des Lumières et de la renaissance dans la pensée arabe contemporaine (Qaḍāyā al-tanwīr wa-al-naḥḍah fī al-fīkr al-'Arabī almu'āšir)*, Bayrūt, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah, pp. 27-29.

<sup>326</sup> 'A. A. BALQAZĪZ dans GROUPE DE CHERCHEURS (2013). *Religion et État dans le monde arabe (al-Dīn wa-al-dawlah fī al-waṭan al-'Arabī)*, Bayrūt, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah, pp. 24-25.

de l'étude de la pensée sont les suivants : l'impartialité, le prosélytisme et leurs syndromes, tels que la sélectivité et la prématurité de l'analyse. Il est d'avis que le niveau de l'idéologie varie d'un auteur à un autre et se manifeste dès le choix du sujet, en passant par l'échantillon choisi et en arrivant à l'utilisation des dynamiques de l'exclusion et de la négligence d'autres visions divergentes<sup>327</sup>.

En résumé, on peut dire que les modalités d'association et de dissociation entre le religieux et le politique sont tellement complexes que leur analyse exige des approches nuancées, capables de réfléchir sur les aspects les plus contradictoires. C'est pourquoi les phénomènes d'interférence entre le politique et le religieux et entre le public et l'étatique doivent être saisis dans une perspective cognitive (et non pas idéologique) pluridisciplinaire et critique. La question principale n'est pas de savoir la place à donner au religieux dans l'espace public. La vraie interrogation est plutôt d'abord de savoir de quel religieux on parle (« religieux éthique pacifique et pluraliste » ou « religieux sectaire, monolithique, violent et holiste ») et ensuite, s'il existe dans la pensée arabo-musulmane une différenciation entre les sphères publique et étatique : comment celles-ci s'articulent ou se différencient-elles et quelle est la place du religieux dans l'espace étatique ?

Penchons-nous maintenant plus spécifiquement sur les différents courants que sont le réformisme musulman, l'islamisme holiste activiste<sup>328</sup> et le libéralisme humaniste musulman<sup>329</sup>.

Comment ces trois tendances intellectuelles perçoivent-elles ou définissent-elles l'espace étatique et l'espace public ? Quelle est la dose du religieux à mettre ou à permettre dans cet espace public et pourquoi ? Quels sont les règlements de cet espace public ?

---

<sup>327</sup> 'A. A. BALQAZĪZ et autres (2010). « *Le Cognitif* » et « *L'idéologique* » dans *la pensée arabe actuelle (al-Ma'rifat wa-al-aydīyūlūjī fī al-fīkr al-'Arabī al-mu'āṣir)*, Bayrūt, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah, p. 360.

<sup>328</sup> Dans cette catégorie, nous nous sommes concentré sur les intellectuels issus des Frères musulmans pour deux raisons : premièrement parce qu'ils se présentent souvent comme le porte-parole de l'islam modéré et, deuxièmement, parce que beaucoup de chercheurs les qualifient de démocrates.

<sup>329</sup> Nous avons écarté des analyses les intellectuels qui se déclarent comme athées ou qui voient l'islam dans toutes ses versions comme une religion qui est incompatible avec la modernité ou qui ont un positionnement hostile à la religion en général. Notre objectif est de présenter les différents courants qui se déclarent musulmans, qui appartiennent à la culture musulmane ou qui se prononcent sur leur compréhension de l'islam.

### 3.2 Réformisme musulman (logique dominante du compromis)<sup>330</sup>

Après avoir parcouru la littérature, on peut établir d'entrée de jeu que l'espace étatique dans le courant réformiste musulman n'est pas en conflit avec les principales valeurs islamiques qui font consensus, soit la justice, la rationalité et la consultation. Quant à l'espace public, on peut conclure qu'il est ouvert au religieux. La présente section démontre ces affirmations sur la base des postulats d'une kyrielle de penseurs.

Mentionnons d'abord que le pionnier de ce courant intellectuel et le fondateur de la pensée égyptienne moderne, Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī, a remplacé dans la revue *al-Waqā'i'a al-Maṣrīyah* la langue turque par la langue arabe pour en faire la principale langue de rédaction. Ensuite, en lieu et place de l'actualité du Sultan ottoman, il a mis à la une l'actualité de l'Égypte et les activités de son chef Muḥammad 'Alī<sup>331</sup>. Il croyait au départ à la République démocratique révolutionnaire de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) puis à la monarchie non absolue de l'esprit des lois de Montesquieu. Mais son positionnement intellectuel a évolué de la démocratie jacobine de Rousseau en passant par la juridiction de Montesquieu jusqu'à transférer le pouvoir de la souveraineté du peuple et du roi à une tierce partie morale : celle de la loi qui devient ainsi maître du peuple et du roi. C'est le même positionnement que celui d'Aristote<sup>332</sup>.

Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī signale que le politique est la science qui s'intéresse à l'étude de tout ce qui a trait à l'État, ses fondements et ses rapports. Il ne mélange pas le politique et le religieux et préconise, en plus de l'apprentissage du Coran et d'une profession, l'enseignement de cette science aux jeunes afin qu'ils comprennent les intérêts publics et les avantages de la bonne gouvernance. Au surplus, il ne voyait aucun problème dans l'enseignement des sciences politiques, malgré ses origines occidentales, au même pied d'égalité que le Coran et les

---

<sup>330</sup> Les intellectuels sont souvent revendiqués autant par les islamistes que par les libéraux. Ces derniers critiquent leur vision plutôt holiste et textuelle de l'islam et les islamistes critiquent leur conciliation avec le système politique moderne.

<sup>331</sup> 'A. LUWĪS (2013). *L'histoire de la pensée égyptienne moderne, des sélections intellectuelles* (Tārīkh al-fikr al-Miṣrī al-ḥadīth wa mokhtarat fikrya), al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb, pp. 189-190.

<sup>332</sup> *Ibid.*, p. 231.

formations professionnelles<sup>333</sup>. Comme tous les intellectuels de ce courant qui errent entre l'autonomie et l'hétéronomie du politique et qui ont des positions contradictoires, il a affirmé, dans son livre *Kitâb al- murshid al-amîn li-l-banât wa-l-banîn* (1875), la primauté des « sciences de la sharî'a » sur toute autre science et il n'a pas pensé que le « modèle français » était applicable à l'Égypte en l'état.

En outre, il introduisit une conception du patriotisme comprenant le concept moderne ainsi que des concepts et des exemples hérités de la tradition et de l'histoire. Al-Ṭaḥṭāwī a d'ailleurs eu beaucoup de mal à faire adapter le terme arabe ancien afin qu'il puisse exprimer une conception politique moderne<sup>334</sup>.

Bref, Al-Ṭaḥṭāwī est parmi les penseurs musulmans qui ont défendu l'idée de l'État en démontrant ses qualités et ses avantages, surtout l'idée de la justice sur laquelle se fonde cet État<sup>335</sup>. Autrement dit, l'axe de la pensée d'Al-Ṭaḥṭāwī est la défense du concept de l'État-nation :

As for Al-Ṭaḥṭāwī he was an Egyptian who was fanatically devoted to his nation; his consciousness was delimited by the idea of the nation and the central position of the state in the scope that was defined by the nation. There is nothing strange in this as Al-Ṭaḥṭāwī was born and grew into adolescence in an Egyptian entity that was independent from the Ottoman state<sup>336</sup>.

Pour Muhammad 'Abduh<sup>337</sup>, l'islam n'a pas connu un pouvoir semblable à celui qu'exerçait le Pape et qui réunissait à la fois les pouvoirs spirituel et temporel; cette idée aurait

---

<sup>333</sup> R. R. AL-ṬAḤṬĀWĪ (2002). *Méthodes des raisons égyptiennes (Manāhij al-albāb al-Miṣrīyah fī mabāhij al-ādāb al-'aṣrīyah)*, al-Majlis al-A'lā lil-Thaqāfah, (Reprint. Originally published: 2nd ed. Miṣr : Maṭba'at Sharikat al-Raghā'ib, 1912, p. 350.

<sup>334</sup> S. B. 'Alawī dans GROUPE DE CHERCHEURS (1989). *L'Oumma, l'État et l'intégration dans le monde arabe (al-Ummah wa-al-dawlah wa-al-indimāj fī al-waṭan al-'Arabī)*, Bayrūt, Lubnān : Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah ; Īṭāliyā : Ma'had al-Shu'ūn al-Dawlīyah, p. 153.

<sup>335</sup> B. ZAKARĪYĀ (2013). *L'État et la sharī'a dans la pensée arabe contemporaine (al-Dawlah wa-al-sharī'ah fī al-fīkr al-'Arabī al-Islāmī al-mu'āṣir)*, Bayrūt, Markaz al-Ḥaḍārah li-Tanmiyat al-Fīkr al-Islāmī, p. 150.

<sup>336</sup> 'A. BALQAZĪZ (2009). *The State in Contemporary Islamic Thought. A Historical Survey of the Major Muslim Political Thinkers of the Modern Era*, [s.l.], Centre for Arab Unity Studies, pp. 27-28.

<sup>337</sup> Beaucoup d'islamistes ont critiqué Muhammad 'Abduh pour avoir abandonné le politique, plus précisément quand il a dit « Dieu a rendu le politique maudit ». Ils l'accusent de dire cela pour qu'il soit Mufti de l'Égypte. M. J. KISHK (1990). *Et les chevaux sont entrés à al-Azhar (Wa-dakhalat al-khayl al-Azhar)*, Cairo, Dr al-Marif, p. 50.

été étrangère à l'islam<sup>338</sup>. Pour lui, la décadence de la société musulmane est due aux interprétations superstitieuses de la religion et aux agressions extérieures<sup>339</sup>. Selon Mohammad Hadad, trois postulats peuvent résumer le réformisme voulu par Muhammad 'Abduh, soit l'individualisation de la conscience : distinguer entre le salut et l'apparence sectaire en brisant l'illusion du groupe sauvé (*al-firqah al-nājiyah*) en faveur des efforts à déployer par une seule personne pour arriver à la croyance; distinguer entre le champ de la croyance (généralités faisant consensus) et le champ de la pensée religieuse (le champ des interprétations et des détails sur lesquels il n'est pas néfaste de se différencier); et montrer que la vérité comporte plusieurs échelles et niveaux et qu'il est possible d'accepter des points de vue différents en les considérant comme plusieurs facettes de la même réalité<sup>340</sup>.

D'autres chercheurs réfutent la dissociation entre la pensée de Muhammad 'Abduh et celle de J. al-Dîn al-Afghânî en s'appuyant sur la polémique qui a opposé 'Abduh à Farah Antûn. Dans ce débat, Muhammad 'Abduh a affirmé qu'il n'était pas possible de séparer la philosophie de la religion ni la politique de la religion puisqu'une telle séparation est inacceptable. En effet, elle se fonde sur une fausse hypothèse, soit celle d'une possible séparation du corps et de l'esprit chez un même individu. Il a ensuite demandé que le gouverneur (*Hakem*) soit de la même religion que son peuple afin d'éviter un écart entre la pratique de l'État et les préceptes religieux<sup>341</sup>. Muhammad 'Abduh n'échappe pas à ce mouvement de va-et-vient entre la pensée de l'autonomie et celle de l'hétéronomie.

Notons que quelques tenants de cette tendance réformiste sont absents dans la littérature. D'ailleurs, l'œuvre d'Amna Hegazy, *Le patriotisme égyptien au temps moderne*, demeure une tentative rare de présenter certains de ces penseurs qui ont vécu dans l'ombre,

---

<sup>338</sup> M. 'A. AL-A'MĀL AL-KĀMILA (Les œuvres complètes), tome 3, réalisé par Muhammad 'Amāra, Beyrouth, Dār al-Šurūq, 1993, p. 308.

<sup>339</sup> *Ibid.*, p. 185-186.

<sup>340</sup> M. HADAD (2003). *Mohammad Abdou, une nouvelle lecture du discours de la réforme religieuse (Muḥammad 'Abduh: qirā'ah jadīdah fī khitāb al-iṣlāh al-dīnī)*, Bayrūt, Dār al-Ṭalī'ah lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr, 1<sup>re</sup> édition, p. 224.

<sup>341</sup> D. AVON et A. ELIAS. *Laïcité, Navigation d'un concept autour de la Méditerranée*, Contribution à la journée d'étude du 13 février 2010 (Nantes), Sur le thème « Religions, sécularisation et laïcité », [En ligne], <http://droitdecites.org/2011/01/03/religions-secularisation-et-laicite-des-concepts-en-mouvement-dcie/#more-9529> (Page consultée le 24 octobre 2016).



presque totalement oubliés, mais qui ont contribué à alimenter les affluents de la pensée moderne égyptienne par leurs œuvres, leurs positions, leurs discours ou leurs articles<sup>342</sup>.

Par exemple, Hassan al-Attar est le premier intellectuel égyptien à se rendre compte de l'intérêt de bénéficier des progrès de l'Occident. Il a préconisé l'étude de « nouvelles sciences » ainsi que l'envoi de missions en Occident pour combler les lacunes cognitives entre les deux mondes<sup>343</sup>. Aussi, encore étudiant à l'époque, Hussein Bassiouni a invité l'Angleterre, dans une lettre adressée en juillet 1838 au ministre britannique des Affaires étrangères, à reconnaître l'indépendance de l'Égypte. Enfin, Ḥusayn al-Marṣafī dans son œuvre *Le message des huit mots (Risālat al-kalim al-thamān)* explique des concepts, dont celui de l'État–Nation<sup>344</sup>.

Quant à Syed Junaid A. Quadri, il examine dans sa thèse la vie et l'œuvre de l'Azharite Muḥammad Bakhīt al-Muṭī'ī (1854-1935) qui est souvent connu par les chercheurs comme étant conservateur et opposé aux réformes modernistes en Égypte de la fin du XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle. Dans cette recherche, il a entrepris une lecture systématique de l'une des œuvres d'al-Muṭī'ī (*l'Irshād Ahl al-Milla ilā Ithbāt al-Ahilla*) pour démontrer, à l'encontre de la lecture dominante, à quel point ce penseur

avait assimilé les présupposés épistémologiques associés aux idéaux centraux des modernistes. En particulier, j'ai pu montrer comment les conceptions qu'avait Bakhīt de l'ijtihād et de l'autorité juridique reposent sur une notion moderne de l'histoire; comment son adhésion aux découvertes scientifiques suppose une épistémologie représentationnaliste; et comment sa conception de la notion de « religion » dépend d'une logique séculariste. Je défends donc l'idée que l'ensemble de ces positions constituent un éloignement notable par rapport à la tradition prédominante incarnée par le madhhab Hanafite prémoderne<sup>345</sup>.

---

<sup>342</sup> Ā. ḤIJĀZĪ (2000). *Patriotisme égyptien à l'époque moderne, (al-Waṭanīyah al-Miṣrīyah fī al-'aṣr al-ḥadīth : nash 'atuhā wa-numūwuhā ḥattā 'ām 1914)*, Cairo, al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb, pp. 403-418.

<sup>343</sup> M. ISMĀ'ĪL (2006a). *La pensée islamique moderne entre les salafistes et réformateurs (al-Fikr al-Islāmī al-ḥadīth : bayna al-salafīyīn wa-al-mujaddidīn)*, al-Qāhirah, Ru'yah lil-Nashr wa-al-Tawzī, p. 119.

Et Y. Labīb RIZQ (2009). *L'histoire d'Égypte entre pensée et politique (Tārīkh Miṣr bayna al-fikr wa-al-siyāsah)*, al-Qāhirah, Dār al-Kutub wa-al-Wathā'iq al-Qawmīyah, p. 40.

<sup>344</sup> Ḥusayn MARṢAFĪ (1881). *Risālat al-kalim al-thamān*, Cairo, al-Maṭba'ah al-Sharafiyyah, 68 p.

<sup>345</sup> S. J. A. QUADRI. *Transformations of tradition: modernity in the thought of Muḥammad Bakhīt Al-muṭī'ī*, A thesis submitted to McGill University in partial fulfillment of the requirements of the degree of Doctor of Philosophy, [En ligne],

D'autre part, Mustafâ Al-Marâghî (1881-1945) était d'avis que la « législation musulmane pouvait répondre à tous les besoins des hommes, quels que soient l'époque et le lieu » et était contre les idées des intellectuels, comme Ṭāhā Ḥusayn , qui affirmaient que « le rôle de l'université musulmane consistait uniquement à former des prédicateurs et des savants en sciences religieuses ». Al-Marâghî « estimait que les oulémas devaient au contraire être présents dans tous les rouages de la société, afin d'y transmettre le message de l'islam »<sup>346</sup>.

Le Grand imam de l'Al-Azhar, le cheikh Maḥmūd Shaltūt (1893-1963), explique quant à lui que la compréhension humaine de l'islam n'est pas la religion islamique. Après la mort du prophète, les interprétations se différencient comme des points de vue sur le texte, mais jamais comme faisant partie de la religion. Ces interprétations sont issues de la religion, mais elles n'ont pas la religion. En ce qui concerne les fondements de la foi comme la croyance en Dieu et dans l'au-delà et les fondements de la sharī'a comme la prière et l'aumône, la protection de la vie humaine sont issus des textes qui sont clairs et n'exigent pas des interprétations différentes<sup>347</sup>.

Il est d'avis que pour l'islam, les musulmans constituent une seule Oumma (nation). L'islam ne considère pas les facteurs nationaux et ethniques dans la constitution de l'État comme le font les autres cultures, de sorte que cet islam peut se poser des questions à propos de son message universel qui vise toute l'humanité. L'islam cherche à unifier tous les êtres humains par le lien de la foi<sup>348</sup>.

Il préconise enfin que la sharī'a est le système de vie que Dieu a légiféré ou pour lequel il a précisé ses principes dans le but de guider l'être humain dans ses rapports avec lui (excusions des devoirs religieux comme la prière et le jeûne), avec ses confrères musulmans (s'aimer, s'entraider, suivre les jugements concernant la constitution de la famille et l'héritage), avec ses confrères dans l'humanité (coopérer pour faire progresser le monde et

---

[http://digitool.library.mcgill.ca/webclient/StreamGate?folder\\_id=0&dvs=1478415779611~263](http://digitool.library.mcgill.ca/webclient/StreamGate?folder_id=0&dvs=1478415779611~263), (Page consultée le 6 novembre 2016).

<sup>346</sup> F. COSTET-TARDIEU (2005). *Un réformiste à l'université al-Azhar : œuvre et pensée de Mustafâ al-Marâghî*, 1881-1945, Paris, Karthala, Cairo, Centre d'études et de documentation économiques, juridiques et sociales, 303 p.

<sup>347</sup> M. SHALTÛT (1966). Islam, dogme et législation (*al-Islām, 'aqīdah wa-sharī'ah*), al-Qāhirah, Dār al-Qalam, p. 8.

<sup>348</sup> *Ibid.*, p. 433.

assurer la sécurité générale), avec l'univers (se baser sur la liberté de recherche pour faire progresser l'humanité) et finalement, avec la vie (profiter de la vie sans excès)<sup>349</sup>.

Ḥasan Ḥanafi<sup>350</sup> estime pour sa part que le défi est de sortir de la dualité traditionnelle (la religion et le politique) et de dépasser les deux solutions traditionnelles (l'unification ou la séparation) vers une troisième voie capable de préserver l'unité de la société et de l'efficacité de la culture. Il poursuit en disant que la gravité de l'unification entre la religion et le politique est de se justifier mutuellement pour atteindre le même objectif : le pouvoir ou, plus précisément, l'autoritarisme. Et la gravité de la séparation est de vivre dans deux mondes sans connexion : le premier monde dit individuel et spirituel plus proche du mysticisme, le deuxième monde dit matériel et objectif. Et ces deux mondes ne peuvent être combinés sous le prétexte de « Donnez à César ce qui appartient à César et à Dieu ce qui appartient au Dieu ». La solution qu'il propose est un mouvement de « gauche islamique » qui cherche à opérer une synthèse entre l'islamisme et les mouvements progressistes.

Cette gauche islamique préfère une laïcité fondée sur l'islam. C'est en faveur de cette laïcité qu'il se prononce dans son dialogue avec 'Ābid Jābirī<sup>351</sup> en s'exprimant ainsi : L'islam est une religion laïque dans son essence; dès lors, il n'a nul besoin d'une laïcisation supplémentaire empruntée de la civilisation occidentale<sup>352</sup>. Pour lui, cette tendance vise à reformer et renouveler la religion et le politique afin de renouveler et reformer la culture qui se résume par cette équation du progrès : révolutionner la religion + révolutionner le politique = révolutionner la culture. Réunir deux légitimités, soit la légitimité du passé (tradition islamique) et la légitimité dite révolutionnaire (la gauche révolutionnaire) est une solution qui évite la polarisation islamo-laïque.

---

<sup>349</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>350</sup> Il est un philosophe égyptien et professeur émérite à l'université du Caire. Figure intellectuelle renommée dans le monde arabe, il est connu pour avoir développé de nombreux travaux théoriques sur l'islamisme en tant qu'idéologie de substitution de l'arabisme.

<sup>351</sup> M. 'Ābid Jābirī (1935-2010). Philosophe marocain et spécialiste de la pensée du monde arabe et musulman. Professeur de philosophie et de pensée islamique à l'Université Mohammed V. Auteur de *Critique de la raison arabe* (*Naqd al-'aql al-'arabī*) en quatre volumes : *La formation de la raison arabe* (*Takwīn al-'aql al-'arabī*, 1984), *La structure de la raison arabe* (*Bunīyat al-'aql al-'arabī*, 1986), *La raison politique arabe* (*al-'aql al-sīyāssī al-'arabī*, 1990), *La raison éthique arabe* (*al-'aql al-aḥlāqī al-'arabī*, 2001).

<sup>352</sup> G. FINIANOS (2006). *Islamistes, apologistes et libres penseurs*, Pessac, France : Presses universitaires de Bordeaux, p. 154.

Le théologien, juriste et jeune frère d'Ḥasan al-Bannā (le fondateur des Frères musulmans), Jamāl al-Bannā (1920- 2013), estime quant à lui que l'État de Médine à l'époque du Prophète et des Califes les Bien-Guidés (*Rachidun*) fut une expérience unique et exceptionnelle. Bien qu'il ne soit pas souhaitable de la renouveler, on peut néanmoins s'en inspirer. Le succès des Califes les Bien-Guidés étant dû à la proximité temporelle de l'époque du Prophète, le prendre comme modèle ou idéal type serait inapproprié et non pertinent.

Jamāl al-Bannā opine dans le sens que le pouvoir se traduit, par nature, par la corruption de la foi ou de l'idéologie et, puisque le pouvoir est une caractéristique distinctive de l'État, cela signifie qu'il est destiné à corrompre la gouvernance islamique issue de l'État. Par cette logique il refuse que l'islam soit un État. Il réfute la logique de ceux qui exigent un État islamique sous le prétexte que le rôle de l'État est de protéger la religion et les pratiques des cultes religieux en préconisant que cette institution est la plus inappropriée pour accomplir cette mission. Le vrai rôle de l'État est la réalisation de la justice qui est la fonction souhaitée de l'État, qu'elle soit islamique ou non islamique. Il va même jusqu'à dire même que toute ingérence de l'État dans les affaires religieuses déforme et manipule la religion, ce qui en fait la pire forme de manipulation. Préconiser que l'islam est une religion et une Oumma est une manière de remettre la question sur les rails parce l'Oumma est la seule capable d'atteindre les objectifs de la religion sans être brûlée par le feu du pouvoir politique<sup>353</sup>.

Concluons cette section sur le réformisme musulman avec le penseur marocain 'Abd al-Ilāh Balqazīz qui considère que la principale préoccupation du courant intellectuel est la question de la renaissance (*Al-nahḍah*), ce sur quoi nous sommes entièrement d'accord. Il est d'avis que les penseurs de ce courant manifestent une ouverture équilibrée sur la pensée de l'autre sans les obsessions de la confrontation et de la guerre. Il pense aussi que les tenants de ce courant tendent à la réconciliation avec le système politique moderne, à la reconnaissance de la légitimité des sources civiles sur lesquelles se fonde l'État moderne et à la réconciliation

---

<sup>353</sup> J. AL-BANNĀ (2008). *L'islam est religion et Oumma n'est pas religion et État (al-Islām dīn wa-ummah wa-laysa dīnan wa-dawlah)*, al-Qāhirah, Dār al-Fikr al-Islāmī, 407 p.

avec la relativité des idées. Ils défendent de façon positive et ouverte la particularité culturelle du monde arabo-musulman<sup>354</sup>.

### 3.3 Islamisme holiste activiste (logique dominante d'hétéronomie)

Au chapitre de l'islamisme holiste activiste, on peut en déduire par la littérature que l'espace étatique est dicté par le religieux, que l'État est une nécessité religieuse et que l'espace public est saturé et contrôlé par le religieux.

À l'instar de la section précédente, nous vous présentons une série de penseurs qui se sont prononcés sur cette question.

Référons-nous d'abord à l'intellectuel musulman Al-Afghānī qui a proposé à Muḥammad 'Abduh d'assassiner le Khédivé Ismaël. Il est peut-être le premier qui a introduit l'idée de l'assassinant politique dans l'imaginaire populaire en Égypte moderne<sup>355</sup>. Dans une certaine littérature, l'image donnée et dominante d'Al-Afghānī est celle d'un demandeur de la libération du monde musulman de la colonisation. Mais quand il était en Égypte, un pays indépendant à cette époque, une lettre de sa part a remis en question et en cause cette image puisqu'il y avouait aider les Anglais à coloniser l'Égypte. Aussi, il est le premier qui fait appel à une ligue islamique, substituant le califat ottoman avant même son abolition, en écrivant dans *al-'Urwah al-Wuthqá* qu'il n'y a pas de nationalité pour le musulman; sa seule et unique nationalité est sa religion<sup>356</sup>.

Bref, Jamāl al-Dīn Al-Afghānī<sup>357</sup> voit que la réforme doit d'abord commencer par la tête dirigeante. Après que la révolte d'Urabi eut échoué, Muḥammad 'Abduh a vu que la

---

<sup>354</sup> 'A. A. BALQAZĪZ (2007). *Les Arabes et la modernité, étude du discours des modernistes (al-'Arab wa-al-ḥadāthah : dirāsah fī maqālāt al-ḥadāthīyīn)*, Bayrūt, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah, 1<sup>re</sup> édition, 176 p. Et 'A. A. Balqaziz dans W. KAWTHARĀNĪ (2011). *Idées de la Renaissance : De ceux qui les appellent [...]*, 327 p.

<sup>355</sup> L. 'AWAD (1986). *Histoire de la pensée égyptienne contemporaine. De l'époque d'Ismaël à la révolution de 1919, deuxième approche : pensée politique et sociale, première partie (Tārīkh al-fīkr al-Miṣrī al-ḥadūth min 'aṣr Ismā'īl ilá Thawrat 1919)*, al-Qāhirah, al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb, pp. 90-91.

<sup>356</sup> H. NASĪRAH (2009). *Crise de la Renaissance arabe et guerre des idées : lectures dans le discours arabe contemporain (Azmat al-naḥdah al-'Arabīyah wa-harb al-afkār: qirā'āt fī al-khiṭāb al-'Arabī al-mu'āṣir)*, al-Qāhirah, al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb, p. 20.

<sup>357</sup> Les islamistes voient en Jamāl al-Dīn Al-Afghānī le père fondateur de l'islam politique. Muḥammad Jalāl Kishk nous explique qu'après la défaite de 1976, le courant qu'on peut désigner de revivalisme islamique « a

réforme devait commencer par la base par le biais de l'enseignement et de l'éducation<sup>358</sup>. De plus, on peut dire que le politique est l'essence du projet d'Al-Afghānī, alors que l'intellectuel et le réformisme sont le cœur du projet de Muḥammad 'Abduh. En fait, Al-Afghānī était plutôt un activiste politique et ses activités étaient quelque peu clandestines<sup>359</sup>.

En écrivant *al-Khilafah wa al-Imamah*, l'intellectuel syrien Rashīd Riḍā<sup>360</sup> a quant à lui mis en place la problématique du califat<sup>361</sup> dans la pensée islamique contemporaine. Il s'attarda notamment aux reliquats de la problématique de l'État-nation enracinée par le réformisme islamique du XIX<sup>e</sup> siècle. Il est d'avis que l'assise de la question politique sur la problématique du califat n'est pas une simple substitution conceptuelle analogue, elle est également un transfert d'un ordre théorique à un autre. Elle s'est en effet transférée de l'ordre des conceptions politiques libérales modernes en lien avec la problématique de l'État-nation, comme exprimé par les réformateurs, à l'ordre de la politique légale (*al-siyāsah al-shar'īyah*) appropriée à l'idée du califat, comme exprimé par Rashīd Riḍā<sup>362</sup>.

Dans le contexte de l'abolition du califat, les sujets de la politique légale (*al-siyāsah al-shar'īyah*) ont été récupérés par Rashīd Riḍā dans des conditions politiques bien connues. Mais cela ne signifie pas qu'il y avait une absence totale de la pensée politique islamique

---

adopté la formule de Jamal Al Din Al-afghani, ce qui a engendré la naissance de l'islam politique et attiré du même coup ceux qui n'ont jamais pu rejoindre les mouvements religieux traditionnels. Cela explique la vague des laïcs soupçonneux envers cet homme. »

M. J. KISHK (1990). *Et les chevaux sont entrés à al-Azhar (Wa-dakhalat al-khayl al-Azhar)*, Cairo, Dār al-Ma'ārif, p, 508.

<sup>358</sup> Y. HURAYMAH (2016). *Entrevue avec Aḥmad Sālim : La renaissance arabe*, [En ligne], <http://www.mominoun.com/articles/%D8%AD%D9%88%D8%A7%D8%B1-%D9%85%D8%B9-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%83%D8%AA%D9%88%D8%B1-%D8%A3%D8%AD%D9%85%D8%AF-%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF-%D8%B3%D8%A7%D9%84%D9%85-%D9%85%D8%B4%D8%B1%D9%88%D8%B9-%D8%A7%D9%84%D9%86%D9%87%D8%B6%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A%D8%A9-3569>,

(Page consultée le 10 avril 2016).

<sup>359</sup> H. NASĪRAH (2009). *Crise de la Renaissance arabe* [...], p. 62.

<sup>360</sup> M. R. RIDĀ (1922-1923). *Le califat et le grand imamat (al-Khilāfah aw al-imāmah al-'uẓmā : mabāḥith shar'īyah siyāsīyah ijtimā'īyah islāhīyah*, Miṣr, Miṣr : Maṭba'at al-Manār, p. 121.

<sup>361</sup> Comme le souligne bien N. Mouline, le califat est, au final, une fiction mobilisatrice plutôt qu'un modèle de gouvernement clairement défini. Il a servi, et sert encore aujourd'hui au nouveau calife autoproclamé, à légitimer son action plutôt qu'à renvoyer à un modèle pur et unique qui n'a jamais existé. M. GUIDÈRE (2016). *Le Retour du califat*, Paris, Gallimard. N. MOULINE (2016). *Le Califat. Histoire politique de l'islam*, Paris, Flammarion, Coll. « Champs », 286 p., [En ligne], [http://www.scienceshumaines.com/comment-peut-on-etre-calife\\_fr\\_36049.html](http://www.scienceshumaines.com/comment-peut-on-etre-calife_fr_36049.html) (Page consultée le 23 juillet 2016)

<sup>362</sup> 'A. A. BALQAZĪZ (2009). *The State in Contemporary Islamic Thought* [...], p. 78-79.

traditionnelle qui adoptait l'ordre de la politique légale à l'époque du réformisme islamique au XIX<sup>e</sup> siècle. En vrai, cette pensée a continué d'exister dans les centres religieux traditionnels, tels qu'al-Azhar et Qayrawan et al-Zaytonah. Cependant, la préoccupation de la question politique ne pesait pas lourd dans la balance, pas plus que la conception de l'État ne faisait partie des inquiétudes. Rashīd Riḍā a réussi à reconnecter la relation entre cette pensée et la question de l'État en faisant sortir de l'utérus un patrimoine conceptuel envahi par une accumulation de données dans le domaine de la politique<sup>363</sup>.

Dans son livre, Riḍā s'est largement inspiré de l'œuvre d'al-Mâwardî (974-1058)<sup>364</sup> sans beaucoup le citer d'une façon explicite. Bien qu'il considère que le califat ottoman est plutôt formel et basé sur la prédominance, il insiste sur le fait de reconsidérer *Al-Ijtihad* (raisonnement individuel) et d'ouvrir à nouveau la porte à la législation dans l'islam puisque « la plupart des affaires de la vie quotidienne sont liées aux coutumes et au raisonnement (*Al-Ijtihad*) des gens ». C'est pourquoi il a critiqué les ottomans, surtout Abdülhamid II (1876-1909) qui, à son avis, prétend être le calife car il ne remplit ni ses conditions ni ses fonctions et ses tâches<sup>365</sup>. Abdülhamid II se voit comme un gouverneur absolu et soutient que la shari'a et la loi sont sous sa domination en prenant ce que Dieu lui consacre<sup>366</sup>. Malgré tout cela, il reste emprisonné du fiqh traditionnel en ce qui concerne la forme de la gouvernance ou de l'État. Celle-ci doit être califat<sup>367</sup> avec comme objectif l'application de la shari'a dans les affaires rituelles et les affaires culturelles civiques et politiques<sup>368</sup>.

Après la chute du califat, Rašīd Riḍā' reprit le chemin d'Al-Afghānī en tenant le pari sur l'idée de « dictature juste ». Ainsi, influencé par les tendances salafistes wahhabites et

---

<sup>363</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>364</sup> Juriste qui est connu pour son œuvre « *Les statuts gouvernementaux* » ou « *Les ordonnances du pouvoir politique* » (*al-Ahkam al-Sultaniyya w'al-Wilayat al-Diniyya*) dans laquelle il détaille et définit les fonctions du califat. Pour plus de détails, on peut consulter M. ABBÈS (2015). *De l'éthique du Prince et du gouvernement de l'État*, Al-Mâwardî, précédé d'un Essai sur les arts de gouverner en Islam, Paris, Belles Lettres.

<sup>365</sup> M. R. RIḌĀ' (1922-1923). *Le califat et le grand imamat* [...], p. 114.

<sup>366</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>367</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>368</sup> B. ZAKARĪYĀ (2013). *L'État et la sharia dans la pensée arabe contemporaine* [...] p. 175.

certains savants indiens, il s'est distancé largement de l'héritage rationnel de son maître, Muḥammad 'Abduh<sup>369</sup>.

Yūsuf Qaraḍāwī dit de son côté que Ḥasan al-Bannā a lutté pour faire apprendre aux musulmans l'idée de l'holisme de l'islam et pour leur rendre ce qui a été enraciné tout au long des treize siècles d'avant la colonisation et de l'invasion intellectuelle<sup>370</sup>. Pour al-Bannā, l'islam contient toute la vie de l'être humain en légiférant et en le guidant verticalement de la naissance (et même avant la naissance) jusqu'à sa mort. Et il guide horizontalement le musulman dans sa vie individuelle, familiale, sociale, politique, et ce, jusqu'à l'imamat, la gouvernance et les relations internationales dans les temps de paix et de guerre<sup>371</sup>.

Pour Bannā, l'islam dans lequel croient les Frères musulmans fait en sorte que le pouvoir ou la gouvernance devient un de ses piliers<sup>372</sup>. Ainsi, on croit à un gouvernement musulman qui guide le peuple vers la mosquée et vers le chemin de l'islam<sup>373</sup>.

Il est également d'opinion que l'islam est un État et une patrie ou une Oumma<sup>374</sup>. Alors que l'islam tranche sur le pouvoir, il règle l'Oumma qui choisit le pouvoir ou l'autorité à partir duquel naît l'État. L'islam, toujours selon Bannā, ne reconnaît pas les frontières géographiques ni les différences ethniques : la patrie des musulmans est chaque pouce habitée par un musulman<sup>375</sup>.

L'idée de recours à la violence sous le prétexte de protéger et propager l'islam est palpable dès ses premiers textes :

Je me souviens d'une conversation avec un haut fonctionnaire d'État quand il m'a demandé de remplacer les deux épées figurant dans le slogan des Frères musulmans par

---

<sup>369</sup> H. 'A. NASIRAH (2009). *Crise de la Renaissance arabe et guerre des idées : lectures dans le discours arabe contemporain (Azmat al-nahḍah al-'Arabīyah wa-ḥarb al-afkār: qirā'āt fī al-khiṭāb al-'Arabī al-mu'āṣir)*, al-Qāhiraḥ, al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb, p. 71.

<sup>370</sup> Y. AL-QARAḌĀWĪ (2007). *L'éducation politique chez Ḥasan al-Bannā (Al-tarbiyā' al-siyāsiyyā' 'inda al-Imām Ḥasan al-Bannā)*, Al-Qāhiraḥ, Maktabat Wahbat, p. 31.

<sup>371</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>372</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>373</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>374</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>375</sup> *Ibid.*, p. 50.



un autre symbole de paix. Je lui ai répondu : « Ces épées seront remplacées très prochainement, cher monsieur, le jour où les gens les reprendront malgré la paix<sup>376</sup>.

Nous sommes une guerre contre n'importe quel dirigeant, contre n'importe quel chef du gouvernement ou du parti et contre n'importe quelle institution qui ne cherche pas à refonder la gouvernance et la gloire islamique. Ce n'est pas de notre faute si le politique fait partie de la religion et que l'islam contient et englobe les gouvernés et les gouvernants. L'islam n'ordonne pas de rendre à César ce qui appartient à César, car César et tout ce qui lui appartient sont à Dieu<sup>377</sup>.

L'origine de l'idée d'*al-Ḥākīmīyah* se trouve également chez Ḥasan al-Bannā, surtout dans sa lettre adressée au ministre de la Justice. Cette lettre montre la vision réductionniste de la shari'a chez al-Bannā : la shari'a se réduit aux châtiments corporaux<sup>378</sup>. Il dira qu'il faut que l'apparence dominante dans les maisons des hauts cadres de l'État soit islamo-arabe et qu'au surplus, on n'évalue pas le fonctionnaire seulement selon ses compétences, mais également selon la concordance de ses comportements avec l'islam hors les lieux de son travail<sup>379</sup>.

Selon lui, il existe trois critères pour un État islamique. Son premier critère est celui de l'État d'appel ou de prédication (*da'wa*), où l'appel est le fondement de l'État et l'État est le gardien de l'appel. Son deuxième critère se définit par un État mondial qui cherche à réunir l'humanité sous le drapeau de l'islam, soit un État qui vise à réaliser l'utopie de l'islam pour rendre le monde heureux par les instructions de cette religion. Enfin, son troisième critère rejoint l'État gouverné par l'autorité de la shari'a, c'est-à-dire un État qui a comme fonction de fonder un régime politique incarnant pratiquement les valeurs utopiques islamiques, de réaliser la justice et de propager l'appel et le *djihad*<sup>380</sup>.

En répondant à la thèse de 'Alī 'Abd al-Rāziq voulant que l'islam soit une religion cultuelle qui n'a rien à voir avec le politique ni avec l'organisation de la vie des musulmans, le grand imam d'Al-Azhar, Muḥammad al-Khiḍr Ḥusayn (1876-1958)<sup>381</sup>, mentionne qu'il y a

---

<sup>376</sup> Ḥ. AL-BANNĀ. « Le prix de la vie » dans la *Revue des Frères musulmans*, n° 16. Voir annexe 5.

<sup>377</sup> Ḥ. AL-BANNĀ. « Message pour le premier ministre » dans la revue *L'Avertissement*, n° 1. Voir annexe 5.

<sup>378</sup> Ḥ. AL-BANNĀ. « Une note des Frères musulmans adressée au ministre de la justice » dans la revue *L'Avertissement*, n° 7. Voir annexe 5.

<sup>379</sup> Ḥ. AL-BANNĀ. « Message pour le premier ministre » [...].

<sup>380</sup> Ḥ. al-Bannā cité par I. A. GHĀNIM (1992). *La pensée politique de Ḥasan al-Bannā, (al-Fikr al-siyāsī lil - Imām Ḥasan al-Bannā)*, Cairo, Yuṭlabu min Dār al-Tawzī' wa-al-Nashr al-Islāmīyah, pp. 152-163.

<sup>381</sup> Né en Tunisie d'une famille algérienne.

trois vérités qui constituent les piliers de l'islam : l'universalité de l'islam, l'holisme de sa shari'a (détaillée par des textes et des jugements dans tous les domaines et toutes les affaires), et la gouvernance des gens par le biais de la shari'a. Celui qui nie une de ces vérités cherche un autre chemin que celui de l'islam<sup>382</sup>.

'Abd al-Qādir 'Awdah (1906-1954)<sup>383</sup>, l'un des théoriciens les plus importants des Frères musulmans, ne se contente pas de relier le religieux au politique. En fait, pour théoriser un islam holiste, il prétend que le politique doit être une partie intégrante de la shari'a, cette dernière étant définie comme « l'ensemble des principes et des théories qui ont été prescrits par l'islam dans le monothéisme, la foi, le culte et le statut personnel, la criminalité et les transactions, la gestion et le politique<sup>384</sup> ».

Puisque, dit-il, la religion est une partie de l'islam et que le gouvernement est sa deuxième partie la plus importante, il confirme d'une façon absolue que l'islam mêle la religion et la vie ainsi que la mosquée et l'État, car l'islam est pour lui une religion, un État, des cultes et un leadership. Il poursuit en disant que « l'islam n'est pas seulement une doctrine, mais une doctrine religieuse et un ordre; l'islam n'est pas seulement une religion, mais une religion et un État. Je ne sais pas comment certains ont cru en la doctrine de l'islam sans y voir un ordre ou un système politique<sup>385</sup> ». Ensuite, il fusionne totalement le religieux et le politique en les considérant comme une seule chose et n'accepte aucune division : « En islam, l'État est devenu la religion et la religion est devenue l'État<sup>386</sup>. »

Dans sa thèse doctorale portant sur la shari'a, son envergure et son équité, Sa'īd Ramaḍān (1926-1995)<sup>387</sup> explique que « la sincérité en Dieu implique l'adhésion fondamentale à Ses ordres dans tous les domaines de la vie. Rendre à César ce qui est à César

---

<sup>382</sup> M.A. ḤUSAYN (2014). *Signification de la séparation entre politique et religion (Ḍalālat faṣl al-dīn 'an al-siyāsah)*, Cairo, Majallat al-Azhar, p. 24.

<sup>383</sup> Juriste et théoricien des Frères musulmans qui a été pendu à l'époque de Nasser.

<sup>384</sup> 'A. A. 'AWDAH (1976). *L'islam entre l'ignorance de ses adeptes et l'incapacité de ses savants (al-Islām bayna jahl abnā'ih wa-'ajz 'ulamā'ih)*, al-Qāhirah, al-Mukhtār al-Islāmī, p. 8.

<sup>385</sup> *Ibid.*, pp. 74-77.

<sup>386</sup> 'A. A. 'AWDAH (1967). *L'islam et nos situations politiques (al-Islām wa-awḍā'unā al-siyāsīyah)*, al-Qāhirah, Mouassat Rissal, pp. 67-77.

<sup>387</sup> Gendre du fondateur des Frères musulmans. Il est le fondateur de la Société islamiste d'Allemagne et de la Ligue musulmane mondiale. Il est le père de Tariq et Hani Ramadan.

et à Dieu ce qui est à Dieu » est aussi étranger à la pensée musulmane qu'il serait de dire : « L'obéissance à Dieu est subordonnée aux exigences de César<sup>388</sup> ». Selon lui, « ces deux assertions impliqueraient une limitation de l'autorité de Dieu et une adhésion à Ses ordres qui ne serait que conditionnelle »<sup>389</sup>, malgré ce que dit le Coran. Il poursuit en disant que « la religion, telle que l'Islam la conçoit, n'est pas uniquement une affaire privée entre l'homme et Dieu [...] mais que l'individu est soumis à un code juridique imposé à tous<sup>390</sup> ».

Selon Sa'īd Ramaḍān, la notion de l'État islamique a souffert, « à cause de son nom même » et « des implications liées à la dénomination apparemment voisine de la théocratie ». « La lutte séculière entre l'Église et l'État qu'a connue l'Occident est par nature étrangère à la pensée islamique »<sup>391</sup>.

De son côté, le journaliste Muḥammad Jalāl Kishk critique al-Ḥākīmīyah en disant que c'est le slogan des kharidjites, qui a perdu son côté révolutionnaire, qui vise à fonder un pape musulman pour violer la souveraineté de l'Oumma. Selon lui, la théorie islamique se fonde sur deux principes, soit l'unicité et le *djihad* (dans le sens de lutter contre toute domination étrangère sur la patrie musulmane même si cette domination s'effectuera à l'extérieure de cette patrie)<sup>392</sup>.

Il ne voit pas aucune contrainte théorique d'accepter le droit de tout citoyen (même d'une autre confession) d'être élu en tête du pouvoir politique tant qu'il s'engage à respecter et à appliquer la constitution musulmane. Mais d'un point de vue pratico-pratique, il est difficile qu'un non-musulman soit élu comme président dans un pays où les musulmans représentent 90 % de la population<sup>393</sup>.

---

<sup>388</sup> S. RAMAḌĀN (1997). *La Shari'a : le droit islamique, son envergure et son équité*, Traduit de l'anglais par Claude Dabbak et Allahbukhsh Karimbukhsh Brohi, Paris, Al Qalam, p. 141.

<sup>389</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>390</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>391</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>392</sup> M. J. KISHK (1985). *Réflexions d'un musulman sur le djihad, les minorités et les Évangiles (Khawāṭir Muslim ḥawla al-jihād, al-aqalīyāt, al-anājīl)*, al-Qāhirah, Dār Thābit, pp. 11-61.

<sup>393</sup> *Ibid.*, pp. 83-85.

D'après lui, l'armée doit viser à rejoindre tous les citoyens éligibles et à les mettre sur un même pied d'égalité. Il a comme réflexion que le musulman fait la guerre comme *djihad* dans le chemin de Dieu, et que le chrétien la fait comme un patriote<sup>394</sup>.

Il préconise, en outre, qu'il n'y a ni société musulmane ni réelle application de la religion islamique sans la présence de l'autorité musulmane. L'islam reconnaît l'État comme la seule institution capable de protéger l'individu, la société et la patrie. C'est pour cette raison que l'abolition de l'autorité islamique s'approche beaucoup d'une abolition de la religion elle-même<sup>395</sup>. L'islam, dit-il, se distingue par la question de la gouvernance ou du pouvoir. L'islam des musulmans, connu par les orientalistes, n'ordonne pas de donner à César ce qui appartient à César, car il ne laisse même pas César exister. L'islam a réalisé à sa façon la séparation entre l'église et l'État en supprimant l'église, et non en renonçant à l'État. Donc, toujours selon Muḥammad Jalāl Kishk, le pouvoir et la gouvernance sont une question essentielle et existentielle, car il n'y a pas de religion ni de vie sans l'État<sup>396</sup>. Il nous dit que tous ceux qui cherchent à causer des dommages à l'islam ont recours aux idées d'Alī 'Abd al-Rāziq et de Qāsim Amīn, mais il faut noter que ceux-ci n'ont eu aucune influence à cet égard dans la pensée islamique<sup>397</sup>.

Pour sa part, Mohamed Mutawall Al-Chaârawi (1911-1998)<sup>398</sup> dit des laïcs qu'ils sont ceux qui veulent séparer la religion de la vie. Il prétend que ceux qui se qualifient à la fois comme laïcs et musulmans sont des menteurs<sup>399</sup>. Il voit que le conflit qui existe entre la laïcité et l'islam en est un sur le fondement des fondements et que la loi positive ne peut que protéger

---

<sup>394</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>395</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>396</sup> M. J. KISHK (1994). *Lecture dans la pensée de la dépendance (Qirā'ah fī fikr al-taba'iyah)*, 'Ābidīn, al-Qāhirah, Maktabat al-Turāth al-Islāmī, p. 16.

<sup>397</sup> M. J. KISHK (1990). *Les ignorances de l'époque des Lumières : lecture dans les pensées de Qāsim Amīn et de 'alī 'Abd al-Rāziq (Jahālāt 'aṣr al-tanwīr : qirā'ah fī fikr Qāsim Amīn wa-'alī 'Abd al-Rāziq)*, 'Ābidīn, al-Qāhirah, Maktabat al-Turāth al-Islāmī, p. 5.

<sup>398</sup> Ministre du Waqf entre 1976 et 1978, il est un théologien qui a joui d'une grande popularité en Égypte grâce à ses apparitions télévisuelles régulières.

<sup>399</sup> M. M. SHA'RĀWĪ. *La laïcité*, [En ligne], <https://www.youtube.com/watch?v=OTvg6hRsdDg> (Page consultée le 30 avril 2016).

la société des crimes apparents commis. Par contre, la société, pour qui aucun secret ne peut être caché, a davantage besoin d'une force dissuasive<sup>400</sup>.

Muḥammad Salīm 'Awwā (1942-)<sup>401</sup>, quant à lui, pense que l'État ou la gouvernance est une nécessité pour protéger les valeurs religieuses par le biais de leurs propres moyens judiciaires, militaires et réglementaires, d'où la nécessité du rapport étroit entre le religieux et le politique en islam. Il poursuit en soulignant que les fuqahā' attribuent aux dirigeants politiques deux obligations, soit celle de gérer la vie et celle de protéger primordialement la religion. Cette dernière obligation constitue un objectif qui a préséance sur la communauté et l'État islamique, sinon, cet objectif perd sa raison d'être en étant abandonné ou répudié au profit de l'objectif issu du coran et de la sunna.

Du point de vue d'Ismā'īl Badawī, il prétend que la différence entre le contrat social au sens occidental et *al-bay'ah* (allégeance politique) est que cette dernière est toujours assujettie à la shari'a et aux droits que l'islam a prescrits au gouverneur et à l'Oumma<sup>402</sup>.

Également, Muḥammad al-Ghazālī dénonce ceux qui veulent séparer l'État de la religion. Il préconise que priver l'islam de son droit d'être au pouvoir et l'isoler de l'État fait partie de l'hostilité traditionnelle enracinée en Europe contre l'islam et son peuple. Le pouvoir en islam représente selon lui non seulement une clôture visant à protéger ses frontières contre les agressions des adversaires, mais aussi une réinstitution de l'islam sur ses consignes originales<sup>403</sup>.

En dépit de son affirmation que l'État et la gouvernance ne font pas partie des piliers de l'islam, Muhammad Imarah relie le religieux et le politique d'une autre façon menant au même

---

<sup>400</sup> M. Mutawallī AL-CHA'RAWI dans UMAR, 'Aḥyāyah al-Disūqī; BADR, Muḥammad 'Abd Allāh (1990). *Muḥammad Mutawallī Sha'rāwī répond aux athées et aux laïcs (Muḥammad Mutawallī Sha'rāwī, Raddan 'alā al-malāḥidah wa-al-'almānīyīn)*, al-Sharikah al-'Arabīyah lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr, p. 16.

<sup>401</sup> Penseur islamiste, spécialiste du droit constitutionnel égyptien, ancien secrétaire général de l'Union mondiale des universitaires musulmans (*International Union for Muslim Scholars*) et secrétaire général de l'*Egyptian Association for Culture and Dialogue*. Professeur à l'Université et avocat proche des Frères musulmans et un des fondateurs du parti al-Wasat créé dans les années 1990 et légalisé en 2011.

<sup>402</sup> Ismā'īl Badawī (1994). *Théorie de l'État, étude comparative avec le système politique islamique (natharyat al-dawla, derasa mouqarena belnitham al-syassy al-islamy)*, al-Qāhirah : Dār al-Nahḍah al-'Arabīyah, 1re édition, 199 p.

<sup>403</sup> M. AL-GHAZĀLĪ (1965). *D'ici on sait (Min hunā na 'lam)*, al-Qāhirah, Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 5<sup>e</sup> édition, pp. 135-136.

résultat. En fait, il dit que bien que l'État n'ait pas d'obligation coranique et qu'il ne constitue pas un pilier pour la religion (comme cela a déjà été confirmé et théorisé par Hasan al-Banna, Sayyid Quṭb et 'Abd al-Qādir 'Awdah), il n'y a pas d'autres moyens, en l'absence de l'État, d'accomplir tous les devoirs coraniques sociaux et remplir les obligations islamiques. Donc, l'État, dit-il, est le seul moyen par lequel tous les devoirs et obligations religieuses peuvent se réaliser, sinon le fardeau reposerait sur les épaules de l'ensemble de l'Oumma. Bref, l'État est un devoir civil sans lequel le devoir religieux, imposé par Dieu aux croyants de l'islam, ne peut se réaliser<sup>404</sup>.

Sur le plan de la laïcité, 'Imārah la définit comme une séparation du ciel et de la terre (rompre avec Dieu). La laïcité est une sorte de transition de la divinité de Dieu à la divinisation de l'être humain. Son récent livre sur Ṭāhā Ḥusayn visait à convaincre le lecteur qu'il a renoncé à ses idées laïques anciennes et qu'il a tiré le tapis sous les pieds de prisonniers de l'occidentalisation, de la laïcisation et de l'invasion intellectuelle qui prétendent suivre le chemin de ce grand homme. Il voulait aussi éduquer les islamistes sur la méthode scientifique utilisée dans l'étude de l'histoire des idées pour récupérer ces figures intellectuelles symboliques, au lieu de les perdre<sup>405</sup>.

Yūsuf al-Qaraḍāwī préconise aussi que l'on a implanté dans l'esprit des musulmans une étrange idée vicieuse, soit celle que l'islam est une religion (au sens occidental) et non pas un État. Et que les affaires d'État sont à organiser par la raison humaine seulement, selon ses expériences et les conditions dans lesquelles cet État vit<sup>406</sup>. Pour lui, l'État de l'islam est un État basé sur la conviction religieuse qui cherche à transformer les idées et les consignes de l'islam à une réalité concrète pour enfin être un modèle pour ceux qui veulent suivre le chemin de l'islam et une preuve contre ceux qui résistent<sup>407</sup>. En outre, il conteste que les Occidentaux puissent tolérer l'existence d'un État marxiste et que les communistes puissent tolérer

---

<sup>404</sup> M. 'IMARAH (2007). *L'État islamique entre la laïcité et l'autorité religieuse (al-dawla al-islamiya bayna al-almaniya wa al-solta la-dinya)*, Le Caire, Dar-Al Shrouk, 257 p.

<sup>405</sup> M. 'IMARAH (2014). *Taha Houssein, de la fascination par l'Occident à l'appui de l'islam (Taha Houssein mina al inbihar bi algharb ila al intissar li al islam)*, Le Caire, Kitab maglat al azahar, 2014, p. 22.

<sup>406</sup> Y. AL-QARAḌĀWĪ (2009). *Fiqh de l'État en islam (Min fiqh al-dawlah fi al-Islām)*, Madīnat Naṣr, al-Qāhirah, Dār al-Shurūq, 6<sup>e</sup> édition, p. 13.

<sup>407</sup> *Ibid.*, p. 20.

l'existence d'un État libéral, mais les deux ne toléreront jamais l'émergence d'un réel État islamique<sup>408</sup>.

Selon lui, quatre critères sont nécessaires pour être un État islamique. Le tout premier est la présence d'un État civil à référence islamique qui a comme objectif d'établir sur la terre les dispositions et les jugements du ciel et d'appliquer entre les gens les ordres de Dieu. Ainsi, l'État islamique doit avoir un haut conseil ou une haute cour constitutionnelle qui aura comme mission de trancher sur l'éligibilité des lois et des projets de lois avec l'islam<sup>409</sup>. Son second critère est celui d'un État mondial qui ne se limite pas aux frontières géographiques, c'est-à-dire un État ouvert et un État basé sur une idée et sur une doctrine religieuse. Quant à son troisième critère, il rejoint un État basé sur des principes d'unicité. Il réfère notamment à l'unicité de Dar al-islam (pas des patries géographiques), à l'unicité de la référence législative (le coran et la sunna) et à l'unicité de la direction (grand imam ou calife). Finalement, son dernier critère est celui d'un État légitime constitutionnel fondé sur les principes et les jugements légitimes issus du Coran et des *hadīths*. C'est sur cette base que seront légiférés les convictions, les cultes, les mœurs, les comportements et enfin, les relations individuelles, sociétales, civiles, pénales, administratives, constitutionnelles et internationales.

Al-Qaradāwī précise ensuite plusieurs choses : l'islam a préséance sur le système constitutionnel contemporain, car le principe de la suprématie de la souveraineté divine prime sur la souveraineté de la loi et de la démocratie en mettant des limites à l'autorité de la majorité; la souveraineté de l'Oumma prime sur la souveraineté du peuple en réunissant les musulmans; et le principe de la séparation entre les pouvoirs en islam prime sur celui des constitutions contemporaines. Ce dernier principe tient du fait que l'État islamique est le seul qui ne peut prétendre que la loi est l'expression de sa volonté, car la *sharī'a* ne se change pas. Ce principe trouve également sa rationalité par le fait que l'État est basé sur la consultation (*Shūrā*) qui dépasse la démocratie en donnant à l'individu le droit de conseiller et d'avertir le gouverneur<sup>410</sup>.

---

<sup>408</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>409</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>410</sup> *Ibid.*, p. 63.

Pour lui, l'islam est plus large qu'une religion car les savants précisent que les intérêts suprêmes dans la sharī'a consistent à sauvegarder la religion, l'âme, l'esprit, l'argent et la progéniture<sup>411</sup>. Il prétend que l'islam politique est le vrai islam que Dieu a légalisé dans son livre et dans la sunna. C'est cet islam que le prophète et les califes les Biens guidés ont appliqué et Dieu n'accepte que lui<sup>412</sup>. Il nous dit qu'on peut tirer de la démocratie les processus, les dynamiques et les garanties qui nous conviennent, mais rien nous empêche de les modifier même si on réfute la philosophie de cette démocratie qui peut légaliser des interdits, interdire des permis ou laisser tomber des obligations religieuses<sup>413</sup>. En outre, Al-Qaraḍāwī nous apprend que le principe de Ḥākīmīyah<sup>414</sup> fait consensus entre les savants dans leurs recherches à propos du pouvoir légal. Ils sont tous pour le principe que Dieu est le seul gouverneur qui ordonne, permet, interdit, gouverne et légifère<sup>415</sup>.

Enfin, Yūsuf al-Qaraḍāwī dit clairement qu'en cas de contradiction entre la loyauté envers la patrie et la loyauté envers la religion, c'est la loyauté envers la religion qui prévaut, car la patrie a des alternatives (d'autres patries), mais la religion n'a pas d'alternative<sup>416</sup>.

---

<sup>411</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>412</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>413</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>414</sup> « Depuis sa création, la notion de ḥākimiyya (souveraineté divine) est mobilisée contre l'ancienne conception de la souveraineté (mulk), purement profane et obéissant à des mécanismes anthropologiques. Mais elle est aussi dirigée contre l'autre conception moderne (siyāda) forgée par les Arabes à l'époque contemporaine afin de traduire l'idée de la légitimité populaire des gouvernements. » C'est pour cette raison que la logique de la ḥākimiyya, fruit des travaux des doctrinaires de l'islamisme (Abu l-Ala Mawḍūdī et Sayyid Quṭb) a pu immédiatement entrer en conflit avec les initiateurs des révolutions dans les différents débats autour de la constitution, de la place de la Loi religieuse au sein des textes juridiques, ou de la nature de l'État (civil, religieux). Du coup, on se retrouve avec trois conceptions de la souveraineté qui s'affrontent entre elles : celle qui renvoie au pouvoir du Prince, et qu'Ibn Khaldūn a théorisée à partir de l'esprit de corps et de la logique clanique, celle qui entend donner le pouvoir au peuple conçu, depuis les Lumières, comme législateur et décideur, enfin celle qui nie l'une et l'autre conception au profit de la théocratie, comme l'exprime clairement Mawḍūdī : « Dans cet État [islamique], la souveraineté [ḥākimiyya] appartient uniquement à Dieu au point de se confondre avec la théorie théocratique. Toutefois, l'État applique la théocratie d'une manière autre que celle qui est connue, car au lieu d'avoir une classe de clercs, de sénateurs ou autres qui auraient la particularité de représenter le vicariat de Dieu et de concentrer en leurs mains tous les pouvoirs de prendre des décisions ou de les casser – comme cela est courant dans les pouvoirs cléricaux –, nous constatons que le vicariat de Dieu selon l'État islamique appartient à tous les croyants. »

M. ABBÈS, « Révolutions arabes et théologie politique », *Astérior*, 14 | 2016, [En ligne],

<http://asterion.revues.org/2697> (Page consultée le 18 juillet 2016).

<sup>415</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>416</sup> Y. AL-QARAḌĀWĪ (2010). *Patrie et citoyenneté (al-Waṭan wa-al-muwāṭānah : fī ḍaw' al-uṣūl al-'aqīdīyah wa-al-maqāṣid al-sharī'īyah)*, Madīnat Naṣr, al-Qāhīrah, Dār al-Shurūq, pp. 45-46.



Nous concluons cette section sur le courant islamiste holiste activiste en donnant notre adhésion aux propos tenus par ‘Abd al-Ilāh Balqazīz et Nabīl ‘Abd al-Fattāḥ (1952-)<sup>417</sup>. Le premier considère que le fil conducteur de ce courant intellectuel est la problématique de la résurrection (*Al-Sahawa*) et qu’il est très fermé par rapport aux systèmes cognitifs de l’Autre qu’il considère illégitimes. Il pense aussi qu’il a tendance à lutter contre l’idée de l’État-nation moderne sous prétexte qu’il est laïque, athée et antireligieux. De plus, il croit que les partisans de ce courant refusent de reconnaître le besoin de la conscience musulmane de profiter des connaissances externes, considérant que cela constitue une mise en cause de l’absoluité des idées islamiques héritées. Enfin, les penseurs de ce courant défendent farouchement la spécificité culturelle du monde arabo-musulman<sup>418</sup>.

Le deuxième, Nabīl ‘Abd al-Fattāḥ, considère quant à lui la résurrection islamique comme « un phénomène signifiant le retour à l’islam dans un cadre holiste contenant des sous-cadres économique, juridique, politique et éthique. Ces cadres sont les plus aptes à faire face aux enjeux contemporains et à leurs dynamiques. L’islam est islam à la manière d’un modèle holiste et original de la civilisation arabo-musulmane qui est, par nature, à l’encontre du modèle occidental<sup>419</sup>. »

## **Particularité de l’espace public dans la tradition, d’après la lecture islamiste**

Faisons un petit aparté pour parler de la particularité de l’espace public chez les islamistes. De récentes recherches préconisent que les sociétés musulmanes ont connu une sorte d’espace public qui a accompagné leur évolution, différent de celui décrit par Habermas. Ces études postulent que les savants religieux et les institutions dans lesquelles ils travaillent, comme la mosquée, l’école et les mouvements soufis, créent et font partie d’un espace public propre à la société musulmane traditionnelle<sup>420</sup>. Pour argumenter leur thèse, ces études font référence aux valeurs et aux fonctions de trois institutions agissant dans la société musulmane.

---

<sup>417</sup> Cadre au Centre d’études politiques et stratégiques (CEPS) d’Al-Ahram.

<sup>418</sup> ‘A. A. BALQAZĪZ (2007). *Les Arabes et la modernité, étude du discours* [...]

Et ‘A. A. Balqazīz dans W. KAWTHARĀNĪ (2011). *Idées de la Renaissance entre le passé* [...]

<sup>419</sup> N. ‘A. AL-FATTĀḤ (1984). *Le coran et l’épée (al-moushaf we al-sayef)*, Le Caire, Maktabat Madbouli, p. 36.

<sup>420</sup> A. SALVATORE (2010). *The Public Sphere: Liberal Modernity, Catholicism, Islam*, London, Palgrave Macmillan, 304 p.

La première de ces institutions est celle de « *Nizām al-Waqf* » (système de la charité) basée sur les valeurs islamiques de « *al-bir wa al-ihsā* » (bienfaisance) et représente l'un des piliers de la solidarité socio-économique dans la communauté musulmane<sup>421</sup>. L'objectif suprême de ce système est de trouver des financements durables pour améliorer la société et réaliser ses intérêts. La deuxième institution est « *Dīwān al-Mazālim* » (le Bureau de l'Ombudsman) qui est basée sur la valeur islamique de la justice. Cette institution fait partie du système judiciaire qui sert comme dernier recours contre les influents. Enfin, la troisième institution est « *Nizām al-ḥisbah* », un système d'empêchement des actions condamnables et interdites. Celle-ci se fonde sur le devoir exigeant pour tout musulman de veiller au respect de l'islam et de ses règlements, devoir reposant sur le principe de « *al-Amr bi-al-ma'rūf wa-al-nahy 'an al-munkar* » (l'ordonnance du bien et l'interdiction du mal)<sup>422</sup>.

D'après Ibrāhīm al-Bayyūmī Ghānim (1959-)<sup>423</sup>, l'espace public est l'autre facette de l'arrivée de la société au niveau de l'indépendance. Selon lui, il y a trois valeurs sur lesquelles se base l'espace public dans la société politique islamique : la liberté, la *Shūrā* et le consensus. De toute évidence, l'idée de l'espace public était profondément enracinée dans la société politique islamique. Plusieurs raisons ont conduit à l'essoufflement de cette idée et ont contribué à l'étiollement de son expression dans la pratique sociale. Parmi celles-ci, on note la tyrannie politique, ce qui a perturbé la *Shūrā* et a confisqué la liberté, de même que la paralysie de l'efficacité du consensus dans l'identification et dans l'imposition de la volonté de la communauté au regard de la prise de décision et la gestion des affaires publiques. Il ne faut pas oublier non plus la soumission de la majorité des juristes au pouvoir politique lesquels ne s'opposent ni à la perturbation de la consultation (*Shūrā*) ni à leur recrutement par l'État ou à leur destitution, ou encore aux moyens punitifs utilisés par ce pouvoir à leur égard. Enfin, une autre des raisons du fléchissement de l'idée d'un espace public est l'inertie du fiqh. En effet, il

---

<sup>421</sup> Mohammed Bin Rashid Global Centre for Awqaf and Endowment, [En ligne], <http://www.mbrgceec.ae/> (Page consultée le 30 avril 2016).

<sup>422</sup> M. A. ZAYD (2013). *Rapports entre la religion et l'espace public dans l'expérience islamique classique* ('*alā'iq al-Dīn bi al-Majāl al-'Āmm fī al-taṣawwur al-Islāmī fī al-tajribah al-kilāsīkīyah al-Islāmīyah*, *Revu Al-Tafahom*), [En ligne], <http://tafahom.om/index.php/nums/view/11/216> (Page consultée le 11 février 2016).

<sup>423</sup> Professeur de science politique et conseiller auprès du Centre national de la recherche criminologique et sociale.

a rendu dysfonctionnelle la théorie du consensus l'empêchant de s'étendre dans tout son espace afin de comprendre, en plus des données probantes provenant des dispositions conformes à la sharî'a, tout ce qui concerne la gestion des affaires publiques de la communauté politique. Ce consensus, dans un sens large, est le moyen d'apprendre à connaître la volonté de la communauté (*Oumma*) et cette dernière est la source de la légitimité de toutes les autorités publiques chargées de la prise en charge des affaires collectives. Pour tout dire, la théorie de la « Fermeture de la porte au prétexte » (*Saddu al-Dhari'a*) a mis fin à cet espace public et est devenue la théorie de base pour toute loi d'urgence<sup>424</sup>.

### **3.4 Libéralisme humaniste musulman<sup>425</sup> (logique dominante d'autonomie)**

Dans cette approche du libéralisme humaniste musulman, la littérature nous apprend que l'espace étatique est vidé du religieux (au nom de la religion) alors que l'espace public est ouvert au religieux, mais sous certaines conditions. Voyons comment les différents penseurs en arrivent à cette conclusion.

Disons d'abord qu'une réflexion critique a été engagée, dans les années vingt, par le cheikh azhariste égyptien 'Alī 'Abd al-Rāziq à propos de l'existence (contestée par lui) d'un modèle d'organisation de la cité qui était censé découler de la lecture même de la religion musulmane. La thèse centrale qu'il défend consiste à démontrer, en prenant appui sur les textes fondateurs de la religion islamique (*Coran, Sunna*) et sur l'histoire de la civilisation islamique, que la séparation du spirituel et du temporel, de l'ordre religieux et de l'ordre politique, loin d'être contraire à l'enseignement général de l'islam, est parfaitement justifiable d'un point de vue islamique. Selon lui, le Prophète avait pour mission de communiquer aux

---

<sup>424</sup> I. A. GHĀNIM, dans la *Revue de la charia et des études islamiques*, n° 10, 2010.

<sup>425</sup> Les appellations « penseurs libres de l'islam » ou « nouveaux penseurs de l'islam » ou « penseurs contemporains » (voir Abdu Filali-Ansari, Anwar Abdel Malik et Rachid Ben Zine) recourent des noms qui peuvent constituer une liste informelle : Amin Al Khuli, Mohammed khalafallah, Nasr Hamid Abou Zeid, Hassan Hanafi, Anouar Abdelmalek.

hommes un message religieux exempté de toute gouvernance et de tout pouvoir exécutif, et que le gouvernement de ses successeurs, les califes Bien Guidés, a été non-religieux<sup>426</sup>.

En d'autres termes, ce savant religieux réfute catégoriquement l'existence d'un supposé modèle islamique de gouvernement et réaffirme la primauté du message spirituel sur les considérations politiques visant l'organisation de la cité, laissée à la libre détermination des hommes<sup>427</sup>.

Pour la première fois dans l'histoire de la pensée islamique moderne, 'Alī 'Abd al-Rāziq a préconisé d'une façon claire et nette que l'islam devrait être une religion et non pas un État, un message qui ne contient pas le pouvoir politique<sup>428</sup>.

Faisons maintenant référence au nationalisme. Quand on parle du courant intellectuel qui vise à diffuser les valeurs du nationalisme et du patriotisme dans la conscience des Égyptiens, on pense notamment à l'homme politique Mohammad Omar. Celui-ci fait partie de l'avant-garde égyptienne qui a encouragé une conception séculière du nationalisme en soulignant que la religion est une affaire purement personnelle et en niant toute compatibilité entre le nationalisme et la religion. D'autre part, Mohamed Mokhtar a présenté, dans son livre *Le nationalisme*, une conception d'un nationalisme égyptien loin de toutes justifications religieuses. Et dans son œuvre *La vie nationale*, Hamdi Amin souligne la nécessité de considérer uniquement la langue comme socle de l'unité nationale, en renonçant à la religion et à l'ethnie<sup>429</sup>.

Quant à Aḥmad Luṭfī al-Sayyid, il réunit dans une seule formule intellectuelle l'idée nationaliste de Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī, l'idée de séparation entre la religion et l'État préconisée

---

<sup>426</sup> L. MASSIGNON (1925). *Revue du monde musulman*, vol. 59, pp. 303-304

Et G. DELANOUE (1994). « Les Ulama' d'Égypte et le Califat (1800-1926) », dans *La Question du Califat, Les Annales de l'Autre Islam*, n° 2, Paris, ERISM, p. 63-64.

<sup>427</sup> « Les contours d'une théorie islamique de la séparation de la religion et de l'État », *Rives nordméditerranéennes*, 19 | 2004, pp. 97-106.

<sup>428</sup> B. ZAKARĪYĀ (2013). *L'État et la shari'a dans la pensée arabe contemporaine* [...] p. 12.

<sup>429</sup> Ā. ḤIJĀZĪ (2000). *Patriotisme égyptien* [...], pp. 403-418.

plutôt par les chrétiens libanais de l'époque, l'idée du libéralisme, et enfin une conception de l'islam uniquement éthique<sup>430</sup>.

Aḥmad Fathī Zaghlūl<sup>431</sup> se demande quant à lui pourquoi la religion intervient dans toutes les affaires, surtout dans celles dont la religion elle-même prône l'action humaine en toute autonomie, en plus de se demander pourquoi on impose la religion comme entrave face au chercheur. Il croit que la religion exige d'apprendre tout ce qui a été créé par Dieu et qui aide à progresser et à s'améliorer, car le progrès est la loi que Dieu dicte aux gens<sup>432</sup>.

D'autre part, Ahmad Wafiq<sup>433</sup> a non seulement présenté l'évolution philosophique moderne de l'idée d'État en parlant de ses origines, de sa nature et de ses théoriciens de proue, il nous a également détaillé l'histoire de l'État ancien en Inde, en Perse, en Chine, en Égypte, chez les Juifs, dans la ville grecque, dans l'Empire romain et dans le christianisme. L'auteur présente également les fondements de l'État féodal, de l'État de la Renaissance et de l'État de la Réforme avant de nous expliquer la révolution et le régime monarchique. Il nous apprend enfin les raisons de la renaissance et de la décadence, et leurs causes philosophiques, sociales, économiques, etc.<sup>434</sup>. En passant, la chose la plus étonnante est qu'on ne trouve aucune trace de concepts tels la sharī'a, l'État islamique, etc., dans son livre publié en 1934. Celui qui a écrit l'introduction de ce livre, le ministre de Waqf de l'époque et pacha, Muḥammad 'Alī 'Allūbah (1875-1956), estime que l'Oriental (identifiant l'égyptien comme oriental) a obligatoirement besoin de connaître la nature de l'État, les éléments qui le constituent, de même que son histoire à travers le temps et chez les différentes nations. Cela permettrait alors à l'Oriental d'être en mesure de connaître les raisons de la renaissance et de la décadence des

---

<sup>430</sup> G. SHUKRĪ (1992). *La renaissance et la décadence dans la pensée égyptienne moderne (al-nhdah wa al-souqout fi al-fikr al-masry al-hadith)*, Le Caire, Al hai'a al masrya al 'ama li alkitab, p. 230.

<sup>431</sup> Il est le frère de Sa'd Zaghlūl qui a traduit les grands ouvrages de Gustave Le Bon, comme *Les lois psychologiques de l'évolution des peuples* parue en 1894, le livre d'Edmond Demolins *À quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons ?* paru en 1897, et le livre de Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, paru en 1781.

<sup>432</sup> A. Z. AL-SHALAQ (1984). *Un point de vue sur la modernisation de la pensée égyptienne : Aḥmad Fathī Zaghlūl et la question de l'occidentalisation (Ru'ayah fi tahdīth al-fikr al-Miṣrī : Aḥmad Fathī Zaghlūl wa-qadīyat al-taghrīb)*, Cairo, al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb, p. 74.

<sup>433</sup> Dans un livre écrit en 1934. Voir l'annexe 5.

<sup>434</sup> A. WAFIQ (1934). *Science de l'État ('Ilm al-dawlah)*, Cairo, Matba'at al-Nahdah, Juz' 1. Uṣūl aldawlah wa-taṭawwūrāt fikratuhā, p. 12.

nations. Une question se pose donc : le débat autour de l'État islamique et de la sharî'a dominait-il la scène intellectuelle égyptienne avant 1934 ?

L'écrivain et philosophe Abbās al-Aqqād (1889-1964) affirme pour sa part que réfléchir est une obligation en islam et que l'islam n'empêche pas le musulman de concilier croyance et réflexion critique. La croyance religieuse commence quand la réflexion arrive à ses limites<sup>435</sup>.

Pour ce qui est de Ṭāhā Ḥusayn<sup>436</sup>, il a critiqué la constitution de 1923, plus particulièrement l'article 149 qui détermine que la religion de l'Égypte est l'islam. On peut résumer ses idées du libéralisme égyptien d'avant 1952 dans la phrase suivante : l'Égypte ne peut dépasser la culture et les dynamiques moyenâgeuses qu'en se fondant sur les valeurs de l'État moderne. Parmi ses valeurs primordiales, on retrouve la séparation des institutions religieuses des institutions politiques (et non pas une séparation entre société et religion). L'enjeu principal de cette séparation est une constitution qui rend la loyauté envers la patrie, celle-ci devant primer sur toute autre loyauté, qu'elle soit religieuse, sectaire ou philosophique. Il estime donc que la philosophie de cette constitution réside en un État ayant une personnalité juridique<sup>437</sup>. Il conclut que la science en elle-même ne veut et ne peut pas provoquer de dommages, que la religion en elle-même ne veut et ne peut pas en causer non plus, mais le politique veut et peut en causer. C'est pourquoi la neutralisation du politique en fondant l'État sur l'idée de la patrie et sur des intérêts nationaux économiques et politiques

---

<sup>435</sup> A. AL-AQAD (1962). *Réfléchir est une obligation en islam (al-tafkir faryda islamiya)*, Le Caire, Nahdat Misr, 151 p.

<sup>436</sup> Un an après la polémique déclenchée par le livre d'Ali Abderraziq, Ṭāhā Ḥusayn, un autre diplômé d'al-Azhar a soulevé le tollé par son livre *De la poésie antéislamique* dans lequel il a tenté d'appliquer à la littérature arabe les méthodes modernes de la recherche scientifique. Dans ce livre, il met en doute l'authenticité et l'existence même de la poésie préislamique. Pour lui, cette poésie a été inventée et créée après l'avènement de l'islam, pour des considérations politiques, ethniques ou religieuses. Le but était d'inscrire, dans le marbre de la poésie, la supériorité d'une tribu sur les autres, de renforcer le prestige d'un clan, ou simplement de servir les intérêts du pouvoir en place. Ṭāhā Ḥusayn juge que le seul texte qui traduit d'une façon claire et cohérente la culture et la mentalité des Arabes avant l'islam est le Coran. L'essai est iconoclaste et son mérite est d'avoir établi de nouveaux rapports avec des textes hérités du passé, auparavant érigés en monuments intouchables et sacrés. Il a d'ailleurs été jugé pour « atteinte à l'islam et outrage au Coran » avant d'être innocenté.

<sup>437</sup> Ṭ. RAḌWĀN (2012). *Ṭāhā Ḥusayn de loin (Ṭāhā Ḥusayn min ba 'īd)*, al-Qāhirah, Hay'at Quṣūr al-Thaqāfah, p. 9.

doit remplacer l'idée religieuse ou toute autre idéologie sur laquelle se basait l'État moyenâgeux<sup>438</sup>.

L'écrivain et journaliste Ihsân 'Abd al-Quddus croit en « la formation d'une personnalité collective totalement nouvelle, s'appuyant sur les exemples de la Turquie d'Atatürk et de l'Inde de l'époque où Gandhi y dirigeait le Parti du Congrès. L'expérience turque le fascinait particulièrement<sup>439</sup> ». Comme la religion qui avait échoué reposait entièrement sur les émotions et que l'éducation religieuse n'avait pas permis d'atteindre la modernité, la science et le rationalisme constituaient donc la seule voie<sup>440</sup>.

Pour sa part, l'écrivain et journaliste Ahmad Baha al-Dîn voit que « l'État devait protéger la culture nationale comme il protégeait l'économie nationale [...]. Nous voulons seulement que les Égyptiens en sachent autant sur 'Urabi que sur Napoléon, autant sur la lutte pour la constitution en Égypte que sur la libération des esclaves en Amérique. Nous voulons seulement exprimer notre interprétation égyptienne du monde<sup>441</sup> ».

Le sociologue Anwar Abdel Malek (1924-2012)<sup>442</sup> voit que le choix n'est pas entre une sécularisation et une société religieuse. Le choix est plutôt entre « une société sectaire et une société communautaire nationale unifiée<sup>443</sup> ».

Selon Maḥmūd Amīn 'Ālim (1922-2009)<sup>444</sup>, la laïcité ne contredit pas d'une façon exclusive la religion et la foi, mais la sécularité peut être considérée comme un tremplin pertinent pour que le religieux se renouvelle pour répondre à l'évolution de la vie et de la réalité. La laïcité n'est pas liée à la culture occidentale, dit-il, elle est l'héritage humain

---

<sup>438</sup> *Ibid.*, pp. 168-169.

<sup>439</sup> I.A. AL-QUDDŪS (1954), L'identité égyptienne qui a été perdue, où puis-on trouver ? (*al-Shakhsiyya al-Misriyya allati da'at... ayna najiduha ?*), Ruz al-Yusuf, 26.04.1954.

Cité dans R. MEIJER (2008). « L'élaboration d'un modernisme autoritaire : les intellectuels de gauche et la réforme de la société égyptienne dans les années 1950 », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 105-106, pp. 203-234, [En ligne], <https://chrhc.revues.org/1234#bodyftn18> (Page consultée le 23 octobre 2016).

<sup>440</sup> Ba'd asālīb al-rag'iyya fī al-ma'raka al-intikhābiyya, R. MEIJER, « L'élaboration d'un modernisme [...] ».

<sup>441</sup> Ahmad Baha'al-Dîn, *Ayyam laha tarikh*, Le Caire, Kitāb Ruz al-Yusuf, 1954.

R. MEIJER, « L'élaboration d'un modernisme [...] ».

<sup>442</sup> Sociologue égyptien qui a vécu en France de 1959 jusqu'à sa mort en 2012, l'un des principaux théoriciens du nationalisme en Égypte, auteur de l'ouvrage *Idéologie et renaissance nationale : l'Égypte moderne* (1969).

<sup>443</sup> A. A. MALEK (1983). *Le vent de l'Orient (Rīḥ al-Sharq)*, al-Qāhirah, Dār al-Mustaqbal al-'Arabī, 263 p.

<sup>444</sup> Membre associé en 1975 au *St. Antony's College* à Oxford et professeur de civilisation arabe à l'Université de Paris jusqu'en 1982.

accumulé et associé à l'histoire de l'humanité elle-même. La laïcité est le fruit de tous les efforts et de l'expertise de tous les êtres humains. Son positionnement intellectuel peut se résumer ainsi : « Le différend n'est pas entre la laïcité et la religion ni entre la laïcité et la foi parce qu'elles peuvent coexister, se dynamiser, s'influencer et coopérer, mais le différend est entre la laïcité et la compréhension fondamentaliste et radicale de la religion anhistorique absolutiste, excluante, autoritaire et textualiste<sup>445</sup>. »

D'un autre côté, il est intéressant de lire les propos énoncés dans la thèse de Fu'ād Zakarīyā (1927-2010)<sup>446</sup> et qui se résument ainsi : Puisque la sécularisation est consciente de l'importance de la temporalité et puisque l'islam est venu avec des cadres éthiques généraux qui ont besoin d'efforts humains pour être interprétés selon le temps et le lieu, il est donc possible d'arriver à un modèle intellectuel qui peut amoindrir la lacune entre l'élite laïque et l'élite islamique. « D'une part, nous exhortons les islamistes à donner leur maximum d'efforts humains et profonds face aux objectifs généraux de la sharī'a et aux applications possibles dans notre temps. D'autre part, l'élite laïque doit continuer à comprendre l'importance de la temporalité sans atténuer ni affaiblir le cadre éthique général de l'islam<sup>447</sup>. »

Fu'ād Zakarīyā dit enfin que les laïcs contemporains ne sont que des hérités de mutazilites<sup>448</sup>, d'Averroès (1126-1198) et d'Ibn al-Haytham (965-1039). Le conflit entre la raison ou la rationalité et le texte, entre ce qu'on appelait *al-Hikmah* (la sagesse) et la sharī'a, existerait depuis longtemps au sein de l'islam<sup>449</sup>.

Le juge et penseur Muḥammad Sa'īd 'Ashmāwī (1932-2013) explique qu'il y a une différence entre son positionnement et celui d'Alī 'Abd al-Rāziq (*Islam et les fondements du*

---

<sup>445</sup> M. A. 'ĀLIM (1998). *La pensée arabe entre la particularité et l'universalité (al-Fikr al-'Arabī bayna al-khuṣūṣiyyah wa-al-kawniyyah)*, al-Qāhirah, Dār al-Mustaqbal al-'Arabī, p. 117.

<sup>446</sup> Professeur de philosophie à l'Université Ain Shams puis à l'Université du Koweït (1974-1991). Il est devenu le rédacteur en chef de la revue al-fikr al-mu'āṣir (pensée contemporaine) et al-turāth al-Insāniyyah (patrimoine de l'humanité) en Égypte.

<sup>447</sup> A. SALĪM (2011a). *La raison arabe, du discours réformiste au discours laïc (al-'Aql wa-al-dīn min al-khiṭāb al-iṣlāḥī ilā al-khiṭāb al-'almānī)*, 'Ābdīn, al-Qāhirah, Ru'yah lil-Nashr wa-al-Tawzī', p. 309.

<sup>448</sup> Un mouvement né au VIII<sup>e</sup> siècle, sous l'influence de Wasil Ibn 'Ata. Ils se caractérisent par la volonté d'introduire une forme de rationalité dans la compréhension du phénomène religieux et seront conduits à affirmer l'existence d'une volonté humaine libre et autonome.

<sup>449</sup> Fu'ād Zakarīyā dans S. AL-BAHNASAWAY (1992). *L'islam contre la laïcité : débat avec Fu'ād Zakarīyā (al-islam la al-almānya)*, Koweït, Dar Da'wa, 1<sup>re</sup> édition, p. 52.



*pouvoir*). Il réfère au livre du cheikh ‘Abd al-Rāziq qui mentionne que quand le prophète Muhammad a régné sur la cité, il l’avait fait comme un roi et non pas comme un prophète. Or, pour sa part, en reprenant ses propres écrits (*Islam et politique*), il prétend que le gouvernement du Prophète fut un gouvernement d’un genre très spécial. Il était en fait le gouvernement de Dieu parce que le Prophète, quand il a géré les affaires des premiers croyants, était sous la guidance et la surveillance de la révélation pour chaque déclaration, acte ou comportement. Il est donc d’avis que le gouvernement de ce genre peut exister seulement quand il y a un prophète, mais il n’y a pas eu de prophète après Muhammad<sup>450</sup>.

Muḥammad Sa‘īd ‘Ashmāwī poursuit en disant que la politique et la gouvernance sont une nécessité pour la société, mais sont d’origine et de nature humaine. En considérant la politique et la gouvernance comme un pilier de la religion ou une partie de la sharī’a, cela ouvre une grande porte, souligne-t-il, pour les conflits, les troubles et les guerres civiles. Cette prise de position permet instamment à n’importe qui de prétendre que lui et uniquement lui peut sauver la gouvernance de Dieu et appliquer sa sharī’a<sup>451</sup>.

L’historien, théologien et cheikh azhariste Khalīl ‘Abd al-Karīm (1930-2002) nous indique quant à lui qu’il est totalement d’accord avec le fait que l’islam, comme d’autres religions, a connu l’État religieux (par lequel Dieu a distingué un certain nombre de ses messagers); cet État a été fondé par le Grand Prophète à Médine. Concernant l’État politique, les musulmans sont totalement libres de l’organiser et le gérer. Il croit que c’est une affaire humaine assujettie seulement à la raison et à la pensée et qui profite de tous les facteurs économiques, sociaux et cognitifs animant leur société. Ainsi, le musulman a toute l’autonomie pour décider la forme du pouvoir et pour légiférer la constitution et ses lois qui conviennent à son temps et à ses conditions. Il dit que le retour à l’État religieux avec des gens normaux par le biais du principe de *Hākīmīyah*, qui s’est terminé après le décès du prophète, mènera sans doute à un État théocratique autoritaire qui ne permettra la moindre opposition.

---

<sup>450</sup> M. S. ‘ASHMĀWĪ (2014). *Le califat islamique (al-khilāfa al-islāmya)*, al-Qāhirah, J.M.‘A. : Sīna lil-Nashr, pp. 342-376.

<sup>451</sup> M. S. ‘ASHMĀWĪ (1996). *L’islam politique (al-Islām al-sīyāsī)*, Le Caire, Madbouly, 4<sup>e</sup> édition, p. 200.

Bref, il pourfend que c'est un État dépassé par le temps qui ne peut se retrouver que dans « le musée de l'histoire »<sup>452</sup>.

Pour Nassr Hamed Abu-Zeid (1943-2010)<sup>453</sup>, la laïcité ne vaut pas l'athéisme, elle signifie plutôt une dissociation de l'autorité politique de l'autorité religieuse, sans même dissocier le politique du religieux. Il se pose la question suivante : « Si l'islam est à la fois religion et affaire terrestre (*din wa dunya*) et si la laïcité est considérée comme affaire terrestre, comment peut-on récuser la laïcité<sup>454</sup> ? »

Pour ce qui est de Murād Wahbah, il nous précise que la laïcité dans le monde arabe a été assassinée en la qualifiant faussement d'approche antireligieuse, qu'elle est un phénomène propre et spécifique à l'Occident et enfin qu'elle n'est pas compatible avec notre héritage religieux égyptien. Il ne faut donc pas l'emprunter, dit-il<sup>455</sup>.

Muḥammad Faraj nous met en garde des dangers de l'utilisation politique de la religion dans les points suivants : la transformation de la religion comme sujet de conflit; la fracture de la société et la domination de la violence; et la transformation de la concurrence politique (avec ses moyens politiques) vers un conflit sectaire (avec ses moyens comme l'accusation

---

<sup>452</sup> K. 'A. AL-KARĪM (1995). *L'islam entre l'État religieux et l'État civil (Islām bayna al-dawlah al-dīniyah wa-al-dawlah al-madaniyah)*, al-Qāhirah, Sīnā lil-Nashr, pp. 18-19.

<sup>453</sup> Ancien professeur de littérature arabe à l'Université du Caire puis professeur de la pensée islamique à l'*University for Humanistic* aux Pays-Bas. Le critique du discours religieux a été « accusé d'apostasie par Abdel Sabour Shahin, membre d'une commission chargée d'examiner des travaux qu'il avait présentés en mai 1992 pour obtenir le titre de professeur titulaire, cette promotion lui a été refusée. Ce faux académicien (et vrai censeur) s'y est opposé; il a qualifié ces travaux d'"affronts à la foi musulmane", soulignant que le Coran y était considéré comme un "produit historique". L'affaire aurait pu en rester à ce stade, suffisamment surréaliste, mais il en a été autrement. Un avocat islamiste l'a relancée en réclamant à un tribunal du Grand-Caire la dissolution du mariage du chercheur avec son épouse, Ibtihel Younès, au motif qu'en vertu du code du statut personnel, une musulmane ne peut pas être mariée à un non-musulman. (Si ce procès insolite a pu se tenir, c'est qu'une loi égyptienne d'origine religieuse, la hisba, autorisait tout musulman à saisir la justice lorsqu'il estimait menacés les intérêts de la communauté musulmane. Depuis 1998, la prérogative de la hisba est réservée au procureur) ».

Y. TEMPLALI. « Nasr Hamed Abou Zeid et la révolution du champ des études islamiques », *Afkar/Idées*, hiver 2010/2011, [En ligne], [http://www.iemed.org/observatori/arees-danalisi/arxius-adjunts/afkar/afkar-ideas-28-1/afkar28\\_Yassin\\_Templali\\_fr.pdf](http://www.iemed.org/observatori/arees-danalisi/arxius-adjunts/afkar/afkar-ideas-28-1/afkar28_Yassin_Templali_fr.pdf) (Page consultée le 22 octobre 2016).

<sup>454</sup> N. H. ABU ZEID (1995). *L'excommunication au temps de rationalité (Al-takfīr fī zaman al-takfīr)*, al-Qāhirah, Sīnā lil-našr, pp. 72-73.

<sup>455</sup> M. WAHBAH (2011). *Quadrillage de la démocratie (Rubā'iyat al-dīmuqrāṭīyah)*, Madīnat Našr, al-Qāhirah, al-Dār al-Miṣrīyah al-Sa'ūdīyah lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī', p. 53.

d'apostasie)<sup>456</sup>. Il distingue entre la religion et la religiosité, entre la religion comme des textes divins et entre ce que les gens tissent autour de la religion ou au nom de la religion. Il fait également la distinction entre la religion et la pensée religieuse, car cette dernière est une production humaine qui peut être correcte ou fautive. Et parce que cette pensée est humaine, elle doit faire l'objet d'une discussion pour y adhérer ou la réfuter<sup>457</sup>.

Enfin, pour Ismā'īl Ḥusnī, l'islam est une religion laïque parce qu'elle s'est distanciée elle-même du politique. Il est d'opinion que l'absolu (la religion) n'a pas à interférer dans le relatif (le politique) et mentionne que la question de la dévolution du pouvoir n'a pas été traitée dans le Coran malgré son importance cruciale. Selon sa compréhension de l'islam, il faut mettre fin au clergé imposé, qui est l'islamisme, et à son influence sur la conscience des gens et il faut respecter les droits de l'individu, faisant de lui le seul successeur (calife) de Dieu sur terre, comme l'islam l'exige (le calife n'est pas un poste politique). Il faut aussi reconnaître la relativité des textes coraniques qui ont été révélés pour répondre aux besoins sociaux de leurs époques : exclure le relatif du domaine du sacré, en plus de reconnaître la temporalité des jugements issus des textes coraniques. Il juge en outre qu'il faut reconnaître la relativité et le pluralisme des connaissances, mais l'islam ne prétend pas que la révélation est la seule source de connaissances pour « l'absolu » et « le relatif ». Enfin, il croit en la reconnaissance de la liberté de croyance qui est une des valeurs fondamentales de l'Islam<sup>458</sup>.

Nous pouvons donc conclure cette section par la remarque juste d'Al-Sayyid Yāsīn (1935-)<sup>459</sup> quand il nous explique que les tendances libérales arabes ont changé la formule traditionnelle de la question (connaître les raisons derrière la décadence ou le progrès de la

---

<sup>456</sup> M. FARAJ (2006). *Les portes du chaos : prolégomènes à l'effondrement de l'État civil en Égypte (Abwab al-fawda: dirasah fi muqaddimat inhiyar al-dawlah al-madaniyah fi Misr)*, al-Qahirah, Dar al-Alam al-Thalith, pp. 44-45.

<sup>457</sup> *Ibid.*

<sup>458</sup> Ismā'īl ḤUSNĪ (2008). La laïcité de l'islam et la radicalisation religieuse, critique de l'idéologie holiste de l'islam au prisme de la shari'a, de l'histoire et des valeurs de la modernité ('Almānīyat al-Islām wa-al-ṭaṭarruf al-dīnī : naqd aydiyūljīyat shumūliyat al-Islām min manzūr al-sharī'ah wa-al-tārīkh wa-qiyam al-ḥadāthah), al-Qāhirah, Dār Miṣr al-Maḥrūsah, 488 p.

<sup>459</sup> Sociologue et ancien directeur Centre des Études Politiques et Stratégiques (CEPS) d'Al-Ahram.

société musulmane) vers une nouvelle formule qui porte sur le besoin de connaître les raisons derrière la décadence ou le progrès de n'importe quelle société humaine<sup>460</sup>.

### 3.5 Conclusion

Pour conclure ce chapitre, on peut dire que les tenants de la tendance réformiste musulmane moderne sont d'avis que l'espace étatique ne doit pas être en conflit avec les principales valeurs islamiques qui font consensus, telles que la justice (*al-'adl*), la rationalité (*al-'aqlānīyah*) et la consultation (*al-tashāwur*). L'espace public, quant à lui, est ouvert au religieux<sup>461</sup>. La logique dominante est plutôt une logique du compromis qui se meut entre l'hétéronomie et l'autonomie de l'espace public. Pour ce qui est de la tendance islamiste activiste et holiste moderne, elle préconise que l'espace étatique doit être dicté par le religieux puisque l'État est une nécessité religieuse qui a un rôle religieux. Elle considère que l'espace public, lui, est saturé par le religieux. Pour sa part, la tendance musulmane libérale et humaniste moderne prône que l'espace étatique doit être vidé du religieux au nom même de la religion. Elle préconise également que les valeurs de la gouvernance doivent être humanistes et citoyennes et que l'espace public doit être ouvert au religieux à condition de se traduire en langage rationnel, neutre et séculier (dans le sens de non sectaire)<sup>462</sup>.

Voici donc un tableau qui résume les conclusions des penseurs sur les trois tendances décrites dans ce troisième chapitre.

---

<sup>460</sup> Y. AL-SAYYID (2008). *Crise de la société arabe : l'absence de la modernité à l'époque de la mondialisation (Azmat al-mujtama' al-'Arabī al-mu'āṣir: ghiyāb al-ḥadāthah fī 'aṣr al-'awlamah)*, al-Qāhirah, Dār al-'Ayn lil-Nashr, p. 43.

<sup>461</sup> Comme Gauchet et Taylor le préconisent.

<sup>462</sup> Comme dans le cas de « la clause restrictive » de Rawls et de la « clause institutionnelle de traduction » d'Habermas, déjà expliquées au chapitre 3 de la deuxième partie de cette thèse.

**Tableau 3.1 Résumé des conclusions des tendances intellectuelles autour de l'espace étatique et de l'espace public dans la pensée égyptienne moderne**

Tendance	Espace étatique	Espace public
<b>Tendance musulmane réformiste</b>	Ne doit pas être en conflit avec les principales valeurs islamiques qui font consensus, telles que la justice, la rationalité et la consultation. (les interprétations se meuvent entre l'hétéronomie et l'autonomie)	Ouvert au religieux (souvent au sens de Gauchet et Taylor). La logique dominante est plutôt une logique du <b>compromis</b> qui se meut entre l'hétéronomie et l'autonomie de l'espace public.
<b>Tendance islamiste activiste et totalitaire</b>	Dicté par le religieux.  L'État est une nécessité religieuse qui a un rôle religieux.	Saturé par le religieux.  La logique dominante est plutôt une logique d' <b>hétéronomie</b> .
<b>Tendance musulmane libérale et humaniste</b>	Doit être vidé du religieux au nom de la religion.  Valeurs plutôt humanistes citoyennes.	Ouvert au religieux à condition de se traduire en langage non sectaire, non holiste, tout en respectant le cadre éthique général de la religion et du politique.  La logique dominante est plutôt une logique d' <b>autonomie</b> .

On constate que ces trois courants ne nient pas leur appartenance à l'islam comme religion. En effet, le réformisme stipule que les principales valeurs de l'islam sont en mesure de guider le politique. Le revivalisme, pour sa part, considère que l'islam est holiste et englobe en détail le politique. Et quant au libéralisme humaniste, il voit en l'islam une religion apolitique séparant le politique et le religieux.

Quoique le monde arabo-musulman n'ait pas vécu exactement la même histoire que l'Occident, nous pouvons dire que les trois périodes de Marcel Gauchet (l'âge d'hétéronomie, l'âge du compromis et l'âge d'autonomie) peuvent représenter trois différents genres de

pensées (la pensée d'hétéronomie, la pensée du compromis et la pensée d'autonomie) qui coexistent et qui se concurrencent dans le monde arabo-musulman d'aujourd'hui.

Bref, les trois tendances décrites dans ce chapitre montrent bien, d'une façon générale, tout l'écart qui sépare les trois discours prononcés au nom de l'islam.

L'analyse de notre prochain et deuxième champ d'étude autour de la conception de l'État, soit celui qui porte sur les sources de légitimité de la gouvernance ou de l'État, est exposée au chapitre 4. Il sera encore une fois étudié dans la perspective des trois tendances précitées qui nous révélera, entre autres, quelle doit être la source de cette légitimité et ce que les dirigeants de l'État doivent faire pour acquérir ou pour conserver leur légitimité.

# CHAPITRE 4. Source de légitimité de l'État ou de la gouvernance

## 4.1 Propos liminaires

Ce chapitre cherche à comprendre la conception de la légitimité de l'État ou de la gouvernance au prisme du lien entre le religieux et le politique dans la pensée égyptienne contemporaine (1805-2010), toujours à travers ses trois principales tendances que sont le réformisme musulman, l'islamisme holiste activiste et le libéralisme humaniste musulman. En d'autres termes et comme mentionné en préambule, ce quatrième chapitre a pour objectif de donner des réponses aux questions suivantes : Selon les trois tendances intellectuelles, quelle doit être la source de la légitimité de la gouvernance ou de l'État ? Qu'est-ce que les dirigeants de l'État doivent faire pour acquérir ou pour conserver leur légitimité ?

### 4.1.1 Importance de l'étude de la légitimité

Pourquoi l'étude de la légitimité ? Parce que le concept de légitimité est au cœur de la pensée politique et de la sociologie. En fait, le problème de la légitimité du pouvoir politique et de son ordre normatif établi constitue le noyau de l'interrogation à propos des fondements de toute société, comme Mateva nous l'explique dans sa thèse :

Le problème de la légitimité est lié à l'acceptation volontaire d'un ordre normatif (étatique) établi par les membres d'une société politiquement organisée (sujets ou citoyens). C'est un problème sociologique par excellence, puisqu'il s'y manifeste une expression intense de la relation individu – société politique. Dans ce domaine sont en jeu les codes de comportement non répréhensibles, consentis et intériorisés par les membres de la société à la base de l'offre de justifications, proposée par la sphère politico-juridique<sup>463</sup>.

D'ailleurs, le consensus légitimatoire dans une société établit le profil normatif d'une époque qui représente la pyramide de valeurs intransigeantes au niveau de la collectivité et les codes de comportements non condamnables au niveau de ses membres<sup>464</sup>. On peut dire que

---

<sup>463</sup> M. MATEVA (2006). *Légitimité et légalité : Considérations (sur la loi et la justice) à l'image de deux grands procès politiques*, Thèse présentée à la Faculté des sciences économiques et sociales de l'Université de Neuchâtel, [En ligne], [https://doc.rero.ch/record/6215/files/these\\_MatevaM.pdf](https://doc.rero.ch/record/6215/files/these_MatevaM.pdf) p. 6, (Page consultée le 1<sup>er</sup> mai 2016).

<sup>464</sup> *Ibid.*, p. 4

pendant les périodes de crise et les périodes de transformations essentielles, un débat légitimatoire domine souvent la société en cause. En somme, la légitimité est une notion fondamentale pour comprendre l'organisation politique des sociétés contemporaines.

Précisons que le problème le plus grave qu'une société peut rencontrer est sa perte de légitimité, une légitimité fragile ou un conflit sur sa légitimité – le monde arabe est un bon exemple des conséquences de telles situations. Il appert donc qu'il n'y aura pas de stabilité dans cette région du monde tant que le problème de la légitimité ne sera pas résolu<sup>465</sup>. Comme le montrent les analyses de l'historien italien Guglielmo Ferrero, la légitimité agit comme régulateur historique non seulement de la stabilité nationale, mais aussi de l'ordre et de la stabilité internationale<sup>466</sup>.

Il ressort d'un rapport de la Banque mondiale en 2011 que les chercheurs s'entendaient alors sur le fait que la légitimité de l'État était un préalable nécessaire pour prévenir les conflits. Ils se sont notamment interrogés sur les facteurs qui font basculer les pays dans des conflits et Sarah Cliffe souligne à cet égard que « pour briser le cercle vicieux de la violence, la confiance entre citoyens et État est primordiale ». Il apparaît donc que la légitimité de l'État est un élément central dans le maintien de la stabilité. Cette confiance est généralement rattachée aux quatre critères suivants : la personnalité des leaders, la mise en place de coalitions de gouvernement suffisamment inclusives, la bonne visibilité des résultats obtenus, et la création d'institutions adaptées au contexte social<sup>467</sup>.

---

<sup>465</sup> M. C. HUDSON (1977). *Arab politics: The search for legitimacy*, London, New Haven, Conn, Yale University Press, p. 2.

S. E. IBRAHIM. « La crise de la démocratie dans le monde arabe : sources de légitimité des régimes arabes », (*Azmat al-dīmuqrāṭīyah fī al-waṭan al-'Arabī*), *al-mostakabal al 'araby*, n° 62 (avril 1984), p. 93.

R. SAYYID (1986). *Islam contemporain : des regards sur le présent et l'avenir (al-Islām al-mu'āṣir : naẓarāt fī al-hāḍir wa-al-mustaqbal)*, Bayrūt, Lubnān, Dār al-'Ulūm al-'Arabīyah, p. 43.

G. SALĀMAH (1987). *Vers un nouveau contrat arabe (Naḥwa 'aqd ijtimā'ī 'Arabī jadīd, Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Arabīyah)*, Bayrūt, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah, p. 10.

<sup>466</sup> G. FERRERO (1944). *Pouvoir : les génies invisibles de la cité*, Paris, Plon, 292 p.

<sup>467</sup> LA BANQUE MONDIALE, *Rapport 2011 sur le développement dans le monde*, consacré au thème « Conflits, sécurité et développement ». [En Ligne],

[http://siteresources.worldbank.org/INTWDRS/Resources/WDR\\_Overview\\_French.pdf](http://siteresources.worldbank.org/INTWDRS/Resources/WDR_Overview_French.pdf)

(Page consultée le 2 mai 2016).



## 4.1.2 La question de la légitimité dans la pensée occidentale

Le problème de la légitimité est conceptualisé par certaines grandes figures de proue de la sociologie théorique et de la théorie de l'État, autant dans le monde occidental que dans le monde arabo-musulman. Dans un premier temps, voyons cette question du point de vue des grands théoriciens du monde occidental.

Faisons d'abord allusion à Max Weber<sup>468</sup>, le penseur du concept de la légitimité, pour qui l'autorité n'est pas le pouvoir de contraindre l'individu et d'extorquer des actes de soumission, mais bien une capacité reconnue comme légitime par les subordonnés. C'est la légitimation qui induit l'acceptation de l'ordre, faute de quoi la situation n'en est pas une « d'autorité » mais d'affrontement de pouvoirs<sup>469</sup>.

Ainsi, Max Weber définit trois types idéaux de légitimation. Le premier type est celui de la légitimité dite *charismatique* qui repose sur la croyance dans les qualités exceptionnelles d'un individu. Dans ce type de légitimité, l'obéissance est une obéissance personnelle, c'est-à-dire qu'elle repose sur la foi dans le chef charismatique. À l'inverse, la légitimité *traditionnelle* repose sur la croyance que l'ordre établi, de manière immémoriale et par des traditions, est sacré en lui-même, que cela suffit à le justifier; par conséquent ceux qui ont reçu l'autorité selon les mêmes traditions ont le droit de l'exercer. Le pouvoir n'est jamais remis en question. Il est légitime parce qu'il existe et qu'il est en quelque sorte d'ordre divin. Dans ce type de légitimité, l'obéissance s'adresse aux personnes qui occupent une position d'autorité d'après des règles traditionnelles. Enfin, le dernier type de légitimité se qualifie de *rationnel*. En prenant pour acquis que les procédures qui établissent les règles sont légales, ce type de légitimité repose sur la croyance que les procédures peuvent être modifiées ou établies par ceux qui ont cette autorité, pourvu qu'ils suivent une procédure régulière. Dans ce type de légitimité, l'obéissance est due à la loi ou au règlement. Weber conclut que parmi ces trois sources de légitimité (le pouvoir traditionnel, charismatique et légal-rationnel), seule la dernière permet à une organisation moderne de se développer harmonieusement en créant une

---

<sup>468</sup> M. Weber (1971). *Économie et société*, Paris, Plon, p. 336.

<sup>469</sup> Max Weber représente incontestablement la figure de proue des théories sociologiques de la légitimité. En effet, la conception weberienne de la légitimité anime le débat sociologique jusqu'à aujourd'hui.

relation de confiance qui fait oublier la relation précédente qui était basée sur la subordination<sup>470</sup>.

Longtemps confondue avec la légalité, la légitimité a dû s'en distinguer dès lors que l'histoire a fait la preuve qu'un ordre pouvait être légal mais injuste. Cette relation entre la légitimité et la légalité s'anime au moins depuis Carl Schmitt jusqu'à Norberto Bobbio, ce dernier nous fournissant cette synthèse comparative :

Le pouvoir légitime est un pouvoir dont le titre est juste; un pouvoir légal est un pouvoir dont l'exercice est juste. La légitimité est la perspective d'où se place d'ordinaire le titulaire du pouvoir; la légalité est la perspective d'où se place d'ordinaire le sujet. Là où le puissant invoque la légitimité, le sujet invoque la légalité. Que le pouvoir soit légitime, c'est l'intérêt du souverain; qu'il soit légal, c'est l'intérêt du sujet. Quant au souverain, la légitimité est ce qui fonde son droit, la légalité ce qui fonde son devoir; quant au sujet, au contraire, la légitimité du pouvoir est le fondement de son devoir d'obéissance, la légalité du pouvoir est la garantie principale de son droit de ne pas être opprimé<sup>471</sup>.

Quant à Carl Schmitt, il postule que « le système de la légalité caractérise l'État législateur et l'oppose à d'autres formes d'État : État juridictionnel<sup>472</sup>, État gouvernemental<sup>473</sup> et État administratif<sup>474</sup> »<sup>475</sup>. Aussi, il observe qu'à partir de l'avant-première guerre mondiale, le positivisme juridique dominant imposait une « fiction, celle de la légalité », et l'opposition

---

<sup>470</sup> E. KAUFFMANN, « “Les trois types purs de la domination légitime” de Max Weber : les paradoxes de la domination et de la liberté », *Sociologie*, n° 3, vol. 5, 2014, [En ligne], <http://sociologie.revues.org/2393> (Page consultée le 17 mai 2016).

<sup>471</sup> N. BOBBIO. « Sur le principe de légitimité », *Annales de philosophie politique* 7 (1967) : 49.

<sup>472</sup> Dans cette forme d'État, le dernier mot appartient au juge, arbitre suprême des conflits de droit, et non au législateur. « L'application du droit n'est pas fondée sur une codification de la justice, élaborée par des pouvoirs extra-judiciaires et politiques ». Dans l'arrêt de justice, on évoque immédiatement le Droit, la Justice et la Raison. Le pouvoir judiciaire, capable de prendre des décisions en dernier ressort, se présente comme le gardien et le défenseur du droit. À la place de l'unité politique apparaît une simple communauté juridique, sans couleur politique visible.

<sup>473</sup> Il apparaît à l'antipode de l'État législateur. Cette forme d'État atteint son expression parfaite sous le gouvernement d'un chef d'État, unissant au commandement suprême une volonté personnelle souveraine. Le propre de l'État gouvernemental est son pathos. L'État gouvernemental est doté d'un caractère représentatif qui se traduit par des expressions telles que majesté, splendeur, excellence, éminence, honneur, gloire.

<sup>474</sup> C'est la forme d'État dans laquelle le commandement n'a pas un caractère autoritaire et personnel et n'est pas l'application pure et simple des lois, mais s'exerce par des ordonnances où prédomine le caractère objectif. Les mesures sont prises à l'égard d'une situation présente bien définie, dans un esprit purement objectif et pratique. L'État administratif puise sa raison d'être dans l'objectivité et l'utilité, dans la nécessité immédiate de ses ordonnances. Dans ce type d'État, la justice n'est qu'un instrument docile.

<sup>475</sup> C. SCHMITT. Du politique. « Légalité et légitimité » et autres essais, Pardès, 1990, p. 39

la plus marquée de l'époque s'avère celle qui sépare d'une part « l'État législateur parlementaire » et, d'autre part, « les États à base légitime<sup>476</sup>, subdivisés eux-mêmes en États juridictionnels, gouvernementaux et administratifs ».

Pour sa part, Jürgen Habermas considère la nécessité de légitimation de l'ordre politico-juridique comme un défi propre à l'époque moderne, soulevé par l'émergence du droit positif. Pour lui, dans les sociétés prémodernes, la structure du droit est caractérisée par un dédoublement entre une composante sacrée (marquée par sa non-disponibilité (*Unverfügbarkeit*) à l'usage des gouvernants) et une composante profane (dotée d'un caractère instrumental et assimilé à un moyen organisationnel pour l'administration de la vie publique)<sup>477</sup>.

La thèse de Mateva nous enseigne ceci à propos de la légitimité :

Habermas reproche à la *Wertjudikatur* (jurisprudence orientée par des valeurs) que finalement la source de légitimité qu'elle cautionne est représentée par des contenus normatifs concrets qui comme tels ne sont pas appropriés à fonder des décisions générales impératives (*allgemein verbindliche Entscheidungen*) dans une société moderne marquée par le pluralisme de systèmes de valeurs. Habermas propose une tentative de surmonter le clivage entre les deux courants monodimensionnels – positiviste et jusnaturaliste – en intégrant, dans une source de légitimité, le côté de non-disponibilité du droit, négligé par le positivisme, avec le côté instrumental, négligé par le jus-naturalisme. Comme source de légitimité est désignée la rationalité procédurale du droit (*Verfahrensrationalität*) qui, à l'image de la thèse de Weber et Kelsen, réside à l'intérieur du droit, mais à la différence de ces deux auteurs, non pas dans la « forme sémantique de la loi », mais dans le droit de procédure. Comme représentants de cette théorie de la justice procédurale (*prozeduralistische Gerechtigkeitstheorie*) sont désignés John Rawls, Lawrence Kohlberg, Karl-Otto Apel et Habermas lui-même. La conception de la rationalité procédurale part de la circonstance que les systèmes modernes de droit comportent, parallèlement aux normes directement comportementales, aussi des normes secondaires qui servent à institutionnaliser les

---

<sup>476</sup> Cette distinction se laisse interpréter dans le sens non pas que « l'État législateur parlementaire » est privé de légitimité, mais que la légalité de cet État se suffit à elle-même comme base de légitimation, tandis que les autres types d'États mentionnés nécessitent une base de légitimation supplémentaire ne coïncidant pas avec la légalité du système.

<sup>477</sup> H. JÜRGEN. « Wie ist Legitimität durch Legalität möglich? » in: *Kritische Justiz*, 20 Jahrgang, 1987, p. 2.

procédures légiférantes, jurisprudentielles et administratives, donc, de régler la production même de règles<sup>478</sup>.

En outre, Habermas récuse les différentes théories selon lesquelles on ne rencontre pas d'ordres politiques légitimes, mais seulement des ordres politiques considérés comme tels, à commencer par la théorie de Weber, qui envisage la légitimité comme la soumission à des statuts formellement corrects et établis selon la procédure d'usage. Pour Habermas, la croyance en la légalité ne peut engendrer la légitimité que si la légitimité de l'ordre juridique qui prétend à la validité est déjà présupposée<sup>479</sup>. Même dans le cas d'une « traditionalisation » de la légitimité, où l'acceptation de l'ordre juridique relève habituellement de la soumission, les règles ont cessé d'être élucidées à l'interne par ceux qui les suivent, mais « la confiance dans les fondements rationnels, globalement présupposés, de l'ordre juridique »<sup>480</sup> subsiste.

Épistémologiquement, les Weber, Schmitt et Habermas précités présentent trois typologies différentes de légitimité : Weber et Carl Schmitt classifient les systèmes étatiques et les modes de légitimité existants, tandis qu'Habermas se donne comme objet les conceptualisations théoriques des modes de légitimité. Au niveau conceptuel, Max Weber a plutôt la tendance d'affirmer le monopole légitimatoire de la légalité comme une marque de l'époque moderne, tandis que Carl Schmitt et Jürgen Habermas récusent cette prétention monopoliste de la légalité, en démontrant l'existence d'autres logiques légitimatoires qui rivalisent avec la légalité<sup>481</sup>.

De son côté, le philosophe français Paul Ricœur creuse la problématique de l'autorité du point de vue politique, c'est-à-dire la reconnaissance de la validité d'un commandement ou d'un pouvoir au sens politique, et non pas la reconnaissance de la validité d'une obligation morale. Là se trouve précisément le paradoxe : l'autorité d'un ordre symbolique n'est opérante que si elle est reconnue; en d'autres termes, il n'y a autorité que s'il y a supériorité d'un ordre

---

<sup>478</sup> M. MATEVA (2006). *Légitimité et légalité : Considérations (sur la loi et la justice)* [...] [En ligne], [https://doc.rero.ch/record/6215/files/these\\_MatevaM.pdf](https://doc.rero.ch/record/6215/files/these_MatevaM.pdf), p. 6, (Page consultée le 4 mai 2016).

<sup>479</sup> E. FERRARESE. « Le conflit politique selon Habermas », *Multitudes*, 2010/2 n° 41, pp. 196-202, [En ligne], <http://www.cairn.info/revue-multitudes-2010-2-page-196.htm> (Page consultée le 3 mai 2016).

<sup>480</sup> J. HABERMAS (1987). *Théorie de l'agir communicationnel*, tome I, Paris, Fayard, p. 276.

<sup>481</sup> M. MATEVA (2006). *Légitimité et légalité : Considérations (sur la loi et la justice)* [...] [En ligne], [https://doc.rero.ch/record/6215/files/these\\_MatevaM.pdf](https://doc.rero.ch/record/6215/files/these_MatevaM.pdf) (Page consultée le 1<sup>er</sup> mai 2016).

symbolique qui commande et exige d'être obéi, mais cette autorité n'est effective que si la validité du commandement est reconnue par ceux qui doivent y obéir. D'ailleurs, la réflexion de Ricœur côtoie ici celle de Hannah Arendt<sup>482</sup> sur la fondation du pouvoir :

La source de l'autorité dans un gouvernement autoritaire [...] est toujours une force extérieure et supérieure au pouvoir qui est le sien; c'est toujours de cette source, de cette force extérieure qui transcende le domaine politique, que les autorités tirent leur « autorité », c'est-à-dire leur légitimité, et celle-ci peut borner leur pouvoir<sup>483</sup>.

Par contre, le pouvoir démocratique appartient à l'ensemble de la collectivité politique, il ne s'incarne pas en une personne, un personnage ou une position sociale. S'il en est ainsi, c'est en bonne partie parce que l'ordre social fondamental du pouvoir démocratique – le fondement de la signification de l'imaginaire social historique de ce type de pouvoir – repose sur l'égalité. Lefort, un autre philosophe français, a illustré la condition fondamentale du pouvoir démocratique par une expression forte : « La démocratie fait tacitement du lieu du pouvoir un lieu vide, elle établit qu'il n'appartient en droit à personne<sup>484</sup>. »

Pour le sociologue et théologien américain Berger, la « légitimation » se définit comme « *[the] socially objectivated 'knowledge' that serves to explain and justify the social order. Put differently, legitimations are answers to any questions about the 'why' of institutional arrangements*<sup>485</sup> ». Ce n'est donc pas seulement une question de valeurs, mais aussi de connaissance : un aspect cognitif, en plus de celui normatif, est impliqué dans le processus de légitimation. Parce qu'elle enracine les fragiles constructions humaines constituant la réalité sociale dans un « *realissimum* » sacré qui, par définition, est au-dessus des contingences des significations et de l'activité humaines, la religion a été « l'instrument le plus universel et le plus efficace de justification<sup>486</sup> ».

Foucault croit pour sa part que l'idée de légitimité est conçue en rapport aux règles, à la loi et au droit quand il prétend rapporter les conditions de constitution de l'expérience à

---

<sup>482</sup> H. ARENDT (1977). *Between past and future : eight exercises in political thought*, New York, Penguin Books/Viking Press, 298p.

<sup>483</sup> H. ARENDT (1972). *Le système totalitaire*, Paris, Éditions du Seuil, p. 129.

<sup>484</sup> C. LEFORT (1981). *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, p. 149.

<sup>485</sup> P.L. BERGER (1969a). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religio*, Garden City, N.Y., Doubleday, p. 29.

<sup>486</sup> *Ibid.*, p. 32.

l'histoire factuelle. En ce sens, la légitimité elle-même doit être comprise à partir du système historique de constitution de l'expérience. Relevant du pouvoir plutôt que de la connaissance, l'analyse foucauldienne se développe « non pas comme une enquête en légitimité, mais comme quelque chose que j'appellerais une épreuve d'évènementialisation<sup>487</sup> ». Cette évènementialisation s'oppose à l'idée d'une légitimité circonscrite *a priori*. La question de la possibilité de la légitimité et de son statut est secondaire par rapport à celle des conditions d'existence, précisément parce que le sens même de la légitimité est déterminé dans la pratique, laquelle est aussi jeu de force<sup>488</sup>.

À l'instar de Weber, Easton a identifié trois types de légitimité du pouvoir politique : idéologique (convictions morales de la validité du pouvoir politique), structurelle (croyance indépendante dans la validité des structures (institutions) et des normes de l'ordre politique) et personnelle (la croyance en la validité des détenteurs de postes d'autorité)<sup>489</sup>.

De son côté, le sociologue et politicologue tchèque Karl Deutsch nous dit que l'autorité est légitime tant qu'elle est arrivée au pouvoir d'une façon constitutionnelle, tant qu'elle convainc la société de sa représentativité du peuple et, enfin, tant qu'elle réalise des projets en faveur de la société<sup>490</sup>.

Quant au docteur en sciences sociales et en économie appliquée Alain Eraly, il nous explique que dans les sociétés de tradition,

[l]a normativité s'étend à l'ordre social tout entier. La loi, les rites, les savoirs, les techniques ont été transmis aux hommes par les dieux. Il n'appartient pas aux hommes de les adopter à leur guise mais de les assumer avec gratitude. L'origine mythique est devenue fondation [...]. C'est par le biais de cette fondation qu'une situation est jugée légitime ou illégitime, acceptable ou inacceptable<sup>491</sup>.

---

<sup>487</sup> FOUCAULT. « Qu'est-ce que la Critique ? » [Critique et Aufklärung], *Bulletin de la Société française de philosophie*, séance du 27 mai 1978, 84 année, n° 2, (avril-juin 1990), pp. 47-48.

<sup>488</sup> M. L. STIVAL (2012). *Foucault et la question de la légitimité*, [En ligne], <http://www.implications-philosophiques.org/actualite/foucault-et-la-question-de-la-legitimite-1/> (Page consultée le 6 juillet 2016).

<sup>489</sup> D. EASTON (1965). *A systems of Political Life*, New York, Wiley.

<sup>490</sup> K. W. DEUTSCH (1963). *The Nerves of Government: Modes of political Communications and control*, New York, Free Press.

<sup>491</sup> A. ERALY (2015). *Autorité et légitimité : le sens du collectif*, Toulouse, Érès, p. 193.

Enfin, pour Bourdieu, l'État crée et inculque des structures cognitives selon lesquelles l'ordre social est perçu comme étant plus incorporé, bref « reconnu ». La notion de reconnaissance qui définit ce qu'il appelle le capital symbolique a bien à voir avec la notion de légitimité chez Weber, mais Bourdieu préfère pourtant celle de *doxa* qui est, pour lui, non pas une reconnaissance de légitimité, mais une protolégitimité, une adhésion qui est en deçà de la reconnaissance explicite, consciente<sup>492</sup>. Selon lui, « [l']État est le principal producteur d'instruments de construction de la réalité sociale<sup>493</sup> ». Dire que l'État est légitime, c'est dire qu'on se soumet à l'ordre qu'il impose avec comme seule forme de contrainte le pouvoir symbolique. Il croit donc que la reconnaissance de la légitimité est un acte de connaissance qui n'en est pas un, c'est un acte de soumission inconscient à l'ordre social. En somme, c'est un acte de croyance collective<sup>494</sup>.

À la lumière de tous ces grands théoriciens, nous concluons cette section par une définition dite empirique de la légitimité qui voit en elle « la qualité particulière reconnue à une entité sociale ou politique par ceux qui en sont sujet ou en font partie et qui lui confère ainsi son autorité<sup>495</sup> ». Et d'après cette conception empirique, il y a quatre sources de légitimité<sup>496</sup> : la légitimité par les procédures (*input*)<sup>497</sup>, la légitimité par les résultats<sup>498</sup> (ou

---

<sup>492</sup> R. LENOIR. « L'État selon Pierre Bourdieu », *Sociétés contemporaines* 3/2012 (n° 87), p. 123-154, [En ligne] <https://www.cairn.info/revue-societes-contemporaines-2012-3-page-123.htm#re33no104> (Page consultée le 27 juin 2016).

<sup>493</sup> P. BOURDIEU (2012). *Sur l'État*. Cours au Collège de France (1989-1992), Paris, Raisons d'agir, Seuil, p. 266.

<sup>494</sup> R. LENOIR. « L'État selon Pierre Bourdieu » [...].

<sup>495</sup> S. BELLINA, D. DARBON, S. SUNDSTOL ERIKSEN et O. J. SENDING (éds) (2010). *L'État en quête de légitimité. Sortir collectivement des situations de fragilité*, Paris, Éditions Charles Léopold Mayer, p. 21.

<sup>496</sup> On laisse à dessein de côté ici les types de légitimité proposés par Max Weber : « légitimité charismatique », « légitimité traditionnelle » et « légitimité légale-rationnelle ». « Si la première se retrouve notamment dans les régimes dictatoriaux et la deuxième dans les sociétés féodales, la troisième renverrait plutôt au mode d'organisation démocratique-bureaucratique de la société moderne. Certes, il s'agit ici d'idéaux types qui doivent être à chaque fois contextualisés et relativisés, d'autant plus si l'on a en vue la société postcommunisme, formidable mélange de légitimités et de figures résiduelles des leaders charismatiques et des rapports quasi féodaux de pouvoir ». C. MIHALI. *Les défis de la légitimité politique : L'État postcommunisme à l'épreuve de la société*, [En ligne], <http://www.africanrhetoric.org/pdf/Mihali.pdf> (Page consultée le 17 mai 2016).

<sup>497</sup> « *Input legitimacy* » décrit littéralement la légitimité à l'entrée, la condition même d'une possibilité de démocratie réelle qui articule le processus législatif avec les besoins et les attentes de la société.

<sup>498</sup> La légitimité par les résultats (*Output legitimacy*) fait référence aux réalisations et à l'efficacité de l'État. S. BELLINA et autres (2010). *L'État en quête de légitimité* [...], p. 44.

fonctionnelle *output*), la légitimité par les croyances partagées<sup>499</sup> et la légitimité internationale<sup>500</sup>.

### 4.1.3 Littérature sur la conception de la légitimité dans la pensée arabo-musulmane

Après avoir parcouru à la section précédente les opinions des penseurs occidentaux, attardons-nous maintenant aux notions mises en avant-plan par des penseurs arabo-musulmans.

D'abord, la leçon qu'on peut tirer de l'œuvre d'Ibn Khaldūn, qui se veut essentiellement historique, est que l'utopie est le contraire de l'État; il annonce, dès les premières pages, son intention d'étudier « les sociétés humaines passées et présentes »<sup>501</sup>. Le concept le plus proche du concept de la légitimité chez Ibn Khaldūn est le concept de « *iltham* »<sup>502</sup>. Dans sa pensée existe aussi la notion de « *umrān* », qui signifie « manière dont est organisée la vie en société »<sup>503</sup>. Selon lui, le pouvoir est comme une relation dialectique entre un homme et un groupe dont il est le chef, le pouvoir étant jugé comme nécessaire, et il s'interroge sur sa nature. Le pouvoir peut être « juste et bon » ou, au contraire, « brutal et contraignant »<sup>504</sup>.

Bien que le chef d'une société soit pour lui la « valeur centrale » du groupe humain, il n'a pas donné un portrait du chef idéal, mais s'attarde néanmoins à maintes reprises sur les

---

<sup>499</sup> La légitimité par les croyances partagées (ou symboliques) concerne « les représentations collectives qui permettent au peuple de considérer l'État comme la seule et ultime autorité légitime et de partager un sens de la communauté et de l'identité intimement lié à l'État ». S. BELLINA et autres (2010). *L'État en quête de légitimité* [...], p. 48.

<sup>500</sup> S. BELLINA et autres (2010). *L'État en quête de légitimité* [...], p. 40.

<sup>501</sup> « L'Histoire a pour objet l'étude de la société humaine, c'est-à-dire de la civilisation universelle », préface de la Mua, M., p. 69.

<sup>502</sup> G. SALĀMAH (1987). *Vers un nouveau contrat arabe (Naḥwa 'aqd ijtīmā'ī 'Arabī jadīd, Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Arabīyah)*, Bayrūt, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah, p. 37.

<sup>503</sup> Sur le concept de *umrān*, voir l'analyse de Mohamed Talbi, in *Ibn Khaldūn et le sens de l'histoire, Studia Islamica*, n° 26, 1967, p. 97 et sq.; G. Labica (Politique et religion chez Ibn Khaldūn, Alger, éd. S.N.E.D., [s.d.]) propose, pour saisir le sens de l'*umrān*, le terme allemand *kultur*.

<sup>504</sup> Muq., chap. II (6), M., p. 251.



qualités qu'un bon chef doit posséder. Il ne suffit pas d'être soutenu par une forte *asabiyya*<sup>505</sup> : « La gloire (*majd*) dépend aussi d'un détail complémentaire qui la perfectionne, c'est-à-dire les qualités personnelles (*khilāl*). Un monarque sans qualités personnelles serait comme amputé de ses membres ou comme quelqu'un qui se montrerait tout nu<sup>506</sup>. »

En effet, Ibn Khaldūn nous propose une véritable typologie des formes du pouvoir : le pouvoir qui peut reposer sur « la loi d'une religion révélée »<sup>507</sup> et la politique « rationnelle » (*siyāsa aqliya*). Cette dernière peut être de deux types différents : *al-mulk al-siyāsi*, qui consiste à gouverner en prenant en considération à la fois l'intérêt général et celui du souverain et *al-mulk al-iabī* où « le souverain recherche d'abord son intérêt personnel et les moyens de maintenir son autorité par la force ». Le bien public est alors tenu pour secondaire<sup>508</sup>.

Force est de constater que le paradigme khaldounien évoque la prise du pouvoir par la force et la légitimation par le sacré. En fait, la théorie de l'État d'Ibn Khaldun est une théorie historique puisqu'il puise ses données et expériences de l'histoire de l'État arabo-musulman à travers ses différentes étapes. Il prétend que cet État est le produit de deux vecteurs : les liens tribaux ou la tribu forte (la force) et l'appel islamique (la légitimité)<sup>509</sup>. De ce fait, les Arabes peuvent accéder au pouvoir que par une couverture religieuse (un prophète, ses représentants ou des savants d'envergure)<sup>510</sup>.

On constate qu'à l'instar de la littérature sur le rapport entre le religieux et le politique dans la pensée arabo-musulmane, la littérature sur la légitimité du pouvoir politique regorge tout autant de travaux qui sont, à notre sens, plutôt idéologiques que cognitifs. En effet, dans le monde arabe contemporain, rarement les études non idéologiques ont-elles été réalisées sur le thème de la légitimité avec ses principales problématiques liées à l'État et au pouvoir

---

<sup>505</sup> Pour plus de précision sur ce concept, voir Mohamed Talbi dans son article « Ibn Khaldūn et le sens de l'Histoire » (art. cité), ainsi que par Mahmoud Rabī', *The Political Theory of Ibn Khaldūn*, Leiden, E. J. Brill, 1967, chap. III : « The Concept of 'Asabiyya ».

<sup>506</sup> Ibn Khaldūn, *Muq.*, chap. II (19), M., p. 284.

<sup>507</sup> Ibn Khaldūn, *Muq.*, liv. I, chap. III (49), M., p. 614.

<sup>508</sup> L. B. SALEM. « La nation de pouvoir » dans l'œuvre d'Ibn Khaldun, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Nouvelle série, vol. 55 (juillet-décembre 1973), pp. 293-314, Presses universitaires de France, [En ligne] [http://www.jstor.org/stable/40689656?seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](http://www.jstor.org/stable/40689656?seq=1#page_scan_tab_contents) (Page consultée le 3 avril 2016).

<sup>509</sup> <http://tasamoh.com/index.php/nums/view/27/533>

<sup>510</sup> I. KHALDŪN (1970). *Prolégomènes d'Ibn Khaldūn* (Muqaddimat Ibn Khaldūn wa-hiya al-juz' al-awwal min Kitāb al-'Ibar wa-dīwān al-mubtada' wa-al-khabar), Bayrūt, Maktabat Lubnān, pp. 2-151.

politique. On pense notamment ici aux questions touchant aux sources de légitimité, aux dynamiques de leur renouvellement, leurs crises, leurs sources sociales, politiques et culturelles, aux systèmes du fonctionnement idéologique et sécuritaire, au rôle de la religion dans leur fondation et leur crise, au rôle des élites et des classes sociales ou bien au rôle des facteurs économiques et des facteurs étrangers dans la précision de l'image de la légitimité<sup>511</sup>.

Parmi les pionniers dans ce domaine, on peut nommer le professeur Riḍwān Al-Sayyid qui s'est préoccupé de la question de la légitimité et de la légalité durant la période de l'islam classique. Toutefois, peu de chercheurs ont pris le relais pour étudier cette question dans le champ politique arabe contemporain. Parmi ces auteurs, notons Ghassan Salame<sup>512</sup> et Saad Eddin Ibrahim qui ont publié deux chefs-d'œuvre, mais il y a de cela assez longtemps. D'autres études faites par Abdallah Laroui, Burhan Ghalioun (1945-)<sup>513</sup> et Khaldoun Hassan sur l'État et le pouvoir dans le monde arabe au prisme d'une analyse conceptuelle et critique ont touché implicitement la question de la légitimité, sans toutefois la traiter directement et en profondeur<sup>514</sup>.

Reste à dire que les études arabes qui s'inspirent des études occidentales (dont les travaux de Weber, Schmitt, Ricœur, Hannah Arendt, John Rawls et Claude Lefort) se font rarissimes sur le sujet de la légitimité. La richesse de ces études occidentales serait d'une utilité certaine au monde arabo-musulman et leur permettrait de faire des analyses sociopolitiques plus en profondeur tout en contextualisant et en montrant la particularité de leurs pensées à cet égard<sup>515</sup>.

Le dernier qui a consacré une œuvre très récente sur le sujet est le philosophe marocain 'Abd al-Ilāh Balqazīz. Il aborde la question de la légitimité de l'État avec ses dimensions et

---

<sup>511</sup> 'A. A. BALQAZĪZ (2013). *État, autorité et légitimité (al-Dawlah wa-al-sulṭah wa-al-shar'īyah)*, Bayrūt, Muntadā al-Ma'ārif, pp. 10-11.

<sup>512</sup> G. SALĀMAH (1987). *Vers un nouveau contrat arabe (Naḥwa 'aqd ijtīmā'ī 'Arabī jadīd)*, Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Arabīyah), Bayrūt, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah, 108 p. Ce livre s'intéresse plus à la légitimité constitutionnelle et au contrat social. Parmi ses apports les plus importants est la légitimité qu'on définit à la page 9 comme : « [...] la conduite naturelle qui s'accorde avec la préséance de l'État, avec ses raisons d'être et ses conditions pour demeurer. C'est un comportement naturel qui ne requiert pas d'intervention extérieure et qui n'est pas à justifier dans la conscience du citoyen. »

<sup>513</sup> Un homme politique syrien, professeur de sociologie politique.

<sup>514</sup> 'A. A. BALQAZĪZ (2013). *État, autorité et légitimité [...]*, pp. 10-11.

<sup>515</sup> *Ibid.*, pp. 10-11.

son complexe dans la pensée arabo-musulmane en comblant une grande partie de cette lacune<sup>516</sup>. De prime abord, ‘Abd al-Ilāh Balqazī remarque que la légitimité de l’État-nation moderne se fonde sur deux axes qui se complètent :

[l]a représentation de la nation et l’autorité ou la souveraineté du peuple. L’État ne peut être légitime qu’en représentant le peuple et son indépendance. L’État n’est que la volonté publique et le peuple est la seule source légitime du pouvoir politique en dépit de la manière par laquelle il délègue son pouvoir<sup>517</sup>.

En analysant le phénomène de l’État dans le monde arabe, il remarque également que la conception péjorative et le refus de l’État vont à l’encontre de sa conception méliorative et de son consentement dans les sociétés occidentales. Selon lui, les raisons de ce refus sont que : la philosophie de l’État dans la pensée humaine contemporaine est devenue une culture générale dans les sociétés occidentales; les pays arabes n’ont pas eu jusqu’à maintenant cette culture ni ce type d’État-nation occidental; et le traitement de la légitimité de l’État dans le monde arabe ne se fait souvent qu’à partir de la question de la particularité arabe, du déni de l’universalité du phénomène de l’État-nation moderne et des lois de sa fondation et de son fonctionnement<sup>518</sup>.

Aux raisons de la faible légitimité de l’État, il ajoute que dans le cadre de la période coloniale, l’État-nation s’est émergé dans des sociétés qui avaient une longue et grande tradition dans l’organisation politique. L’État précolonial dans le monde arabe peut être qualifié d’État traditionnel ou d’État sultanat, ce qui le différencie de l’État moderne et du califat. C’est cet État qui a été décrit, au V<sup>e</sup> siècle de l’hégire, par le fiqh de politique légale, soit par Al-Māwardī (974-1058), Al-Juwaynī (1028-1085) et Ibn Abī Ya‘lā (1059-1113), en passant par Ibn Taymiyya (1263-1328), Ibn Khaldoun (1332-1406), pour en arriver à Mohammed Rashīd Riḍā. Leurs œuvres décrivent en fait cet État comme celui qui fonde son pouvoir sur la légitimité religieuse et qui s’appuie sur les techniques du couronnement et ses processus<sup>519</sup>.

---

<sup>516</sup> Dans son livre paru en 2013 sur l’*État, autorité et légitimité*.

<sup>517</sup> ‘A. A. BALQAZĪZ (2013). *État, autorité et légitimité* [...], p. 104.

<sup>518</sup> *Ibid.*, pp. 116-117.

<sup>519</sup> ‘A. A. BALQAZĪZ (2013). *État, autorité et légitimité* [...], 222 p.

Cet État traditionnel, qui avait comme rôle principal de protéger les frontières contre les dangers étrangers en recrutant et mobilisant les soldats et les tribus au nom de *djihad*, n'avait pas entièrement la souveraineté sur ses sujets ni ses terres. Il n'avait pas non plus la capacité d'imposer ses lois et ses législations sur la totalité des régions soumises théoriquement à son pouvoir. En sus de son influence centrale, il existait une influence locale qui était celle des tribus et des groupes. Ces derniers n'étaient toutefois liés à l'autorité centrale que par le contrat d'allégeance, sans les autres liens politiques et législatifs supposés exister entre l'autorité centrale et les provinces limitrophes (*al-sayba*)<sup>520</sup>. Ainsi, ils résistaient à une soumission complète au niveau des impôts et de la législation car ils avaient leurs propres valeurs traditionnelles<sup>521</sup>.

En réalité, une analyse historico sociopolitique de la crise de la légitimité est nécessaire pour une meilleure compréhension de ses facteurs sous-jacents les plus profonds. Par exemple, la thèse de traiter le phénomène de l'État-nation dans le monde arabo-musulman en le considérant comme un phénomène identique à celui des sociétés occidentales et de l'évaluer selon les mêmes critères est une thèse qui ne serait pas objective. Et c'est là que le besoin de comprendre les contextes historiques, sociaux et anthropologiques culturels devient une nécessité<sup>522</sup>.

En outre, 'Abd al-Ilāh Balqazīz préconise que l'État n'est pas légitime chez les panarabistes parce qu'il est contre l'État de nation arabe. L'État est le symbole de la division coloniale. L'État n'est pas plus légitime chez les islamistes parce qu'il est contre la sharī'a et contre l'Oumma islamique. De plus, la légitimité de l'État est remise en question chez les libéraux arabes, car il est contre les droits de la personne et contre la démocratie. Et enfin, il affirme que la légitimité de l'État est aussi remise en question chez les marxistes (comme Samir Amin), car l'État est contre les classes du peuple. Il est l'État du capital<sup>523</sup>.

---

<sup>520</sup> Voir A. LAROUÏ (1980). *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain : 1830-1912*, Paris, Maspero.

<sup>521</sup> 'A. A. BALQAZĪZ (2013). *État, autorité et légitimité* [...], pp. 122-123.

<sup>522</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>523</sup> *Ibid.*, p. 138.

Pour lui, l'interférence entre le religieux, le politique et le culturel dans l'espace public politique ne mène pas à une polarisation politique entre deux versions ou deux programmes (ou plus) d'un projet qui fait consensus dans la société parce que celui-ci est absent. Cette interférence mène seulement à deux projets d'État et de société complètement contradictoires, car chacun d'eux ne trouve dans l'autre sa légitimité. Selon lui, c'est la crise de la légitimité fondatrice qui ne peut se résoudre par une légitimité électorale.

Restreindre la démocratie aux élections est un amenuisement du système démocratique, lequel doit être basé sur la liberté, une valeur indispensable. Si la liberté était mise en danger, il ne resterait de la démocratie que ses procédures formelles pouvant être utilisées pour légitimer l'autoritarisme au nom de la majorité, comme dans les cas de l'Allemagne nazie et de l'Italie fasciste<sup>524</sup>.

En outre, notre attention a été particulièrement attirée par les propos de Wajih Kawtharani qui dit que « depuis les années 1950, la vie intellectuelle et politique s'est réduite à des questions comme la libération de la Palestine à un point tel que la légitimité de l'État-nation arabe s'est fondée largement sur l'engagement unilatéral de ces missions<sup>525</sup>. »

Quant à Bertrand Badie, il croit que la question de la légitimité est « beaucoup moins universalisable qu'on ne le prétend généralement<sup>526</sup> ».

Fondamentalement, le recours même au concept de « légitimité » en islam doit faire l'objet d'une étude plus serrée parce qu'il est issu avant tout de la culture chrétienne et qu'il est de prime abord étranger à la culture islamique<sup>527</sup>. En Occident, la légitimité renvoie à la notion de justice : est légitime ce qui est juste. Dans la conception chrétienne et thomiste, l'homme a la capacité de définir les critères du juste grâce au pouvoir de délégation que Dieu lui a conféré, et cela en dehors même de la Révélation. Or, en islam, seul Dieu est juste et il ne revient pas à l'homme de définir les modalités de la légitimité. Le pouvoir politique n'est pas fondé sur la légitimité mais sur la nécessité. Quant aux notions de souveraineté, de consensus ou de représentation,

---

<sup>524</sup> *Ibid.*, pp. 192-195.

<sup>525</sup> W. KAWTHARĀNĪ (2011). *Idées de la Renaissance entre le passé et le présent* [...], p. 178.

<sup>526</sup> B. BADIE (1986). *Les deux États, Pouvoir et société en Occident et en terre d'islam*, Paris, Fayard, p. 108.

<sup>527</sup> B. BADIE. « État et "légitimité", en monde musulman : crise de l'universalité et crise des concepts », in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Centre national de la recherche scientifique, Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman (IREMAM) (éds.), Paris, Éditions du CNRS, 1989, pp. 19-30, vol. 26 (988 p.), [En ligne] [http://aan.mmsh.univ-aix.fr/Pdf/AAN-1987-26\\_02.pdf](http://aan.mmsh.univ-aix.fr/Pdf/AAN-1987-26_02.pdf) (Page consultée le 5 mai 2016).

rappelons qu'en islam, seul Dieu est souverain, et qu'il ne revient qu'aux savants ulamâ de vérifier et d'authentifier la conformité des lois avec la *shari'a*<sup>528</sup>.

Enfin, il nous explique qu'il y a trois grandes logiques de légitimation qui s'entremêlent et se concurrencent : « le recours aux ressources culturelles endogènes, l'utilisation de modes importés et l'exploitation fonctionnelle des possibilités offertes par l'État tel qu'il tend à se construire présentement. Et ces trois logiques se combinent selon différentes modalités<sup>529</sup>. »

Pour sa part, l'universitaire tunisienne Malika Zeghal nous saisit du fait que « dans l'histoire de l'islam jusqu'à la plus récente, on peut repérer une tendance à la séparation des fonctions de gouvernement et de légitimation religieuse ainsi qu'une propension de la part du pouvoir politique à contrôler les instances de légitimation religieuse<sup>530</sup> ».

Maintenant que nous avons bien cerné les concepts de la légitimité dans l'histoire des idées dans le monde arabo-musulman, examinons comment ils s'inscrivent au cœur des trois principales tendances que sont le réformisme musulman, l'islamisme holiste activiste et le libéralisme humaniste musulman.

## 4.2 Réformisme musulman (logique dominante du compromis)

Malgré le peu de littérature à l'endroit des sources de légitimité dans cette tendance du réformisme musulman, on a quand même pu conclure qu'elles étaient empreintes de rationalité et de réformisme.

On peut tout d'abord se référer à Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī (1801-1873) qui est passé des idées de la République démocratique de Rousseau aux idées de la monarchie contrainte chez

---

<sup>528</sup> E. PISANI. Compte rendu du livre « Islam et pouvoir : Les finalités de la Charia et la légitimité du pouvoir », Abderraouf Boulaabi, (éd.), L'Harmattan, 320 p., [En ligne], [http://www.lescahiersdelislam.fr/Islam-et-pouvoir-Les-finalites-de-la-Charia-et-la-legitimite-du-pouvoir\\_a424.html](http://www.lescahiersdelislam.fr/Islam-et-pouvoir-Les-finalites-de-la-Charia-et-la-legitimite-du-pouvoir_a424.html) (Page consultée le 17 mai 2016).

<sup>529</sup> B. BADIE. « État et "légitimité", en monde musulman [...] », pp. 19-30.

<sup>530</sup> M. ZEGHAL (2003). « Le gouvernement de la cité : un islam sous tension », *Pouvoirs, revue française d'études constitutionnelles et politiques*, n° 104, 104 - Islam et démocratie, p. 55-69, [En ligne], <http://www.revue-pouvoirs.fr/Le-gouvernement-de-la-cite-un.html> (Page consultée le 8 mars 2015).

Montesquieu<sup>531</sup>. Le modèle français de l'époque, à mi-chemin entre despotisme éclairé et monarchie constitutionnelle, l'a séduit, car il y vit un bon contrat applicable à l'Égypte, entre ses élites et le pacha d'origine étranger<sup>532</sup>.

Par ailleurs, Muḥammad 'Abdū a établi plusieurs critères de l'État légitime. Il parle premièrement de l'État qui garantit la liberté en disant qu'« il n'y a pas de patrie sans liberté, ce qui incite à faire le devoir connu; sans cette liberté, il n'y a qu'une patrie en manque de droits et de devoirs politiques<sup>533</sup> ». Il souscrit ensuite à l'État dans lequel la souveraineté s'inscrit via une loi issue de la volonté de la nation, loi qui doit être appliquée auprès des gouvernants et des gouvernés<sup>534</sup>. Et enfin, il relate l'État qui est basé sur le principe de la citoyenneté. En rédigeant le programme du parti nationaliste, il met en relief que ce parti est un parti politique non religieux composé d'adhérents de toutes confessions sans aucune distinction, comme des frères égaux, qui œuvrent en faveur de l'Égypte<sup>535</sup>.

'Abd al-Ḥamīd Mutawallī estime, pour sa part, que s'interroger pour savoir si l'islam est à la fois religion et État n'est pas la bonne direction à prendre, parce que la réponse affirmative porterait à croire que l'islam exige un système d'État et cela n'est pas une constante en islam. La bonne formulation de la question serait plutôt de chercher si l'islam a des principes généraux sur le pouvoir politique et la gouvernance. En posant la question de cette manière, il n'y aura pas de désaccord, car l'islam comprend des principes généraux qui peuvent être appliqués selon les différents temps et lieux. De même, le système de califat n'est pas un de ces principes qui dictent le pouvoir politique en islam, mais une simple forme de gouvernance parmi d'autres<sup>536</sup>.

---

<sup>531</sup> R. R. AL-ṬAHTĀWĪ (2002). *Méthodes des raisons égyptiennes (Manāhij al-albāb al-Miṣrīyah fī mabāhij al-ādāb al-ʿaṣrīyah)*, al-Majlis al-A'lá lil-Thaqāfah, (Reprint. Originally published : 2<sup>nd</sup> ed. Miṣr : Maṭba'at Sharikat al-Raghā'ib, 1912), p. 349.

<sup>532</sup> G. SORMAN (2003). *Les enfants de Rifaa : musulmans et modernes*, Paris, Fayard, 370 p.

<sup>533</sup> M. 'Abduh (1993). *Memoirs (autobiography) of Imām Muḥammad 'Abduh (Mudhakkirāt al-Imām Muḥammad 'Abduh)*, 'arḍ wa-taḥqīq wa-ta'līq, Ṭāhīr al-Ṭanāḥīm al-Qāhīrah, Dār al-Hilāl, Kitāb al-Hilāl, n° 507, pp. 14-15.

<sup>534</sup> M. 'Abduh (2006). *Les travaux complets de Muḥammad 'Abduh (al-A'māl al-kāmilah li-Muḥammad 'Abduh ; taḥqīq wa-taqdīm Muḥammad 'Imārah, al-juz' 1)*, al-Qāhīrah, Dār al-Shurūq, pp. 303-315.

<sup>535</sup> *Ibid.*, p. 404.

<sup>536</sup> F. JAD'ĀN (2014). *Libération de l'islam et les messages de l'époque des transformations (Taḥrīr al-Islām wa-rasā'il zaman al-taḥawwulāt)*, Bayrūt, al-Shabakah al-'Arabīyah lil-Abḥāth wa-al-Nashr), p. 429.

Quant au cheikh Jâd Al-Haqq, il refuse d'exclure l'Égypte du Dâr al-Islâm, comme le théorisent beaucoup d'islamistes, « pour ces prières qui sont faites, ces mosquées qui sont ouvertes ou en construction, pour les musulmans qui distribuent la *zakāh* et qui accomplissent le pèlerinage à la maison de Dieu; l'islam règne dans l'État, si ce n'est que pour des questions comme les peines légales (*ḥudūd*), la pratique de l'usure (*ribā*) et le contenu des lois civiles<sup>537</sup> ».

De son côté, 'Abd al-Mu'tī Bayyūmī<sup>538</sup> constate que la religion islamique se base sur deux fondements : d'abord, la fondation de la justice et ensuite, la réalisation des intérêts des gens. Tant que ces deux critères sont rencontrés, la shari'a est déjà en application en dépit de ce qui gouverne et de ce qui est gouverné<sup>539</sup>.

Selon lui, la légitimité de l'État se base sur trois critères : l'Oumma est la source du pouvoir politique ou des autorités; la séparation entre les trois pouvoirs (législatif, exécutif et judiciaire); l'idéologie sur laquelle se fonde le régime politique, social et économique<sup>540</sup>.

Il est d'opinion que dans l'État civil islamique, le gouverneur doit accéder au pouvoir par le biais d'*al-bay'ah* (serment d'allégeance au souverain) pour qu'il soit légitime. Celui qui meurt sans être engagé par un tel serment meurt dans un état de *jāhilīyah*<sup>541</sup>. L'État doit séparer le religieux du temporel en identifiant clairement ce qui appartient à l'un et à l'autre. Dans cet État, il n'y a pas de clergé qui contrôle la religion et la vie sous le prétexte qu'elle est la tutelle de l'esprit humain. Pas plus qu'un pouvoir temporel puisse contraindre les fondements de la foi, les cultes et les textes péremptoirs, dont la base et le sens sont irrécusables, et puisse accepter qu'une seule interprétation possible (*qat'i al-thubūt wa qat'i al-dalāla*). Organiser la société, les affaires politiques et économiques sont parmi les affaires

---

<sup>537</sup> Le grand imam d'Al-azhar Jâd Al-Haqq, cité par Malika Zeghal dans *Gardien de l'islam, les oulémas d'Al-azhar dans l'Égypte contemporaine*, Presses de sciences po, 1996, p. 251.

<sup>538</sup> Ancien doyen de la Faculté de théologie de l'Université d'Al-azhar et membre de l'Académie de recherche islamique.

<sup>539</sup> 'A.A.M. BAYYŪMĪ. Quelle est l'essence de la shari'ah ? (*Mā huwa jawhar al-shari'ah al-Islāmīyah*), [En ligne], <https://www.youtube.com/watch?v=yqumk1T6N0o> (Page consultée le 4 novembre 2016).

<sup>540</sup> 'A.A.M. BAYYŪMĪ (2005). *Islam et État civique* (al-Islām wa-al-dawlah al-madanīyah), Cairo, Dâr al-Hilāl, p. 10.

<sup>541</sup> *Ibid.*, p, 18.



temporelles qui ne sont pas soumises au Texte<sup>542</sup>. Selon lui, le pouvoir politique exécutif en islam doit être un contrat qui se fonde sur le consensus et le choix.

Enfin, il conclut que l'idéologie islamique a les objectifs suivants : Allah, l'homme et le monde. Allah est à la fois le principe et l'objectif. Rien dans l'univers ne peut se séparer de lui malgré son absence physique<sup>543</sup>. La deuxième idée fondatrice de l'idéologie islamique est l'homme qui est à la fois l'auteur et la cible du travail politique<sup>544</sup>. Le troisième fondement est le monde que l'islam cherche à couvrir par tolérance. Toute législation doit chercher le bien de tous sauf ceux qui font la guerre contre les musulmans ou ceux qui les chassent de chez eux<sup>545</sup>.

### 4.3 Islamisme holiste activiste (logique dominante d'hétéronomie)

Les différents théoriciens qui ont analysé cette tendance nous amènent à conclure que ses principales sources de légitimité sont la *révélation divine* et le *revivalisme*. Voyons leur vision des choses.

Référons en premier lieu à Jamāl al-Dīn al-Afghānī qui dit que :

Les musulmans ne s'engagent pas par des liens nationaux ou ethniques, mais par le lien qui les unit tous : la religion. C'est pourquoi le Marocain ne conteste pas l'autorité du Turc, le Perse ne proteste pas la domination de l'Arabe sur lui et l'Indien se soumet à la direction de l'Afghan<sup>546</sup>.

Pour lui « il n'y a de nationalité pour les musulmans que dans leur religion<sup>547</sup> ».

Ḥasan al-Banna, quant à lui, dit que « nous [Les Frères musulmans] ne reconnaissons aucun régime ni aucun gouvernement qui ne se fondent pas sur l'islam et qui ne s'inspirent pas de sa raison d'être. Nous ne reconnaissons pas ces partis politiques<sup>548</sup> ni ces formes de gouvernance traditionnelles que nous imposent les mécréants (Occidentaux) et les ennemis de

---

<sup>542</sup> *Ibid.*, pp. 19-21.

<sup>543</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>544</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>545</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>546</sup> Jamāl al-Dīn AL-AFGHĀNĪ dans la revue *Al-' dans al-wuthqá*, le 28 août 1884.

<sup>547</sup> Jamāl al-Dīn AL-AFGHĀNĪ dans la revue *Al-'l-ans al-wuthqá*, le 26 juillet et le 14 août 1884.

<sup>548</sup> Les Frères musulmans délégitiment les partis politiques et cette prise de position qui dominait dans l'organisation. Y. AL-QARADĀWI (2007). *L'éducation politique chez Ḥasan al-Bannā (Al-tarbiyā' al-siyāsiyyā' 'inda al-Imām Ḥasan al-Bannā)*, Al-Qāhira, Maktabā' Wahbaī, p. 95.

l'islam. Nous veillons à la résurrection du régime de la gouvernance islamique dans toutes ses manifestations et dans son cœur<sup>549</sup>. »

Selon la compréhension de Yūsuf al-Qaraḏāwī des travaux de Ḥasan al-Bannā, les caractères de l'Oumma légitime sont l'unicité de la référence (la sharī'a), l'unicité de Dārulislām et l'unicité de la direction politique, représentée par le calife ou l'imam sublime choisi par Ahl al-ḥall wa-al-'aqd<sup>550</sup>. Selon Ḥasan al-Bannā, le califat « est un culte islamique et le calife est le sujet de beaucoup de dispositions religieuses dans l'islam. Les Frères musulmans considèrent que l'idée du califat et la mission de sa résurrection sont en tête de liste de leurs ambitions, mais ils croient néanmoins que plusieurs phases préalables et temporaires sont inévitables<sup>551</sup>. »

Yūsuf al-Qaraḏāwī pense en outre que l'État n'a pas de légitimité sociale ni civique mais seulement une simple légitimité, parce que l'engagement de l'État pour appliquer la sharī'a est le seul moyen pour avoir cette légitimité. L'État qui ne s'engage pas à appliquer la sharī'a perd, selon lui, sa légitimité et les musulmans ne doivent pas lui obéir<sup>552</sup>.

Pour le militant musulman et membre des Frères musulmans, Quṭb, la société musulmane ou la société islamiste (qui applique l'islam comme doctrine religieuse et cultes, comme sharī'a et régime, et comme mœurs et comportements) est la seule société légitime<sup>553</sup>. Ce qui est illégitime, pour lui, c'est la *jahilya*, c'est-à-dire la soumission et l'esclavage des gens aux autres gens par le biais de la législation, dans le but de faire soumettre les gens à ce que Dieu ne leur permet pas<sup>554</sup>.

L'auteur Sayf al-Dīn 'Abd al-Fattāḥ a été très prolifique au niveau de ses idées sur la tendance islamiste holiste activiste. Les prochaines pages s'attarderont uniquement sur ses travaux.

---

<sup>549</sup> Y. AL-QARAḌĀWĪ (2007). *L'éducation politique chez Ḥasan al-Bannā* [...], p. 32.

<sup>550</sup> *Ibid.*, 124 p.

<sup>551</sup> *Ibid.*, pp. 48-49.

<sup>552</sup> Y. AL-QARAḌĀWĪ (2009). *Fiqh de l'État en islam* [...], pp. 32-33.

<sup>553</sup> S. QUṬB (1962). *L'islam et les problèmes de la civilisation (al-Islām wa-mushkilāt al-ḥaḏārah)*, Cario, Dār al-Shurūq, 11<sup>e</sup> édition, p. 193.

<sup>554</sup> S. QUṬB (1969). *Jalons sur la route (Ma'ālīm fī al-ṭarīq)*, Bayrūt, Dār al-Shurūq, p. 163.

Il pense d'abord que l'islam « est une religion politique et que le politique islamique est un politique religieux. La somme de cette équation est que la légitimité du pouvoir en islam est naturellement et logiquement une légitimité religieuse. Tout acte politique ou juridique, qu'il soit individuel ou collectif, doit être dicté par cette conception de la légitimité qui ne peut être que religieuse unifiée, holiste absolue et applicable aux niveaux éthique, social, juridique et politique<sup>555</sup>. »

Pour lui, le concept de l'Oumma se compose de quatre éléments inséparables : une communauté qui croit aux principes essentiels de la religion islamique; une communauté ayant une seule conception de tout ce qui concerne l'appel islamique ( surtout le principe de la soumission et du respect de la shari'a comme un système holiste dictant les comportements et les attitudes des individus et de la communauté); une relation de solidarité absolue qui lie tous les éléments de cette communauté; et un axe du rôle civilisationnel de cette communauté solidaire qui est la conception de *djihad* dans tous les sens du mot<sup>556</sup>. D'ailleurs, il postule que la loyauté est le caractère le plus important de l'Oumma et du lien de croyance politique. Et cette loyauté se manifeste au niveau de deux éléments : la participation et la légitimité<sup>557</sup>.

Il poursuit en expliquant que « la légitimité, dans la vision islamique, en est une religieuse. C'est pourquoi la légitimité politique et la légitimité juridique sont contenues dans la légitimité religieuse, considérée comme la seule fondatrice, et selon laquelle on peut comprendre exclusivement les autres sortes de légitimités secondaires<sup>558</sup>. [...] La question de savoir si l'islam est "religion et État" ou "religion seulement" en est une non islamique et étrange à notre culture [...] car la bonne compréhension de l'islam est qu'il y a une religion qui confessionnalise le politique et, à l'opposé, qui politise la religion<sup>559</sup>. »

À son avis, « la légitimité politique est absolument indépendante de la légitimité religieuse. Le califat (l'imam) n'est qu'un successeur adjoint du prophète pour défendre la

---

<sup>555</sup> S.A.A. AL-FATTĀH (1998). *La théorie politique au prisme islamique (Fī al-naẓarīyah al-siyāsīyah min manẓūr Islāmī)*, al-Qāhirah, al-Ma'had al-'Ālamī lil-Fikr al-Islāmī, p. 424.

<sup>556</sup> *Ibid.*, pp. 274-248.

<sup>557</sup> *Ibid.*, pp. 349-352

<sup>558</sup> *Ibid.*, p. 423

<sup>559</sup> *Ibid.*, p. 428.

croissance et pour être responsable, selon la shari'a, de la réalisation de la sécurité et du bien-être des croyants dans le monde entier. Les croyants, pour leur part, doivent être obéissants à leur calife tant qu'il défend et applique la shari'a sur l'Oumma<sup>560</sup>. »

À son avis, la laïcité « signifie un mode de vie qui exclut l'influence et les consignes de la religion sur l'organisation de la société et des relations humaines. Cette laïcité est le contraire de *Hakimiyya*, dans le sens qu'elle est une formule organisationnelle de la société politique moderne dans ses structures politiques, juridiques et sociales<sup>561</sup>. [...] Le problème de ce courant est que la légitimité politique de l'État laïc provient du peuple et non pas de Dieu et que la source de sa législation est de nature non religieuse. Ils ont recours à leur raison ou à la raison d'une de leurs communautés pour réaliser leurs intérêts<sup>562</sup>. »

Aussi, la notion de la légitimité est-elle étroitement associée à la conception de l'obéissance ou d'allégeance. Mais cette obéissance dépend de l'engagement du calife à appliquer la shari'a. En fait, cette obéissance est plutôt envers la religion et non pas envers le calife<sup>563</sup>.

Il postule que l'État islamique légitime, à l'opposé de l'État religieux, est basé sur une religion qui ne dicte que les principes généraux, les détails et les formes étant appliqués en fonction des conditions de la société. L'État islamique légitime n'est pas un État de droit provenant d'une logique humaine imparfaite par nature, c'est un État basé sur des lois divines valables en tout temps et lieu. L'État légitime islamique n'est pas non plus un État civique basé sur le pluralisme menant au conflit, mais un État permettant une diversité dans le cadre de l'unité. Enfin, l'État islamique légitime n'est pas plus un État idéologique, malgré les similitudes qui sont occasionnelles et non consensuelles<sup>564</sup>.

Ce même auteur décrit quatre niveaux de légitimité : la légitimité fondatrice basée sur l'engagement du cadre religieux islamique; la légitimité d'accès au pouvoir basée sur l'approbation, *al-Bay'ah* et *al-'Iqd*; la légitimité de pratique du pouvoir basée sur l'application

---

<sup>560</sup> *Ibid.*, p. 429.

<sup>561</sup> *Ibid.*, p. 430.

<sup>562</sup> *Ibid.*, pp. 430-431.

<sup>563</sup> *Ibid.*, pp. 433-434.

<sup>564</sup> *Ibid.*, pp. 441-443

claire et nette de la sharî'a; et enfin la légitimité de renversement du pouvoir politique que la sharî'a n'applique plus pour protéger la religion<sup>565</sup>.

Voici quelques autres de ses postulats :

La légitimité en islam ne concerne pas seulement le pouvoir politique, mais l'islam explicite également les conditions que doivent rencontrer les savants et le peuple (*al-ra'īyah*) afin qu'ils soient légitimes dans leur engagement envers la sharî'a<sup>566</sup>.

Le gouverneur, en plus du légitimé et du juste, peut-être soit mécréant, soit dissolu et injuste, soit tyran et infidèle à Dieu<sup>567</sup>.

L'Oumma est une personne morale et sa légitimité augmente et diminue. Elle peut être qualifiée comme mécréante et une repentance est exigée lors d'un péché<sup>568</sup>.

Le renversement du pouvoir politique n'est pas seulement légitime, mais c'est un devoir religieux quand ce pouvoir n'applique pas la sharî'a ou la met en pratique que superficiellement ou en apparence<sup>569</sup>.

Les principes de la promotion de la vertu et de la prévention du vice (*al-amr bi-al-ma'rūf wa al-nahy 'an al-munkar*) et de la légitimité sont les deux fondements les plus importants qui doivent contrôler l'alliance politique des croyants pour l'empêcher de se transformer en un lien politique pharaonique basé sur la tyrannie et l'injustice<sup>570</sup>.

Toute autre vision non islamique du pouvoir mènera à un système politique se basant sur trois protagonistes : le pharaon (à la place d'un gouverneur juste et légitime), des agents de tyrans (à la place des vrais et bons savants et des technocrates) et des racailles sauvages (à la place d'un peuple)<sup>571</sup>.

---

<sup>565</sup> *Ibid.*, p. 445

<sup>566</sup> *Ibid.*, p. 445

<sup>567</sup> *Ibid.*, p. 448.

<sup>568</sup> *Ibid.*, p. 449.

<sup>569</sup> *Ibid.*, p. 493.

<sup>570</sup> *Ibid.*, p. 499.

<sup>571</sup> *Ibid.*, pp. 380-405.

## 4.4 Libéralisme humaniste musulman (logique dominante d'autonomie)

Cette troisième et dernière tendance trouve ses sources de légitimité dans l'humanisme et la modernité. Examinons sous quels angles nos théoriciens se sont basés pour en arriver à cette conclusion.

Aḥmad Luṭfī al-Sayyid soutient que de « dire que la terre de l'islam est la patrie de tous les musulmans est une règle colonialiste qui doit être remplacée par la doctrine du patriotisme nationaliste<sup>572</sup> ». L'islam n'est pas une patrie et avoir la même confession religieuse n'est pas suffisant pour avoir une patrie<sup>573</sup>.

Considéré comme le leader du nationalisme laïque en Égypte, il préconise également que le gouvernement doit être constitutionnel et souverain pour la nation dans un État-nation égyptien gouverné par des lois civiles européennes. Cette même opinion a été partagée par Maḥmūd 'Azmi, considéré comme le pionnier des droits de la personne, qui exige une laïcité et des lois civiles pour un État légitime souhaité<sup>574</sup>.

Al-Sayyid précise enfin que les fonctions de l'État doivent se limiter à assurer la sécurité et la justice et à défendre la société. Pour atteindre ces objectifs, l'État peut contraindre temporairement les droits individuels, mais seulement pour réaliser ses objectifs. Dans les autres cas touchant la liberté d'expression, l'indépendance du pouvoir judiciaire et l'intervention de l'État seront considérées comme des violations dangereuses<sup>575</sup>.

Quant à l'auteur Ismā'īl Maẓhar (1891-1962), il expose quatre genres de dogmes qui mènent à la radicalisation que l'État doit dépasser pour atteindre le progrès : le dogme religieux, le dogme philosophique, le dogme de la science et le dogme de la réforme sociale.

---

<sup>572</sup> A. L. AL-SAYYID (2008). *Histoire de ma vie (Qiṣṣat ḥayātī)*, Cairo, Dār al-Hilāl, pp. 108-109.

<sup>573</sup> Aḥmad Luṭfī Al-Sayyid dans le journal Al-*jarīdah*, le 10 mars 1907.

<sup>574</sup> <http://tasamoh.com/index.php/nums/view/8/163> (Page consultée le 10 mai 2016)

<sup>575</sup> Aḥmad Luṭfī Al-Sayyid cité dans T. RAḌWĀN (2013). *al-Ālmānīyah wa-al-ṭarīq ilá al-istiqrār al-ijtimā'ī, al-Qāhirah*] : al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-Āmmah lil-Kitāb, p. 83.

« Le progrès et le dogme sont deux ennemis qui ne peuvent coexister; si on doit sacrifier l'un d'eux, il faut bien évidemment sacrifier le dogme<sup>576</sup>. »

Ṭāhā Ḥusayn, critique pour sa part un article énonçant que dans la constitution de 1923, la religion de l'État est l'islam. Il croit que cet article ne divise pas seulement les musulmans et les non-musulmans, mais également les musulmans entre eux qui ne l'ont pas tous interprété de la même manière<sup>577</sup>. En outre, il explique que concilier la philosophie et la religion est une tentative stérile. Avicenne ou Ibn Sīnā (980-1037) a tenté l'expérience et le résultat est que ce mode de conciliation se veut agnostique par les religieux et myope pour les philosophes<sup>578</sup>.

Pour ce qui est du professeur d'histoire islamique, Ḥusayn Mu'nis, il explique que le message de l'islam n'est pas d'établir un royaume, mais de fonder un nouveau système sociopolitique qui se base sur la fraternité, l'élimination de la domination de l'être humain sur l'être humain et le remplacement du pouvoir de l'autorité gouvernante par l'autorité de la conscience. Le politique, dit-il, est une chose alors que l'islam, la foi et la sharī'a en sont une autre<sup>579</sup>.

Dans les ouvrages *Dalīl al-Muslim al-ḥazīn (Le guide du musulman triste)* et *Hawla, d-dawa ila taṭbīq as-sharia al-islāmīya* (à propos de l'appel ou du mouvement pour appliquer la sharī'a), Ahmad Amin insiste sur la libération de la foi du dogme. Il postule que l'appellation « État islamique » n'a pas son sens puisqu'il n'existe pas d'institution de ce genre, essentiellement parce que l'islam et les musulmans n'en ont pas besoin pour survivre et pratiquer leurs religions<sup>580</sup>.

---

<sup>576</sup> Ismā'īl Maẓhar dans la revue al-'uṣūr, mai 1929.

<sup>577</sup> Ṭāhā Ḥusayn dans la revue Al-ḥadīth, février 1927.

<sup>578</sup> Ṭāhā Ḥusayn et 'Abdullaṭīf Sharārah dans la revue al-Kātib al-Miṣrī, février 1946.

<sup>579</sup> Ḥusayn Mu'nis cité dans S. IBRAHIM (2012). *Vers un État civil au monde arabe, étude critique des discussions soutenues entre les intellectuels arabes autour de la laïcité, la religion et l'État (Naḥwa al-dawlah al-madanīyah fī al-'ālam al-'Arabī)*, Abū Zaby, Markaz al-Imārāt lil-Dirāsāt wa-al-Buḥūth al-Istrātījīyah, p. 169.

<sup>580</sup> P. J. VATIKIOTIS (1991). *Islam and the State*, [s.l.], Routledge, 136 p.

De son côté, Ṣalāḥ ‘Abd al-Ṣabūr explique que la société égyptienne n’est pas d’accord sur l’image (l’identité) qu’elle veut refléter d’elle-même quand elle se regarde dans le miroir du passé ou du futur<sup>581</sup>. Entre l’individualité pure de Rousseau et la domination écrasante de l’État sur l’individu de Hegel, Ṣalāḥ ‘Abd al-Ṣabūr préconise que l’être humain ne choisit pas d’être social mais il ne peut pas être totalement individuel. La société n’est pas l’ennemi de l’individu pas plus qu’elle possède un pouvoir supérieur sur l’individu, mais le progrès de cette société, se plaît-il à dire, est la somme des efforts créatifs de tous les individus de cette société. Les individus ont besoin de cet appareil étatique régulateur et organisateur et le gouvernement doit être juste et protecteur de la liberté. Il pense que le niveau de pouvoir de l’État s’ajuste selon les besoins des individus et non pas en fonction de la liberté à laquelle ils renoncent<sup>582</sup>.

Dans son livre *La vérité absente*, pour justifier la nécessité de la sécularisation comme vecteur de paix sociale, Faraj Fouda<sup>583</sup> réfute l’idée d’une cité ou d’une gouvernance musulmane idéale, et ce, en utilisant les mêmes sources historiques que ses adversaires islamistes. Cette gouvernance, qui aurait existé au temps des premiers califes de l’islam et que les musulmans pourraient reproduire en appliquant des lois d’inspiration religieuse, est au mieux une utopie, au pire une immense tromperie intellectuelle. En s’appuyant sur l’histoire du premier siècle de l’islam, il démontre que les intérêts politiques ont toujours primé sur les

---

<sup>581</sup> S. ‘A. AL-ṢABŪR (1960). « Idées nationalistes » (*Afkar Qawmīyah*), dans *al-A‘māl al-kāmilah*, al-Qāhirah, al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Ammah lil-Kitāb, pp. 7-8.

<sup>582</sup> Ṣ. ‘A. AL-ṢABŪR (1971). *Histoire de la conscience égyptienne moderne (Qissat al-damīr al-miṣrī al-hadīth)*, Cairo, Majallat al-Idhā‘ah wa-al-Tilifiziyyūn, p. 30.

<sup>583</sup> Né en 1945 à Damiette, il a obtenu un magistère de sciences agricoles et un doctorat en économie agricole de l’Université de Aīn-Chams au Caire. Il a publié des articles dans Magallet Octobar (magazine d’octobre) et Al-Ahrar (les libres). Ses écrits suscitaient divers débats dans la société égyptienne, car il plaidait pour la séparation de l’État et de la religion. Il y mettait en garde contre la domination des groupes islamistes sur la scène politique parce qu’ils allaient, selon lui, mélanger la politique à la religion. Il y expliquait également comment les islamistes adaptaient les textes religieux pour diffuser le djihad. Il a été assassiné le 8 juin 1992 par deux extrémistes membres de la Gamaa islamiya, Aboul-Ela Mohamad Abd-Rabbou a été libéré après la grâce présidentielle de Morsi en faveur de plusieurs prisonniers relevant de la Gamaa islamiya après la révolution du 25 janvier. Une décision qui a été critiquée à l’époque par les intellectuels égyptiens. Pendant l’année au pouvoir des frères musulmans (2012-2013), Farag Fouda, vingt et un ans après son assassinat, a été beaucoup revisité par les intellectuels et les jeunes internautes. Pour faire rappeler le combat d’un grand défenseur de l’État civil victime de l’obscurantisme religieux.

R. HANAFY, *Ahram Hebdo*, 26-06-2013, Farag Fouda, remis au goût du jour, [En ligne], <http://hebdo.ahram.org.eg/NewsContent/980/5/33/3078/Farag-Fouda.aspx> (Page consultée le 30 avril 2016).



convictions religieuses. La piété et les vertus personnelles des compagnons du prophète ne les ont pas empêchés de se livrer à des luttes sanglantes pour la conquête du pouvoir. En s'appuyant sur les récits des historiens comme Al-Ṭabarī, l'auteur cite d'abord les assassinats de trois califes (Omar, `Uthmān et Ali) et ensuite les guerres entre les compagnons du prophète (la bataille du chameau, la bataille de Safaïn) pour démontrer le mythe de cette histoire idéalisée, présentée par les islamistes comme un modèle et un but ultime à atteindre.

De son côté, Murād Wahbah, préconise que les Frères musulmans et les salafistes sont deux mouvements jumeaux malgré leurs quelques différences. De fait, les deux mouvements voient que l'État occidental est basé sur trois axes : la laïcité qui est antireligieuse, la nation et la démocratie, ce qui laisse entendre que c'est le peuple qui gouverne. Pour eux, l'islam rejette l'idée de la laïcité, car il est religion et État; il rejette également l'idée du nationalisme, car il est un appel mondial; et enfin, il rejette l'idée de la démocratie, car ses lois découlent de la sharī'a du Dieu qui est immuable<sup>584</sup>. Pour Wahbah, « la sharī'a, les principes de la sharī'a et les jugements de la sharī'a sont les trois principales sources de la législation » et elles réfèrent à un dogme qui est la sharī'a. Appliquer un absolu sur un relatif mènera à l'immobilité de ce relatif qui se transformera en un absolu qui empêchera la rationalité et la créativité qui caractérisent la civilisation humaine et sans lesquelles il n'y a pas d'évolution<sup>585</sup>. La solution est une laïcité qui témoigne d'une réflexion dans ce qui est relatif d'une façon relative. Pour lui, il n'y a que deux sortes d'États : laïc ou fondamentaliste. La religion est acceptée dans le cadre de l'État comme un choix individuel et non pas comme un choix de la société, car dans ce dernier cas, la religion est condamnée à se heurter avec d'autres dogmes pour lesquels elle lutte<sup>586</sup>. Bref, Wahbah nous dit que l'État légitime est l'État qui ne se réfère pas à un absolu, laïc, et qui n'empêche pas la créativité ni la rationalité.

Pour l'auteur Ṭāriq Ḥajjī, il estime que l'État qui cherche à être légitime doit croire en la démocratie et la liberté, et en la science et la modernité. Il doit croire également que

---

<sup>584</sup> Murād Wahbah Al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-`Āmmah lil-Kitāb (2013). « L'État civique : principales conceptions et construction juridique » (*ad- Daula al-madanīya : mafāhīm asāsīyah wa al-binā' al-qānūnī*) *Revue al-fīkr al-mu'āṣir*, n° 1 (automne 2013), al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-`Āmmah lil-Kitāb, pp. 63-64.

<sup>585</sup> *Ibid.*, pp. 63-64.

<sup>586</sup> *Ibid.*, pp. 63-64.

l'universalité de certains aspects de la culture n'empêche pas la spécificité des cultures. Cet État doit croire aussi que la religion est une source de l'éthique et des valeurs suprêmes, mais que les systèmes politiques, économiques et sociaux changent avec le temps. Et qu'enfin, personne ne peut prétendre à la présence de systèmes politiques, économiques et sociaux dépeints en détail dans une religion<sup>587</sup>.

Khālīd Muntaṣir voit pour sa part que l'État doit être laïc, que la citoyenneté doit être le fondement de la loyauté et que le fondement de la gouvernance et du pouvoir politique doit être la constitution, c'est-à-dire un fondement souverain qui soit pour tous les citoyens. Cette constitution doit garantir la liberté de conscience (*Ḥurrīyat al-i'tiqād*) sans aucune contrainte. L'intérêt privé et public est le fondement de la législation et le pouvoir politique prend sa légitimité de la constitution, lequel cherche à reconnaître la justice au moyen de l'application de la loi, en plus de s'engager à respecter les droits de la personne<sup>588</sup>.

Finalement, Ismā'īl Ḥusnī exige un État humain laïc qui doit être basé sur quatre grands principes : *L'humanité* : l'État laïque est d'origine humaine, ses valeurs sont humaines, et son but est l'homme. La rationalité : qui doit être adoptée dans le domaine de la légalisation, comme c'est le cas dans le domaine du développement et de la construction. La liberté : l'État doit veiller à ce que ses citoyens soient libres et égaux; un État libre de religion; un État libéré de la prêtrise et de la loi religieuse; et un État où l'interférence est interdite entre ces deux derniers domaines. La neutralité de l'État envers ses citoyens, et vers les croyances religieuses<sup>589</sup>.

---

<sup>587</sup> T. ḤAJJĪ (2002). *Écritures sur la raison égyptienne (Kitābāt fī al-'aql al-Miṣrī)*, Cairo, al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb, p. 168-171.

<sup>588</sup> K. MUNTAṢIR (2001). *La science entre le laboratoire et la mosquée : des batailles pour la Lumière, la laïcité et l'État civil (al-'des bayna al-ma'mal wa-al-masjid : ma'ārik min ajl al-tanwīr wa-al-'almānīyah wa-al-dawlah al-madanīyah)*, Cairo, Markaz al-Maḥrūsah lil-Buḥūth wa-al-Tadrīb wa-al-Nashr, 24 p.

<sup>589</sup> I. ḤUSNĪ (2008). *La laïcité de l'islam et la radicalisation religieuse, critique de l'idéologie holiste de l'islam au prisme de la shari'a, de l'histoire et des valeurs de la modernité ('Almānīyat al-Islām wa-al-taṭarruf al-dīnī : naqd aydiyūljīyat shumūliyat al-Islām min manzūr al-sharī'ah wa-al-tārīkh wa-qiyam al-ḥadāthah)*, al-Qāhirah, Dār Miṣr al-Maḥrūsah, 488 p.

## 4.5 Conclusion

Pour conclure ce chapitre, on peut dire que pour le réformiste musulman, la rationalité (*al-'aqlānīyah*), le réformisme (*al-iṣlāḥ*) et l'intérêt (*al-maṣlahah*) sont les principales sources de légitimité. Au surplus, le pouvoir doit répondre aux besoins ressentis par la communauté, reposer sur des valeurs et des principes communs et reconnus, être équitable et être exercé efficacement. Mais ses interprétations du religieux se meuvent entre l'hétéronomie et l'autonomie. Quant à l'islamiste activiste et holiste, il estime que la révélation divine et le revivalisme sont les principales sources de légitimité<sup>590</sup> et que la religion est un outil de légitimité politique. Enfin, le tenant du libéralisme musulman prône que l'humain et la modernité doivent être les principales sources de légitimité et que la légitimité doit être de nature contractuelle, démocratique et électorale.

C'est donc à partir de tous ces éléments que nous pouvons inférer les sources de la légitimité du pouvoir politique pour les trois tendances étudiées dans le présent chapitre. Elles sont présentées au tableau 4.1 ci-après.

---

<sup>590</sup> Une légitimité traditionnelle au sens de Weber, déjà expliquée au chapitre 4 de la deuxième partie de cette thèse.

**Tableau 4.1 Résumé des conclusions des tendances intellectuelles autour des sources de la légitimité du pouvoir dans la pensée égyptienne moderne**

<b>Tendance</b>	<b>Source de la légitimité du pouvoir</b>
<b>Tendance musulmane réformiste</b>	Rationalité ( <i>al-‘aqlānīyah</i> ), réformisme ( <i>al-iṣlāḥ</i> ) et intérêt ( <i>al-maṣlaḥah</i> ) comme principales sources de légitimité.  Le pouvoir doit répondre aux besoins ressentis par la communauté, reposer sur des valeurs et des principes communs et reconnus, être équitable et être exercé efficacement. Mais les interprétations du religieux se meuvent entre l’hétéronomie et l’autonomie.
<b>Tendance islamiste activiste et holiste</b>	Révélation divine et revivalisme comme principales sources de légitimité.  (Légitimité traditionnelle) - Weber  La religion, outil de légitimité politique
<b>Tendance musulmane libérale et humaniste</b>	Humanisme et modernité comme principales sources de légitimité.  (Légitimité électorale, démocratique et contractuelle)

On constate également que ces trois courants ne nient pas leur appartenance à l’islam comme religion et que d’une façon générale, ils affirment tout l’écart qui sépare les trois discours s’exprimant au nom de l’islam.

Cette conclusion nous montre à quel point les analyses de Mohamed Chérif Ferjani et de Bertrand Badie sont justes sur deux points différents malgré leur désaccord sur la domination d’une seule logique dominante dans les mouvements islamistes.

Pour sa part, Mohamed Chérif Ferjani attire notre attention sur le fait que la mobilisation de l’islam comme source de légitimité est loin d’être homogène, non seulement

d'un pays à un autre mais aussi à l'intérieur de chaque pays, voire dans le parcours et dans les rangs d'un même mouvement se réclamant d'islam politique<sup>591</sup>.

Et quant à Bertrand Badie, il nous explique que :

Le discours islamiste, par essence, a pour effet de déplacer l'ordre de la légitimation de l'exercice du pouvoir, celui de la contestation. En quelque sorte mis au nu, le discours islamiste devient celui du djihâd – que Quṭb ne limite plus au *dar al-harb* (domaine de la guerre, c'est-à-dire de l'infidèle) – et de la *hakimiya*, c'est-à-dire la révolution perpétuelle contre toute domination humaine, contre toute domination qui, n'étant plus la transparence de la volonté divine, ne peut être que celle du « *taghut* », du nom de l'idole de la période anté-islamique<sup>592</sup>.

Il préconise en outre que :

[l]'effet le plus décisif de cette cristallisation religieuse de la contestation se situe sur le plan de la légitimité des acteurs : l'ordre politique contestataire se trouve doté d'une légitimité supérieure à celle de l'ordre politique qui a pour fonction de gouverner<sup>593</sup>. [...] L'espace religieux [...] loin de demeurer partout un lieu de légitimation du prince, il devient de plus en plus site de contre-légitimité qui réduit d'autant la marge de manœuvre des gouvernants<sup>594</sup>.

Victime de cette perte régulière de sens, l'État dans le monde musulman s'expose ainsi au risque d'une délégitimation croissante dont on perçoit bien les conséquences mais dont on voit mal ce qui pourrait la freiner en dehors de l'invention d'un ordre politique conforme à une formule cohérente et endogène de légitimation. Force est d'admettre que l'ensemble des acteurs politiques parient, pressentent et règlent leur stratégie sur l'irréalisme d'une telle hypothèse<sup>595</sup>.

Les formules de légitimation ne sont pas seulement précaires et fragiles, dit-il. Elles sont aussi mises en échec par l'intervention de plusieurs logiques : parce que le discours de légitimation du pouvoir donne naissance à un discours contestataire de délégitimation d'une efficacité redoutable; parce que la juxtaposition de formules de légitimation différentes donne

---

<sup>591</sup> M. C. FERJANI. *La religion comme source de légitimité*, [En ligne], [http://webeache.googleusercontent.com/search?q=cache:TpniHu2lp8sJ:www.institut-gouvernance.org/spip.php%3Faction%3Daccéder\\_document%26arg%3D555%26cle%3Df77a1619c1a67aa3da4a8dc67f6e50cd202625da%26file%3Dpdf%252FContribution\\_M\\_-FERJANI.pdf+%cd=1&hl=fr&ct=clnk&gl=ca](http://webeache.googleusercontent.com/search?q=cache:TpniHu2lp8sJ:www.institut-gouvernance.org/spip.php%3Faction%3Daccéder_document%26arg%3D555%26cle%3Df77a1619c1a67aa3da4a8dc67f6e50cd202625da%26file%3Dpdf%252FContribution_M_-FERJANI.pdf+%cd=1&hl=fr&ct=clnk&gl=ca) (Page consultée le 17 mai 2016).

<sup>592</sup> B. BADIE (1986). *Les deux États. Pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam*, Paris, Fayard, p. 103.

<sup>593</sup> *Ibid.*, p. 268

<sup>594</sup> *Ibid.*, p. 269

<sup>595</sup> B. BADIE. « État et "légitimité", en monde musulman [...] », pp. 19-30.

source à des dilemmes, voire des tensions ou des contradictions; et enfin, parce que de l'échec de ces formules de légitimation renaît sans cesse la configuration bigarrée de l'État néo-patrimonial<sup>596</sup>.

Notre dernier et troisième champ d'étude de la conception de l'État porte sur la légifération dans l'État ou dans la gouvernance et est présenté au chapitre 5 suivant. Nous y verrons les opinions des différents courants intellectuels de pensée à propos de la base et des fondements de la légifération, des objectifs de la légifération, des méthodes utilisées, ainsi que des acteurs habilités à légiférer.

---

<sup>596</sup> B. BADIE. « État et "légitimité", en monde musulman [...] », pp. 19-30.

# **CHAPITRE 5. Légifération dans l'État ou dans la gouvernance**

## **5.1 Propos liminaires**

Alors que nous avons bien identifié les sources de la légitimité du pouvoir, le présent chapitre cherchera à comprendre la conception de la loi et de la légifération dans l'État ou dans la gouvernance au prisme du lien entre le religieux et le politique dans la pensée égyptienne contemporaine (1805-2010), toujours à travers ses trois principales tendances que sont le réformisme musulman, l'islamisme holiste activiste et le libéralisme humaniste musulman. Autrement dit, ce cinquième chapitre se donne comme objectif de donner des réponses concises aux questions suivantes que nous rappelons, selon les trois tendances intellectuelles précitées : Sur quelle base doit-on légiférer ? Sur quels fondements doit-on légaliser ? Comment doit-on légiférer ? Quel est l'objectif de la légifération ?

### **5.1.1 Importance de l'étude de la légifération au prisme du lien entre le religieux et le politique**

Le religieux, le politique et le droit sont les trois champs qui rythment la thématique de ce chapitre. Chacun d'eux renvoie à des systèmes de valeurs qui sont autonomes par leur fondement, leur conception de l'espace public, leur conception de la législation et de leur légitimité et qui s'interpénètrent en maintes circonstances.

Choisir parmi ces trois thèmes celui qui nous convient pour en faire une analyse et le traiter isolément des deux autres est voué à l'échec. On aboutirait alors à un monologue sur des problématiques qui ne pourraient être comparées à rien d'autre, ce qui ne serait pas logique dans une étude de notre nature. Il faut plutôt repérer les interconnexions et déterminer les associations qui sont incontestablement nombreuses, comme on pourra le voir chez les penseurs qui traitent de ces différents thèmes.

Il va sans dire que le législatif, le politique et le religieux se veulent porteurs de valeurs, de normes et d'obligations, générateurs de mécanismes d'exercice du pouvoir et de fondements et de techniques de régulation sociale. On souhaite trouver dans les rapports

compliqués et ambigus qui peuvent se développer entre ces trois sujets un champ d'analyse découlant de la pensée égyptienne moderne et contemporaine.

Notons que la relation entre l'État et la shari'a a occupé une place importante dans la pensée arabo-musulmane mais qu'elle a fait couler beaucoup plus de sang que d'encre. Aussi, les liens entre la religion, le politique et la shari'a se diversifient et se complexifient, jusqu'au point de dire que le politique et la shari'a sont le cœur de la religion et de l'État, en dissociant à la fois complètement religion et politique<sup>597</sup>.

Cette question de la législation sera d'abord abordée du point de vue de la société occidentale et ensuite de la perspective des penseurs arabes.

### 5.1.2 Évolution des fondements du droit dans la pensée occidentale

Dans l'évolution de la société occidentale, on dénote quatre différents fondements, soit le *droit naturel*, le *positivisme juridique*, l'*éthique* et la *déontologie*. Voyons de quelle façon cette évolution s'est déroulée et ce que chacun a incarné.

Le *droit naturel* a reposé sur une morale philosophique et une conception statique de l'homme et a longtemps été le fondement de la légalisation. Il a cependant été rejeté par la suite par les théories évolutionnistes et remplacé par le positivisme juridique<sup>598</sup>. Ce fut la première rupture épistémologique majeure au niveau des fondements du droit<sup>599</sup> qui a fait en

---

<sup>597</sup> B. ZAKARĪYĀ (2013). *L'État et la shari'a dans la pensée arabe contemporaine* [...], p. 9.

<sup>598</sup> La philosophie positive s'oppose donc à la morale, à la métaphysique, en estimant que seule la réalité est accessible à la connaissance humaine. P. Foulquié, op. cit., p. 552. Pour Aristote, au contraire, la philosophie a pour objet l'étude des causes premières et des principes des êtres (Métaphysique, A, 1, 981 b 25). Ce point est important, car les valeurs sont considérées comme étrangères à la réalité, en ce qu'elles appellent un jugement éthique, une appréciation du bien et du mal.

<sup>599</sup> Avec le positivisme juridique s'amorce le premier changement radical à propos des fondements du droit. Alors que le droit naturel est fondé sur la croyance en Dieu ou dans une nature humaine particulière, le positivisme juridique repose sur les mœurs et rejette la morale philosophique comme fondement du droit. En s'attachant aux mœurs, le positivisme s'appuie sur « les comportements concrets des gens ». G. Durand, « Du rapport entre le droit et l'éthique », (1986), 20 R.J.T. 281, 284.

Le droit positif (droit écrit) existait à l'époque du droit naturel, mais il était complètement dominé par la morale. Sous le positivisme juridique, seul le droit écrit est considéré comme la véritable norme juridique. En s'appuyant uniquement sur les comportements des gens, soit les mœurs, pour établir les règles juridiques, le positivisme rejette la morale universelle comme fondement du droit positif.

C. LAVALLÉE, À la frontière de l'éthique et du droit, [En ligne],

[https://www.usherbrooke.ca/droit/fileadmin/sites/droit/documents/RDUS/volume\\_24/24-1-lavallee.pdf](https://www.usherbrooke.ca/droit/fileadmin/sites/droit/documents/RDUS/volume_24/24-1-lavallee.pdf)



sorte de remplacer la morale par les mœurs, faisant ainsi foi d'assises des règles juridiques. Les événements tragiques de la Deuxième Guerre mondiale et le procès de Nuremberg ont démontré la dangerosité du positivisme, lequel peut nous conduire vers le mépris de la vie et de la dignité humaine<sup>600</sup>. Bref, ces événements ont remis en lumière la nécessité de fonder le droit sur des valeurs plutôt que sur des comportements, ce qui provoquera un respect pour les droits de la personne<sup>601</sup>. Cependant, la morale philosophique ne revient pas comme fondement du droit comme auparavant, et cela pour deux raisons, comme nous l'indique Carmen Lavallée, professeure à l'Université de Sherbrooke :

D'une part, le consensus social existant jadis sur ce que l'on pouvait considérer comme moral<sup>602</sup> a disparu. Nous vivons le pluralisme idéologique et on ne s'entend plus collectivement sur ce qu'est le bien et sur les valeurs morales à privilégier. D'autre part, l'adoption de la Charte canadienne des droits et libertés qui reconnaissent à tous les citoyens la liberté d'opinion, de croyance, de conscience et de religion permet de contester judiciairement la promulgation ou l'interprétation des règles juridiques qui favoriseraient une conception morale au détriment d'une autre. Ainsi, on assiste présentement à une deuxième modification des fondements du droit. C'est dans cette

---

(Page consultée le 7 mai 2016).

<sup>600</sup> La philosophie positiviste serait insuffisante car elle a eu pour conséquence de vider les règles juridiques de leur véritable contenu. D'ailleurs, voir tout le droit dans les lois de l'État conduit au culte de la loi et à l'approche légaliste de la justice. Faire reposer tout le droit sur les mœurs nous prive d'un rôle que le droit pourrait jouer, soit celui de faire évoluer la société. La critique la plus acerbe formulée à l'encontre du positivisme concerne la dangerosité de cette philosophie. En effet, le droit positif est souvent l'occasion de pressions et de luttes de pouvoir parmi les différents ordres sociaux. De plus, éviter toute critique du droit uniquement parce qu'il se traduit par une loi peut nous conduire vers la dictature ou à accepter des lois intolérables sur le plan humain. C. LAVALLÉE, *Ibid.*

<sup>601</sup> La tendance humaniste, un nouveau rapprochement entre la morale et le droit ? Les philosophes et les juristes prennent conscience de l'échec du positivisme. Le droit se trouve dans une autre période de mutation. À notre époque, on commence à peine à réaliser cette transformation d'où l'impossibilité de parler avec réalisme et objectivité du changement qui s'amorce sous nos yeux. Le droit moderne se caractérise par un engouement pour les droits et libertés de la personne. C. LAVALLÉE, *Ibid.*

<sup>602</sup> « On distingue traditionnellement le droit de la morale en fonction de leurs objets. La morale s'occupe de la conscience individuelle de l'homme et vise l'amélioration spirituelle; son objectif est de mettre les êtres humains sur la voie de la perfection. Le droit se préoccupe de la fin sociale, il vise l'aménagement des comportements collectifs pour en arriver à une organisation sociale paisible. La morale se préoccupe des individus alors que le droit s'intéresse à la collectivité. »

G. Giroux, « L'éthique et le droit, convergence ou divergence en démocratie libérale ? », dans *Vers de nouveaux rapports entre l'éthique et le droit, Cahiers de recherche éthique 16*, Rimouski, Corporation des éditions Fides, 1991, p. 15.

« Le droit ne cherche pas à convaincre, il force l'adhésion aux règles juridiques. La morale se caractérise par la recherche de l'idéalité. « Elle propose donc un idéal. Elle tire toujours vers un plus être ». Le droit « doit être réaliste. [...] Le droit vise la moyenne des gens. Il réduit donc ses exigences au minimum ».

G. DURAND, loc. cit., note 11, p. 43.

optique que nous soumettons que l'éthique s'affirme de plus en plus comme le fondement du droit contemporain<sup>603</sup>.

Qui plus est, le droit ne peut imposer des obligations aux citoyens dont il serait incapable d'évaluer l'exécution<sup>604</sup>. À titre d'exemple, le devoir moral de fraternité ne peut se traduire d'une façon effective en règle juridique<sup>605</sup>. En fait, la morale au plan philosophique correspond à la science du bien et du mal qui donne naissance à des « morales », dont les religions<sup>606</sup>.

Par ailleurs, le pluralisme idéologique, qui caractérise dorénavant les sociétés occidentales, exige que la justification des comportements sociaux ne doit pas reposer sur une croyance ou sur une morale particulière (religieuse ou autre) ou même sur la recherche d'un idéal commun, puisqu'on ne s'entend plus collectivement sur le contenu de cet idéal ou sur ce qu'est le Bien<sup>607</sup>. C'est cette position qui a mené à la nécessité de distinguer la « morale » de la morale religieuse en optant pour l'utilisation du mot « éthique » qui serait le résultat de l'évolution de la morale pour répondre à de nouveaux impératifs sociaux. Dans un tel contexte sociologique, « la morale appartiendrait à la philosophie, tandis que l'éthique prendrait place et corps dans les débats interdisciplinaires<sup>608</sup> » car il « prend en considération les aspects sociologiques, économiques, philosophiques et moraux d'un problème particulier afin de justifier le plus rationnellement possible la solution privilégiée par la démarche éthique<sup>609</sup>. »

Bref :

La morale nécessite, pour être fonctionnelle, un certain consensus social autour d'une idée du « Bien », ou de « l'idéal humain », alors que l'éthique moderne cherche à justifier

---

<sup>603</sup> C. LAVALLÉE, *À la frontière de l'éthique et du droit*, [...]

<sup>604</sup> C. PERELMAN (1984). *Le raisonnable et le déraisonnable en droit - Au-delà du positivisme juridique*, Paris, L.G.D.J., note 28, p. 18.

<sup>605</sup> G. RIPERT (1955). *Les forces créatrices du droit*, Paris, L.G.D.J., p. 172.

<sup>606</sup> P. Gaudette, p. 16.

<sup>607</sup> A. FAGOT-LARGEAULT. « La réflexion philosophique en bioéthique », dans *Bioéthique, méthodes et fondements*, M.H. Parizeau (dir.), Montréal, A.C.F.A.S., 1989, p. 4. Pour cette auteure : « Nous n'avons plus en commun, ni une tradition religieuse unanime, ni ce qui depuis le siècle des lumières en tenait lieu, une croyance en l'universalité de la loi morale inscrite au cœur de la nature humaine. Nous ne pouvons pas présumer que nous avons tous la même idée du Bien. Nous vivons le pluralisme. Il faut souvent tolérer pour des raisons morales, ce qu'on condamne soi-même pour des raisons morales. »

<sup>608</sup> G. BOURGEAULT (1990). *L'éthique et le droit face aux nouvelles technologies biomédicales*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, note 72, p. 52.

<sup>609</sup> C. LAVALLÉE. *À la frontière de l'éthique et du droit*, [...]

rationnellement la légitimité de nos choix d'actions. Cette justification rationnelle ne peut reposer sur une croyance ou sur une morale particulière puisqu'elle serait contraire au respect du pluralisme idéologique<sup>610</sup>.

Quant à la déontologie, elle conçoit le devoir professionnel dans le cadre d'une pratique individuelle, laissant peu de place à la réflexion sur les impacts sociaux de la pratique professionnelle, d'où l'importance accordée à l'intégrité et à la conscience professionnelle.

En somme, on peut dire que l'utilisation du mot « éthique » a fini par remplacer le terme « morale » chez la plupart des auteurs. Mais ce n'est pas une question de terminologie puisque la morale réfère au caractère d'idéalité<sup>611</sup>. Et comme nous le dit Carmen Lavallée :

En morale, il y a une vérité morale vers laquelle doivent tendre les êtres humains. Cette morale donne naissance à des « morales », c'est-à-dire des systèmes normatifs organisés. L'éthique, du moins dans son sens actuel, réfère plutôt à une recherche consensuelle, à la justification rationnelle de nos choix individuels et collectifs. Cette démarche éthique multidisciplinaire nous a finalement mené vers la déontologie. Constituée d'abord par des règles morales coutumières, celles-ci sont devenues par la suite des normes codifiées comme des règles de droit positif<sup>612</sup>.

Qu'en disent nos théoriciens contemporains occidentaux ?

Selon le sociologue Guy Rocher, ce n'est pas la coercibilité ou l'efficacité des règles juridiques qui les distinguent des règles morales. Certaines religions ou sectes religieuses imposent parfois à leurs membres des normes très contraignantes dont l'efficacité est indiscutable. Il est d'avis que la primauté de la règle juridique ne provient pas de la règle elle-même, mais de l'organisation mise en place autour de la règle<sup>613</sup>.

Quant à Habermas, il conteste la thèse de Weber consistant à fonder une sorte d'hégémonie légitimatoire de la légalité pendant l'époque moderne. En effet, Habermas considère la conception de Weber comme celle de Hans Kelsen<sup>614</sup>, soit deux positionnements

---

<sup>610</sup> *Ibid.*

<sup>611</sup> J. DUFRESNE (1987). *Le procès du droit*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, p. 16.

<sup>612</sup> C. LAVALLÉE. *À la frontière de l'éthique et du droit*, [...]

<sup>613</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>614</sup> « Pour Kelsen, le droit ne peut être cette science du juste comme le pensaient les Romains, car la justice ne peut être définie rationnellement, c'est-à-dire en se fondant scientifiquement sur l'expérience. » KELSEN (1988). *Théorie pure du droit*, Traduction par Thévenaz, Être et Penser, cahiers de philosophie, (1<sup>re</sup> éd. 1953), p. 62.

appartenant au courant du positivisme juridique qui considère que la composante de non-disponibilité du droit n'a plus, comme source, des contenus supra-positifs comme c'était le cas du droit sacré, mais la forme même du droit positif fait figure de source. Autrement dit, « le droit positif cultive son autonomie, en puisant sa validité dans ses propres ressources, à l'aide des performances dogmatiques d'une jurisprudence conforme aux lois, mais autonome à l'égard de la morale et de la politique<sup>615</sup> ».

Dans la thèse de Weber, Habermas distingue deux modèles à l'intérieur du courant positiviste. Le premier est le modèle *libéral*, représenté notamment par Weber et Kelsen. D'après ce modèle, la rationalité de la forme de droit (la source de la légitimité) consiste dans « la forme sémantique de la loi », c'est-à-dire dans ses qualités internes : la loi étant publique, abstraite et générale. Le deuxième modèle est le positivisme *législatif démocratique*, avec comme représentant mentionné Wolfgang Abendroth<sup>616</sup>, qui évoque la ramification et l'adaptation du courant du positivisme juridique initial (modèle libéral de l'économie et de l'État de droit) aux réalités de l'État social qui caractérisent dorénavant certains pays européens de l'après-guerre.

Son projet consiste à conjuguer le principe de l'État social avec le principe de l'État de droit en les réunissant sous le toit de l'autodétermination démocratique. Le type de société, dit-il, est un produit délibéré de la volonté du peuple. Aussi, l'État démocratique représente le centre d'une société qui s'autodétermine et s'autotransforme<sup>617</sup> et le minimum éthique se déplace de la « forme sémantique de la loi » vers la « forme démocratique de la législation »<sup>618</sup>. En somme, Habermas s'oppose aux conséquences logiques du courant positiviste, car si « la validité du droit s'affirme au détriment de tout rapport à l'équité allant au-delà de la décision du législateur, l'identité même du droit sera lésée<sup>619</sup> ». Dans le cas de

---

« Le droit n'est plus une fin, mais simplement un moyen, une technique d'organisation sociale; il est instrumentalisé ». J.-P. CHAZAL. *Philosophie du droit et théorie du droit, ou l'illusion scientifique*, [En ligne], [http://www.sciencespo.fr/ecole-de-droit/sites/sciencespo.fr.ecole-de-droit/files/chazal\\_philosophie\\_theorie\\_droit.pdf](http://www.sciencespo.fr/ecole-de-droit/sites/sciencespo.fr.ecole-de-droit/files/chazal_philosophie_theorie_droit.pdf) (Page consultée le 9 mai 2016).

<sup>615</sup> M. MATEVA (2006). *Légitimité et légalité : Considérations (sur la loi et la justice)*[...]

<sup>616</sup> *Ibid.*

<sup>617</sup> *Ibid.*

<sup>618</sup>J. HABERMAS (1992). *Recht und Moral*, Tanner Lectures, in : Habermas, Jürgen. *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

<sup>619</sup> M. MATEVA (2006). *Légitimité et légalité : Considérations (sur la loi et la justice)* [...].

« légitimité » idéologique, « le couple conceptuel légitimité - légalité éclate, la liaison entre les deux membres du couple est rompue<sup>620</sup> ».

Du point de vue de l'analyse du droit comme vecteur politique, le professeur de l'Université de Montréal, Pierre Noreau, nous enseigne les trois postulats suivants : le droit comme ressource politique, le pouvoir judiciaire comme arène politique et le droit comme mécanisme identitaire et enjeu politique<sup>621</sup>. Pour lui, dire le droit, ce n'est pas seulement légiférer. Respecter le droit, l'observer, ce n'est pas obéir au commandement du législateur. Les rapports au droit sont complexes et même lorsqu'une partie du droit rencontre les conditions de sa propre référence, son maintien dépend d'autres ordres normatifs, c'est-à-dire d'autres « subjectivités objectivées »<sup>622</sup>.

Dans un article concluant sur la proposition d'une hypothèse générale sur les conditions de production et d'appropriation du droit, Pierre Noreau affirme que le droit doit être abordé en tant que production et producteur des rapports sociaux :

Le droit existe et se maintient dans la mesure où il institutionnalise les rapports sociaux, répondant ainsi aux conditions de la vie individuelle et collective. Cela étant, il ne se suffit pas à lui-même et doit connaître une constante réappropriation sociale. Le droit n'apparaît ainsi possible que parce qu'il répond aux impératifs de la stabilité et du changement; parce qu'il objective les rapports sociaux et peut connaître de multiples mutations dans le cadre d'une subjectivation continue. Cet aller-retour entre l'objectivation et la subjectivation rend compte de processus simultanés qui permettent la mise en rapport des interprétations apparemment contradictoires de la théorie du droit et de la sociologie du droit<sup>623</sup>.

De plus, pour répondre à la question à savoir comment la législation se maintient dans le cadre de rapports qui supposent son altérité, Noreau propose quatre objectivations du droit, dont on peut également profiter pour comprendre la diversité des conceptions possibles

---

<sup>620</sup> *Ibid.*

<sup>621</sup> P. NOREAU. *Droit comme vecteur politique de la citoyenneté. Cadre d'analyse pour l'étude des rapports collectifs entre majorité et minorités*, [En ligne] <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/103/0002.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (Page consultée le 8 mai 2016).

<sup>622</sup> P. NOREAU. *Comment la législation est-elle possible ? Objectivation et subjectivation du lien social*, [En ligne], <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/99/0003.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (Page consultée le 8 mai 2016).

<sup>623</sup> *Ibid.*

de la législation chez les intellectuels : la législation en tant que processus de *régulation*<sup>624</sup>, la législation en tant que processus d'*identité et principe constituant*<sup>625</sup>, le droit en tant que principe de *reconnaissance* et processus instituant et légitimant<sup>626</sup> et le droit en tant qu'*ordre normatif totalitaire*<sup>627</sup>. Ainsi, nous comprendrons peut-être mieux ce paradoxe qui fait que la législation devient d'autant plus légitime qu'elle perd son caractère d'absolu. Dans tous les cas, la validité formelle du droit côtoie l'impératif de sa légitimité<sup>628</sup>.

Tout compte fait, on peut résumer ainsi l'évolution du rapport entre religieux et droit dans la pensée et dans les sociétés occidentales<sup>629</sup> : la phase où le droit se soumet à la religion et accepte le régime de « communauté universelle »<sup>630</sup>, la phase où le droit se cherche d'autres

---

<sup>624</sup> « La législation est un procédé de fixation des attentes réciproques mais ce n'est pas le seul. À ce niveau des rapports personnels, il n'est pas certain que la référence au droit se distingue de la référence à tout autre repère nécessaire à la conduite de la vie personnelle ». P. NOREAU, *Ibid.*

<sup>625</sup> Les principes latents et les processus actifs dans le droit se rejoignent et font de la loi une référence identitaire partagée. La légitimité du droit n'a en effet de sens qu'une fois saisie en tant que processus dynamique, c'est-à-dire en tant que produit d'une légitimation constante plutôt que par le fait établi d'une légitimité qui, une fois acquise, se suffirait à elle-même. P. NOREAU, *Ibid.*

<sup>625</sup> « À ce niveau des rapports personnels, il n'est pas certain que la référence au droit se distingue de la référence à tout autre repère nécessaire à la conduite de la vie personnelle. La législation est un procédé de fixation des attentes réciproques mais ce n'est pas le seul ». P. NOREAU, *Ibid.*

<sup>626</sup> « À ce niveau, le droit devient lui-même le lieu d'une initiative. On quitte la sphère de cette interface directe entre le droit et la normativité sociale dont nous avons parlé jusqu'ici. Le sens en est inversé et suppose qu'on passe de la normativité sociale à la normativité juridique dans un mouvement où la seconde prétend fonder la première. Il est difficile, à ce stade, de distinguer l'activité législative de l'initiative politique, l'idée de réformes initiées par les acteurs politiques ». P. NOREAU, *Ibid.*

<sup>627</sup> « Tout ce qui précède tend à démontrer que la clôture présumée du droit est un fait constamment contourné. Or, l'image d'un système juridique cloisonné et étanche à toute considération extérieure est trop répandue pour qu'on puisse facilement en nier la réalité. Pour bien saisir ces autres mécanismes d'enfermement qui rendent le droit possible, il faut aborder le droit en tant qu'ordre, c'est-à-dire en tant qu'ensemble de normes encadrées et mises en œuvre par une institution particulière. Examinée dans son entièreté, cette conception du droit tend à faire de l'ensemble des normes juridiques un système totalitaire. On entend par là un système complet (total) des comportements imposés, assortis d'un système de contrainte susceptible d'en vérifier et d'en assurer le respect et la sanction. Notre histoire politique vient cautionner cette approche générale du droit ». P. NOREAU, *Ibid.*

<sup>628</sup> P. NOREAU, *Ibid.*

<sup>629</sup> B. DURAND. *Droit et/ou religion : Quels choix pour un État ?* [En ligne], [https://www.usherbrooke.ca/droit/fileadmin/sites/droit/documents/RDUS/volume\\_43/Hors-serie-Durand-Sodrus.pdf](https://www.usherbrooke.ca/droit/fileadmin/sites/droit/documents/RDUS/volume_43/Hors-serie-Durand-Sodrus.pdf) (Page consultée le 9 mai 2016).

<sup>630</sup> « On sait que la "confusion" entre droit et religion et l'idée de faire prévaloir dans le droit les règles de conduite dictées par la religion est immémoriale. Elle est d'ailleurs la plus naturelle pour un vrai croyant et le vocabulaire lui-même illustre parfaitement cette origine, y compris dans les sociétés ayant fait le choix de la séparation. Même le mot latin *jus*, qui désigne le juridique, renvoie à une vieille racine exprimant "l'élévation vers les divinités, l'invocation de la grâce divine" et l'expression *jus feci* signifiait tout simplement le fait d'accomplir les rituels. Les modèles ici restent toujours vivaces et pour les Juifs comme pour les Musulmans le droit a été donné par Dieu ». B. DURAND, *Ibid.*

références et découvre le régime de séparation<sup>631</sup> et, enfin, la phase où le droit se construit sur d'autres rapports et découvre le régime de communauté « réduite »<sup>632</sup>.

Nous terminons ce segment par le point de vue intéressant de Bourdieu qui définit l'État comme un ensemble de champs de forces où se déroulent des luttes ayant pour enjeu (en corrigeant la formule célèbre de Max Weber) le monopole de la violence symbolique légitime<sup>633</sup>. C'est seulement l'État qui a « le pouvoir de constituer et d'imposer un ensemble commun de normes coercitives universellement applicables à une nation, c'est-à-dire dans les limites des frontières d'un pays<sup>634</sup> ».

### 5.1.3 Littérature sur la législation dans la pensée arabe

Examinons maintenant comment se définit la législation dans la pensée arabe moderne.

D'abord, Muḥammad al-Ḥarrāṭ nous explique que « l'application de la sharī'a » est l'un des grands principes dans la pensée politique islamique et dans tous les mouvements djihadistes et salafistes<sup>635</sup>.

Qu'est-ce que la sharī'a ? En quoi consiste-t-elle ? Pourquoi faire appel à l'application de la sharī'a ? Qui a le droit d'application de la sharī'a ? Pourquoi demande-t-on l'application de la sharī'a alors qu'elle n'a pas réussi en Iran, au Soudan et au Pakistan et qu'elle a réalisé ni justice, ni liberté, ni le bien-être des musulmans ?

---

<sup>631</sup> « L'occident garde aux yeux de beaucoup l'image d'un droit définitivement séparé de la religion et d'une laïcité qui s'est forgée, en France, particulièrement, par la lutte à laquelle se sont livrés l'Église et l'État. L'histoire de l'Europe est jalonnée de ces conflits qui, de la lutte des deux glaives au Moyen-âge à la loi de séparation de l'Église et de l'État au début du 20<sup>e</sup> siècle, ont façonné une société dont le droit est le résultat d'une loi, expression de la volonté générale, et d'un droit, entièrement tourné vers la solution de problèmes humains ». B. DURAND, *Ibid.*

<sup>632</sup> « Il n'est pas dans la réalité des cohabitations de régime "absolu". Il est visible que bien des civilisations et bien des pays ont "aménagé" des relations moins tranchées quand ce ne sont pas les "modèles" eux-mêmes, qui sont de l'intérieur, "travaillés" pour qu'une autonomie plus grande préside aux rapports entre droit et religion ». Bernard Durand, *Ibid.*

<sup>633</sup> P. BOURDIEU, L. WACQUANT (1992). *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil, p. 87.

<sup>634</sup> *Ibid.*

<sup>635</sup> Muḥammad al- Ḥarrāṭ dans H. DHUWAYB et autres (2014). *Questions méthodologiques dans le fiqh et la légifération islamiques (Qaḍāyā manhajīyah fī al-fiqh wa-al-tashrī' al-Islāmī)*, al-Dār al-Bayḍā', al-Maghrib : al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī : al-Rabāṭ al-Madīnah : Mu'assasat Mu'minūn bi-lā Ḥudūd, p. 119.

Dans un premier temps, le terme « sharī'a » a signifié en arabe la « ressource à boire », il est devenu ensuite la « route en général », le « programme et la doctrine », avant de devenir la « juste voie » pour enfin gagner une signification fiqhique. La sharī'a n'est pas donc un concept, mais plutôt une accumulation des concepts et la somme des changements de sens. Mais dans un contexte donné et à un moment précis, le concept tend à se stabiliser puis on l'utilise beaucoup au niveau officiel et au niveau populaire jusqu'à son affadissement en l'employant pour divers phénomènes ou des phénomènes contradictoires. Pour tout dire, ce concept a connu des moments d'étirement, des moments de rétrécissement et des moments déterministes<sup>636</sup>.

Alors que signifie la sharī'a pour ceux qui prônent son application aujourd'hui ? Elle représente toutes dispositions de la religion, de culte, de systèmes de législation, de sanctions et de transactions. Elle est également associée à la Sunna, aux interprétations et opinions des juristes, et aux enseignements des hommes religieux<sup>637</sup>.

Des penseurs préconisent que la mutation du sens donné à la sharī'a est due à une évolution de la loi, particulièrement avec l'émergence de l'État-nation, en lui donnant une place, une fonction et un rôle majeurs dans l'organisation de la société et dans le domaine politique<sup>638</sup>.

Mais cette vision de la sharī'a engendre plusieurs problématiques, notamment : la dispute sur les sources de la sharī'a à tous les niveaux et, en particulier, au niveau de la Sunna et sa légitimité; le *hadīth* des transmissions isolées (*al-'ahād*)<sup>639</sup> et la légitimité de le considérer comme une référence; les compagnons du prophète et la légalité de compter sur eux comme référence; la divergence autour du concept de la mesure; le consensus et ses chances

---

<sup>636</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>637</sup> M. S. 'ASHMĀWĪ (1992). *Les fondements de la charia (Uṣūl al-sharī'ahal-Qāhira)*, Sīnā, at-Ṭab'a 3, p. 30.

<sup>638</sup> B. ZAKARĪYĀ (2013). *L'État et la sharia dans la pensée arabe contemporaine [...]*, p. 401 et G. BURHAM (1991). *Critique du politique : État et religion (Naqd al-siyāsah : al-dawlah wa-al-dīn)*, Bayrūt, al-Mu'assasah al-'Arabīyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr; 'Ammān : al-Tawzī' fī al-Urdun Dār Fāris, p. 363.

<sup>639</sup> Ce sont les hadīths qui ne réunissent pas les conditions du hadīth et qui ne concordent dans aucun des maillons de leurs chaînes de transmission. Parmi ces types, citons : le hadīth réputé (*al-machhūr*), le hadīth puissant (rare) (*al-'azīz*), le hadīth isolé (*al-gharīb*) ou unique (*al-fard*).



d'être réalisée; les divergences de quatre écoles juridiques sunnites; et les différences entre les sunnites et chiites<sup>640</sup>.

Selon le professeur néerlandais Baudouin Dupret, la sharî'a est influencée par le droit positif rendant possible la « positivation » de ses normes. Par ailleurs, le système de droit positif peut également être influencé par les normes religieuses sacrées rendant possible son islamisation. « Par le biais de la jurisprudence de la Haute Cour constitutionnelle, inévitablement amenée à se situer dans le champ de la Shari'a dès lors qu'il lui revient d'interpréter l'article 2 de la Constitution, le droit positif et Shari'a évoluent vers une situation d'interrelation accrue<sup>641</sup>. » De ce fait, « [le] régime repose sur les contradictions inhérentes à cette identité duelle de l'État laïc et islamique, et sur les antagonismes sociaux avivés par les tensions interconfessionnelles<sup>642</sup> ».

« L'on peut considérer que la laïcité en Égypte, à l'exception d'un bref retour au "Moyen âge" sous 'Abbas 1<sup>er</sup> (entre 1849 et 1853), a duré sans interruption jusqu'à la mort de Gamal Abdel Nasser<sup>643</sup>. » Ainsi, nous croyons que l'introduction de la sharî'a dans la Constitution est venue arrêter ou du moins ralentir le processus de laïcisation enclenché par Muḥammad 'Alī et qui avait été enclenché par ses prédécesseurs.

Au niveau des discours, le religieux est de nature théologique qui croit en la normativité de la sharî'a parce qu'elle est divine, révélée et immuable : Dieu est le vrai souverain, le vrai législateur et le vrai créateur. Selon ce discours, la loi doit être fondée sur le Coran et la Sunna; aucune loi ou aucun règlement ne doit être promulgué en cas de non-conformité au Coran ou à la Sunna; l'État ne peut être fondé sur des concepts géographiques, raciaux, linguistiques ou autres, mais seulement sur les principes et objectifs du code de vie islamique; et toute interprétation de la constitution contraire au Coran ou à la Sunna doit être écartée. Aussi, perçoit-on dans ce discours le rejet du nationalisme territorial,

---

<sup>640</sup> Muḥammad al- Ḥarrāṭ dans H. DHUWAYB et autres (2014). *Questions méthodologiques dans le fiqh [...]*, p. 136.

<sup>641</sup> Baudouin Dupret, lac. cil.

<sup>642</sup> Laure Guirguis, (dirigé par), op. cit. p. 39-40.

<sup>643</sup> L. 'AWAD. « Histoire de la laïcité en Égypte », *Égypte/Monde arabe*, Première série, 21 1990, [En ligne], mis en ligne le 8 juillet 2008, <http://ema.revues.org/indexI693.html> (Page consultée pour la dernière fois le 26 août 2009.)

de la notion de souveraineté du peuple et de démocratie et de la fonction législative du parlement. Enfin, le discours religieux regarde le fiqh et ses écoles comme des incarnations de la shari'a<sup>644</sup>.

Quant au discours islamique moderniste, il est également religieux, mais il considère que la normativité de la shari'a est fondée sur la raison humaine, sur une conception des droits et de la justice et sur une adaptabilité à la modernité et au changement social. Contrairement aux modernistes laïques, pour qui la religion et la modernité d'une part et la shari'a et les lois modernes de l'autre sont incompatibles et antinomiques, les modernistes islamiques sont convaincus que la tradition juridique islamique est suffisamment dynamique pour assimiler la modernité<sup>645</sup>.

Soulignons que la montée de l'islamisme politique a eu pour double conséquence la mobilisation de la shari'a au titre d'instrument de contestation du pouvoir politique ainsi que la mobilisation par le pouvoir politique en vue de conforter sa légitimité et de faire passer ses réformes législatives. Ce jeu de miroir a été pratiqué très tôt en Égypte et se retrouve aujourd'hui dans la plupart des États à majorité musulmane<sup>646</sup>. La référence à la shari'a devient un argument stratégique et incontournable dans la délibération politique, dans un répertoire utilitariste où la respectabilité le dispute à la conviction<sup>647</sup>.

En conséquence, la question de la légitimité juridico-religieuse de celui qui invoque la shari'a devient essentielle : Qui a l'autorité pour préciser la norme de la shari'a et ses modalités<sup>648</sup> ?

La question n'est plus seulement de savoir comment construire un droit national sur un fondement religieux quand tous les nationaux ne se réfèrent pas à la religion de l'État<sup>649</sup>, mais

---

<sup>644</sup> Khalid Masud dans B. DUPRET (2012). *La charia aujourd'hui : usages de la référence au droit islamique*, Paris, La Découverte, pp. 189-190.

<sup>645</sup> B. DUPRET et L. BUSKENS (2012). « De l'invention du droit musulman à la pratique juridique contemporaine », dans *La charia aujourd'hui : usages de la référence au droit islamique*, Paris, La Découverte, pp. 189-190.

<sup>646</sup> C.B. LOMBARDI (2006), *State Law and Islamic Law in Modern Egypt. The Incorporation of Shari'a into Egyptian Constitutional Law*, Leiden-Boston, Brill.

<sup>647</sup> B. DUPRET (dir.) (2012). *La charia aujourd'hui : usages de la référence au droit islamique*, Paris, La Découverte, p. 280.

<sup>648</sup> *Ibid.*, p. 283.

également de savoir comment construire un droit national sur un fondement religieux quand tous les nationaux appartenant à la religion de l'État ne se réfèrent pas à la même interprétation ou à la même version de la religion de l'État.

La caractéristique essentielle du droit islamique avant la rupture du XIX<sup>e</sup> siècle, consécutive à l'avènement de l'État-nation, était qu'il reposait sur une référence au fiqh et non à la shari'a réputée « inconnaisable », ce qui introduisait une certaine dose de pluralisme juridique à travers les affiliations à tel ou tel rite ou école de jurisprudence et à parmi les stratégies des plaideurs<sup>650</sup>.

À propos des problématiques de la légitimité, la professeure d'histoire contemporaine des sociétés arabes, Nadine Picaudou, nous explique

[qu'à] la différence de l'État dynastique ancien, l'État moderne s'enracine dans une communauté politique dont il tire son autorité légitime. Les problématiques de la légitimité se posent de manière nouvelle dès lors que les élites de pouvoir, traditionnellement pensées comme un corps politique spécifique autonomisé par rapport à la masse des sujets se font les mandataires des gouvernés. On passe du politique compris comme une fonction reconnue à un groupe de salut, au politique comme charge publique<sup>651</sup>.

Quant au sociologue de la religion Armando Salvatore, il s'intéresse au processus de redéfinition de la shari'a comme métanorme de la vie publique en Égypte. Il suggère que l'intégration croissante de la shari'a dans le système étatique de droit n'épuise pas toute l'étendue de sa (méta) normativité. Cette dernière, qui s'étend des appels moraux à la disciplinarisation du sujet aux revendications constitutionnelles de primauté de la norme divine, n'est pas en conflit avec les concepts modernes de citoyenneté et de légalité, pas plus qu'elle ne peut être réduite à un moyen d'indigénéisation des rationalités juridiques modernes. Selon lui, la normativité de la shari'a reflète davantage une conception de la raison transcendante qui fonde un modèle religieux de la vertu personnelle. Cette normativité contribue à la reconstruction de catalogues de droits et obligations qui contournent souvent le système juridique, renforce l'autorité disciplinaire du personnel juridico-religieux et freine

---

<sup>649</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>650</sup> *Ibid.*, p. 284.

<sup>651</sup> N. PICAUDOU (2010). *L'Islam entre religion et idéologie. Essai sur la modernité musulmane*, Paris, Gallimard, NRF essais, p. 152.

toute intégration complète et systématique à l'ordre juridique de l'État. Dans ce processus, la force de la sharî'a tient davantage à sa qualité de réservoir de normativité qu'à sa nature d'ordre juridique alternatif<sup>652</sup>.

Il souligne en outre le fait que l'*islâh* a contribué non seulement à l'établissement de l'agenda des débats publics, mais aussi à la formulation du vocabulaire et des règles mêmes – le métalangage et la métanorme – de l'espace public qui

se dessina en Égypte, entre 1860 et 1890, via tout un processus d'élargissement de l'audience des organes de presse qui, par de simples moyens d'expression de la volonté de l'autorité politique de rationaliser la communication entre les échelons d'une bureaucratie toujours plus complexe, devinrent de plus en plus des forums d'expression des aspirations et projets politiques et culturels d'une nouvelle classe intellectuelle en phase d'ascension<sup>653</sup>.

Tout ordre normatif nie farouchement être né, à un certain moment de l'histoire, d'une volonté arbitraire, sous l'effet de jeux de pouvoir, par des procédures de sélection et d'inscription sur des tables de la loi et au travers d'un phénomène de différenciation sociale<sup>654</sup>. La loi n'est jamais censée « commencer »<sup>655</sup>.

Toujours selon les écrits de Salvatore, la modernisation du système juridique, qui vit l'institution de tribunaux nationaux en Égypte<sup>656</sup>, a coïncidé avec l'émergence d'un espace public actif et grandissant, enraciné dans le même terreau intellectuel, la même agitation nationaliste et le même défi colonial. Les appels à la raison et à l'universalité, inscrits dans le métalangage de l'espace public, ont trouvé un pendant symbolique puissant dans l'institution des tribunaux nationaux.

---

<sup>652</sup> A. SALVATORE. *La sharî'a moderne en quête de droit : raison transcendante, métanorme publique et système juridique*, Droit et société, Année 1998, Vol. 39, no 1, pp. 293-316, [En ligne], [http://www.persee.fr/doc/dreso\\_0769-3362\\_1998\\_num\\_39\\_1\\_1438](http://www.persee.fr/doc/dreso_0769-3362_1998_num_39_1_1438) (Page consultée le 23 juillet 2016).

<sup>653</sup> S. 'A. al-Kumi, *al-Sahâfa alislâmiyya fî Misr fi al-qarn altâsi' 'ashar (La presse islamique en Égypte au XIX<sup>e</sup> siècle)*, alMansûra, Dâr al-wafâ li-l-tabâ'a wa-l-nashr wa-l-tawzi', 1992, p. 15-112.

<sup>654</sup> A. SALVATORE et B. DUPRET (1998). « La sharî'a moderne en quête de droit : raison transcendante, métanorme publique et système juridique » dans *Droit et société*, n° 39, [s.l.], [s.n.]. Une sociologie non culturaliste de la norme en contexte arabe, pp. 293-316.

<sup>655</sup> N. LUHMANN (1995). *Dos Recht der Gesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, p. 138.

<sup>656</sup> Les tribunaux nationaux furent les premiers à n'être ni religieux, ni un instrument administratif aux mains du khédivé, ni institués sous la pression des puissances coloniales pour la gestion de leurs intérêts.

Il nous explique que pour comprendre les discontinuités principales qui ont touché la sharî'a sous l'effet simultané (bien que différencié) des tribunaux nationaux et de l'espace public national, il faut retourner brièvement à la dynamique interne de la sharî'a et à ses institutions avant que ne se posent les conditions d'une différenciation entre métanorme et droit. Il ajoute qu'avant la formation d'un État moderne, il est important de tenir compte de la vitalité du droit islamique comme tradition juridique dotée d'un pouvoir propre de rationalisation. Cela permet de mieux comprendre les discontinuités qui ont affecté cette tradition et qui ont bouleversé les règles du consensus normatif dans le contexte de la modernisation politique du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>657</sup>.

Il nous explique que « l'image d'une "société de la sharî'a", c'est-à-dire d'un système normatif cohérent pour la société, est le résultat de l'émergence d'un espace public tel que promu et légitimé par la pensée de *islâh* et du regard rétrospectif conditionné qu'il jette sur les traditions savantes et juridiques de l'islam. C'est l'espace public comme tel et ses règles propres de traitement de l'intérêt général qui ont encouragé cette réification de la sharî'a<sup>658</sup>. »

Au surplus, Armando Salvatore préconise que la perspective de la métanorme, de l'espace public et de l'idée sous-jacente d'une « éthique du discours » doit sérieusement être considérée afin d'éviter l'impression que le discours sur la sharî'a ne soit que le reflet de la vague de popularité de ce qui est communément appelé l'« islam politique ». Il s'agit ici d'une approche identitaire de la politique fondée sur une lecture fondamentaliste de la tradition islamique, laquelle ne peut rendre compte ni de l'histoire du monde musulman ni des déterminants sociaux de la conjoncture que traversent aujourd'hui les sociétés musulmanes<sup>659</sup>.

Salvatore est également d'opinion que la « société de la sharî'a » est une congrégation de croyants (*jamâ'a*) situés à différents échelons d'une hiérarchie. Cette dernière est établie en principe par le savoir et le charisme religieux, mais aussi surtout par l'origine et l'appartenance familiale ou, à l'ère des États centralisateurs, par la capacité à investir les capitaux culturel et social dans l'équipement nécessaire à l'ascension des postes. Et le prestige de ces postes est

---

<sup>657</sup> A. SALVATORE et B. DUPRET (1998). « La sharî'a moderne en quête de droit [...] », pp. 293-316.

<sup>658</sup> *Ibid.*, [En ligne], [http://www.persee.fr/doc/AsPDF/dreso\\_0769-3362\\_1998\\_num\\_39\\_1\\_1438.pdf](http://www.persee.fr/doc/AsPDF/dreso_0769-3362_1998_num_39_1_1438.pdf) (Page consultée le 11 mai 2016).

<sup>659</sup> A. SALVATORE et B. DUPRET (1998). « La sharî'a moderne en quête de droit [...] », pp. 293-316

fonction de l'enracinement des croyants dans différentes parties de la société et de l'espace public<sup>660</sup>.

Finalement, pour Armando Salvatore et Baudouin Dupret, la shari'a est un espace normatif majeur étroitement et mécaniquement associé à la mise en scène d'une vertu fondée religieusement dans l'espace public, et non pas simplement un mot d'ordre intellectuel, un système juridique alternatif ou un syndrome identitaire<sup>661</sup>. Ils confirment que les réponses à la question « qu'est-ce que la shari'a ? » peuvent énormément varier, mais presque tout musulman prétend que sa réponse est la bonne et qu'elle est la seule version qui représente l'Islam<sup>662</sup>.

Nous concluons cette section par l'intéressant constat de Harith Al-Dabbagh :

Les relations entre la religion, l'État et le droit ont toujours été complexes, et cela, dans toutes les traditions juridiques du monde. Le cas du monde arabe est assez emblématique car l'influence de la religion n'a jamais cessé malgré un large mouvement de sécularisation consécutif à l'avènement d'États nations centralisés. L'examen de la situation révèle l'ambivalence des rapports des pays arabes à l'Islam. De l'Islam religion d'État à l'État islamique en passant par l'Islam source de législation, des pouvoirs de facture autoritaire ont tenté de gérer l'Islam dans le cadre de l'État. Ces paradigmes risquent fort d'être remis en cause aujourd'hui suite au Printemps arabe<sup>663</sup>.

#### **5.1.4 Montée de la loi positive et le déclin de la shari'a en Égypte moderne**

Avant d'analyser la légifération dans nos différents courants de pensée, nous aimerions vous entretenir d'un dernier point, soit celui au sujet du degré d'importance de la shari'a dans le temps.

En guise d'introduction, énonçons d'abord les prémisses sur lesquelles se fonde la structure juridique mise en application par l'ex-gouverneur de l'Égypte, Muḥammad 'Alī : une expansion de la structure juridique centrale pour couvrir plus d'activités reliées à l'individu et à la société; une rationalisation et une modernisation des sanctions de sorte qu'elles soient

---

<sup>660</sup> B. MESSICK, op. cit., p. 152- 166.

<sup>661</sup> A. SALVATORE et B. DUPRET (1998). « La shari'a moderne en quête de droit [...] » pp. 293-316.

<sup>662</sup> A. SALVATORE et B. DUPRET (1998). « La shari'a moderne en quête de droit [...] » pp. 293-316.

<sup>663</sup> H. AL-DABBAGH (2013). *Le Printemps arabe et l'évolution des rapports Islam-État : l'exemple de l'Égypte et de la Tunisie*, [En ligne], [https://ssl.editionsthemis.com/uploaded/revue/article/17701\\_Al-Dabbagh.pdf](https://ssl.editionsthemis.com/uploaded/revue/article/17701_Al-Dabbagh.pdf) (Page consultée le 20 juillet 2016).

destinées à réformer le comportement du délinquant et sa réhabilitation dans la vie au lieu des châtiments corporels; ainsi qu'une adoption de nouveaux concepts de preuve légale en matière pénale et l'instauration de procédures juridiques, de la détention et des procès.

Au fil du temps, les sanctions sont devenues quantifiables, elles s'adressaient aux esprits et non pas aux corps et visaient à discipliner le coupable et non pas simplement à lui faire la leçon. Ce changement a été vu comme étant compatible avec les objectifs suprêmes de la sharī'a. Mais il a également été perçu comme catalyseur menant à un bouleversement des rapports de force entre les institutions religieuses, représentées par les tribunaux de la sharī'a, et le pouvoir politique, représenté par les conseils de la magistrature qui sont devenus le centre de la légalisation et des condamnations pénales.

Bref, l'application du système judiciaire occidental a conduit à une réduction de l'appartenance aux symboles religieux en faveur de l'État central et de ses systèmes juridiques<sup>664</sup>. Voici un petit historique de cette évolution du point de vue juridique.

D'abord, suite à un engagement du khédivé Ismaïl, le cheikh d'al-Azhar Makhlūf al-Minyawī a rédigé un ouvrage détaillé expliquant la possibilité d'une compatibilité presque complète entre le droit civil français et le malikisme<sup>665</sup>. Ensuite, l'Égypte est entrée officiellement dans la famille du droit français (plus largement du droit romano-germanique) à partir des années 1870<sup>666</sup>. Même l'Empire ottoman a adopté des lois non dérivées de la jurisprudence islamique (le Code pénal français) depuis 1840 et a adopté le droit commercial français en 1850<sup>667</sup>. Le processus de modernisation juridique ou de prévalence du droit français en Égypte s'est poursuivi après 1952, après quoi l'État a supprimé au même moment les tribunaux de droit musulman et ceux des communautés chrétiennes et juives, ouvrant ainsi

---

<sup>664</sup> O. ORABI (2014). « La charia et le pouvoir : modèle de l'État européen moderne pour l'Égypte de Muḥammad 'Alī » (*alshryet walssultan : alddawlat al'uwrubbiat alhadithat nmwdhjaan limisr muhammad eali*), *Revue Al-Tafahom*, numéro 43, [En ligne], <http://tafahom.om/index.php/nums/view/13/269> (Page consultée le 3 juillet 2015).

<sup>665</sup> N.A. AL-FATTĀḤ (1984). *Le coran et l'épée (al-moushaf we al-sayef)*, Le Caire, Maktabat Madbouli, 281 p.

<sup>666</sup> H. ABDELHAMID (2015). *Gestion jurisprudentielle de la diversité : l'Égypte au défi de l'articulation entre droit moderne et religion*, dans S. BELLINA et M. MULLER Marion (dir.), *Refonder la légitimité de l'État : quand les expériences et les pratiques parlent*, Paris, Karthala, p. 186.

<sup>667</sup> I. A. GHĀNIM (2011). *Législation de la sharī'a entre la société et l'État (Taqnīn al-sharī'ah bayna al-mujtama' wa-al-dawlah)*, Cairo, Maktabat al-Shurūq al-Dawliyah, 90 p.

la voie à l'unification du système judiciaire égyptien<sup>668</sup>. À noter qu'à un certain moment, le Code civil français a même été traduit en arabe (par Rifā'a al-Tahtāwī)<sup>669</sup>.

On y note donc une montée de la loi positive et un déclin de la sharī'a en Égypte moderne.

Ceci étant dit, nous sommes prêt à observer comment la légifération s'est définie dans chacune de nos trois tendances, c'est-à-dire le réformisme musulman, l'islamiste holiste activiste et le libéralisme humaniste musulman.

## 5.2 Réformisme musulman (logique dominante du compromis)

À la lecture de la littérature qui traite de la légifération, on peut en conclure que pour les tenants de la tendance réformiste musulmane, les lois humaines ne sont pas divergentes avec les principaux fondements de la sharī'a (*al-Maqāṣidīyah* non idéologisée). Examinons ce qu'en disent les différents penseurs au soutien de cette conclusion.

Muḥammad 'Abduh<sup>670</sup>, juriste, mufti égyptien et fondateur du modernisme islamique, refuse que les musulmans soient soumis aux lois qui étaient jugées convenables dans des conditions antérieures. Il refuse également que la sharī'a ait une seule conception ou des règlements définitifs et il considère comme une erreur fatale l'application du Coran à la ligne<sup>671</sup>. Selon lui, les conditions sociales sont la norme selon laquelle la légifération doit se fonder<sup>672</sup>.

---

<sup>668</sup> H. ABDELHAMID (2015). *Gestion jurisprudentielle de la diversité [...]*, p. 187.

<sup>669</sup> *Ibid.*

<sup>670</sup> Les plus célèbres fatāwā de 'Abduh portent sur les thèmes suivants : l'autorisation de toucher des intérêts et dividendes; l'autorisation de consommer de la viande abattue par des non-musulmans; la permission de porter un habit autre que le costume traditionnel. Dans les trois cas, 'Abduh donne une réponse positive, insistant sur le fait que c'est l'intention qui compte beaucoup plus que l'obéissance aux traditions. 'Imārah Muḥammad, *al-A'māl al-kāmilah li al-imām Muḥammad 'Abduh*, (Les œuvres complètes de Muḥammad 'Abduh), Beyrouth, 1977; Institut arabe pour les études et les publications : Tome III al-Iṣlāḥ al-fikrī wa tarbawī wa al-ilāhiyyāt (réformes intellectuelle, éducative et spirituelle), 2<sup>e</sup> éd., 1980, p. 514-515.

<sup>671</sup> M. 'IMĀRAH (1972-1974). *Les travaux complets de Muḥammad 'Abduh (1849-1905)*, (*al-A'māl al-kāmilah : Muḥammad 'Abduh, 1849-1905*), Bayrūt, al-Mu'assasah al-'Arabīyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr, troisième volume, p. 323.

<sup>672</sup> 'A. M. AḤMAD (2012). *La pensée politique de l'imam Muḥammad 'Abduh (al-Fikr al-siyāsī lil-Imām Muḥammad 'Abduh)*, Le Caire, Al hai'ā al masrya al 'ama li alkitab, p. 190. Muḥammad 'Imārah Al-imām Muḥammad 'Abduh, p. 323.



Il est d'opinion qu'aucun droit n'est sacré et définitif. Pour être efficace, un droit doit répondre aux besoins d'une société, à ses problèmes et à ses aspirations. Il ne doit pas bloquer la société dans sa cadence, mais plutôt épouser son mouvement, la suivre dans ses aspirations<sup>673</sup>. Puisque les lois sont destinées à réguler les affaires pour en saisir les intérêts primordiaux et puisque ces lois sont le fruit de recherches théoriques et de synthèses intellectuelles, il estime que les lois se différencient d'une nation à une autre selon le degré de leur connaissance ou de leur ignorance<sup>674</sup>. Bref, il n'était pas salafiste dans ses conceptions politiques : il n'a jamais demandé le retour du califat ni l'application de la sharī'a, mais il cherchait un État fort, capable de faire progresser les Orientaux (*al-sharqīyīn*) dans le cadre d'une union nationale<sup>675</sup>.

Le juriste et homme politique égyptien 'Abd al-Razzāq al-Sanhūrī postule quant à lui que la loi et la sharī'a sont conciliables si on distingue d'abord ce qui appartient à la conviction religieuse de ce qui appartient à la sharī'a comme loi qui cherche à organiser la société. Qui plus est, il croit qu'il faut distinguer le fiqh de nature juridique de celui qui est de nature culturelle, en plus de faire la différence entre ce qui est immobile et la réalité de ses compréhensions et applications qui peuvent largement varier selon le temps et les conditions<sup>676</sup>. Bref, al-Sanhūrī ne considère pas l'islam comme une somme de règlements religieux dans le domaine juridique, mais comme un système civilisationnel qui se base principalement sur l'organisation canonique. Il préconise également que l'universalité de la sharī'a vient de son ouverture sur d'autres religions dans des situations non contradictoires<sup>677</sup>.

Abd al-Salām Dhuni, ancien élève à Lyon d'Édouard Lambert – du groupe de ceux qui ont suivi le juriste français après son passage à la faculté de droit du Caire

---

<sup>673</sup> M. EL-SAAD (1980). *L'islam et la problématique de la sécularisation chez un penseur égyptien du XIX<sup>e</sup> : Muḥammad 'Abduh*, Thèse de doctorat, Paris I, 1980.

<sup>674</sup> 'A. M. AHMAD (2012). *La pensée politique de l'imam Mohammad Abdou* [...] p. 190. Muḥammad 'Imārah Al-imām Muḥammad 'Abduh, p. 190.

<sup>675</sup> M. HADAD (2003). *Mohammad Abdou, une nouvelle lecture du discours de la réforme religieuse (Muḥammad 'Abduh: qirā'ah jadīdah fī khitāb al-iṣlāḥ al-dīnī)*, Bayrūt, Dār al-Ṭalī'ah lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr, 1<sup>re</sup> édition, p. 223.

<sup>676</sup> Y. MUSTAF (2016). *La sharī'a et loi positive (al-sharī'ah wa-al-qānūn)*, [En ligne], <http://www.mominoun.com/pdf/2015-09/55ed73ccc3e35606467502.pdf> (Page consultée le 9 mai 2016).

<sup>677</sup> *Ibid.*

(1906-1907), notamment al-Sanhūrī et Mohamed Fathi – prône « la possibilité d'utiliser le *fiqh al-mu'āmalāt* pour reformer le droit civil égyptien<sup>678</sup> ».

Le penseur 'Abd al-Ḥamīd Mutawallī considère pour sa part que les principes de la sharī'a se prêtent parfaitement au rythme de développement des gens et sont parfaitement valables pour répondre à leurs intérêts et être sources de bonne gouvernance. C'est pour cela que ces principes doivent être une source principale de la légifération dans le cadre de l'État moderne. Au surplus, cette formule permet d'avoir recours à d'autres sources juridiques<sup>679</sup>.

De son côté, le professeur et intellectuel Aḥmad Kamāl Abū al-Majd prône que le pouvoir sera islamique à la hauteur de son degré d'engagement envers les principes suivants : le principe de Shūrā; le principe de la responsabilité des actes des décideurs; et le principe de la souveraineté de la sharī'a sur tout autre pouvoir<sup>680</sup>.

Pour sa part, Khalil 'Abd al-Karim préconise que la règle de la primauté d'un message général des énoncés dans le Coran (sur ses raisons et causes de révélation) utilisée par les islamistes pour inférer des lois sous forme de la sharī'a est une fausse règle. Il met en cause les concepts de Saïd Quṭb (*al-Hakymia*, etc.) et l'État théocratique propagé. Il croit que leur théorisation ne vise pas la défense de cette religion mais sert plutôt des fins sociopolitiques. En ce qui concerne l'application de la sharī'a, il exige un moratoire disant qu'il faut fonder la société musulmane avant l'application des articles de la sharī'a (*al-houdoud*), société qui doit prendre en considération le contexte sociopolitique<sup>681</sup>.

Par ailleurs, Ashmawi affirme qu'un appel à l'application de la sharī'a est un appel à l'application du fiqh, lequel est implanté à 90 % en Égypte. Logiquement, la sharī'a devrait utiliser le 10 % restant<sup>682</sup>. Dans ce cas, Ashmawi considère que la sharī'a ne devrait pas être

---

<sup>678</sup> Cité dans B. Botiveau (1993). *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes : mutations des systèmes juridiques du Moyen-Orient*, Paris, Karthala ; Aix-en-Provence, IREMAM, p. 71.

<sup>679</sup> F. JAD'ĀN (2014). *Libération de l'islam et les messages de l'époque des transformations (Tahrīr al-Islām wa-rasā'il zaman al-taḥawwulāt)*, Bayrūt, al-Shabakah al-'Arabīyah lil-Abḥāth wa-al-Nashr, pp. 424-430.

<sup>680</sup> A. K. A. AL-MAJD (1992). *Vision islamique contemporaine, déclaration des principes (Ru'yah Islāmīyah mu'āshirah : i'lān mabādi')*, al-Qāhirah, Dār al-Shurūq, p. 49.

<sup>681</sup> K. 'A. AL-KARIM (1987). *Oui pour l'application de la sharī'a, non pour la gouvernance (Li-taṭbīq al-sharī'ah--Lā lil-ḥukm)*, Cairo, Kitāb al-ahaly, n° 14, p. 27.

<sup>682</sup> A. FRÉCHETTE (2010). *L'introduction de la Charia dans la constitution égyptienne*, Mémoire, UQAM, Canada, p. 66

appliquée entièrement. « *The Shari'a is not only rules and principles but it is first [...] a general atmosphere which rules the community*<sup>683</sup>. »

### 5.3 Islamisme holiste activiste (logique dominante d'hétéronomie)

Pour cette tendance, les théoriciens nous indiquent que la shari'a (*al-naṣṣīyah* ou *al-Maqāṣidīyah*) idéologisée est la base de la législation.

Bien qu'étymologiquement, la shari'a veuille dire tout simplement « la voie » ou « la méthode », elle se rapporte aux yeux des tenants de la thèse de l'islamité de l'État aux règles juridiques et législatives révélées dans le Coran<sup>684</sup>. Ainsi, ceux-ci soutiennent qu'en plus de tout ce qui est religieux et spirituel, le corpus sacré de l'islam offre à ses fidèles des références législatives et juridiques susceptibles de répondre à la question politique et aux enjeux de l'organisation de la cité.

Selon l'illustre Ḥasan al-Banna, le slogan « le Coran est notre constitution » signifie la référence sublime sur laquelle toutes les affaires sont mesurées<sup>685</sup>.

Quant au penseur 'Abd al-Qādir 'Awdah, il est le premier qui a théorisé le concept (*al-ḥākīmīyah*) selon lequel l'islam est non seulement une doctrine religieuse, mais une doctrine et un programme, ainsi que non seulement une religion, mais une religion et un État<sup>686</sup>. La shari'a, dit-il, qui a été révélée par Dieu à son prophète et dont le peuple est assujéti à suivre, n'est que le Coran que les musulmans lisent et écoutent matin et soir. La shari'a dans cette perception est identique au Coran, d'où le lien entre la question du pouvoir et de la gouvernance et la question de la shari'a qui doit régler le pouvoir politique. Dans cet esprit, « suivre ce qu'Allah a annoncé exige une gouvernance et un pouvoir politique selon ce que Dieu a révélé<sup>687</sup> ».

---

<sup>683</sup> S. AL-'ASHMĀWĪ (1996). « Al-Shari'a et loi égyptienne » (*al-Shari'a al-islāmiyya wa-l-qānūn al-misri*), Cairo, Maktabat Madbuli al-Saghīr, p. 73, cité dans Maurits S. Berger, loc. cit.

<sup>684</sup> B. GHALIOUN (1997). *Islam et politique la modernité trahie*, Paris, Édition La Découverte, p. 191.

<sup>685</sup> Y. AL-QARADĀWĪ (2007). *L'éducation politique chez Ḥasan al-Bannā* (*Al-tarbiyā al-siyāsīyā 'inda al-Imām Ḥasan al-Bannā*), Al-Qāhirā, Maktabā Wahbā, p. 79.

<sup>686</sup> 'Abd al-Qādir 'AWDAH (1967). *L'islam et nos situations politiques* (*al-Islām wa-awdā'unā al-siyāsīyah*), Mouassat Rissal, p. 61.

<sup>687</sup> *Ibid.*, p. 69.

Avec ses idées de « l'ignorance du XX<sup>e</sup> siècle » et de « l'unicité divine dans l'autorité politique », Sayyid Quṭb a pour sa part mis fin à l'idée de l'État national et civil. Ces postulats ont engendré également une culture de violence et une sorte de durabilité du concept de *djihad* en le sortant arbitrairement du contexte coranique. Il explique que l'idéologie des mouvements islamistes se fonde sur deux principes étroitement liés : que la shari'a (et non pas l'Oumma) est la source de la légitimité dans l'État et dans la société et que l'État est une nécessité pour mener à bonne fin la religion. Cela veut dire que l'État a une mission principale, celle de l'application de la shari'a pour mettre un terme aux manifestations de la croyance.

Toujours selon Quṭb, l'application de la shari'a et le régime de l'unicité divine dans l'autorité politique sont les éléments décisifs qui font la différence entre la société islamique et celle de l'ignorance et de l'athéisme, peu importe l'appartenance religieuse de la population. Cette vision engendre toutefois deux problématiques : la première est l'exclusion de la shari'a dans l'Oumma et la considération de la shari'a en tant que source du pouvoir qui prive l'Oumma de ce droit; et la deuxième est l'inclusion de la religion et de la shari'a dans les mains du pouvoir et de l'État, sous prétexte du besoin d'application de la shari'a et de l'établissement de la gouvernance de Dieu sur terre. Quṭb croit que ces problématiques ouvrent la porte à la théocratie et préparent le chemin pour une autre tyrannie se confinant dans la religion<sup>688</sup>. En fait, l'État islamique est un État d'idées ou de croyances (convictions religieuses) qui classe les habitants de cet État selon leur croyance, soit des croyants ou des apostats<sup>689</sup>.

Donc, pour Quṭb, il faut refonder le royaume de Dieu sur terre et éliminer le royaume du mal en arrachant le pouvoir des mains des usurpateurs et le rendre au Dieu seul. C'est comme cela que la souveraineté de la shari'a s'achève et que les lois humaines s'abolissent. Pour pouvoir réaliser cet objectif, il mentionne toutefois que le seul fait de rappeler à l'autorité

---

<sup>688</sup> 'A. A. 'IMĀD, (2013). *Les islamistes entre la révolution et l'État : problématique de la production du modèle et de la construction du discours (al-Islāmīyūn bayna al-thawrah wa-al-dawlah : ishkālīyat intāj al-namūdhaj wa-binā' al-khiṭāb)*, Bayrūt, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah, pp. 271-272.

<sup>689</sup> *Ibid.*, p 139.

de Dieu les dirigeants qui dominent les gens violents ne sera pas suffisant pour qu'ils concèdent leur pouvoir<sup>690</sup>.

Pour Sa'īd Ramaḍān, la sharī'a se compose du Coran et de la Sunna représentant exclusivement « l'origine du sens de la loi en Islam ». « En excluant toute autorité autre que celle de la sharī'a », on se débarrasse, d'après lui, « à la fois de son concept et de ses modalités d'application de l'héritage accumulé de différentes influences » pour se retrouver face à « la Révélation et à la Prophétie »<sup>691</sup>.

Toute la pensée juridique musulmane se voulait islamique, mais la réalisation de ce caractère islamique doit être jugée par rapport à l'Islam lui-même, c'est-à-dire à la Sharī'a. C'est cette distinction entre la Sharī'a et les ouvrages des juristes qui fait apparaître l'impulsion vers l'évolution apportée par l'Islam. C'est une distinction qui limite le caractère de texte faisant définitivement autorité à un nombre restreint de préceptes du Coran et de la Sunna<sup>692</sup>.

Au niveau du pluralisme juridique et de ses moyens méthodologiques hérités en islam, il voulait les anéantir :

Mais les musulmans avaient-ils réellement besoin d'être ainsi regroupés en différentes écoles juridiques ? La notion de l'*ijmā* traduisait-elle correctement la volonté de la nation prescrite par la Sharī'a ? Le développement du *qiyās* par diverses écoles représentait-il la démarche la plus apte à servir la notion d'*almçlaḥa* ? La réponse à toutes ces questions est un « non » catégorique<sup>693</sup>.

Selon lui, la pierre angulaire de toute la jurisprudence musulmane peut se résumer à ces trois points fondamentaux :

La Sharī'a, c'est-à-dire le Coran et les traditions authentiques du Prophète.

La volonté générale de la nation [...] Cette volonté générale doit être recherchée au moyen de la *consultation* et d'une *représentation complète*.

La notion d'*al-maçlaḥa*, ou intérêt commun, étant l'aboutissement le plus évident de tous les textes de la Sharī'a, doit être prise en compte aussi bien dans l'application des

---

<sup>690</sup> S. QUTB (1969). *Jalons sur la route (Ma'ālim fī al-ṭarīq)*, Bayrūt, Dār al-Shurūq, p. 68.

<sup>691</sup> S. RAMAḌĀN (1997). *La Sharī'a : le droit islamique [...]*, p59.

<sup>692</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>693</sup> *Ibid.*, p. 118.

textes sacrés que dans tous les cas où la spéculation juridique s'exerce en leur absence<sup>694</sup>.

Concernant les non-musulmans, il opine que

leurs droits et leurs devoirs doivent être déterminés en fonction des textes fondamentaux du Coran et de la Sunna et des traités conclus par le Prophète<sup>695</sup> [...] Il existe cependant deux circonstances exceptionnelles où les *dhimmi* perdent tout droit à la protection : 1. Lorsqu'ils quittent l'État islamique et passent à l'ennemi, et 2. Lorsqu'ils se révoltent ouvertement contre l'État et tentent de le saboter<sup>696</sup>.

Il conclut que « le règne de la Loi islamique ne saurait en aucun cas conduire à la théocratie » puisque « l'absence de toute hiérarchie ecclésiastique est à la base même de sa conception de la religion<sup>697</sup> ».

Quant à Al-Qaradāwī, il explique que le slogan « Le Coran est notre constitution » signifie pour Ḥasan al-Bannā qu'il est la référence suprême et la source de jugement sur toutes les affaires, sans le contredire, car il domine et ne doit pas être dominé<sup>698</sup>. Pour Ḥasan al-Bannā, le premier critère de l'Oumma est la préséance d'une référence commune car toute l'Oumma doit être régie par la shari'a islamique dérivée du Coran et de la Sunna avec ses différentes tendances et écoles<sup>699</sup>.

Le professeur de droit islamique, Tawfīq Al-Shāwī (1918-2009)<sup>700</sup>, relate quant à lui que certaines personnes pensent que l'application de la shari'a exigée par le peuple désigne seulement l'application du fiqh islamique sur les relations entre les individus et la société aux niveaux civils, commerciaux, pénaux, etc., mais cela ne suffit pas à son avis<sup>701</sup>. L'État doit être soumis aux principes et jugements en l'appliquant d'abord sur lui-même et sur toutes autres institutions, d'où le principe de la souveraineté de la shari'a qui est le premier pas vers

---

<sup>694</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>695</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>696</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>697</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>698</sup> Y. AL-QARADĀWĪ (2007). *L'éducation politique chez Ḥasan al-Bannā*, [...], p.79.

<sup>699</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>700</sup> Il appartient à la première génération des Frères musulmans qui a accompagné le fondateur des Frères musulmans.

<sup>701</sup> T. AL-SHĀWĪ, (1987) *La souveraineté de la shari'a en Égypte (Siyādat al-sharī'ah al-Islāmīyah fī Miṣr)*, al-Qāhirah, al-Zahrā' lil-I'lām al'Arabī, Qism al-Nashr, 129 p.

l'application de la shari'a dans tous les domaines de la vie<sup>702</sup>. Il préconise ensuite que le principe de souveraineté de la shari'a doit être la source de la légitimité du pouvoir. Ces deux principes constitueraient la base d'une société régulée par justice et légalité. Toute autre situation serait une sorte de déification<sup>703</sup>.

Pour sa part, le professeur d'histoire islamique Muḥammad Ḍiyā' al-Dīn Rayyis (1912-1977) préconise que le système de gouvernement en islam est nomocratique (manière de gouverner en conformité avec un système de lois), car la shari'a est à la fois le principe sur lequel se fonde le pouvoir et l'objectif suprême de ce pouvoir<sup>704</sup>. Aussi croit-il que le régime islamique vise à protéger la religion et à diriger l'Oumma conformément à la loi de Dieu et de son messenger<sup>705</sup>.

Selon l'auteur Muḥammad 'Imārah, la shari'a islamique est le programme divin pour organiser la société humaine à tous les niveaux (individuels, familiaux, sociaux, politiques, économiques et éthiques) afin de guider la gouvernance, les relations internationales et même l'au-delà. C'est une philosophie islamique qui va à l'encontre de la laïcité occidentale. Cette dernière vise en effet à séparer le ciel de la terre et à libérer le monde, l'être humain et la société de l'emprise du ciel sous prétexte que le monde est autosuffisant, que l'être humain est le maître du monde et qu'il peut diriger sa vie par la raison et par l'expérience sans avoir besoin d'une intervention métaphysique de l'extérieur du monde<sup>706</sup>.

Du point de vue de la loi positive, le journaliste Muḥammad Jalāl Kishk (1929-1993) trouve qu'elle n'est pas juste envers ses citoyens, car toute loi positive est faite pour privilégier une classe sociale ou une ethnie. En appliquant cette loi, cette discrimination devient, souligne-t-il, une sorte de justice. La shari'a ne connaît pas cette dualité diabolique, inventée uniquement par la civilisation occidentale, et ne se sert pas de la séparation entre la justice et

---

<sup>702</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>703</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>704</sup> Muḥammad Ḍiyā' al-Dīn RAYYIS (1967). *Les terres politiques islamiques (al-Nazarīyāt al-siyāsīyah al-Islāmīyah)*, Miṣr, Dār al-Ma'ārif, al-Ṭab'ah 4, p. 335.

<sup>705</sup> H.A. BASYŪNĪ (1981). *L'État et le régime de la gouvernance en islam (al-Dawlah wa-niẓām al-hukm fī al-Islām)*, al-Qāhirah, 'Ālam al-Kutub, 1<sup>re</sup> édition, p. 104.

<sup>706</sup> M. 'IMĀRAH (1999). *La shari'a islamique et laïcité occidentale (al-sharī'ah al-Islāmīyah wa al-'almānīyah al-Gharbīyah)*, al-Qāhirah, Dār al-Shurūq, p. 7.

la liberté pour justifier ses crimes envers leurs peuples et envers les autres peuples colonisés au nom de l'application de la loi. Il croit donc que la civilisation ne connaît pas cette hypocrisie de dualité de la conscience et de la sharî'a qui garantit la justice et la liberté<sup>707</sup>.

Enfin, Ibrāhīm al-Bayyūmī Ghānim énonce que la sharî'a est un symbole de souveraineté nationale et qu'elle est également un fort abritant la communauté contre les tendances autoritaires intérieures et contre les convoitises en provenance de l'étranger. Il est d'avis que le retour à la sharî'a dans l'histoire égyptienne moderne et contemporaine est semblable au chemin pris par les mouvements de la libération nationale pour prendre en main ses droits<sup>708</sup>.

## 5.4 Libéralisme humaniste musulman (logique dominante d'autonomie)

Nos théoriciens nous amènent à penser qu'on doit légiférer en fonction des lois humaines dans cette tendance du libéralisme humaniste musulman. Examinons leurs dires.

Le théologien réformiste égyptien 'Alī 'Abd al-Rāziq explique d'abord que la sharî'a est une loi purement spirituelle, sans connexion avec la souveraineté politique, et qui n'a pas à être appliquée dans les affaires temporelles. Il préconise également que l'office du juge (*Qādī*) devrait être une fonction civile et non canonique (*shar'īyah*)<sup>709</sup>.

Le juriste Maḥmūd 'Azmi exige une législation humaine et citoyenne en disant « Nous ne voulons que des lois du mariage à appliquer sur tout le monde [...] Nous ne voulons que l'union nationale comme la seule base et le seul objectif de la légifération<sup>710</sup> ».

Voyons ce qu'en pense le cheikh Amin Al-Khūlī qui est considéré comme le pionnier de l'herméneutique arabe. Il a appliqué l'idée de l'évolution de la théologie sur la jurisprudence

---

<sup>707</sup> M. J. KISHK (1990). *Et les chevaux sont entrés à al-Azhar (Wa-dakhalat al-khayl al-Azhar)*, Cairo, Dār al-Ma'ārif, p. 495.

<sup>708</sup> I. A. GhāNim (2011). *Législation de la sharî'a entre la société et l'État (Taqnīn al-sharī'ah bayna al-mujtama' wa-al-dawlah)*, Cairo, Maktabat al-Shurūq al-Dawliyah, p. 95.

<sup>709</sup> L. MASSIGNON (1925). *Revue du Monde Musulman*, vol. 59, p. 303-304. Et G. DELANOUE (1994). « Les Ulama' d'Égypte et le Califat (1800-1926) » dans *La Question du Califat, Les Annales de l'Autre Islam*, n° 2, Paris, ERISM, p. 63-64.

<sup>710</sup> Maḥmūd 'AZMI cité par Kan'ān al-Khūrī ḤANNĀ (2004). *La religion et l'État dans la pensée arabe moderne (al-Dīn wa-al-dawlah fī al-fīkr al-'Arabī al-ḥadīth)*, Bayrūt, Dār al-Rukn, p. 543.



et sur la langue. Puis il a généralisé cette application pour inclure les dimensions morales, intellectuelles et sociales de toute existence humaine. Il a également insisté pour que l'évolution soit une loi universelle dans la vie en général et non pas biologique en particulier<sup>711</sup>.

Dans une discussion avec ce cheikh azharite, celui-ci a refusé de restreindre l'évolution de la théologie à seulement certaines dispositions du culte car, pour lui, elle doit même atteindre ce que nous croyons être des fondements : les croyances (*al-'Aqā'id*), les cultes (*al-'Ibādāt*) et les transactions sociétales (*al-mu'āmalāt*)<sup>712</sup>.

Concernant les cultes (*al-'Ibādāt*) et les transactions sociétales (*al-mu'āmalāt*), la loi est la suivante : nous sommes libre de choisir ce qui nous semble le meilleur choix (le plus pertinent étant de combler le bien-être). Ce cheikh azharite n'hésite pas à dire que nos croyances doivent évoluer pour améliorer la vie et protéger la religion en donnant la preuve de sa validité en tout temps et lieu, et en donnant une preuve également de la compatibilité entre les croyances religieuses et la réflexion et l'action humaine<sup>713</sup>.

Au surplus, il supporte l'introduction de nouvelles approches dans l'interprétation des textes religieux dans la délibération de la sphère arabe. Après extrapolation approfondie, on peut dire qu'il est le premier herméneute arabe, et ce, possiblement dans le monde de l'islam. Il ne s'est pas limité au niveau de la psychologie pour avoir recours à l'approche herméneutique, mais il a ressenti le besoin de s'ouvrir à la sociologie et aux sciences humaines, en particulier dans la compréhension et l'explication des textes. Il a été entre autres influencé par l'école herméneutique allemande<sup>714</sup>.

Quant au penseur égyptien Muḥammad Khalaf Allāh Aḥmad, il est d'opinion que les affaires politiques, administratives, économiques et sociales sont laissées dans les mains des humains par la volonté de Dieu. Pour cela, il affirme que « ce que nous choisissons comme systèmes de gouvernance est légitime parce qu'ils sont issus de nous par la volonté de Dieu.

---

<sup>711</sup> M. Ḥ. RIFĀ'Ī, dans la revue *Questions islamiques contemporaines*, [En ligne], [http://rifae.com/sites/default/files/articlefile/59\\_60-b.pdf](http://rifae.com/sites/default/files/articlefile/59_60-b.pdf) (Page consultée le 9 mai 2015)

<sup>712</sup> *Ibid.*

<sup>713</sup> *Ibid.*

<sup>714</sup> *Ibid.*

Ces régimes de gouvernance choisis sont sujets à changements selon le besoin parce que la volonté de Dieu nous a laissé la décision et le choix dans ces affaires pour éviter le dogmatisme et les formules fixes. Il nous a voulu capables de nous adapter avec le temps et le lieu pour que nos légalisations puissent, à tout moment et en tout lieu, atteindre le bien commun et une vie meilleure<sup>715</sup>. »

L'épistémologue égyptien Fu'ād Zakarīyā se pose notamment cette question : Sommes-nous vraiment confronté à choisir entre la loi divine et la loi humaine comme le soutiennent les islamistes ? Sa réponse consiste à expliquer que la sharī'a se compose en majorité de principes très généraux qui s'interprètent et s'appliquent que par le biais de l'être humain. C'est pourquoi la gouvernance est pleinement humaine même si elle se réfère aux jugements divins. Et c'est également pourquoi il critique l'idée de Ḥākīmīyah adoptée par les islamistes, car c'est un concept de contenu contradictoire du fait que ce sont les êtres humains qui gouvernent et qui transforment la sharī'a en une expérience humaine<sup>716</sup>.

Finalement, le professeur de philosophie Murād Wahbah (1926-) pense que les trois formules suivantes réfèrent à un dogme qui est la sharī'a : « la sharī'a est la principale source de la législation »; « les principes de la sharī'a sont la principale source de la législation »; et « les jugements de la sharī'a sont la principale source de la législation ». Il croit qu'appliquer un absolu sur un relatif mènera à l'immobilité de ce relatif qui se transformera en un absolu empêchant la rationalité et la créativité qui caractérisent la civilisation humaine et sans lesquelles il n'y aura jamais d'évolution<sup>717</sup>.

---

<sup>715</sup> M.K.A. AḤMAD (1965). *L'art narratif dans le Coran (al-Fann al-qīṣaṣī fī al-Qur'ān al-Karīm)*, al-Qāhirah, Maktabat al-Anjlū al-Miṣrīyah, pp. 191-192.

<sup>716</sup> F. ZAKARĪYĀ (1986). *Réalité et illusion sur les mouvements islamistes (al-Ḥaqīqah wa-al-wahm fī al-ḥarakah al-Islāmīyah al-mu'āṣirah)*, al-Qāhirah, Dār al-Fikr, pp. 144-148.

<sup>717</sup> Murād Wahbah dans *Al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb* (2013). « L'État civique : principales conceptions et construction juridique » (*ad- Daula al-madanīya : mafāhīm asāsīyah wa al-binā'al-qānūnī*), *Revue al-fikr al-mu'āṣir*, n° 1 (automne 2013), al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb, pp. 63-64.

## 5.5 Conclusion

Pour conclure ce chapitre, on peut dire que le réformiste musulman préconise que la législation est considérée en tant que processus de régulation plutôt civile dans un cadre éthique qui ne doit pas être divergent des principaux fondements de l'islam. Et à ses yeux, la sharî'a, qui est dissociée complètement de la question de la légitimité du pouvoir politique, est soit déjà appliquée partiellement ou majoritairement ou soit doit être différée dans le temps. La législation en tant que processus de régulation plutôt civile. Ses interprétations du religieux se meuvent entre l'hétéronomie et l'autonomie) dans un cadre éthique qui ne doit pas être divergent avec les principaux fondements de l'islam. L'islamiste activiste et holiste, quant à lui, considère la législation comme un processus identitaire et un principe constituant et croit en une sharî'a positiviste. Finalement, l'adepte du libéralisme musulman exige que les lois doivent être humaines.

En fonction des constatations énoncées précédemment, le tableau suivant résume les bases de légifération privilégiées pour chacune des tendances étudiées.

**Tableau 5.1 Résumé des conclusions des tendances intellectuelles autour des sources de légifération dans l'État ou dans la gouvernance dans la pensée égyptienne moderne**

Tendance	Source de légifération
<p><b>Tendance musulmane réformiste</b></p>	<p>Des lois qui ne sont pas divergentes avec les principaux fondements d'al-Shara' (éthique).</p> <p>La législation en tant que processus de régulation plutôt civile (les interprétations du religieux se meuvent entre l'hétéronomie et l'autonomie) dans un cadre éthique qui ne doit pas être divergent avec les principaux fondements de l'islam.</p> <p>À leurs yeux, la shari'a, qui est dissociée complètement de la question de la légitimité du pouvoir politique, est soit déjà appliquée partiellement ou majoritairement ou soit doit être différée dans le temps.</p>
<p><b>Tendance islamiste activiste et holiste</b></p>	<p>La shari'a (positiviste). La législation en tant que processus d'identité et principe</p> <p>Constituant. (Pierre Noreau)</p>
<p><b>Tendance musulmane libérale et humaniste</b></p>	<p>Des lois humaines. (La législation en tant que processus de régulation civile.) (Pierre Noreau)</p>

Les théories des différents penseurs nous amènent donc à conclure que dans la pensée occidentale, la loi est la principale expression de la souveraineté de l'État, soit le champ à travers lequel l'État pratique son pouvoir et le processus incubateur de la légitimité<sup>718</sup>. D'autre part, dans le monde arabo-musulman, il semble que le conflit sur la loi entre les partisans de

<sup>718</sup> A. ṬARĪQĪ (2015). *Shari'a, droit, le fiqh et la loi (al-shari'ah, al-haqq, al-qānūn, al-fiqh)*, Mominoun Without Borders, [En ligne], <http://www.mominoun.com/pdf1/2015-06/fikhkanoun.pdf> (Page consultée le 25 décembre 2015).

l'application de la shari'a et les adeptes du droit positif étatique n'est pas seulement un conflit sur l'État, mais il est, plus en profondeur, un conflit sur la société et sur la vie entière. Ou plus encore, un conflit entre des visions du monde qui se différencient entre elles pour réaliser le « bien »<sup>719</sup>.

Pour les islamistes, la loi est devenue une expression écrite et explicite d'éloignement de l'Oumma de la shari'a et de la préséance de l'islam appliqué<sup>720</sup>.

Les conceptions de la charia chez les islamistes, même ceux qui prétendent représenter la référence islamique, se contredisent. On peut trouver dans la même mouvance islamiste une conception salafiste (*maqāṣidī*), selon laquelle les objectifs de la charia priment sur les textes, cohabitant avec une autre conception salafiste (*nassi*), selon laquelle les textes priment également<sup>721</sup>.

Sous le choc culturel résultant de sa rencontre directe, pour la première fois, avec l'Occident lors de la campagne française de 1798, l'Égypte sortit de sa période théocratique et se lança, avec Muhammad 'Ali (1805-1840), dans sa première expérience de construction d'un État moderne<sup>722</sup>.

Reste à dire que selon Hassan Abdelhamid, l'articulation entre droit moderne et religion représente toujours un défi pour l'Égypte. Il mentionne que trois interprétations principales ont prévalu pour la mise en œuvre de l'article de la constitution égyptienne<sup>723</sup> : « L'islam est la religion de l'État » et que les principes de la shari'a y ont été la source

---

<sup>719</sup> *Ibid.*

<sup>720</sup> Yūsuf Huraymah dans A. AL-ṬARĪQĪ (2015). *Shari'a, droit, le fiqh et la loi* [...] (Page consultée le 25 décembre 2015).

<sup>721</sup> Idrīs Jandārī dans A. AL-ṬARĪQĪ (2015). *Shari'a, droit, le fiqh et la loi* [...] (Page consultée le 25 décembre 2015).

<sup>722</sup> L. AWAD. « Histoire de la laïcité en Égypte », *Égypte/Monde arabe*, Première série, 2 1 1990, [En ligne], <https://ema.revues.org/1693> (Page consultée le 2 février 2016).

<sup>723</sup> « Les Constitutions de 1923 (art. 149) et 1930 (art. 138) s'étaient contentées d'affirmer que l'islam était "religion de l'État" et cette disposition figurait en fin de texte, dans les dispositions générales. Les Constitutions de l'époque nassérienne, sauf celle de 1958 qui était muette à ce sujet, avaient repris la même disposition, la faisant toutefois figurer en tête de texte (art. 3 de la Constitution de 1956; art. 5 de la Constitution de 1964).

L'article 2 de la Constitution, au moment de son adoption en 1971, affirmait que "l'islam est la religion de l'État, l'arabe sa langue officielle et les principes de la shari'a islamique une source principale de la législation". Il s'agissait de la première référence à la normativité de l'islam dans le système institutionnel égyptien. Cette formulation a été amendée en 1980 pour faire des principes de la shari'a islamique "la source principale de la législation". Avec cette référence, la loi islamique se voyait donc incorporée au corpus de droit positif égyptien ». N. BERNARD-MAUGIRON (2001). « Les constitutions égyptiennes (1923-2000) : Ruptures et continuités », *Égypte/Monde arabe*, Deuxième série, 4-5, [En ligne], <http://ema.revues.org/868> (Page consultée le 28 octobre 2016).

principale de la législation. La première interprétation distingue « sources du droit » et « principes du droit ». Il affirme ici que les principes de la shari'a font partie intégrante des principes généraux du système juridique égyptien, mais qu'ils ne peuvent d'aucune manière être des sources directes du droit. La deuxième interprétation postule une application immédiate et totale de la shari'a, la responsabilité de cette application étant à la charge du juge. Enfin, la troisième interprétation affirme que la shari'a ne concerne que le législateur et ne contient aucune norme objective valable pour l'application directe par le juge<sup>724</sup>.

Après ce survol, peut-on affirmer que la shari'a est un concept non consensuel chez les musulmans et qu'il est la cause de moult problématiques et défis pour eux ?

Ismā'īl Shaṭṭī nous répond que le modèle islamiste d'État n'est qu'une islamisation du modèle type de l'État moderne, sauf que les islamistes ne sont pas conscients à quel point l'islamisation de ce modèle est un processus trop compliqué et trop difficile<sup>725</sup>. Il poursuit en s'interrogeant comme suit : Quelle est la conception de la shari'a et comment l'applique-t-on vu l'absence de consensus sur sa conception ? La conception de la shari'a est-elle une conception inchangée ou variable ? Quels sont les sacrés et les profanes dans la shari'a ? Quels sont les éléments à réviser et les éléments définitifs dans la shari'a ? Il nous dit que l'application de la shari'a fera retourner tous les conflits historiques entre les musulmans, par exemple entre les tenants de l'approche du fiqh et les tenants de l'approche de *hadīth*; entre les tenants de quatre écoles du fiqh sunnite et les tenants de la doctrine Jaafari; entre les traditionnels et les innovateurs; entre la compréhension salafiste et la compréhension moderne; et entre l'école d'al-Azhar et l'école du Nejd<sup>726</sup>.

---

<sup>724</sup> H. ABDELHAMID (2015). « Gestion jurisprudentielle de la diversité : l'Égypte au défi de l'articulation entre droit moderne et religion », dans S. BELLINA et M. MULLER (dir.), *Refonder la légitimité de l'État : quand les expériences et les pratiques parlent*, Paris, Karthala, pp. 191-192.

<sup>725</sup> I. AL-SHAṬṬĪ (2013). *Les islamistes et la gouvernance de l'État moderne (al-Islāmīyūn wa-hukm al-dawlah al-ḥadīthah)*, Bayrūt, Manshūrāt Dīfāf, p. 61.

<sup>726</sup> *Ibid.*, p. 70.

## II.2 Conclusion de la deuxième partie

Il faut tout d'abord avouer la difficulté de présenter des courants de gauche non libéraux, actifs dans les années 1940-1950, parce qu'ils peuvent être qualifiés à la fois de libéraux laïcs au niveau du lien entre le religieux et le politique que de théoriciens d'un modernisme autoritaire au niveau démocratique.

Après avoir analysé des articles de dizaines d'intellectuels égyptiens libéraux, socialistes et communistes laïques dans la seconde moitié des années 1950<sup>727</sup>, Roel Meijer conclut qu'ils ont soutenu et aidé à formuler un discours du modernisme autoritaire à cette époque.

Ce modernisme autoritaire était déjà en cours de formation avant la mise en place du régime nassérien. Un tel discours gagna sa position hégémonique avec leur ralliement. Ces intellectuels ont renforcé la tendance autoritaire dans leur propre discours et affaibli son contenu démocratique. L'étude montre comment les fondements d'une telle orientation ont participé de la mise en place d'un autoritarisme réformateur dans lequel l'État joue un rôle central. Les intellectuels réformistes ont élaboré un discours et un rôle d'avant-garde pour leur groupe social dans un projet présenté comme porteur de la libération nationale et de l'émancipation du peuple<sup>728</sup>.

Le discours de ces intellectuels s'est caractérisé par deux traits. Premièrement, par la conception positiviste et étatiste du progrès associée au nationalisme, à la libération nationale et à la défense de « l'esprit national » (*al-'aql al-watani*) qui s'est installée :

La politique elle-même, cœur de l'ambition démocratique dans les programmes de réforme libéraux, socialistes et communistes des années 1940, [...] fut supplantée par une nouvelle vision technocratique de la planification, confiée aux institutions d'État. La discipline, dans le sens de l'honnêteté, de la frugalité, du dévouement et de la responsabilité, avait toujours été une partie intégrante du programme réformiste libéral

---

<sup>727</sup> Comme Ihsân 'Abd al-Quddus, Ahmad Baha'al-Dîn, Fathi Ghânim, Abou Sayf Yousûf, 'Abd al-'Azîm Anîs, Fou'ad Morsî, Mahmud Amîn al-'Âlim, Muhammad 'Awda, Shuhdi 'Atiyya al-Shafi'i, Faouzi Guirgis, Ibrâhim 'Amir, Anouar 'Abd al-Malek, Tâhir 'Abd al-Hakîm, Mohammad Mandûr, 'Abd al-Mughni Sa'id, Râchid al-Barrawî et Fathî Khalîl.

<sup>728</sup> R. MEIJER (2008). « L'élaboration d'un modernisme autoritaire : les intellectuels de gauche et la réforme de la société égyptienne dans les années 1950 », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 105-106, pp. 203-234, [En ligne], <https://chrhc.revues.org/1234#bodyftn18> (Page consultée le 23 octobre 2016).

de groupes comme la Société de la Renaissance Nationale, [...] [et] les intellectuels associaient de manière croissante la discipline à l'État<sup>729</sup> .

Penser en termes dichotomiques était le deuxième trait de ce discours moderniste autoritaire.

L'idée que l'Égypte avait atteint la modernité ou était sur le point de l'atteindre conduisit les intellectuels réformistes à exagérer le contraste avec la période précédente de l'Histoire : ils traitaient le passé en termes négatifs dans une opposition binaire avec le présent. En créant cette dichotomie entre le traditionnel et le moderne, entre l'arriéré et le développé, entre la stagnation intellectuelle et l'évolution, les intellectuels ont légitimé non seulement le nouveau régime, mais également leur propre rôle dans le processus de modernisation<sup>730</sup>.

Selon Meijer, les conséquences de ces relations étaient catastrophiques au niveau de la démocratie et de la laïcité :

Les relations étroites entre les intellectuels de gauche et le pouvoir eurent finalement de désastreuses conséquences pour la gauche laïque. Son « projet rationaliste » s'effaça au profit des plans quinquennaux, de la focalisation sur les industries lourdes et la réforme agraire, aux dépens de la démocratie et de la liberté d'expression. Le statut des intellectuels laïcs s'en trouva gravement atteint et le courant islamiste s'engouffra dans le vide ainsi créé<sup>731</sup>.

L'autre difficulté rencontrée dans nos efforts à catégoriser les intellectuels égyptiens laïcs qui ne sont pas tous étatistes est celle de l'anarchisme :

En tant que mouvement libertaire, l'anarchisme eut un impact moins important mais néanmoins significatif sur le développement plus large d'une pensée laïque, propagée aussi par d'autres, socialistes et libéraux, qui influença les intellectuels égyptiens avant et après le premier conflit mondial. [...] Malgré ces contributions, l'anarchisme en tant que mouvement large dut faire face à des difficultés particulières pour attirer des adhérents en Égypte. Son caractère ouvertement anti-religieux, la caractérisation de ses membres, favorisée par les autorités, comme des aventuriers politiques débauchés et promoteurs d'une idéologie étrangère, la répression par l'État furent autant d'obstacles

---

<sup>729</sup> *Ibid.*

<sup>730</sup> *Ibid.*

<sup>731</sup> *Ibid.*



significatifs et des facteurs qui devaient réapparaître contre le mouvement communiste égyptien dans les années 1920 puis à nouveau dans les années 1940<sup>732</sup>.

Une dernière difficulté à catégoriser les intellectuels, la plus importante à nos yeux, fut la présence des contradictions entre les idées du même intellectuel par rapport au même thème dans des périodes différentes, ce qui est compréhensif, mais qui plus est, dans le même livre, article ou discours. Cette difficulté peut être comprise comme un signe montrant les limites de la grille de lecture que nous avons adoptée et aussi à la division tripartite que nous avons proposée. Cette limite est incontestable si nous cherchons à catégoriser les intellectuels eux-mêmes et non simplement leurs idées. Toutefois, cette thèse ne cherche pas à classer les intellectuels analysés dans des catégories fermées, mais plutôt uniquement et humblement à tenter de classer quelques-unes de leurs idées tout en étant conscient de la difficulté de cette tâche dont ses résultats ne pourront jamais faire l'objet d'un consensus entre les chercheurs en la matière.

Ceci étant dit, nous voulons maintenant terminer cette partie en mettant en évidence les critiques adressées aux islamistes activistes de la part des tenants d'autres courants intellectuels, et vice versa, afin de mettre en lumière leurs rapports dialectiques respectifs.

En premier lieu, les critiques que les islamistes adressent aux tenants d'autres courants intellectuels (à cause de leurs conceptions de l'islam influençant le rapport entre le religieux et le politique, la légitimité du pouvoir politique et la source de légifération) peuvent être résumées dans les représentations<sup>733</sup> suivantes. Au niveau de leur relation avec l'islam, les autres courants intellectuels sont considérés comme étant athées, antireligieux (contre l'islam), hostiles au projet islamique, contre les valeurs islamiques et sans référence islamique. Aussi, ils sont souvent présentés comme traîtres, agents de l'Occident, dominés par l'Occident, occidentalisés, déracinés et comme des instruments d'un complot occidental. Au niveau des mœurs, ils sont souvent vus comme des corrompus et des décadents, car ils sont pour la liberté

---

<sup>732</sup> A. GORMAN (2008). « Socialisme en Égypte avant la Première Guerre mondiale : la contribution des anarchistes », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 105-106, 47-64, [En ligne], <http://chrhc.revues.org/1241> (Page consultée le 24 octobre 2016).

<sup>733</sup> En consultant la littérature de Ḥasan al-Bannā à Yūsuf al-Qarādāwī, nous pouvons dire que les islamistes ont un éthos discursif par rapport aux tenants d'autres courants intellectuels non islamistes.

sexuelle, pour le mariage homosexuel, pour la légitimation de la prostitution, pour la légitimation du vin et des jeux de hasard, etc.

En deuxième lieu, les islamistes accusent Al-Azhar et la tendance réformiste en général de « soumission au pouvoir politique<sup>734</sup> ». Pour d'autres courants qui s'inscrivent davantage dans une logique dominante d'autonomie, Al-Azhar est « l'allié silencieux de l'islamisme<sup>735</sup> ». Le dilemme de cette tendance réside toujours dans les deux buts qu'elle vise et qui paraissent paradoxaux : réforme et conservation. Autant dire que ce double but et le fait de plaire aux autres tendances sont une mission impossible<sup>736</sup>. Mais cela explique cependant la position critique d'Al-Azhar face aux tenants des tendances islamistes et humanistes.

En troisième lieu, voici les critiques adressées aux islamistes activistes de la part des tenants d'autres courants intellectuels. Au niveau du lien entre le politique et le religieux dans la conception des islamistes holistes activistes, le théologien libéral égyptien Nassr Hamed Abou-Zeid ne tient pas compte de la distinction – constante dans la littérature surtout anglophone – 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 selon lui une différence de degré et non de nature. On ne peut trouver aucune différence entre eux 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-naçç*) et de la « souveraineté » (*al-hâkimiyya*). 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.

Pour Abou-Zeid, les mécanismes les plus importants du discours religieux sont :

---

<sup>734</sup> Malika ZEGHAL (1996), *Gardien de l'islam, Les oulémas d'Al Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Presses de Sciences po, p 253.

<sup>735</sup> *Ibid.*, p. 324.

<sup>736</sup> M. ZEGHAL (1996), *Gardien de l'islam, Les oulémas d'Al Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Paris, Presses de Sciences po, p. 325.

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-mawdû*); 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; et le mépris et l'ignorance délibérée de la dimension historique<sup>737</sup>.

Pour sa part, Muḥammad al-Ḥarrāṭ nous explique que toutes les tendances identitaires dans la pensée arabe visent le passé et sont considérées comme principale source d'identité. Mais quel est ce passé ? Est-ce l'islam premier ? Au moment de la naissance de l'islam, celui qui se définissait arabe au niveau de la langue et au niveau des valeurs ne sentait aucune différence d'avec celui qui se définissait comme musulman au niveau religieux, car l'islam de départ était un islam arabe et l'arabité était une arabité islamisée. C'est comme cela que les deux visions du monde et les deux échelles de valeurs s'allient en réduisant le tissu arabe tribal en faveur du tissu religieux islamique. Et alors, l'Autre tribal n'est plus l'Autre, mais l'Autre devient l'Autre qualifié de mécréant ou d'athée.

Mais comment peut-on considérer que ce moment doit être la référence ultime pour l'identité musulmane puisqu'une autre réalité historique a vu le jour par la suite ? En effet, après la naissance du premier islam, d'autres moments ont été marqués par des changements, des affrontements, des conflits, des simulations et des belligérences avec les autres cultures. L'identité est un processus qui ne s'achève jamais. L'identité n'est jamais invariable. Si la première identité arabo-musulmane a été une réalisation historique qui a eu lieu entre les deux échelles de valeurs, arabes et islamiques, nous nous attendons à des variations de l'identité selon les protagonistes avec qui l'islam entre en contact et selon l'impact du contexte de cette rencontre<sup>738</sup>.

---

<sup>737</sup> N. H. A. ZAYD. *Le discours religieux contemporain. Mécanismes et fondements intellectuels*, Traduction de l'arabe par N. al-Azhari et E. Lambert, avec la collaboration de I. Farag, Première série, n° 3, 1990, Médiateur et métaphores 2, <https://ema.revues.org/243> (Page consultée le 25 mars 2016).

<sup>738</sup> M. AL-ḤARRĀṬ. *Revue Albab* (automne 2015), Mominoun Without Borders, [En ligne], <http://magazine.mominoun.com/categories/%D9%85%D8%AC%D9%84%D8%A9-%D8%A3%D9%84%D8%A8%D8%A7%D8%A8> (Page consultée le 18 janvier 2016).

En allant à l'encontre de cette approche sociohistorique, les Frères musulmans égyptiens se sont opposés à tous les régimes politiques égyptiens depuis les années 1930 jusqu'à maintenant, qu'ils fussent monarchiques ou républicains, libéraux ou socialistes. On peut dire que leur vrai problème est qu'ils constituent un mouvement rebelle visant à bouleverser les États arabes contemporains. Puisque ces États sont perçus dans leurs textes fondateurs comme des États laïcs fondés sur le modèle démocratique occidental, les Frères ne peuvent effectivement accepter un tel modèle. Les Frères cherchent plutôt à fonder un État théocratique qui applique la *shari'a* à la lettre dans tous ses détails et à tous les niveaux, que ce soit politique, économique, social ou culturel<sup>739</sup>.

La définition de l'État théocratique chez les islamistes (État gouverné par les religieux) est également critiquée. Pour le professeur Riḍwān Sayyid, l'État théocratique est l'État dans lequel la religion est considérée comme le fondement de la légitimité de l'État et de la société<sup>740</sup>. Quant à Mohammad Gaber Al-Ansary, il est d'avis que c'est l'État qui estime la religion comme le fondement de tous les champs de la vie. Ainsi, elle met le pouvoir politique sous la domination du pouvoir religieux et permet au pouvoir religieux de contenir totalement le pouvoir politique pour le contrôler et l'utiliser comme bon lui semble<sup>741</sup>.

De son côté, le penseur syrien Georges Tarabishi (1939-2016) critique les islamistes qui présentent la laïcité comme une problématique entre les musulmans et les chrétiens, qu'ils soient chrétiens, Orientaux<sup>742</sup> ou Occidentaux. Il explique que la problématique de la laïcité

---

<sup>739</sup> Y. AL-SAYYID (2008). *Crise de la société arabe : l'absence de la modernité à l'époque de la mondialisation (Azmat al-mujtama' al-'Arabī al-mu'āṣir: ghiyāb al-ḥadāthah fī 'aṣr al-'awlamah)*, al-Qāhirah, Dār al-'Ayn lil-Nashr, 356 p.

<sup>740</sup> R. SAYYID (2014). *Les temps des changements : religion, État et islam politique (Azminat altaghyīr : al-dīn wa-al-dawlah wa-al-Islām al-siyāsī)*, Abū Zāby, al-Imārāt al-'Arabīyah al-Muttaḥidah : Hay'at Abū Zāby lil-Siyāḥah wa-al-Thaqāfah, p.129.

<sup>741</sup> N. NASSAR (1995). *La logique du pouvoir : introduction à la philosophie de l'ordre (Manṭiq alsulṭah : madkhal ilā falsafat al-amr)*, Bayrūt, Dār Amwāj, 435 p.

<sup>742</sup> Il faut attirer l'attention ici qu'un intellectuel copte, nommé à la vice-présidence du parti de la Justice et de la Liberté et qui s'appelle Rafik Habib, soutient les Frères musulmans depuis longtemps. Patrick Haenni nous résume ses idées :

« Sa réflexion porte avant tout sur le devenir de l'État postcolonial et la sortie de l'autoritarisme dans la région. Cette sortie est par ailleurs indissociable d'une prise en compte du facteur religieux et identitaire. L'argumentaire est le suivant : le monde arabe a besoin d'une modernité politique endogène. Pour ce faire, il faut mettre en adéquation les régimes politiques et les valeurs centrales des sociétés de la région où domine le religieux [...]. Il

est une problématique islamo-islamique et non pas islamo-chrétienne. Selon lui, la laïcité permettra à l'islam d'être spirituellement affranchi de toute politisation et d'idéologisation de la part du politique et des tenants du discours fondamentaliste<sup>743</sup>.

La critique de Muḥammad 'Ābid al-Jābirī quant à elle se situe au niveau des islamistes et des laïcs. Il explique que le problème n'est pas le lien entre la religion et l'État, mais l'État lui-même, qu'il s'habille en laïc ou en religieux. Sa vraie question est « Qui gouverne et qu'est-ce qui établit et justifie le pouvoir de l'État ? » Selon lui, la vraie problématique est la démocratie et le fait que le pouvoir doit être issu de la volonté du peuple. Et il ajoute que toutes les autres appellations ou approches ont plus de faussetés que de vérités<sup>744</sup>.

En somme, on peut dire que l'Égypte, comme le reste de la société musulmane, a vécu longtemps dans le cadre d'un consensus pragmatique entre le politique et le faqīh avant que l'islam politique n'intervienne pour changer les règles du jeu. Pensons notamment à la pratique d'une sorte de surenchérissement sur les dispositions<sup>745</sup> et sur l'éthos<sup>746</sup> des musulmans de l'époque, de même qu'à un renchérissement de leurs croyances par le biais de leur habitus<sup>747</sup> religieux, par leur prétention d'être le représentant d'un modèle pur et original de l'islam premier<sup>748</sup>.

---

faut alors soutenir les mouvements qui portent en eux ce projet d'ajustement entre la dynamique de l'État et la culture des sociétés qu'ils régulent. Il en va de la légitimité de l'État, mais aussi du salut des chrétiens d'Orient ».  
P. HAENNI. *Égypte : pourquoi le penseur protestant égyptien Rafik Habib croit-il à l'islamisme ?*, [En ligne], [http://religion.info/french/articles/article\\_536.shtml](http://religion.info/french/articles/article_536.shtml) (Page consultée le 30 octobre 2016).

Il partage donc les mêmes idées que certains anthropologues et sociologues occidentaux à qui nous avons adressé la double critique : ceux-ci considèrent « que tous les musulmans ont une unique vision consensuelle de l'islam » qui n'analysent pas les « textes fondateurs » mentionnés à la section « État de la littérature » de la présente recherche.

<sup>743</sup> G. TARABISHI (2008). *Sur la laïcité comme problématique islamo-islamique* ('An al-'ilmāniyyā' ka 'iškālīyyā' islāmiyyā' - islāmiyyā'), Bayrūt, Dār al-Sāqī : Rābiṭā' al-'aqlāniyyīn al-'arab, p. 94.

<sup>744</sup> M. A. AL-JĀBIRĪ (1989). *Problématiques de la pensée arabe contemporaine* (Iškālīyāt al-fikr al-'arabī al-mu'āṣir), Bayrūt, Markaz dirāsāt al-waḥdat al-'arabiyyā', (1<sup>re</sup> édition), p. 107.

<sup>745</sup> Au sens de Bourdieu : Système de dispositions acquises, incorporées de manière durable et tendant à reproduire la logique des conditionnements qui sont à son origine.

<sup>746</sup> Tendance à agir ou à percevoir intériorisée à la suite d'ensemble d'actions d'inculcation dans les situations sociales vécues par l'agent et qui fonctionne comme principe inconscient d'action et de perception.

<sup>747</sup> Ensemble des dispositions morales qui font partie de l'habitus.

<sup>748</sup> Muḥammad al-Ḥarrāṭ dans *Revue albab* (automne 2015), Mominoun Without Borders, [En ligne], <http://magazine.mominoun.com/categories/%D9%85%D8%AC%D9%84%D8%A9-%D8%A3%D9%84%D8%A8%D8%A7%D8%A8> (Page consultée le 18 janvier 2016).

L'historien palestinien Khalīl 'Athāminah nous fait voir pour sa part que l'Oumma était simplement un dépassement de la phase tribale qui n'avait jamais atteint le niveau de l'État<sup>749</sup>. Ce sont les Abbassides qui ont renforcé le côté religieux dans leur gouvernance en prétextant que cette dernière était le modèle idéal de l'État dont les fondements venaient du prophète et en la qualifiant ensuite d'État de Mehdi attendu par toute l'humanité à la fin du temps<sup>750</sup>. À l'exception de l'époque du prophète et de ses quatre successeurs, le système politique en islam a été lié à la personne en tête du pouvoir ou à la famille. 'Athāminah nous fait remarquer que dans toutes les appellations de l'État en islam, on note l'absence des facteurs géographique et ethnique. Il constate également qu'à l'exception d'Abū Bakr As Siddīq (573-634) et d'Omar ibn al-Khattāb (584-644), qui appartenaient à *Quraych* mais d'une autre famille que la famille généalogique du prophète, soit celle d'Abd Manāf, tous les autres califes étaient de cette famille d'Abd Manāf, ce qui a donné au poste de calife une fonction plus sacralisée. Cette situation a bien évidemment influencé toutes les institutions de l'État<sup>751</sup>. Et l'institution du califat est devenue très proche du concept de l'étatisme et non pas de l'État en science politique moderne. Dans les yeux des gens ordinaires, elle est aussi devenue le calife qui devient lui-même le califat<sup>752</sup>. D'autres éléments comme le *djihad* ou les ouvrages du réalisme politique (non pas du dogmatique idéaliste qui n'essayait presque jamais de remettre en question sa légitimité) ou encore « *al-Aḥkām al-sulṭānīyah d'al-Māward* » ont enraciné cette sacralisation du califat dans l'imaginaire musulman<sup>753</sup>. 'Athāminah nous explique en outre que tous les courants philosophiques dont le mutazilisme ont été réprimés et, avec le temps, l'opposition émergente a eu également recours à la religion pour mobiliser les gens contre le pouvoir en place. Même les séparations ont été justifiées religieusement par des religieux qui étaient alliés aux séparatistes. Le pragmatisme politique a alors dominé et les séparatistes sont devenus des sultans légitimes par le biais des théories comme celle de

---

<sup>749</sup> K. 'ATHĀMINAH (2002). *La transformation civile et l'émergence de l'appartenance à l'État (al-Taḥawwul al-madanī wa-budhūr al-intimā' lil-dawlah fī al-mujtama' al-'Arabī al-Islāmī bayna al-qarnayn al-sābi' wa-al-ḥādī 'ashar al-Milādīyayn)*, Rām Allāh, Muwāṭin, al-Mu'assasah al-Filastīnīyah li-Dirāsāt al-Dīmuqrāṭīyah, p. 79.

<sup>750</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>751</sup> *Ibid.*, pp. 83-84.

<sup>752</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>753</sup> *Ibid.*, p. 87.

*wuzarā' al-istīlā'* (accès au pouvoir par force) d'al-Māwardī, développée par Ibn Jama'a sous le nom du sultan d'*al-shawkah*<sup>754</sup>. 'Athāminah conclut donc que l'histoire des musulmans est une histoire de divisions fiqhiques<sup>755</sup> et que l'État ou la gouvernance est demeuré un processus en état d'évolution permanente pendant toute leur histoire.

Allant dans le même sens, Muḥammad Kharrāṭ nous soumet que la vision islamique traditionnelle de l'État est que l'État surveille ou prétend surveiller les intérêts des croyants ainsi que l'application de la shari'a. Il croit que la religion est un socle ou un axe identitaire et le pouvoir politique en est le gardien. Il n'y a pas de socle sans gardien et le gardien n'a pas d'importance s'il n'a pas de socle, d'où la corrélation entre la religion et l'État, une corrélation dédiée non pas par le texte, mais par l'histoire au service des intérêts des politiques et des religieux<sup>756</sup>.

Concernant leur conception de la légitimité du pouvoir politique, ceux qui critiquent les islamistes disent, à titre d'exemple, que depuis sa fondation, en passant par Quṭb et jusqu'à maintenant, les Frères musulmans « ont rejeté le nationalisme et l'État-nation comme concepts politiques importés d'Occident<sup>757</sup> ». À cela, deux problèmes se posent :

Si l'on considère l'autorité comme émanant d'une source surnaturelle, c'est-à-dire divine, et le pouvoir fondé sur un message divin, il y a peu de chances que des critiques humains puissent la limiter<sup>758</sup>.

Si le mouvement islamique militant refuse l'État-nation en faveur de l'Umma, son ingérence dans les affaires intérieures d'autres États est, au moins théoriquement, tenue comme légitime. Et c'est là un problème<sup>759</sup>.

Ainsi, on peut dire que pour les mouvements islamistes, « la religion sert de support aux thèmes du repli sur l'authenticité; elle est présentée comme le seul pivot de l'appartenance

---

<sup>754</sup> *Ibid.*, pp. 89-91.

<sup>755</sup> 'A. BALQAZĪZ (2012). *Révolutions et déceptions : sur le changement inachevé (Thawrāt wa-khaybāt fī al-taḡyīr alladhī lam yaktamil)*, Bayrūt, Muntadā al-Ma'ārif, 1<sup>re</sup> édition, p. 154.

<sup>756</sup> M. Kharrāṭ dans A. FĀYIZ (2014). *Religion, politique, et problématique de l'État moderne (al-Dīn wa-al-siyāsī wa-ishkālīyat al-dawlah al-ḥadīthah)*, Cairo, Markaz Dāl lil-Abḥāth wa-al-Intāḡ al-'Ilmī; al-Rabāṭ : Mu'assasat Mu'minūn bi-lā Ḥudūd, p. 22.

<sup>757</sup> P.J. VATIKIOTIS (1992). *L'Islam et l'État*, Traduction de l'anglais par Odette Guitard, « Coll. Le Débat », Paris, Gallimard Parution, p. 110.

<sup>758</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>759</sup> *Ibid.*, p. 88.

culturelle, l'unique modèle de ressourcement et d'identification et comme le prétexte à des discours moralisateurs<sup>760</sup> ». Depuis Quṭb, membre des Frères musulmans, ils ont donc fondé leur légitimité non seulement sur l'opposition des régimes au pouvoir dans les États-nations, mais ils ont présenté cette légitimité comme indépendante et concurrente à la légitimité de l'État<sup>761</sup>.

Au niveau de la source de la législation, les islamistes croient que le Coran représente un code juridique contenant tout ce que les êtres humains ont besoin en tout lieu et en tout temps. Pour eux, c'est un code holiste détaillé et immuable. La question de la sharī'a est intégrée dans la pensée islamiste dans le cadre d'une question plus large, soit une question axiale et centrale : à qui le pouvoir (la gouvernance) ? Leur réponse, qualifions-la d'axiomatique, est qu'il n'y a du pouvoir que pour Dieu, selon leur compréhension des versets coraniques. C'est pourquoi ce pouvoir divin ne peut se baser que sur la parole de Dieu, le Coran, et dans ce niveau se trouve l'évocation de la sharī'a<sup>762</sup>. À cet égard, deux mécanismes islamistes sont utilisés par rapport à la sharī'a. Le premier est de faire descendre le sacré dans le cercle de l'humain en faisant parler le texte de ce qu'on veut dire. Le deuxième est de transcender l'humain vers le cercle du sacré en faisant du faqīh (le juriste) le porte-parole de Dieu. Le fiqh devient alors la sharī'a et le Coran devient un corpus officiel clos<sup>763</sup>.

Ceux qui critiquent les islamistes disent également qu'ils font une lecture segmentaire, tronquée et sélective de l'islam en isolant le texte de son contexte historique et de son contexte textuel, ce qui ne conduit pas à des connaissances, mais à une idéologie capable uniquement de mobiliser les gens<sup>764</sup>. De plus, ils avancent que la sharī'a est un concept vague dans sa

---

<sup>760</sup> A. LAMCHICHI. *Morale et politique dans le monde arabe contemporain*, [En ligne] [https://www.u-picardie.fr/curapp-revues/root/32/abderrahim\\_lamchichi.pdf\\_4a07e492d73d0/abderrahim\\_lamchichi.pdf](https://www.u-picardie.fr/curapp-revues/root/32/abderrahim_lamchichi.pdf_4a07e492d73d0/abderrahim_lamchichi.pdf) (Page consultée le 5 avril 2016).

<sup>761</sup> M. AL-'ARABĪ dans 'Izz al-Dīn 'ALLĀM (2014). *Approches pour la problématique de l'État dans le discours de l'islam politique (Muqārabāt fī ishkalīyah al-dawlah fī khiṭāb al-Islām al-siyāsī)*, al-Dār al-Baydā', al-Maghrib : al-Markaz al-Islāmī al-Thaqāfī; al-Rabāṭ al-Madīnah, al-Mamlakah al-Maghribīyah : Mu'minūn bi-lā Hudūd, p. 85.

<sup>762</sup> R. Mīlādī dans H. DHUWAYB et autres (2014). *Questions méthodologiques dans le fiqh et la législation islamiques (Qaḍāyā manhajīyah fī al-fiqh wa-al-tashrī' al-Islāmī)*, al-Dār al-Baydā', al-Maghrib : al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī : al-Rabāṭ al-Madīnah : Mu'assasat Mu'minūn bi-lā Hudūd, p. 278-279.

<sup>763</sup> *Ibid.*, p. 278-294.

<sup>764</sup> *Ibid.*, p. 300.



nature, dans son rôle, dans ses objectifs, dans sa compréhension et dans son application. Est-ce que la sharī'a est tout l'islam<sup>765</sup> ? *Hukm al-tāghūt* (tyran au pouvoir), *al-qawānīn al-Jāhiliyah* (lois de l'ignorance) et *al-Hukm bi-ghayr mā anzala Allāh* (gouverner avec des lois non divines) sont les attributs donnés par les islamistes aux lois positivistes<sup>766</sup>.

On peut dire que les mouvements islamistes, dans leurs deux versions de *Velayat-e faqīh* et *Velayat- al-murshid* ont apporté de nouvelles représentations de l'histoire et du présent, notamment ce qu'ils considèrent comme un État islamique, comme si l'État et la société existants n'avaient rien à voir avec le vrai islam. En fait, ils voient l'État non pas comme une institution qui surveille les intérêts des gens et qui organise les affaires publiques, mais comme un pilier de l'islam. Il n'y a pas un État légitime sans une application de la sharī'a et il n'y a pas d'islam sans État qui se préoccupe essentiellement d'appliquer l'islam et sa sharī'a<sup>767</sup>.

Du point de vue du projet de l'islam politique, il prive la société de sa responsabilité de décider de son destin et transfère cette responsabilité à des groupes qui exigent ce qu'ils appellent la « souveraineté de Dieu », alors que la souveraineté signifie pour eux le Dieu qui gouverne directement. De fait, leur théorie est basée sur une motivation à soumettre les gens à leur autorité en incarnant la volonté de Dieu<sup>768</sup>.

Pour sa part, Jamāl al-Bannā formule que l'évidence même de la sharī'a n'est autre chose que la justice qui ne peut être outrepassée, sauf dans des cas d'urgence. Il dit que la liberté est la condition primordiale qui garantit la sharī'a. Toute autre chose que la justice et la liberté n'est plus applicable, si ce n'est que par la force du pouvoir et non par les consignes du Coran. Il ajoute que le slogan de l'application de la sharī'a réduira la sharī'a au fiqh et à une

---

<sup>765</sup> B. ZAKARĪYĀ (2013). *L'État et la sharia dans la pensée arabe contemporaine* [...], p. 400.

<sup>766</sup> Y. MUSTAF (2016). *La sharī'a et la loi positive (al-sharī'ah wa-al-qānūn)*, [En ligne], <http://www.mominoun.com/pdf/2015-09/55ed73ccc3e35606467502.pdf> (Page consultée le 9 mai 2016).

<sup>767</sup> R. Sayyid dans 'A. A. 'AMMĀRĪ (2015). *Sur la pensée arabo-musulmane (Fī al-fikr al-siyāsī al-'Arabī al-Islāmī min al-Imāmah wa-al-Khilāfah)*, Bayrūt, Jadāwil lil-Nashr wa-al-Tawzī', 1 095 p.

<sup>768</sup> S. AMIN et B. GHALIOUN (1996). *Dialogue entre la religion et l'État (Hīwār al-dawlah wa-al-dīn)*, Bayrūt, al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, al-Ṭab'ah 1, p. 102.

loi oppressive et donnerait à l'État des nouvelles compétences que notre société historique lui a déjà arrachées<sup>769</sup>.

Au niveau des concepts, Kamāl 'Abd al-Laṭīf<sup>770</sup> nous explique qu'il y a trois systèmes d'écriture intellectuelle politique dans le monde arabo-musulman : le premier adopte les concepts traditionnels, le deuxième adopte les concepts philosophiques occidentaux et le troisième concilie les deux premiers systèmes<sup>771</sup>. C'est le troisième système, utilisé par quelques islamistes pour montrer leur modération, qui pose des problèmes. Par exemple, il y a une incompatibilité certaine entre la notion de *Shūrā* et la notion de la démocratie, car la première constitue un acte éthique alors que la deuxième représente un droit de participation politique en tant qu'acte ou actes civils<sup>772</sup>. La conception de l'Oumma (ou même de l'État islamique) dans le cadre de l'État-nation pose beaucoup de problèmes par rapport à la conception de la citoyenneté (la question des minorités religieuses et de non-islamistes), à la question des frontières et à la fonction de l'État (l'État comme gardien de la religion)<sup>773</sup>.

En référant à 'Alī 'Abd al-Raḥīm Abū Maryam<sup>774</sup>, on peut conclure que la revendication d'un groupe qui croit avoir la vérité absolue mène à trois maux fondamentaux : l'inertie de la pensée pour arrêter le mouvement de la critique, la dispersion dans des équipes hostiles qui se battent parfois entre elles, et la nécessité de gouverner le peuple, même en moyennant l'oppression. Le comportement monopoliste de groupes islamistes qui visent à contrôler les liens de la société pour la modifier conformément à leur image de la société

---

<sup>769</sup> J. BANNĀ (2005). *Est-ce possible d'appliquer la shari'a ? (Hal yumkin taṭbīq al-sharī'ah?)*, al-Qāhirah, Dār al-Fikr al-Islāmī, pp. 3-10.

<sup>770</sup> Professeur marocain de philosophie politique et de la pensée arabe contemporaine.

<sup>771</sup> K. 'A. AL-LAṬĪF (1992). *Des concepts ambigus dans la pensée arabe contemporaine (Maḥāhīm multabīṣah fī al-fikr al-'Arabī al-mu'āṣir)*, Beyrouth, Dār al-Ṭalī'ah, p. 47.

<sup>772</sup> N. RABOUDI (2012b). *Droits de l'homme dans le discours politique arabe contemporain, de la crise du renouvellement au renouvellement de la crise (Ḥuqūq al-insān fī al-khiṭāb al-siyāsī al-'Arabī al-Islāmī al-mu'āṣir : min azmat al-tajdīd ilá tajdīd ilá tajdīd al-azmah)*, vol. 2, Tūnis, Dār Āfāq-Birsbiṭīf lil-Nashr bi-Tūnis, 853 p.

<sup>773</sup> 'A. A. I. AL-ḤĀJJ (2007). « Le concept de l'État moderne et ses problématiques dans la pensée politique islamique », dans *Naḥwa khiṭāb Islāmī dīmuqrāṭī madanī : waqā'i' mu'tamar*, Publication de conférence, 'Ammān, Markaz al-Quds lil-Dirāsāt al-Siyāsīyah, pp. 139-153.

<sup>774</sup> Écrivain soudanais.

musulmane idéale engendre les mêmes maux que les comportements monopolistes dans les marchés où la « dictature de l'organisation » fait échouer la concurrence<sup>775</sup>.

On peut donc conclure cette deuxième partie en formulant que les deux courants, le réformisme et l'humanisme musulmans, se heurtent sans cesse, comme l'explique M. Abbès, au filtre d'un islamisme holiste dépassé qui « décontextualise tous les problèmes et délégitimise tout rapport actif et positif avec le présent historique en le projetant dans une autre temporalité. Ainsi, tous les problèmes glissent du domaine des raisons politiques vers la sphère de la passion religieuse, secrétant les haines et radicalisant les conduites à partir de la quête inlassable du vrai islam »<sup>776</sup>. Cet islamisme est perçu par les tenants de ces deux courants comme une invasion massive du religieux qui le fait paraître « comme un monstre digérant tous les aspects de la vie ». Il est aussi perçu comme « un recouvrement systématique du politique par le religieux dans un contexte dont le point de départ était tout à fait autre »<sup>777</sup> à cause « d'un excès de religiosité »<sup>778</sup> qui fait que les revendications éthico-politiques se réfèrent indéfiniment à cette version islamiste de la religion. Dans le contexte de la révolution iranienne de 1979, la notion de « spiritualité politique » utilisée par Foucault peut nous aider à comprendre ce rapport complexe entre « action politique » et « attente eschatologique » :

Dans le cas iranien, Foucault a cherché à illustrer la notion « spiritualité politique » à partir d'une comparaison avec le calvinisme ou l'anabaptisme, ce qui montre que l'expression incarne, chez lui, la quête d'une nouvelle lecture du monde, investie d'une forte charge spirituelle qui s'appuierait, au niveau de sa réalisation, sur la dissidence

---

<sup>775</sup> 'A. 'A. A. MARYAM (2014). *Les titulaires de la vérité : étude critique des groupes islamiques (Aṣḥāb al-ḥaqq : dirāsah fī naqd al-Jamā'āt al-Islāmīyah)*, Bayrūt, al-Dār al-'Arabīyah lil-'Ulūm - Nāshirūn ; al-Dūḥah : Markaz al-Jazīrah lil-Dirāsāt, 134 p. [En ligne],

<http://www.aljazeera.net/knowledgegate/books/2014/7/2/%D8%A3%D8%B5%D8%AD%D8%A7%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%82-%D8%AF%D8%B1%D8%A7%D8%B3%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D9%86%D9%82%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%85%D8%A7%D8%B9%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A%D8%A9>

(Page consultée le 29 juin 2016).

<sup>776</sup> M. ABBÈS. « Révolutions arabes et théologie politique », *Astérior*, 14 | 2016, [En ligne], <http://asterion.revues.org/2697> (Page consultée le 18 juillet 2016).

<sup>777</sup> *Ibid.*

<sup>778</sup> *Ibid.*

religieuse<sup>779</sup>. Évoquant le soulèvement populaire et les manifestations dont il fut témoin, Foucault dit : « La forme que prenait cette volonté générale, ce n'était pas la forme d'une volonté d'État ou d'organisation politique; c'était, me semble-t-il, une sorte d'eschatologie religieuse » (entretien, *ibid.*). Le rapprochement entre la révolution iranienne et les mouvements radicaux du christianisme nés au moment des guerres de Religion ne signifie pas, de la part de Foucault, une adhésion à l'idée de « spiritualité politique » dont il sait qu'elle « a mené à quelques bûchers » (*ibid.*). Mais il y voyait une force susceptible d'assurer aux revendications populaires un ancrage dans une culture distincte de la culture révolutionnaire occidentale du XX<sup>e</sup> siècle, qui se contentait de mettre en avant la lutte des classes et la liberté. Avec cette notion, nous nous trouvons au cœur des mystères du fonctionnement du théologico-politique dont Foucault a essayé de dégager la complexité à partir du cas iranien<sup>780</sup>.

Reste à dire que certains peuvent penser que puisque les islamistes et les post-modernistes adressent des critiques envers la modernité, il y a de possibles concordances entre la proposition de l'État selon l'islam holiste et celle des partisans de l'État post-moderne.

Mais Kaidi Ali, professeur algérien de philosophie politique, réfute totalement cette hypothèse et la présente thèse le démontre (se référer à notre Conclusion générale). Premièrement, Ali nous dit que « c'est impensable de croire qu'un discours fondé sur des certitudes d'origine divine puisse contenir un discours relativiste comme celui des postmodernistes ». Deuxièmement, il nous mentionne qu'« en critiquant les conséquences sociétales et politiques de la modernité, les postmodernistes revendiquent plus de liberté et d'autonomies individuelles à l'égard des autorités qui incarnent les valeurs de la modernité, une revendication qui s'inscrit à l'opposé de ce que les islamistes revendiquent par leur critique de la modernité ». Pour leur part, « les islamistes veulent moins de liberté et d'autonomie individuelles que ce que la modernité propose ». Et troisièmement, Ali relève que les post-modernistes « allèguent que le jacobinisme de la laïcité républicaine telle qu'elle est appliquée en France en interdisant aux citoyens le droit de manifester leurs appartenances religieuses dans les espaces publics ne garantit pas la liberté de conscience pour tous les citoyens, mais elle représente une doctrine politique qui fait la promotion de l'athéisme dans la cité au détriment des croyances religieuses ». Par contre, l'islamisme se nourrit de l'amalgame

---

<sup>779</sup> Voir l'entretien réalisé par Fares Sassine avec Michel Foucault en août 1979, et publié sur son site <http://fares-sassine.blogspot.ca/2014/08/entretien-inedit-avec-michel-foucault.html> .

<sup>780</sup> M. ABBÈS. « Révolutions arabes et théologie politique », *Astérior*, 14 | 2016, [En ligne], <http://asterion.revues.org/2697> (Page consultée le 18 juillet 2016).

entre le religieux et le politique. Et finalement, il ajoute que « le postmodernisme est une réaction endogène à la modernité, par contre l’islam politique est une réaction exogène qui rejette cette dernière par la régression et non pas pour améliorer la situation de l’homme dans le monde »<sup>781</sup>.

Somme toute, « les acteurs du postmodernisme sont motivés par des idéaux philosophiques et non pas par des idéaux théocratiques comme c’est le cas de l’islam politique »<sup>782</sup>. Abderrahim Lamchichi va dans le même sens en expliquant que les idéologues de l’islamisme « confondant critique de la modernité et liquidation de ses idéaux et de ses valeurs positives [...] sont loin d’être engagés dans la recherche d’un contenu renouvelé du projet moderne ou dans une quelconque entreprise fructueuse de rénovation théologique<sup>783</sup> ».

Et nous sommes finalement d’accord avec Claude Geffré quand il confirme que « le débat sur la post-modernité comme indice d’une crise de la modernité est un débat typiquement occidental et même européen [...]. [L]es masses des pays en voie de développement – et ce sont souvent des pays à majorité musulmane – aspirent à une modernité qui transformera leurs conditions de vie<sup>784</sup> ».

Voilà l’essentiel de notre recherche dans l’étude de la conception de l’État au prisme du lien entre le religieux et le politique dans la pensée égyptienne moderne. La troisième partie se penchera dès lors sur le point de vue de la pensée égyptienne contemporaine pour les trois mêmes champs d’études, soit l’espace public et étatique, les sources de la légitimité et la légifération dans l’État.

---

<sup>781</sup> K. ALI (2012). *L’islam politique, est-il postmoderniste ? (III)*, [En ligne], <http://kabyleuniversel.com/2012/07/07/lislam-politique-est-il-postmoderniste-iii/> (Page consultée le 19 octobre 2016).

<sup>782</sup> *Ibid.*

<sup>783</sup> A. LAMCHICHI. *Morale et politique dans le monde arabe contemporain*, [En ligne], [https://www.u-picardie.fr/curapp-revues/root/32/abderrahim\\_lamchichi.pdf\\_4a07e492d73d0/abderrahim\\_lamchichi.pdf](https://www.u-picardie.fr/curapp-revues/root/32/abderrahim_lamchichi.pdf_4a07e492d73d0/abderrahim_lamchichi.pdf) (Page consultée le 6 novembre 2016).

<sup>784</sup> C. GEFFRÉ (2001). « La modernité, un défi pour le christianisme et l’islam », *Théologiques*, vol. 9, n° 2, p. 135-156, [En ligne], <http://id.erudit.org/iderudit/007299ar> (Page consultée le 6 novembre 2016).

## **TROISIÈME PARTIE**

### **LA CONCEPTION DE L'ÉTAT AU PRISME DU LIEN ENTRE LE RELIGIEUX ET LE POLITIQUE DANS LA PENSÉE ÉGYPTIENNE CONTEMPORAINE**

### III.1 Propos liminaires

La troisième partie de notre thèse est formée des chapitres 6, 7 et 8 qui portent essentiellement sur la conception de l'État au prisme du lien entre le religieux et le politique dans la pensée égyptienne actuelle (2011-2015).

Notamment, le sixième chapitre met en lumière et examine la conception de l'espace étatique et de l'espace public à travers le débat printanier en Égypte à propos de la conception de « l'État civique » (Al-dawlah al-madanīyah). Nous y retrouvons la pensée de certains islamistes ('Iṣām 'Iryān, Sāhir Rāfi, Muḥammad 'Imārah, Jāsir 'Awdah, Muḥammad Amīn Jabr et Abū Fahr as- Salafī), celle d'Azharites non islamistes et d'autres courants intellectuels (Anwar Mughīth, Galal A Amin, Aḥmad 'Abd al-Mu'ṭī Hījāzī, et Aḥmad Zāyid) et, enfin, la pensée des intellectuelles égyptiennes (Farīdah Naqqāsh, Mājidah 'Alī Ṣāliḥ, Sāmiyah Sallām et Shādiyah Fathī).

Pour sa part, le septième chapitre expose les nouvelles perspectives de la conception de la légitimité de l'État au prisme du lien entre le religieux et le politique dans la pensée égyptienne actuelle (2011-2015) chez des islamistes (Nājih Ibrāhīm et Hibah Ra'ūf 'Izzat) et chez les autres courants intellectuels (Ṣalāḥ Sālim, Sharīf Yūnus, 'Alī Mabruk, Usāmah al-Sayyid Maḥmūd Az'harī et Muḥammad Mukhtār Jum'ah).

En somme, le principal objectif du sixième et du septième chapitre n'est pas seulement de présenter une synthèse des modifications et métamorphoses dans la pensée égyptienne actuelle (2011-2015) par rapport à la conception de l'espace étatique et de l'espace public dans la définition de l'État civique (chapitre 6) et par rapport à la conception de la légitimité de l'État au prisme du lien entre le religieux et le politique (chapitre 7). Non plus est-ce uniquement de comprendre dans quel sens ses évolutions et ses ruptures se dirigent. Le but est aussi de chercher à contextualiser nos deux cas d'étude pour mieux les comprendre.

Finalement, le huitième chapitre vise à présenter à travers nos deux cas d'étude, Sa'd al-Dīn al-Hilālī et 'Abd al-Jawād Yāsīn, les tendances émergentes dans la pensée égyptienne actuelle par rapport à la source de la légifération dans l'État ou dans la gouvernance au prisme du lien entre le religieux et le politique. Afin de mieux comprendre leur pensée et leurs apports

dans leur contexte, nous y verrons une partie de leur vie, leur formation et leur parcours académique et intellectuel.

Du côté de Sa‘d al-Dīn al-Hilālī, ce huitième chapitre livre ses apports à différents niveaux dans le but d’atteindre un État humain et humaniste selon sa compréhension de l’islam. On réfère ici à la sharī’a et aux châtiments légaux (*al-ahkām*) et aux conséquences de ces apports sur sa conception de la forme de gouvernance (*Hukm*), aux caractéristiques et du rôle du gouverneur (*Hākim*) et à ses dix commandements décodant les rapports entre l’État et la religion.

Pour ce qui est de notre deuxième cas d’étude, ‘Abd al-Jawād Yāsīn, ce chapitre expose comment il fait la distinction entre d’une part, la raison religieuse (théologique), la raison sociale et la raison critique, et d’autre part, entre la religion et la religiosité (*al-Dīn* n’est pas *al-tadayyun*). Entre autres, il nous fait part comment la légifération (la sharī’a) fait partie de la religiosité (la partie sociale, variable et évolutive de la religion). Il présente en outre les conséquences de ses apports sur sa conception de l’État, de même que sur ses positions relativement à la conception de l’espace étatique et de l’espace public. Enfin, ses points de vue sur la conception de la source de la légitimité de l’État ou de la gouvernance et sur la nature de la gouvernance sont également examinés.

Pour mieux situer le lecteur, il est essentiel de passer d’abord par une brève analyse de ce qu’on appelle le printemps arabe et ses séquelles, surtout sous l’angle du rapport entre le religieux et le politique en Égypte contemporaine.



### III.I.1 Le printemps arabe et ses conséquences peuvent-ils aboutir à une révolution symbolique dans la pensée et la société égyptienne<sup>785</sup> ?

À ce sujet, on se plaint trop souvent d'études paraissant tardivement décalées par rapport aux événements les plus récents, avec des bibliographies dépassées et des conclusions vieilles. Cette thèse a néanmoins pris le risque de faire la lumière sur ce qu'on appelle le printemps arabe, surtout en Égypte (2011-2015), un sujet très récent et encore en pleine ébullition.

Afin de contextualiser cette troisième partie, nous ne pouvons passer outre les enseignements tirés de ce printemps arabe et ses séquelles six ans après son début en 2010-2011<sup>786</sup>. La première leçon qu'on peut en tirer, et en laquelle nous croyons, est celle où l'historien Abdallah Laroui nous explique que la « conception péjorative de l'État héritée dans le monde arabo-musulman a affaibli cette institution et n'a pas garanti la liberté individuelle. Croire dans l'État renforcera bien évidemment cette institution, mais il peut parallèlement nous offrir des moyens réalistes pour conjuguer l'État, la liberté et la rationalité<sup>787</sup> ».

Également, pour éviter le chaos et l'explosion, nous sommes convaincu qu'une société n'a d'autres choix que de forger des réponses faisant consensus à

---

<sup>785</sup> La révolution symbolique est une révolution qui touche « aux structures mentales, c'est-à-dire aux catégories fondamentales de perceptions, aux principes de vision et de division, au nomos ».

P. BOURDIEU (2011). *Sur l'État : cours au Collège de France, 1989-1992*, Paris, Raisons d'agir, Seuil, p. 579.

« Nomos vient du verbe némo qui veut dire opérer une division, un partage; on le traduit d'ordinaire par "la loi", mais c'est aussi, plus précisément, ce que j'appelle le principe de vision et de division fondamental qui est caractéristique de chaque champ. »

CONFÉRENCE : « LE CHAMP POLITIQUE », Lyon, Université Lumière-Lyon 2, jeudi 11 février 1999, in *Propos sur le champ politique*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2000, p. 63.

<sup>786</sup> Avant le printemps arabe, l'avenir de la modernité paraissait en danger plus que jamais. La modernité liée à l'État moderne semblait dupliquée à un État en crise ayant une faible légitimité, corrompu et dépendant. Dans le cadre de ce conflit politique, l'État en crise peut sacrifier la modernité devant la pression fondamentale islamique. R. HILĀL (1993). *La modernisation de l'arriération : L'État, la société et l'islam en Égypte (Taḥdīth al-takhalluf : al-dawlah wa-al-mujtama' wa-al-Islām fī Miṣr)*, al-Qāhirah, Sīnā lil-Nashr, p. 156.

<sup>787</sup> A. LAROUÏ (2010). *Concept de l'État (Maḥmūm al-dawlah)*, al-Dār al-Bayḍā, al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 9<sup>e</sup> édition, p. 231.

[u]n ensemble de questions fondamentales au nombre desquelles : qui sommes-nous<sup>788</sup> et qui sont les autres ? Qu'est-ce qui nous rassemble et qu'est-ce qui nous distingue ? Dans quel monde vivons-nous ? De quelles puissances dépendons-nous ? Qu'est-ce qui nous menace ? Qu'est-ce qui nous manque ? Que voulons-nous ? Qu'est-ce qui est humain et qu'est-ce qui ne l'est pas ? Réel et irréel ? Juste et injuste ? En l'absence de réponses à ces questions, pas de société concevable : « Tout resterait chaos indifférencié<sup>789</sup> ». Ce n'est pas dire que ces réponses soient formulées explicitement : dans le cours du développement des sociétés, elles émergent de fait dans les yeux du langage et les formes de vie<sup>790</sup>.

Cette recherche nous montre aussi que le conflit en Égypte n'est pas entre « islam » et « athéisme », comme les islamistes le présentent.

Le vrai conflit est entre islam et islam, entre une compréhension éclairée progressiste qui inclut les autres et une autre compréhension de régression et d'obscurité qui exclut les autres [...]. L'islam est devenu des islams, la religion est devenue une question de loyauté sectaire infectée par le politique et mise aux lois du marché par ses commerçants qui la monopolisent. L'islam représente le commerce le plus grand sur terre [...]. Le conflit est entre un islam que nous connaissons, et dont nous étions ses meilleurs adeptes, et un autre islam inventé que les islamistes présentent comme la seule version et que les autres interprétations sont une sorte de débauche et d'immoralité<sup>791</sup>.

En outre, nous sommes d'avis que l'islamisme est le principal empêchement dans la réalisation d'une identité nationale réelle. Il en va de même pour toutes les autres idéologies qui remettent en cause la légitimité de l'État-nation et qui ont des discours contre cet État et contre les parties en doutant d'une conception politique réellement fondée<sup>792</sup>. Cela a bien

---

<sup>788</sup> « Qui sommes-nous » et « que voulons-nous » sont des questions directement reliées à la dialectique de l'arabité et de l'islam, de l'État et de la religion, de l'union et de la division, et de la modernité et du salafisme. M. A. AL-JĀBIRĪ (1989). *Problématiques de la pensée arabe contemporaine (Iṣkālīyāt al-fikr al-'arabīaal-mu'āṣir)*, Bayrūt, Markaz dirāsāt al-waḥdāī al-'arabīyyāī, (1<sup>re</sup> édition), p. 103.

<sup>789</sup> C. CASTRORIADIS (1975). *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil, p. 221.

<sup>790</sup> A. ERALY (2015). *Autorité et légitimité : le sens du collectif*, Toulouse, Érès, p. 190.

<sup>791</sup> K. MUNTAṢIR (2014). *Pourquoi la chute des Frères musulmans ? (Limādhā saqaṭa al-Ikhwān ?)*, al-Qāhirah, Markaz al-Mahrūsah lil-Nashr wa-al-Khidmāt al-Ṣuḥufīyah wa-al-Ma'lūmāt, 250 p.

<sup>792</sup> Selon Bourdieu, le principe de la cohésion sociale qui contribue à engendrer l'État est le « conformisme logique », expression qu'il reprend à Durkheim, et sur laquelle il insiste plus particulièrement : « Les agents sociaux correctement socialisés, ont en commun les structures logiques, sinon identiques, tout au moins semblables en sorte qu'ils sont comme des monades leibniziennes, qui n'ont pas besoin de communiquer, de collaborer pour être accordés ». L'intégration logique que produit l'État est la condition même de la domination que l'État exerce au service de ceux qui peuvent se l'approprier. Avec un discours islamiste pareil, le « conformisme logique » et « l'intégration logique » sont difficiles à appliquer.

R. LENOIR, « L'État selon Pierre Bourdieu », *Sociétés contemporaines* 3/2012 (n° 87), p. 123-154, [En ligne], <https://www.cairn.info/revue-societes-contemporaines-2012-3-page-123.htm#re33no104> (Page consultée le 27 juin 2016).

évidemment abouti, parmi d'autres causes, à la cristallisation des identités prénationales, qu'elles soient sectaires, ethniques ou tribales, qui se mettent en guerre dès que se pointent à l'horizon des indicateurs d'une chute de l'État. Le problème dans ce discours normatif envers l'État est qu'il remet en cause la légitimité de l'État établie, non pas en raison de son échec dans ses missions socio-politico-économiques qui lui sont naturelles, mais en raison de sa légitimité religieuse. Fonder un État islamique<sup>793</sup> signifie remplacer ce qui n'est pas islamique par ce qui l'est<sup>794</sup>.

D'un autre côté, le printemps arabe nous apprend que le discours islamiste autour de la démocratie est démenti par leur conception de la démocratie qui est, en fait, une conception procédurale<sup>795</sup>. En effet, nous constatons que ce discours axé sur leur version de l'islam (à imposer) et sur la démocratie procédurale a abouti à la fois à une sorte de contradiction entre leur discours et leurs actes qu'à des conflits entre eux et de nombreux acteurs sociopolitiques<sup>796</sup>.

En fonction de ce qui précède, nous pouvons conclure cette section par deux leçons. La première est que le sectarisme est le problème le plus dangereux dans le monde arabo-musulman et que la solution à ce problème est l'État, dont sa nature ne fait malheureusement pas consensus<sup>797</sup>. Et la deuxième leçon est que l'apologiste ou le prêcheur de toutes idéologies doit se retirer calmement de la scène pour permettre à l'intellectuel

---

<sup>793</sup> Il faut attirer l'attention sur le fait que le slogan de l'État islamique ne devient pas un champ de débat et de conflit, mais un objectif que certains cherchent à réaliser après l'émergence de l'islam holiste activiste, surtout à partir de 1938, l'année où les Frères musulmans dévoilent leur projet. Voir l'annexe 5.

<sup>794</sup> A. A. 'IMĀD, (2013). *Les islamistes entre la révolution et l'État* [...], 304 p.

<sup>795</sup> À titre d'exemple, en novembre 2012, l'ex-président Morsi « a émis une “déclaration constitutionnelle” en vertu de laquelle il s'était arrogé des pouvoirs étendus, et qui mettait ses décisions passées et futures hors de portée de la contestation juridique potentielle par la Haute Cour Constitutionnelle. Cette déclaration a entraîné des critiques virulentes, et ceux qui avaient participé activement à la chute de Moubarak commençaient à se dire que Morsi ne représentait plus la révolution, mais la contre-révolution ».

R. ANTONIUS (2014). *Égypte : Entre la légitimité perdue de Morsi et l'autoritarisme retrouvé des élites politiques*, [En ligne], [http://www.ieim.uqam.ca/IMG/pdf/egypte\\_de\\_morsi\\_a\\_sissi\\_-\\_antoniuss.pdf](http://www.ieim.uqam.ca/IMG/pdf/egypte_de_morsi_a_sissi_-_antoniuss.pdf) (Page consultée le 5 juillet 2016).

<sup>796</sup> A. A. 'IMĀD, (2013). *Les islamistes entre la révolution et l'État* [...], 304 p.

<sup>797</sup> S. T. Al-DīN dans Groupe de chercheurs (2013). *Sectarianism, Tolerance and Transitional Justice: from Sedition to the State of Law (al-Ṭā'ifīyah wa-al-tasāmuḥ wa-al-'adālah al-intiqālīyah : min al-fītnah ilā dawlat al-qānūn)*, Bayrūt, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah, p. 76.

chercheur de présenter sa culture et ses apports. Cette époque ne peut plus supporter les apologistes qui ne sont ni plus ni moins que des imposteurs<sup>798</sup>.

Regardons de façon plus particulière ce que le printemps arabe a induit comme transformations.

### III.I.1.1 De « l’islam est la solution » à « l’islamisme est le problème »

Malgré les catégorisations dans lesquelles on divise les islamistes, soit en réformistes, en salafistes, en djihadistes ou autres selon leur degré d’ouverture au niveau de la coopération dans le champ politique et les droits de la personne, la recherche dans les couches de la conscience politique des islamistes montre des axiomes et des structures communes (autour de la notion de l’État)<sup>799</sup>. Notamment, leur discours se base sur trois postulats : la sharī’a est la source de la légitimité de la société et de l’État, l’État est une nécessité pour protéger la religion et, enfin, l’État a comme rôle religieux principal d’appliquer la sharī’a<sup>800</sup>.

On peut certes avancer que ce type de discours a donné lieu à l’établissement d’identités nationales réelles. En effet, il est contre l’État-nation comme concept politique et comme entité concrète existant dans la réalité, en plus d’être contre l’appartenance nationale en considérant les patries comme partisaneries tribales ou ethniques (*‘aṣabīyāt*). Et l’islamisme a conduit à la déconstruction de ces identités nationales en des identités ethniques et sectaires en état de conflit et de guerre et il n’a, en conséquence, pas engendré une identité islamique unificatrice englobante<sup>801</sup>.

Dans ce contexte, ‘Abd al-Ilāh Balqazīz se pose les questions suivantes : Comment l’islam a-t-il pu passer d’une croyance de l’Oumma tout entière, dont le cadre éthique réunit ou inspire les musulmans, à une idéologie politique dans les mains d’un seul groupe de l’Oumma qui l’utilise comme moyen dans son conflit sur le pouvoir avec ses concurrents ?

---

<sup>798</sup> ‘A. BALQAZĪZ (2000). *La fin du prêcheur (Nihāyat al-dā’iyah : al-mumkin wa-al-mumtani’ fī adwār al-muthaqqafīn)*, al-Dār al-Bayḍā’, Bayrūt, al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, p. 8.

<sup>799</sup> ‘A. AL-ḤĀJJ (2007). « Le concept de l’État moderne et ses problématiques dans la pensée politique islamique », dans (*Naḥwa khiṭāb Islāmī dīmuqrāṭī madanī : waqā’i’ mu’tamar*), Publication de conférence, ‘Ammān, Markaz al-Quds lil-Dirāsāt al-Siyāsīyah, pp. 139-153.

<sup>800</sup> R. SAYYID (2014). *Le temps des changements [...]*, 320 p.

<sup>801</sup> ‘A. A. ‘IMĀD, (2013). *Les islamistes entre la révolution et l’État [...]*, p. 267.

Comment l’islam a-t-il pu substituer une religion unificatrice à un champ de conflit sans fin et à un facteur de division et de guerre civile ? Comment l’islam a-t-il pu être confisqué et volé par un groupe qui prétendait que leur version était la seule identique à la vérité de la religion ? Comment cette fraude flagrante de l’image de l’islam et de son message a-t-elle pu arriver à jeter de la poudre aux yeux aux millions de musulmans qui croient dans l’islam politique et à mener aux séquences dramatiques que nous vivons actuellement ? Selon lui, nous devons répondre à ces questions intellectuellement à l’aide d’une analyse approfondie de ce phénomène et d’outils méthodologiques, et ce, à la lumière de l’expérience de l’humanité et de l’expérience historique arabo-musulmane<sup>802</sup>.

Balqazīz en vient donc à la conclusion que l’islam politique a façonné une église moyenâgeuse au sein de l’islam<sup>803</sup>. Ceci étant dit, serions-nous en mesure d’avancer l’équation suivante : le politique comme pouvoir + la légitimité au sens compris par les islamistes = dictature justifiée ?

D’ailleurs, une autre question légitime se pose : en réduisant l’islam au politique, comme l’a théorisé Yūsuf al-Qaraḏāwī et d’autres Frères musulmans, le cadre éthique de l’islam n’a-t-il pas été corrompu et saboté ? N’a-t-il pas privé les arabo-musulmans d’une référence éthique qui aurait pu réunir et non pas diviser ? En fait, réduire l’islam au politique, réduire l’islam à l’autorité et réduire l’islam à l’État sont les principales raisons sous-jacentes qui incitent à la violence ou à l’idée du changement par la force, surtout quand le conflit se transforme d’un conflit politique à un conflit entre le bien et le mal<sup>804</sup>.

Pour ajouter aux critiques adressées aux islamistes pendant ce qu’on appelle le printemps arabe et pour la résumer, nous référons aux reproches faits par le professeur et penseur libanais Riḏwān Sayyid. D’abord, disons qu’il est d’avis que la réforme religieuse doit

---

<sup>802</sup> ‘A. A. BALQAZĪZ, *Causes de la dégradation des relations entre le politique et le religieuse (fī asbāb ta’azzum al- ‘alāqah bayna al-siyāsī wa-al-dīnī)*, [En ligne], <http://www.alkhaleej.ae/studiesandopinions/page/6A6128D0-9F96-434D-8816-557CE3314334> (Page consultée le 30 juin 2016).

<sup>803</sup> ‘A. A. BALQAZĪZ, dans Groupe de chercheurs (2013). *Religion et État dans le monde arabe (al-Dīn wa-al-dawlah fī al-waṭan al- ‘Arabī Bayrūt)*, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al- ‘Arabīyah, p. 19.

<sup>804</sup> H. Ja‘far dans H. TURĀBĪ, ḤASAN et autres (2003). *Les islamistes et la question politique (al-Islāmīyūn wa-al-mas‘alah al-siyāsīyah)*, Bayrūt, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al- ‘Arabīyah, 243 p.

agir pour faire sortir la religion de la domination de l'État et des zones de la concurrence et des conflits. Le peuple doit récupérer l'administration de sa sphère publique sans tyrannie ni intégrisme. Cette solution, qui va à l'encontre des conditions en vigueur depuis un certain temps, est la seule capable, souligne-t-il, de protéger à la fois la religion et l'État<sup>805</sup>.

Il soutient que les adeptes de l'idéologie islamiste, associés ou non à des partis politiques, ont remplacé l'Oumma par la sharî'a à titre d'autorité suprême, de source de la légitimité et de l'autorité. Le plus dangereux dans cette vision ou dans cette forme dogmatique est que la sharî'a soit emportée et que le pouvoir passe des mains de l'Oumma aux mains du pouvoir politique. Ainsi, nous dit-il, la sharî'a s'exclut de l'Oumma et devient la source du pouvoir en lieu de cette l'Oumma plutôt qu'être son incubateur, transformant alors la sharî'a en une autorité répressive au nom du Dieu, ce qui nuit à la religion et à ses valeurs morales. D'ailleurs, mettre la religion dans les mains du pouvoir politique sous prétexte qu'il y a un besoin d'appliquer cette religion l'amène à agir comme si elle avait un fouet à la main envers le peuple, au nom du Dieu<sup>806</sup>.

Sayyid constate également qu'en islam, l'État n'a jamais été fondé sur les bases de l'application de la sharî'a et que la légalisation n'émanait pas de ses compétences. La sharî'a, qui se compose de toutes les questions se rapportant à la foi, aux cultes et aux mœurs des affaires sociétales, était toujours dans les mains des théologiens et des savants des fondements de la loi islamique. Le législatif et le judiciaire étaient quant à eux parmi les compétences des juristes (*fuqahâ'*). Et la différence entre la sharî'a et le fiqh est bien connue, surtout que l'*Ijmâ'* (le consensus d'opinion au sens d'avis unanime ou majoritaire) et l'*Ijtihâd* (l'effort effectué par les juristes, soit extraire une loi ou une prescription de sources scripturaires peu explicites, soit formuler un avis juridique circonstancié en l'absence de textes de référence) sont parmi les principales sources du fiqh<sup>807</sup>.

En outre, il dénote certains dangers dans les postulats et les pratiques de l'islam politique qui sont liés à la religion musulmane. Tout d'abord, il en appelle à l'« holisme » de

---

<sup>805</sup> R. SAYYID (2014). *Le temps des changements* [...], p. 28.

<sup>806</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>807</sup> *Ibid.*, pp. 109-110.

l'islam, une conception qu'il ne soutient pas. Il invoque ensuite l'application de la sharî'a qui sépare la religion de la société et met le religieux dans les mains du pouvoir politique qui l'impose ensuite à la société. Ce faisant, la sharî'a se transforme en une idéologie répressive et donne un rôle religieux au pouvoir politique. Enfin, un autre danger est celui de l'utilisation du religieux dans les conflits politiques car cette pratique divise les sociétés ou même les familles, à un point tel qu'on peut dire qu'elles ne pratiquent plus la même religion et n'ont plus la même foi. Il est donc d'opinion qu'il faut libérer l'islam de l'islam politique pour que cette religion puisse garder sa sérénité<sup>808</sup>.

Du point de vue de l'organisation des Frères musulmans, Sayyid soutient qu'elle monopolise la légitimité et nie la moindre légitimité de l'autre. C'est pourquoi accéder au pouvoir est une nécessité qui dépend du changement de la nature de la religion et de la culture. Il nous dit que l'État chez les Frères musulmans est une nomocratie<sup>809</sup> car il est fondé sur la sharî'a ou la loi divine<sup>810</sup>. Ainsi, l'organisation des Frères musulmans doit être l'alternative de l'État existant, car c'est l'organisation qui se réjouit toute seule de la légitimité. Du point de vue du devoir religieux, Sayyid nous fait savoir que celui-ci nécessite l'obtention du pouvoir pour appliquer la sharî'a et fonder l'État islamique, ce qui est la solution islamique à tous les problèmes<sup>811</sup>.

Dans la pensée sunnite ancienne, l'État est basé, ajoute-t-il, sur les intérêts, l'administration et l'*Ijtihâd*<sup>812</sup> humains – il est ni doctrinal ni culturel. En revanche, dans la pensée de l'islam politique, l'État est devenu une partie essentielle de la foi et de la croyance religieuse, le plus souvent composé de civils qui tiennent les rênes et non pas d'institutions traditionnelles chez les sunnites. Il nous dit qu'un État théocratique était impensable il y a 50 ans; aujourd'hui, avant et après le printemps arabe, des régimes et États le sont devenus<sup>813</sup>.

---

<sup>808</sup> *Ibid.*, pp. 110-113.

<sup>809</sup> La nomocratie dans le dictionnaire est manière de gouverner en conformité avec un système de lois.

<sup>810</sup> R. SAYYID (2014). *Le temps des changements* [...], p. 131.

<sup>811</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>812</sup> L'effort effectué par les juristes, soit extraire une loi ou une prescription de sources scripturaires peu explicites, soit formuler un avis juridique circonstancié en l'absence de textes de référence.

<sup>813</sup> R. SAYYID (2014). *Le temps des changements* [...], p. 119.

Précisons que l'État théocratique est celui dans lequel la religion est considérée comme le fondement de la légitimité de l'État et de la société<sup>814</sup>.

Sayyid préconise également que la sainteté de l'organisation vient du fait qu'elle se considère comme le seul acteur dans la société qui embrasse l'idée islamique dans sa totalité<sup>815</sup>. En outre, depuis sa création, la résurrection islamique (*alahyayiyat al'iislamia*) s'est donné comme mission la restauration du califat, lequel symbolise la légitimité, et s'est présentée comme l'ennemi de l'État-nation qui est illégitime, car ce dernier ne reconnaît pas le vrai islam<sup>816</sup>.

Enfin, Sayyid explique que les révolutions dans lesquelles se sont impliqués les islamistes en adoptant des slogans ne les ont pas incités à réviser leurs discours idéologiques traditionnels, lesquels se basent sur trois fondements : la sharî'a (et non pas l'Oumma) est la source principale de la légitimité dans l'État et dans la société; l'État est une nécessité pour préserver la religion; et le principal rôle religieux de l'État est l'application de la sharî'a.

Voyons finalement comment l'auteur Jacques Huntzinger a vu le printemps arabe de sa perspective :

Il est clair que la surprise de 2011, puis le désarroi de 2012, en relation avec l'éclatement puis l'évolution des printemps arabes, ont révélé à quel point les clefs de lecture traditionnelles du monde arabo-islamique étaient inefficaces<sup>817</sup> [...] Personne ou presque personne ne s'est référé à la relation complexe et spécifique établie dans le monde de l'islam méditerranéen entre une sécularisation en marche et un religieux profond lui-même en transformation<sup>818</sup> [...] En effet, si le religieux n'était absolument pas présent au départ de ces révolutions, de nature profondément laïque, par leurs acteurs et par leurs mots d'ordre, les révolutions vont être rattrapées par le religieux en cours de route. Si les printemps n'ont rien eu à voir avec le religieux à leur départ, très vite, les révolutions arabes vont rencontrer le religieux<sup>819</sup>.

---

<sup>814</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>815</sup> *Ibid.*, pp. 128-129.

<sup>816</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>817</sup> J. HUNTZINGER (2014). *Les printemps arabes et le religieux. La sécularisation de l'islam*, Paris, Éditions Parole et Silence, p. 56.

<sup>818</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>819</sup> *Ibid.*, p. 63.



Bref, les islamistes avec leur conception de tisser un lien identitaire entre le religieux et le politique se sont trouvés à nouveau en état d'affrontement avec les contraintes de l'histoire contemporaine. Et cette histoire traite leur réalité d'une façon sélective ou occulte au niveau des lectures et des interprétations, tout comme l'a fait l'histoire lointaine ou moderne. D'ailleurs, l'histoire actuelle indique que la citoyenneté et l'État sont les seuls capables de transformer une société conflictuelle en une société ayant des institutions civiles représentatives<sup>820</sup>. Au sens de Durkheim, ils sont aussi les seuls qui peuvent dépasser cette fracture ou déchirure culturelles qui domine le monde arabo-musulman. C'est pourquoi, comme nous avons vu tout au long de cette thèse, le printemps et le post-printemps arabes (2011-2015) sont une période de réinterprétation du lien entre le religieux et le politique qui influencera pour très longtemps l'avenir du monde arabo-musulman.

### **III.I.1.2 De la démocratie procédurale à la démocratie empreinte d'une vision du monde philosophique**

Ce printemps arabe nous a également fait constater qu'il n'y a pas de démocratie sans démocrates et qu'il n'y a pas de démocrates sans une éducation démocratique ni sans des relations démocratiques. Cela ne serait effectivement possible que suite à une révolution culturelle, un réformisme religieux et un réformisme dans les relations sociétales. Le problème est que les sociétés arabes n'ont pas réussi à façonner un espace politique moderne évacué de sectarisme et des discours tribal et ethnique. Pas plus qu'elles n'ont su créer un espace politique permettant des concurrences sur les programmes touchant le développement, l'éducation, les services publics, la distribution du capital, la sécurité et la coopération internationale<sup>821</sup>.

En fait, le dilemme du monde arabe est que la démocratie pluraliste est toujours peu probable parce que les pluralités tribale, sectaire et ethnique présentées et déposées ne sont pas encore fondues dans le creuset de l'État et dans les sociétés modernes. Cet ancien type de

---

<sup>820</sup> R. Al-Milādī dans A. FĀYIZ (2014). *Religion, politique et problématique de l'État moderne (al-Dīnī wa-al-siyāsī wa-ishkālīyat al-dawlah al-ḥadīthah)*, Cairo, Markaz Dāl lil-Abḥāth wa-al-Intāḥ al-'Ilmī; al-Rabāṭ, Mu'assasat Mu'minūn bi-lā Ḥudūd, p. 117.

<sup>821</sup> *Ibid.*, p. 188.

pluralisme empêche donc l'émergence du pluralisme démocratique menant alors la situation au chaos ou à la guerre civile<sup>822</sup>.

Ce dilemme chronique a poussé des intellectuels arabo-musulmans à lancer certaines propositions à caractère essentialiste pour critiquer leur culture en la qualifiant de « malade de l'absolutisme, une culture non réaliste et non relativiste. Par exemple, le libéral, tout comme le marxiste, le panarabiste et l'islamiste, est en fait un salafiste renfermé. Aussi, la famille est le berceau de l'autoritarisme et l'école est un espace d'apprentissage des absolus et on dénote une absence quasi totale de la pensée critique, de la rationalité et de la créativité ». Les partis politiques sont, pour eux, ne sont que « des coins et groupes mystiques (*zawayya* et *tourouk*)<sup>823</sup> ».

À titre de réflexion, nous référons à Huntzinger qui mentionne qu'au lendemain des élections passées pendant le printemps arabe, Yadh Ben Ashour<sup>824</sup> s'interroge sur ce qui a mené les islamistes au pouvoir : « Dans quelle mesure les mouvements islamistes et salafistes qui sont devenus des partis politiques influents peuvent-ils façonner les démocraties naissantes alors que leur idéologie constitutive n'est en rien nourrie de la pensée démocratique<sup>825</sup> ? » Aussi, il prétend que « la dichotomie propre à être arabe entre le réformisme et la tradition, entre modernisme, sécularisation et identité religieuse, entre ouverture et fermeture va perdurer, et ce dans tous les chapitres de la vie. Les transitions démocratiques seront nécessairement chaotiques car tout est à reconstruire [...] du quadrilatère religieux-politique-société-juridique, la dualité de l'être arabe s'exprimera<sup>826</sup>. »

Sachant enfin que l'État démocratique occidental s'est installé de longue date, s'est développé d'abord en termes d'État et s'est ensuite transformé progressivement en État démocratique, est-ce possible de croire à une liberté et à une démocratie en dehors de l'État ? Si l'État est faible et susceptible de s'effriter sans liberté – ce qui exige de l'État d'intégrer

---

<sup>822</sup> M. G. AL-ANSARY (2000). *Formation politique des Arabes et le sens de l'État nation (takween al-arab al-syassy we maghza al-dawla al-qatarya)*, Beyrouth, Centre d'études de l'Union arabe, 3<sup>e</sup> édition, p. 190.

<sup>823</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>824</sup> Juriste tunisien, spécialiste des théories politiques islamiques et de droit public.

<sup>825</sup> M. G. AL-ANSARY (2000). *Formation politique [...]*, p. 62.

<sup>826</sup> *Ibid.*, p. 63.

l'élément de la liberté dans l'équation de sa fondation institutionnelle en cours – le revers de la médaille de la question est que la liberté en dehors de l'État est un idéalisme trompeur<sup>827</sup>. C'est pourquoi nous sommes tout à fait d'accord avec Raphaël Liogier quand il indique que les soulèvements arabes sont venus nous apporter la preuve de l'impossibilité de concevoir le monde sous l'angle de l'inertie<sup>828</sup> et que « l'évolution du rapport entre le religieux, le politique, le social et le juridique, au sud de la Méditerranée, doit se faire avec des grilles de lecture ajustées aux différences culturelles et historiques entre les deux rives de la méditerranée et non pas avec des grilles européennes<sup>829</sup>. »

### III.I.1.3 De « la crainte de l'État-nation »<sup>830</sup> à « la crainte pour l'État-nation »

On apprécie l'importance de l'État que quand on le perd et quand on subit les résultats de son effondrement ou de l'affaiblissement de son pouvoir et son prestige. L'État est le ciment et le squelette de la société sans lesquels cette société ne peut pas accomplir ses fonctions. En réalité, l'État n'est autre chose que la société organisée<sup>831</sup>. Après l'épreuve douloureuse des Frères musulmans au pouvoir et les séquelles du printemps arabe dans les

---

<sup>827</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>828</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>829</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>830</sup> Une vague de jeunes auteurs sont brusquement apparus pendant le printemps arabe et ont traduit des ouvrages d'intellectuels non égyptiens anti-État-nation. Un exemple concret est 'Abd al-Raḥmān Abū Dhikrī qui a traduit l'ouvrage de Kalim Siddiqui « Post-État national islamique ». Dans ce livre, Kalim Siddiqui revendique la destruction de l'État-nation, pour lequel les gens sont en adoration et sont soumis, afin de le transformer en un État-nation où les gens seraient en adoration et soumis à Dieu uniquement. Ce faisant, on préparerait les adeptes et les générations à venir pour cette époque où il n'y aura plus cet État-nation.

K. SIDDIQUI traduit par 'Abd al-Raḥmān Abū Dhikrī, (2013). *Post-État national islamique*, [En ligne], [https://www.bibalex.org/Attachments/Publications/Files/2014102811153422093\\_Marased24.pdf](https://www.bibalex.org/Attachments/Publications/Files/2014102811153422093_Marased24.pdf) (Page consultée le 9 juillet 2016).

D'ailleurs des auteurs arabes chiites ont encouragé cette conception hostile de l'État-nation arabe (jamais iranien), comme Rif'at Rustum Ḍayqah qui dit que la chute de l'État-nation arabe est le seul chemin pour libérer les peuples et ce qu'il faut détruire n'est que l'idée même de l'État-nation. Il ajoute que depuis Muḥammad 'Alī, c'est comme si l'État-nation a été structuré stratégiquement pour être une terre brûlée. Selon lui, l'État nation est une illusion coloniale et orientaliste. Il est comme un enfant né d'un viol. R. R. AL-ḌAYQAH (2013). *L'État-nation arabe entre l'attrait de l'événement fondateur et l'impossibilité de constitution (al-Dawlah al-waṭanīyah al-'Arabīyah bayna għiwāyat al-ḥadath al-mu'assis wa-istiḥālāt al-ta'sīs : istiqrā' tārīkhī lil-fikr al-tiqanī fī al-siyāsah wa-al-dīn)*, Bayrūt, al-Dār al-'Arabīyah lil-'Ulūm - Nāshirūn, pp. 131-190.

<sup>831</sup> 'A. BALQAZĪZ. *La représentation de l'État dans la conscience collective (fikrat al-dawlah al-wa'y al-jam'i)*, [En ligne], <http://www.alkhaleej.ac/studiesandopinions/page/30573962-616b-435b-98e2-56dcfc6127cb> (Page consultée le 29 juin 2016).

autres pays, surtout la Syrie, la Libye et le Yémen<sup>832</sup>, le positionnement de l'ancienne opposition au régime Moubarak a radicalement changé en se réconciliant avec l'État et en distinguant avec le temps l'État du régime politique au pouvoir<sup>833</sup>.

Le printemps arabe nous a montré que dans le monde arabe, à l'inverse de la norme, l'autorité est l'incubateur de l'État. C'est pourquoi mettre fin à l'autorité mènerait à l'éclatement de l'État. Il est probable que la conscience instinctive du peuple de cette dangereuse réalité et de cet amer paradoxe constitue l'une des raisons qui aide les régimes actuels du monde arabe à demeurer au pouvoir. L'autorité est identifiée à l'État et si le régime s'effondrait, l'État s'effondrait sur la tête de ses citoyens<sup>834</sup>.

Soulignons également que le printemps arabe a fait ressortir la présence d'une crise dans les fondements de l'État-nation dans le monde arabo-musulman, dont la question de la légitimité du pouvoir est au cœur de ces fondements<sup>835</sup>. Mais le changement majeur qui marque la période post-30 juin 2013 est l'unification des établissements de l'État et la naissance d'un courant pro-étatique fort qui défend l'État et son pouvoir. Ainsi, on réfère inductivement aux étatistes, aux fils de l'État et au prestige de l'État<sup>836</sup>.

Le printemps arabe et ses séquelles ont en quelque sorte confirmé les postulats que le penseur marocain Laroui avait mis de l'avant. Selon lui, « [t]ous ceux qui voulaient faire tomber un régime (État) sans la logique de l'État sont inévitablement perdants et incapables de

---

<sup>832</sup> Dans le rapport *L'état de la nation arabe 2014-2015*, les chercheurs constatent qu'il y a un ouragan qui se passe dans le monde arabe : au lieu de changer les régimes au pouvoir comme cela a été souhaité et prévu, le printemps arabe a déconstruit les États.

<sup>833</sup> A. HILĀL (2015). *The state of the Arab Nation 2014-2015: the Hurricane, from changing the regimes to fragmenting the states (Ḥāl al-ummah al-'Arabīyah 2014-2015 : al-i-ṣār, min taghyīr al-nuẓum ilā tafkīk al-duwal)*, Bayrūt, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah, 670 p.

<sup>834</sup> A. BALQAZĪZ. *Réconciliation entre la révolution et l'État en Égypte (Muṣālahah bayna al-thawrah wa-al-dawlah fī Miṣr)*, [En ligne], [http://www.aljaredah.com/News\\_Print.php?ID=533](http://www.aljaredah.com/News_Print.php?ID=533) (Page consultée le 29 juin 2016).

<sup>835</sup> M. G. AL-ANSARY (2000). *Formation politique des Arabes [...]*, p. 190.

<sup>836</sup> A. A. BALQAZĪZ (2013). *État, autorité et légitimité [...]*, p. 11.

<sup>836</sup> GROUPE DE CHERCHEURS (2014). *L'Égypte depuis 30 juin, les transformations de l'État et de la société (miṣr mounthou 30 younyo, tahawelat al-dawla wa al-mogtama)*, Rabat, Mominoun Without Borders.

réaliser ses objectifs<sup>837</sup>. » En fait, la vraie préoccupation doit être de savoir comment intégrer la liberté dans l'État et comment l'État peut-il se fonder et se renforcer par la liberté<sup>838</sup>.

La problématique est que la structure de l'État, en tant qu'existence, n'est pas prête à supporter le pluralisme démocratique, car le pluralisme ethnique et sectaire enraciné ne s'est pas encore confondu ou intégré dans l'État moderne et dans la société moderne. Cet ancien pluralisme étouffe, couve et occulte souvent le pluralisme démocratique et le remplace et le mène vers une sorte de chaos ou vers une guerre civile<sup>839</sup>. Les Arabes ne souffrent pas d'un manque d'idées pour une renaissance ou un progrès, mais ils souffrent du manque d'une philosophie sur l'État qui est le seul à travers lequel ils peuvent réaliser cette renaissance<sup>840</sup>.

À mon avis, le discours d'ouverture du onzième *Manama Dialogue IISS (The International Institute for Strategic Studies)* prononcé par le président égyptien actuel, Abdel Fattah Al Sisi, se traduit par une crainte de l'État-nation chez ceux qui gouvernent, chez certains intellectuels et, enfin, chez une partie considérable des Égyptiens :

Focusing on the threats of terrorism and extremism, Al-Sisi warned that Middle Eastern states and the regional order were both at risk. He stressed that Arab nation-states are endangered by 'foreign militias and organisations' that challenge the foundations of modern governance and authority. He bemoaned the weakening or collapse of the rule of law in several Arab countries and the emergence of 'sectarian, religious, local and other conflicts'. As a result, individuals and groups are resorting to narrow identities instead of seeking the protection of the state. In particular, Al-Sisi denounced the manipulation of sectarianism by groups with specific political agendas that ran counter to the cohesion of Arab societies and the authority of the state. This, he argued, has had a detrimental impact on the 'role and prestige' of the state.

Al-Sisi then condemned the hijacking of Arab uprisings by 'certain currents employing religion for their own political purposes', a clear reference to the Muslim Brotherhood. He lamented that 'some believed that these currents were politically moderate and able to contain the aspirations of their people and able to contain and channel the forces of extremism and terrorism'. Al-Sisi claimed that [Islamist movements] 'did not understand

---

<sup>837</sup> A. LAROUÏ, (2010). *Concept de l'État (mafhoum al-dawla)*, Casablanca, Centre culturel arabe, 9<sup>e</sup> édition, p. 191.

<sup>838</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>839</sup> M. G. AL-ANSARY (2000). *Formation politique des Arabes [...]*, p. 190.

<sup>840</sup> Nassif NASSAR cité par 'Abd al-Ilāh BALQAZĪZ (2011). *De la renaissance à la modernité, les Arabes et la modernité (Min al-nahdah ilā al-ḥadāthah)*, 2<sup>e</sup> partie, Bayrūt, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah, 2<sup>e</sup> édition, p. 101.

the history of Arab societies nor did [they] strive to achieve the aims of their revolutions'. These movements sought to monopolise politics and parted with the historical moderation of Arab societies, and quickly came closer to more extremist organisations. He also regretted that some outside 'parties' betted on their success, putting at risk Arab national security.

The state response to these challenges, Al-Sisi argued, should range beyond military confrontation and security arrangements: it is necessary to address the economic and social aspirations of citizens. He argued that a poor socio-economic situation adversely affects a population's notion of the state and blurs the difference between state and government. 'National security in the Arab world is so threatened that it now requires – demands – the protection of what remains of the states and their institutions, and the renewal of Arab citizens' faith in the ability to live together in a state that is cognisant of their rights and has the ability to protect them,' Al-Sisi emphasised<sup>841</sup>.

Considérant ce contexte intellectuel, pouvons-nous dire que l'Égypte post-printemps est en train d'accomplir une transition intellectuelle qui fait évoluer les idées et postulats dominants d'avant printemps arabe vers une redéfinition du rapport traditionnel entre le religieux, le politique, le sociétal et le juridique ? Le religieux et le politique seront-ils liés dorénavant de nouvelles et diverses façons ?

Le chapitre 6 suivant a pour objectif de donner des pistes de réponses à ces questions.

---

<sup>841</sup> Abdel Fattah AL-SISI, Keynote Speech, The 11th IISS Regional Security Summit: The IISS Manama Dialogue, Kingdom of Bahrain, 30 October-1 November 2015, [En ligne], <https://www.iiss.org/en/publications/conference%20proceedings/sections/the-manama-dialogue-46e2/the-manama-dialogue-2015-5e53/md15-04-exec-summary-befa> (Page consultée le 23 juillet 2016).

# CHAPITRE 6. Espace public et espace étatique : l'État civique (Al-dawlah al-madanīyah) comme principal débat printanier

## 6.1 Propos liminaires

Ce chapitre met en lumière et examine la conception de l'espace étatique et de l'espace public à travers le débat printanier en Égypte autour de la conception de « l'État civique » (Al-dawlah al-madanīyah) chez des islamistes ('Iṣām 'Iryān, Sāhir Rāfī, Muḥammad 'Imārah, Jāsir 'Awdah, Abū Fahr as- Salafī), chez les Azharites non islamistes, chez les autres courants intellectuels (Anwar Mughīth, Galal A Amin, Aḥmad 'Abd al-Mu'ṭī Hījāzī, Aḥmad Zāyid), et enfin chez les intellectuelles égyptiennes (Farīdah Naqqāsh, Mājidah 'Alī Ṣālīḥ, Sāmiyah Sallām, Shādiyah Fathī).

Le principal objectif de ce chapitre n'est pas seulement de présenter une synthèse des modifications et métamorphoses dans la pensée égyptienne actuelle (2011-2015) par rapport à la conception de l'espace étatique et de l'espace public dans la définition de l'État civique. Non plus est-ce uniquement de comprendre dans quel sens ses évolutions et ses ruptures se dirigent. Le but est aussi de chercher à contextualiser nos deux cas d'étude approfondis de rupture (chapitre 8) pour mieux les comprendre.

Dans les courants intellectuels précités, on peut y dégager quatre tendances principales : la première accepte entièrement les valeurs et les fondements de l'État civique, comme en Occident; la deuxième accepte ces valeurs et ces fondements de l'État civique sans atteindre ses objectifs; la troisième vise à atteindre ses objectifs sans reconnaître ses références occidentales; et finalement, la quatrième préconise un État gouverné par des technocrates, un État des institutions qui représente l'Homme en dépit de son apparence intellectuelle et culturelle, où l'État est un environnement libre et où la domination n'est pour personne<sup>842</sup>.

Voyons plus particulièrement comment ces tendances se définissent chez les penseurs des différents courants intellectuels étudiés.

---

<sup>842</sup> 'A. A. 'IMĀD, (2013). *Les islamistes entre la révolution et l'État* [...], p. 54.

## 6.2 L'État civique chez les islamistes

### 6.2.1 La pensée d'ʿIṣām ʿIryān<sup>843</sup>

D'abord, ʿIṣām ʿIryān relate que pour son organisation, soit les Frères musulmans, l'État est une nécessité religieuse et son objectif sublime est de défendre et de protéger la religion<sup>844</sup>. Aussi, dans la pensée des Frères, la gouvernance est un axe de l'islam<sup>845</sup>. Les objectifs de l'État sont alors de protéger la religion, la raison, l'esprit, la dignité et la propriété, alors que les fondements sont la justice, la liberté et le *djihad*<sup>846</sup>. Il dit également que « notre État n'est pas un État théocratique ni un État laïque mais un État d'idées à être propagées. Autrement dit, c'est un État d'un appel et d'un message. Ce qui différencie l'État islamique des autres États est son objectif, soit celui de servir l'Homme dans sa vie et dans l'au-delà<sup>847</sup> ».

Selon les Frères musulmans, la différence entre l'État théocratique et l'État islamique tient au fait que l'Oumma (représentée par Ahl Al Hal wa Al Akd) est la source du pouvoir et que c'est l'État qui est chargé d'appliquer les instructions de l'islam. On doit obéissance au gouverneur de l'État tant qu'il remplit cette mission de l'État, sinon l'Oumma a le devoir de le destituer<sup>848</sup>. La vraie Oumma est celle qui doit être soumise seulement à Dieu, celle qui ne sacrifie pas les jugements du Coran et de la sunna purifiée et celle qui croit que l'Homme a le pouvoir et la gouvernance que par la sharī'a. En fait, la vraie Oumma est celle qui a le droit, entre autres, d'élire le gouverneur qui dirigera par la sharī'a. Qui plus est, les Frères musulmans croient au pluralisme politique à la condition que les partis politiques n'outrepassent pas les fondements établis par l'Oumma<sup>849</sup>.

ʿIṣām Al-ʿIryān ajoute que le système judiciaire de l'État islamique doit s'inspirer du Coran et de la Sunna. Les lois invariables et sublimes sont les seules sources de légitimité,

---

<sup>843</sup> Un haut dirigeant des Frères musulmans, ancien porte-parole de la confrérie, il était également vice-président de son aile politique, le Parti de liberté et de la justice (PLJ) (*Ḥizb al-ḥurriyya wa al-'adala*) fondé en 2011.

<sup>844</sup> ʿI. AL-ʿIRYĀN (2013). *Les Frères musulmans et l'État civil (al-Ikhwān al-Muslimūn wa-al-dawlah al-madanīyah)*, al-Jīzah, Markaz al-I'lām al-ʿArabī, pp. 13-23.

<sup>845</sup> *Ibid.*, 52 p.

<sup>846</sup> *Ibid.*, pp. 24-25.

<sup>847</sup> *Ibid.*, pp. 27-28

<sup>848</sup> *Ibid.*, pp. 30-31

<sup>849</sup> *Ibid.*, p. 38.



dit-il. Et la primauté de la loi doit être comprise dans ce cadre car la loi comme outil régulateur de la société ne sera acceptée que si elle est en accord avec les fondements et les règlements de la loi divine, donc l'État de loi<sup>850</sup>. Le gouvernement qui applique la sharī'a dans sa globalité et avec sa vision holistique est donc un gouvernement civique<sup>851</sup>.

Donc, pour les Frères musulmans, l'Oumma (la Nation islamique/les Frères musulmans) est le représentant de Dieu sur terre. Au lieu d'une théocratie au sens traditionnel du terme qui est gouvernée par un individu (roi ou homme religieux), la conception de l'État des Frères musulmans prescrit un État théocratique gouverné par un groupe, un mouvement, une organisation ou une communauté sectaire qui monopolise l'interprétation de la religion<sup>852</sup>.

### 6.2.2 La pensée de Muḥammad 'Imārah<sup>853</sup>

Pour l'intellectuel Muḥammad 'Imārah, la souveraineté est pour la sharī'a. Voici comment il voit plus particulièrement les choses.

Tout d'abord, il critique les penseurs dont les cerveaux seraient, selon lui, façonnés selon le moule de l'Occident, les penseurs que Jamāl al-Dīn Afghānī décrit comme les imitateurs de la civilisation occidentale et qui déforment l'Oumma en faisant perdre ses richesses et en nuisant à son statut. Ils seraient la cinquième colonne des envahisseurs qui préparent le chemin pour ouvrir éventuellement les portes<sup>854</sup>.

---

<sup>850</sup> *Ibid.*, p. 42

<sup>851</sup> *Ibid.*, p. 52

<sup>852</sup> D'autres ouvrages des Frères musulmans parus après 2011 vont dans le même sens; voir à titre d'exemple 'I. TALĪMAH (2013). *Islamistophobie sur l'État « civil », les libertés, la citoyenneté et l'application de la sharia (al-Khawf min ḥukm al-Islāmīyīn : 'an al-dawlah al-madanīyah wa-al-ḥurrīyāt wa-al-muwāṭānah wa-taṭbīq al-sharī'ah)*, Bayrūt, al-Shabakah al-'Arabīyah lil-Abḥāth wa-al-Nashr, 240 p.

<sup>853</sup> Intellectuel ex-nationaliste se réclamant de l'héritage mutazilite et sympathisant du marxisme des années soixante, converti depuis les années quatre-vingt à la cause islamiste. Né en 1931, il est professeur à l'Université d'al-Azhar et l'auteur de nombreux ouvrages, dont *Tayarat al-fīkr al-Islamiy*, *al-Tahrir al-Islamiy lilmar ah*, *al-Imam Muḥammad 'Abduh : Mujadid al-dunya bitajdid al-dīn*, *al-Islam wa huquq al-Insan : Darurat la Huquq*, *al-Islām wa'l-'aqallīyyāt*, *al-Gharb wa'l-Islam : ayn al-khatta' wa-ayn al-sawab?* Il était le rédacteur en chef de la revue de l'Université d'al-Azhar avant d'être licencié en 2015 à cause de ses positionnements pro-Frères musulmans.

<sup>854</sup> M. 'IMĀRAH (2011). *Révolution du 25 janvier (Thawrat 25 Yanāyir wa-kasr ḥājiz al-khawf)*, al-Qāhirah, Dār al-Salām lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī' wa-al-Tarjamah, p. 63.

Selon 'Imārah, l'État islamique possède son propre système qui est unique et distingué. Il diffère de l'État théocratique moyenâgeux et de l'État laïque en ce qu'il représente la souveraineté et l'autorité, en plus de faire fi de la sharī'a et de la référence islamique. De fait, la souveraineté est divine selon la sharī'a, alors que l'Oumma est la source du pouvoir et procureur de Dieu, seul législateur, et que l'État est choisi par l'Oumma et est son procureur. L'ordre d'importance et de priorité est le suivant : la sharī'a, l'Oumma et enfin l'État<sup>855</sup>.

Au surplus, l'État islamique est considéré comme un État civil. En effet, puisqu'il n'y a pas de clergé en islam, c'est l'Oumma qui précise les processus et qui les met à jour. 'Imārah nous rappelle que les dirigeants politiques sont les procureurs de l'Oumma et non pas de Dieu et que c'est l'Oumma qui les choisissent, les évaluent, les punissent et les renversent, au besoin<sup>856</sup>.

C'est en effet l'Oumma qui a bâti la civilisation islamique par ses institutions publiques et par le biais de musulmans indépendants, comme les fuqahā', les linguistes, etc. C'est aussi l'Oumma qui a financé cette civilisation par l'institution d'*al-Waqf*. Par ailleurs, l'arrivée de l'État moderne occidental, qui est holiste et hégémonique, a bouleversé l'équation de la société musulmane en remplaçant l'hégémonie de l'Oumma par l'hégémonie de l'État, ce qui a mené à un amenuisement de ses relations avec l'Oumma et à un État qui s'élargit et dévore tout<sup>857</sup>.

Dans la conception islamique de l'État, le faqīh est à la fois Dieu, le législateur et l'être humain puisque les fondements, les principes, les axes et la philosophie de la sharī'a sont divins : c'est *Ḥākimīyat Allāh wa ḥukmuhu*. Le rôle de l'être humain comme faqīh est de détailler et développer cette sharī'a selon des faits nouveaux. C'est le pouvoir de l'être humain soumis à la *Ḥākimīyat Allāh*. Autrement dit, Muḥammad 'Imārah nous dit que Dieu en islam n'est pas seulement le créateur, mais il est également l'organisateur et le législateur<sup>858</sup>. L'islam

---

<sup>855</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>856</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>857</sup> *Ibid.*, pp. 116-118.

<sup>858</sup> *Ibid.*, pp. 122-125.

libère ainsi le pouvoir législatif de l'autoritarisme humain, ce qui aboutira à une vraie séparation des pouvoirs<sup>859</sup>.

En somme, selon 'Imārah, la loi vient de Dieu dans l'islam et c'est pourquoi l'objectif principal de chaque croyant est de suivre les consignes de Dieu<sup>860</sup>. Et la Shūrā ne cherche pas seulement le bien-être dans la vie, mais également le bonheur dans l'au-delà<sup>861</sup>.

### 6.2.3 La pensée de Jāsir 'Awdah<sup>862</sup>

Cet auteur est d'avis qu'il faut vaincre l'État-nation par l'État civique et tendre vers le dépassement de l'autoritarisme et la réalisation des objectifs suprêmes de la sharī'a.

En fait, Jāsir 'Awdah ne voit aucune contradiction entre la conception du civil et la conception du religieux islamique à condition d'imaginer des zones entre le civil et le religieux dans des cercles sécants et non pas isolés. Il établit ces zones comme étant le religieux pur, le civil pur et le civil-religieux. La zone du religieux pur se définit par des rituels qui n'ont rien à voir avec l'État et ce dernier ne doit pas, à son tour, s'y immiscer afin d'assurer une pleine liberté de conviction. La zone du civil pur concerne l'État, ses institutions et ses politiques. L'islam n'y intervient que dans un cadre éthique et non pas par des jugements religieux légaux. Cela signifie que l'islam ne s'ingère pas dans la forme de l'État, la division des pouvoirs et les lois qui organisent les relations entre les individus et entre les individus et les institutions. Quant à la zone du civil-religieux, c'est là où le politique et le

---

<sup>859</sup> *Ibid.*, pp. 126-127.

<sup>860</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>861</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>862</sup> *Jāsir 'Awdah, born in 1966, is Al-Shatibi Chair of Maqasid Studies at the International Peace College South Africa, the Executive Director of the Maqasid Institute, a global think tank based in London, and a Visiting Professor of Islamic Law at Carleton University in Canada. He is a Founding and Board Member of the International Union of Muslim Scholars, Member of the European Council for Fatwa and Research, Fellow of the Islamic Fiqh Academy of India, and General Secretary of Yaqazat Feker, a popular youth organization in Egypt. He has a PhD in the philosophy of Islamic law from University of Wales in the UK, and a PhD in systems analysis from University of Waterloo in Canada. Early in his life, he memorized the Quran and studied Fiqh, Usul and Hadith in the halaqas of al-Azhar Mosque in Cairo. He previously worked as: Founding Director of the Maqasid Center in the Philosophy of Islamic Law in London; Founding Deputy Director of the Center for Islamic Ethics in Doha; professor at the University of Waterloo in Canada, Alexandria University in Egypt, Islamic University of Novi Pazar in Sanjaq, Qatar Faculty of Islamic Studies, and the American University of Sharjah. A Short Bio, [En ligne] <http://www.jasserauda.net/en/about-jasser-auda.html> (Page consultée le 20 juin 2016).*

religieux se rencontrent et où la religion a des jugements détaillés relatifs à l'État, ou à l'Oumma plus précisément<sup>863</sup>.

Pour être plus précis, le civil-religieux se divise en trois catégories : 1) l'espace dans lequel chacun peut se référer à sa propre religion, comme dans le cas du Code du statut personnel; 2) l'espace qui fait consensus et qui s'applique à tout le monde – c'est l'espace dans lequel les jugements islamiques consensuels peuvent être appliqués malgré leur origine islamique, car ils sont les meilleurs pour satisfaire les intérêts publics. À titre d'exemple, citons les jugements pour assassinat avec préméditation, les jugements pour commission d'actes obscènes ou pour non-respect du jeûne du ramadan en public; et enfin, 3) l'espace relatif dans lequel les jugements issus de la shari'a ne font pas consensus jusqu'à maintenant dans la société. Dans ce dernier cas, on peut se référer notamment aux jugements suivants : l'imposition d'une taxe spéciale sur les non-musulmans, le manque de recrutement de non-musulmans dans l'armée ou l'obligation de l'État d'imposer des uniformes ou des cultes religieux à tout le monde. Pour des raisons pratiques, les mouvements islamistes ne doivent pas considérer ces jugements comme passagers en les déplaçant de la sphère de l'État à la sphère de la société civile, car cette dernière aura le rôle de propager et d'expliquer ces jugements en plus d'éduquer le reste de la société<sup>864</sup>.

La référence islamique de l'État civil sous-tend que les objectifs suprêmes de la shari'a sont la référence principale de cet État et que ce sont les fondements et les valeurs sur lesquels les politiques sont déterminées<sup>865</sup>. Cette conception de la référence islamique<sup>866</sup> est la seule qui est capable de réunir toutes les autres références : la référence à l'histoire islamique,

---

<sup>863</sup> J. 'AWDAH (2015). *L'État civique : pour surmonter la tyrannie et pour atteindre les objectifs suprêmes de la shari'a (al-Dawlah al-madaniyah : ahwa tajawuz al-istibdad wa-tahqiq maqasid al-shari'ah)*, Bayrūt, al-Shabakah al-'Arabiyah lil-Abhath wa-al-Nashr, pp. 78-80.

<sup>864</sup> *Ibid.*, pp. 80-82.

<sup>865</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>866</sup> La référence islamique de l'État civil moderne signifie que la shari'a doit être la principale source de la législation en cours et à venir ainsi que le fondement du cadre éthique théorique et appliqué de la société et de l'État.

M. JABR (2011). *Référence islamique de l'État civique de droit (al-Marji'iyah al-Islāmīyah lil-dawlah al-madanīyah al-qānūnīyah al-ḥadīthah : ru'yah li-Miṣr mā ba'd thawrat 25 Yanāyir)*, al-Qāhirah, Maktabat al-Shurūq al-Duwalīyah, p. 51.

la référence au fiqh islamique, la référence aux *hadīths* et la référence au Coran. C'est donc l'endroit où toutes ces références se complètent<sup>867</sup>.

Jāsir 'Awdah cherche finalement à nous faire comprendre que la question de la shari'a chez les musulmans est une question identitaire avant et après les révolutions de l'année 2011, mais qu'elle n'est pas la seule identité puisque les identités se croisent et se complètent et ne se contredisent pas. Cela ne veut toutefois pas dire que ceux qui cherchent à appliquer la shari'a dans ses détails contournent la nature de l'État-nation actuel en utilisant leurs processus et leurs dynamiques pour légaliser la shari'a selon la constitution en vigueur<sup>868</sup>.

#### **6.2.4 La pensée d'Abū Fahr as-Salafī (Ahmed Sālim)<sup>869</sup>**

Le chercheur Abū Fahr as-Salafī affirme que l'État qui sépare le religieux du politique est refusé par l'islam.

Il donne notamment des avis ou jugements religieux sur l'utilisation du concept de l'État civil correspondant à deux situations distinctes, soit lorsque nous avons le libre choix et lorsque nous sommes obligé d'utiliser le concept de l'État civil.

Dans la première situation, c'est-à-dire lorsque nous avons le choix, il est interdit d'utiliser le concept de l'État civil pour quatre raisons : parce que l'État de l'islam est basé sur un pilier religieux qu'on ne peut dépasser ou ignorer; parce que la référence absolue pour le gouverneur, pour l'Oumma et pour tous les pouvoirs est la révélation; parce que le concept de l'État civil n'est pas un concept neutre, mais il est fondé sur un arrière-fond philosophique; et enfin, parce qu'il faut utiliser des termes et des concepts islamiques et ne jamais laisser les concepts étrangers être le centre autour duquel tournent nos termes et nos concepts. Bref, il ne

---

<sup>867</sup> J. 'AWDAH (2015). *L'État civique : pour surmonter la tyrannie* [...], pp. 87-149.

<sup>868</sup> J. 'AWDAH (2012). *Entre la shari'a et le politique : les questions post-révolution (Bayna al-sharī'ah wa-al-siyāsah : as'ilah li-marḥalat mā ba'da al-thawrāt)*, Bayrūt, al-Shabakah al-'Arabīyah lil-Abḥāth wa-al-Nashr, 135 p.

<sup>869</sup> Chercheur en études islamiques qui né en 1981. Son vrai nom est Ahmed Salem. Il a commencé à prendre le devant la scène comme jeune intellectuel salafiste à partir de 2011. Parmi ses ouvrages : *Les différences entre les islamistes en Égypte et L'image des islamistes à la télévision*. Il se présente comme un adepte intellectuel d'Ibn Taymiyya.

faut pas utiliser le concept de l'État civil ni le confirmer ou le nier sans demander au locuteur ce qu'il veut dire par ce concept.

Dans la deuxième situation où nous sommes obligés d'utiliser le concept de l'État civil, elle est salubre soit pour profiter des marges de manœuvre dans le but de faire triompher le bien ou lorsque l'ignorance domine et nous empêche de critiquer et réfuter aisément ce concept sans pertes. Dans de telles circonstances, on peut exprimer à nos interlocuteurs que nous ne sommes pas contre un État civil dans la mesure où sa référence contraignante est l'islam. On peut donc dire que l'utilisation du concept sans aucune condition est possible, mais uniquement dans des situations où on doit chercher un intérêt majeur ou on doit éviter à tout prix une perte majeure<sup>870</sup>.

En outre, Abū Fahr as-Salafī nous informe que le concept de l'État civil s'utilise en Égypte soit avec un bien pur, soit avec beaucoup d'avantages pour la cause islamique ou soit avec un mélange du bien et du mal. Les deux premières utilisations concernent les théoriciens islamistes qui essaient de tirer des avantages de ce concept, comme l'institutionnalisme et la séparation des pouvoirs, tout en ajoutant la référence islamique comme une référence déterminante. Quant au mélange du bien et du mal, cela concerne l'utilisation philosophique du concept de l'État civil dans le sens de séparer le religieux absolu du politique dans l'État et de lutter contre l'autorité de la religion<sup>871</sup>.

Finalement, identifier l'identité de l'État n'est pas contre les libertés ni contre le caractère civil de l'État ni contre le progrès, c'est le moyen le plus simple de respecter la majorité et la paix sociale<sup>872</sup>.

---

<sup>870</sup> Abū Fahr AS-SALAFĪ (A. SALEM) (2011). *L'État civique : concepts et jugements (ad- Daula al-madanīya : maḥāhīm wa-aḥkām)*, al-Qāhira, Dār 'Ālam an-Nawādir, pp. 62-71.

<sup>871</sup> *Ibid.*, pp. 77-87.

<sup>872</sup> *Ibid.*, p. 92.

### **6.3 L'État civique vu par des Azharites non islamistes (Document d'al-Azhar sur l'avenir de l'Égypte)**

À l'initiative du Grand Imam d'al-Azhar, soit le Professeur Aḥmad al-Ṭayyib, un groupe d'intellectuels égyptiens de divers horizons culturels et religieux s'est associé à des oulémas d'al-Azhar pour une série de réunions pendant lesquelles une réflexion approfondie a été menée sur les moments historiques que l'Égypte a traversés lors de la révolution du 25 janvier 2011.

Les participants se sont accordés sur plusieurs principes pour définir la nature de la référence à l'islam :

Soutenir la création d'un État national constitutionnel démocratique et moderne, basé sur une constitution approuvée par la nation, qui assure la séparation des pouvoirs. Cette constitution doit définir le cadre d'exercice du pouvoir, garantir les droits et devoirs de tous les citoyens dans l'égalité la plus complète, de manière à ce que le pouvoir législatif soit entre les mains des députés du peuple, en accord avec les justes concepts de l'islam. En effet, l'islam n'a jamais connu dans son système législatif, dans sa civilisation et son histoire ce que d'autres cultures ont pu connaître en termes d'État ecclésiastique théocratique à caractère despotique. L'islam, en revanche, a laissé à l'homme la gestion de sa société et le choix des mécanismes et des institutions qui lui permettent de réaliser les intérêts de sa nation, à condition que les principes globaux de la sharî'a soient respectés, comme l'une des principales sources de la législation, tout en garantissant aux croyants des autres religions monothéistes le recours à leurs propres textes religieux législatifs en matière d'état civil<sup>873</sup>.

En admettant que les principes globaux de la sharî'a (et non pas la sharî'a) soient respectés seulement comme l'une des principales sources de la législation, le document d'El Azhar sur l'avenir de l'Égypte représente une vraie rupture si on le compare, à titre d'exemple, avec le projet du *Code pénal arabe unifié* approuvé par le Conseil des ministres arabes de la Justice en 1996. Tous les pays membres de la Ligue arabe (même ceux qui sont considérés « modérés », comme la Tunisie et l'Égypte) l'ont ratifié. Ce code prévoit l'application totale de la sharî'a, un idéal à atteindre. Voici quelques exemples d'articles : l'article 248 de ce code prévoit un mois à un an de prison ou 35 coups de fouet en vertu de l'article 29 pour tout musulman qui rompt le jeûne du ramadan publiquement sans raison

---

<sup>873</sup> Document d'al-Azhar sur l'avenir de l'Égypte. Se référer à l'annexe 3.

légitime. Les articles 148 et 149 prévoient 40 coups de fouet pour tout musulman qui boit de l'alcool. Et l'article 163 prévoit la peine de mort pour tout apostat (ex-musulman).

Sami Aldeeb Abu-Sahlieh est un juriste d'origine palestinienne parmi les premiers à attirer l'attention sur ce code, en le traduisant et le commentant en français puis en le critiquant vivement comme suit :

Le terme Shari`ah comprend aussi bien les normes religieuses que les normes juridiques. Les légistes musulmans, cependant, ont constamment distingué entre ces deux catégories de normes. Le législateur arabe, en cherchant à réintroduire la Shari`ah à travers un système juridique unifié, entend les normes juridiques et non les normes religieuses de cette Shari`ah. Son but n'est pas d'obliger tout le monde à devenir musulman. C'est pour cette dernière raison que le législateur arabe a prévu des normes spécifiques aux musulmans pour certains délits, sacrifiant ainsi l'unité du système pénal. Mais l'introduction de ces normes est la preuve que le législateur arabe n'a pas encore su séparer le droit de la religion<sup>874</sup>.

Les participants à la rédaction de ce document d'El Azhar ont également exigé l'adoption

[d'u]n régime démocratique, basé sur le suffrage universel direct, forme moderne reconnue pour la réalisation des principes de la Shūrā islamique. Ce régime garantit les éléments suivants : le pluralisme et la transmission pacifique du pouvoir, la définition et la séparation des compétences, le contrôle des performances, la responsabilité des dirigeants devant les représentants du peuple, le respect de l'intérêt général dans la législation, la prise de décision, la gestion de l'État selon le droit, et le droit seul, la lutte contre la corruption, la réalisation de la transparence et la liberté d'information<sup>875</sup>.

Pour ces participants, la référence à l'islam réclame à l'État : 1. De s'engager au respect du système des libertés fondamentales de pensée et d'opinion : le respect absolu aux droits de l'homme, de la femme et de l'enfant, l'affirmation du principe de pluralité et le respect de toutes les religions monothéistes, tout en définissant la citoyenneté comme le seul critère de responsabilité au sein de la société. 2. De respecter la culture de la différence et l'esprit du dialogue, la prévention de l'accusation d'athéisme, ainsi que l'instrumentalisation

---

<sup>874</sup> S. A. ABU-SAHLIEH (2007). « Rôle de la religion dans l'harmonisation du droit des pays arabes. Réflexions à propos du droit égyptien et des travaux de la Ligue arabe » in : *Revue internationale de droit comparé*, vol. 59, n° 2, pp. 259-283, [En ligne], [http://www.persee.fr/doc/ridc\\_0035-3337\\_2007\\_num\\_59\\_2\\_19518](http://www.persee.fr/doc/ridc_0035-3337_2007_num_59_2_19518) (Page consultée le 18 octobre 2016).

<sup>875</sup> Document d'al-Azhar sur l'avenir de l'Égypte. Voir l'annexe 3.



de la religion aux fins de semer de la discorde et de l'hostilité entre les citoyens et de criminaliser l'incitation à la haine confessionnelle et raciale. 3. De s'engager au respect des décisions et instruments internationaux et des grands accomplissements civilisationnels en termes de relations entre les hommes. Tout ceci en accord avec les principes de tolérance des cultures islamique et arabe et la longue expérience civilisationnelle du peuple égyptien acquise au fil des différentes périodes de son histoire, et ce, à travers les modèles de « bien vivre ensemble » qu'il a fournis à l'humanité<sup>876</sup>.

À notre avis, ce document représente également une rupture considérable avec d'autres projets précédents élaborés par al-Azhar<sup>877</sup>, comme le projet de la *Constitution islamique* établi par un comité d'al-Azhar à la demande du grand imam 'Abd al-Halîm Mahmûd en 1978-1979. Ce projet a conduit à relativiser le choix de « l'État-nation » comme cadre définitif et unique de législation pour les membres de ce comité, comme : l'article 1.b qui dit que la sharî'a est la source de toute légifération; l'article 65 qui stipule que dans son travail, le juge n'est pas soumis qu'à la sharî'a; l'article 68 qui prive les femmes d'accéder au poste de juge; et l'article 47 qui exige d'un candidat aux élections présidentielles d'être musulman et homme ayant connaissance de la sharî'a<sup>878</sup>.

---

<sup>876</sup> Document d'El Azhar sur l'avenir de l'Égypte. Voir l'annexe 3.

<sup>877</sup> La porosité entre la direction d'al-Azhar, la mouvance des Frères musulmans et le courant mawdudiste dans les années 1970-1980 a été mise en évidence par Malika Zeghal.

M. ZEGHAL (1999). « Religion and Politics in Egypt: The Ulema of al-Azhar, Radical Islam, and the State (1952-94) », *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 31, No. 3, pp. 371-399.

<sup>878</sup> Constitution islamique (al-nuskah al-kāmilah li al-Dastūr al-Islāmī) [En ligne], <http://majles.alukah.net/t79886/> (Page consultée le 26 octobre 2016).

## 6.4 L'État civique chez d'autres intellectuels musulmans non islamistes

### 6.4.1 La pensée d'Anwar Mughīth<sup>879</sup>

Le philosophe Anwar Mughīth est d'avis que le gouvernement est civil au sens de Locke<sup>880</sup>.

Il explique, entre autres, qu'il y a trois critères nécessaires pour qu'un État soit civil. Son premier critère est que la nation doit être la source de l'autorité ou du pouvoir. Cette nation est représentée par des députés qui ont un rôle législatif. Cela veut dire que l'État civil fonctionne à partir de lois humaines ou de lois positives qui s'adaptent aisément avec le temps, contrairement aux lois qui se prétendent divines et qui ne peuvent être modifiées. Rien n'empêche qu'on puisse s'inspirer du fiqh islamique, mais à condition de ne pas oublier que ces lois sont des lois positives qui peuvent être critiquées, changées ou abolies.

Son deuxième critère est que l'État civil doit être laïc avec une diversité de visions du monde et de programmes politiques parmi lesquels le peuple peut choisir. Ce champ politique est même ouvert pour les mouvements religieux, comme dans le cas des partis chrétiens. Toutefois, pour assurer le caractère civil de l'État, deux conditions doivent être respectées : que ces partis ne prétendent pas être le porte-parole de la religion ou être incritiquables; et qu'il ne faut pas accuser d'antireligieux ou d'athées les opposants à ces partis ou à leurs programmes.

Et son troisième et dernier critère est que l'État civil doit être un État qui s'adapte à son époque et à l'esprit de son temps et qui se base sur les droits de la personne et sur l'élimination de toutes sortes de discriminations. La démocratie ne sous-tend plus des valeurs liées à une civilisation particulière, mais sous-tend plutôt des valeurs universelles. L'État civil est donc

---

<sup>879</sup> *In 1956, Anwar Moghith was born in Egypt, where he still lives and works today. He has a doctorate in Philosophy from the Paris X University (thesis "The Marxism in Egypt"). He is a professor of Philosophy at the Helwan University in Cairo and the Director of the IUFPP (University Institute of professors training). His main interest is the history of the study of the influence of western thought on the contemporary Arabic thought.* Cairo Mediterranean Literary Festival, Anwar Moghith, [En ligne], <http://www.cairomediterraneanliteraryfestival.org/anwar-moghith-bio-english.html> (Page consultée le 20 juin 2016).

<sup>880</sup> Que la société et l'État peuvent se recouper par le biais d'un contrat de nature politique.

basé sur la loi positive, sur la laïcité des pratiques politiques et enfin sur le respect des ententes et accords internationaux<sup>881</sup>.

Pour Anwar Mughīth, l'État théocratique n'est pas seulement un État où le gouverneur prétend gouverner au nom de Dieu, comme les Frères musulmans le définissent. L'État théocratique est aussi l'État qui se justifie et tend à justifier ses actes religieusement. Dans ce type d'État, chaque acte d'opposition ou de critique est traité comme un acte antireligieux, ce qui met fin au pluralisme. En fait, le critère le plus important de l'État civique est que les dirigeants répudient la recherche d'une légitimité religieuse dans les actes politiques<sup>882</sup>.

Pour lui, l'État civil est l'État laïque. On a par contre tendance à utiliser le concept de l'État civil en Égypte pour deux raisons : la première pour les campagnes de diffamation contre le concept de la laïcité par les islamistes, et la deuxième pour faire toutes sortes de manipulations puisque l'utilisation du concept de l'État civil est vague et confuse<sup>883</sup>.

Aussi, il confirme que la laïcité qu'il exige pour un État civil est une laïcité antireligieuse ou hostile à la religion. Il s'agit simplement d'un moyen pour empêcher l'État d'utiliser la religion pour justifier ses politiques libres de croyances, en dépit des appartenances religieuses des citoyens. Cette vision de la laïcité est devenue une valeur universelle presque partout dans le monde, mais avec quelques nuances. Malgré ces nuances, deux points communs font presque consensus : la loi de l'État doit être une loi positive rationnelle et non pas une loi divine, et la non-discrimination doit exister entre les citoyens. Bref, pour Anwar Mughīth, ce sont les deux critères de base pour constituer un État civil ou un État de citoyenneté moderne<sup>884</sup>.

---

<sup>881</sup> Anwar MUGHĪTH dans A. ZĀYID, A. MUGHĪTH et G. AMIN (2011). *L'Égypte de la révolution entre l'État « religieux » et l'État « civil » (Miṣr al-thawrah bayna al-dawlah al-dīnīyah wa-al-madanīyah)*. Le Caire, Al. Barnamg al araby li noshataa houkook al insan, pp. 148-149.

<sup>882</sup> *Ibid.*, pp. 150-152.

<sup>883</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>884</sup> *Ibid.*, pp. 154-155.

## 6.4.2 La pensée de Galal Amin<sup>885</sup>

Le professeur émérite en économie et auteur Galal Amin définit et prône l'État civique comme l'État dans lequel les dirigeants politiques ne prétendent pas gouverner au nom de Dieu ni appliquer sa loi ou sa shari'a, mais plutôt un État dans lequel les dirigeants prétendent gouverner au nom du peuple et au nom de principes politiques et sociaux élaborés par des humains. Cette définition n'est pas hostile à la religion et aux religieux puisque la mission principale de l'État est de protéger l'ordre public qui exige le respect de la religion autant de la majorité que de la minorité. Qui plus est, il est en faveur d'un État au cadre éthique incitant au progrès et à la cohésion et à la paix sociales, principes que presque toutes les religions partagent. Pour tout dire, l'État civil n'est, à son avis, ni un État holiste ni un État religieux<sup>886</sup>.

Concernant l'État théocratique, il attire notre attention sur le fait que malgré que les dirigeants des États théocratiques prétendent gouverner au nom d'une religion et selon leur propre compréhension de la religion, ils attribuent en fait leur compréhension à la divinité. Malheureusement l'idée de la possible diversité des interprétations du texte est une idée contestée par beaucoup qui croient que cette diversité blesse la religion<sup>887</sup>.

Vu que bien évidemment les circonstances changent avec le temps, que la présence des minorités est plus claire au sein de l'État actuel et que nous vivons dans un monde où il est difficile pour un État de s'isoler, certaines choses vont de soi : que les tensions sont beaucoup moins dangereuses dans un État civil que dans un État théocratique; que s'adapter aux changements est plus facile pour un État civil que pour un État théocratique; et enfin que les

---

<sup>885</sup> Galal Amin is a Professor of Economics at the American University in Cairo. He received a LL.B. degree from the Faculty of law, Cairo University (1955), and an MSc (1961) and PhD (1964) in economics from the London School of Economics. He taught economics at Ain-Shams University and at UCLA as a Visiting Professor and was Economic Advisor to the Kuwait Fund for Economic Development from 1974-78. He is the author of many books in Arabic and English on the economic, social and political developments in Egypt and the Arab World, the best known of which are : *Whatever Happened to the Egyptians* (AUC Press, 2000) and *Whatever Else Happened to the Egyptians* (AUC Press, 2004) [En ligne], AUC Web » Faculty » Faculty Profiles AUC Web » Faculty » Faculty Profiles, GALAL A. AMIN, <http://schools.aucegypt.edu/fac/Profiles/Pages/GalalAmin.aspx> (Page consultée le 20 juin 2016).

<sup>886</sup> Galal AMIN dans A. ZĀYID, A. MUGHĪTH et G. AMIN (2011). *L'Égypte de la révolution entre l'État « religieux »* [...], p. 142.

<sup>887</sup> *Ibid.*, p. 138-139.

problèmes des minorités sont moins fréquents dans un État civil que dans un État théocratique<sup>888</sup>.

Pour Galal Amin, des Égyptiens comme Muḥammad ‘Abduh n’ont pas traité la religion sous tous les angles de la vie ou n’ont pas considéré l’islam comme une religion holiste. Soumettre tous les angles de la vie à la religion mettrait fin à n’importe quelle renaissance. La religion ou la religiosité capable de fonder une nation est celle qui subsiste seulement une partie de la vie et non pas toute la vie<sup>889</sup>.

En terminant, il est d’opinion que les élections démocratiques sont basées sur deux présuppositions qu’il considère douteuses dans le cas du monde arabo-musulman. La première est que le peuple connaît suffisamment ou complètement les candidats et leurs tendances intellectuelles concurrentielles, et la deuxième est que le peuple connaît vraiment ses propres besoins et intérêts<sup>890</sup>.

### 6.4.3 La pensée de Aḥmad ‘Abd al-Mu‘ṭī Ḥijāzī<sup>891</sup>

Aḥmad ‘Abd al-Mu‘ṭī Ḥijāzī est un poète égyptien et l’un des pionniers du mouvement de renouveau dans la poésie arabe contemporaine. Pour lui, l’État doit être civique, laïque et démocratique. Et la loi de l’État civique doit être une loi positive. Dans le cadre d’un État civique, la nation doit être la source de l’autorité. Et au cœur de cette autorité se trouve le pouvoir législatif qui est chargé de l’élaboration des lois. Ceux qui exigent l’application de la

---

<sup>888</sup> *Ibid.*, pp. 138-144.

<sup>889</sup> G. A. AMIN (2013). *Crise de la vie et de la religion en Égypte (Miḥnat al-dunyā wa-al-dīn fī Miṣr)*, al-Qāhira, Dār al-Shurūq, pp. 9-12.

<sup>890</sup> Galal AMIN dans A. ZĀYID, A. MUGHĪTH et G. AMIN (2011). *L’Égypte de la révolution entre l’État « religieux »* [...], p. 146.

<sup>891</sup> *One of the most influential poets of 20th century Arabic avant-garde literature, Ahmed Abdel Mu’ti Hijazi was born in June of 1935 in Tala, a province of Monoufia in the western delta of Egypt. He moved to France in 1955 to pursue graduate studies at the Sorbonne. Upon returning to Egypt a year later, he worked as a contributing editor of the magazine Sabah El-Kheir, before becoming editorial director of the cultural and literary journal Rose al-Yusuf in Cairo. In 1974, Hijazi returned to France to teach Arab literature at the University of Vincennes in Saint-Denis, where he was a faculty member until 1990. In 1991 he returned again to Egypt and began writing a weekly cultural affairs column for Al Ahram, which continues today. Ahmed Abdel Mu’ti Hijazi, As If A Voice Were Calling, Translated from the Arabic by Omnia Amin and Rick London, [En ligne], [http://www.bigbridge.org/BB15/2011\\_BB\\_15\\_TRANSLATIONS/London\\_HIJAZI/hijazi.pdf](http://www.bigbridge.org/BB15/2011_BB_15_TRANSLATIONS/London_HIJAZI/hijazi.pdf) (Page consultée le 20 juin 2016).*

sharî'a en prétendant qu'elle est valide en tout temps et lieu privent les Égyptiens musulmans ou non-musulmans de leurs droits de légiférer et de changer leurs lois<sup>892</sup>.

Aḥmad 'Abd al-Mu'tī Ḥijāzī soutient donc que la nature de l'État prend forme par la nature de ses lois, et non pas selon le métier de ceux qui le gouvernent. Dans un État civique, on peut choisir un religieux comme président et l'État demeure civique tant que ses lois restent humaines et tant qu'elles sont aptes à être modifiées selon les besoins et les exigences de l'époque. Par contre, choisir un président civil dans un État qui applique la sharî'a ne qualifie pas cet État de civique<sup>893</sup>.

Dans un autre article, Aḥmad 'Abd al-Mu'tī Ḥijāzī précise les critères de l'État civique. Premièrement, pour être civique, il mentionne que l'État doit se baser sur le principe de la citoyenneté qui garantit que tous les citoyens sont égaux, en dépit de leur religion ou leur classe sociale. La citoyenneté est la seule formule qui garantit une appartenance commune, celle de l'appartenance d'une patrie sur laquelle se base la vie de tous les citoyens qui garantissent, pour leur part, la survie de cette patrie. Deuxièmement, toujours pour être civique, l'État doit être laïc dans le sens qu'il sépare le religieux et l'État. Toutefois, la séparation entre la religion et l'État n'en est pas une entre la religion et la vie. Le besoin de religion dans la vie est essentiel car cette religion donne des réponses à des questions qui ne se trouvent pas ailleurs. En outre, la religion amène les citoyens à freiner leurs instincts, à soupeser leurs comportements et à viser l'atteinte de leurs idéaux. Elle constitue une permission spirituelle accrue dont ces citoyens ont besoin dans leur propre vie ainsi qu'au niveau public. Ce niveau public est toutefois régi par la politique publique qui n'y voit que son

---

<sup>892</sup> A. 'A.A. ḤIJĀZĪ (2012). *État civique, c'est-à-dire un État laïque et démocratique (madaniat... 'ay eilmaniat . 'ay dimuqratiya?)* (Aḥram, 10 février 2012, [En ligne],

<http://www.ahram.org.eg/archive/Issues-Views/News/174776.aspx> (Page consultée le 13 juillet 2015).

<sup>893</sup> A. A. al-Mu'tī ḤIJĀZĪ dans AL-HAY'AH AL-MIṢRĪYAH AL-'ĀMMAH LIL-KITĀB (2013). « L'État civique : principales conceptions et construction juridique » (*ad- Daula al-madanīya : mafāhīm asāsīyah wa al-binā' al-qānūnī*, *Revue al-fīkr al-mu'āṣir*), n° 1 (automne 2013), al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb, p. 238.

propre intérêt et qui invoque uniquement la loi. Et le troisième critère est celui où l'État civique ne peut être qu'un État démocratique<sup>894</sup>.

Aḥmad 'Abd al-Mu'ṭī Ḥijāzī explicite également que si l'État civil et la démocratie sont les deux principales demandes de la révolution du 25 janvier 2011 qui représentent un contenu politique et un message civilisationnel, alors les Frères musulmans ne sont pas partisans dans cette révolution; ils sont davantage des ennemis parce qu'ils cherchent le contraire des exigences explicites de la révolution<sup>895</sup>.

Les Frères musulmans disent qu'ils visent un État démocratique et exigent que la shari'a islamique soit la principale source de la législation dont la référence est la religion islamique. La question qui se pose ici est : comment pouvons-nous répondre à ces deux conditions contradictoires dans un seul État : démocratie d'un côté, référence religieuse de l'autre côté ? Quels sont ces États islamiques qui ont réussi à les réunir ? L'État des talibans en Afghanistan ? L'État des mollahs en Iran ? L'État des wahhabites en Arabie Saoudite ? L'État religieux-militaire ou militaro-religieux au Soudan ?<sup>896</sup>

#### 6.4.4 La pensée d'Aḥmad Zāyid<sup>897</sup>

Le sociologue égyptien Aḥmad Zāyid prône un État de droit et de citoyenneté démocratique. Examinons plus particulièrement sa pensée.

Il explique en effet que l'État civil doit avoir cinq critères. Premièrement, il doit être un État de droit. C'est connu que l'État civil est une association d'individus qui vivent dans une société et qui se soumettent à un système de lois et à un appareil judiciaire qui applique ces lois avec justice et équité. C'est donc l'État qui est le garant de l'application des lois et de

---

<sup>894</sup> A. A. al-Mu'ṭī ḤIJĀZĪ (2012). *Quand est-ce que l'État est devenu civique ? (mata sarat alddawlat madniata. wakaifa ?)*, aḥram, 26 septembre 2012, [En ligne],

<http://www.ahram.org.eg/archive/Issues-Views/News/173364.aspx> (Page consultée le 14 juillet 2015).

<sup>895</sup> A. A. al-Mu'ṭī ḤIJĀZĪ (2011). *Leur État n'est pas civique et leur régime n'est pas démocratique (La dawlatom madania wa la nizamuhm dimiqrati.)* ·Aḥram, 21 juin 2011, [En ligne],

<http://www.ahram.org.eg/Archive/571/2011/6/21/10/85103.aspx> (Page consultée le 13 juillet 2015).

<sup>896</sup> A. A. al-Mu'ṭī ḤIJĀZĪ (2011). *L'Égypte est notre référence* (Misr hya al margee), Aḥram, 6 décembre 2011, [En ligne], <http://www.ahram.org.eg/Archive/739/2011/12/6/10/117224.aspx> (Page consultée le 25 juillet 2015).

<sup>897</sup> Né en 1948, il est professeur de sociologie politique à l'Université du Caire. Il est l'auteur de nombreux ouvrages, dont *al-Miṣrī al-mu'āṣir* (1990), *al-Mujtama' al-Miṣrī fī ḥāl mutaghayyarāt al-nizām al-'ālamī* (1995) et *al-Thaqāfah athnā'a al-fatarāt al-intiqālīyah : Miṣr ba'da Thawrat 25 Yanāyir* (2014).

cette justice et équité. Deuxièmement, l'État civil doit être basé sur un système civique de relations qui se fondent sur la paix, la tolérance, l'acceptation et le respect de l'autre, l'égalité des droits et des devoirs, la confiance dans les actes contractuels entre les citoyens, d'une part, et entre les citoyens et l'État, d'autre part. Troisièmement, l'État civil est basé sur le principe de la citoyenneté. De fait, tout habitant vivant dans cet État est qualifié comme citoyen à part entière en dépit de son appartenance religieuse ou de son statut. Pour sa part, le citoyen doit être un citoyen positif qui cherche toujours l'intérêt public de son pays. Quatrièmement, l'État civil doit être démocratique. La démocratie est le seul moyen par lequel on peut en arriver à un consensus permettant de vivre ensemble, de protéger les intérêts publics et d'avoir une gouvernance rationnelle et efficace. Cette démocratie n'est réalisable qu'en créant un espace public qui doit être indépendant afin qu'il puisse susciter des idées d'une façon objective et impartiale. Et cet espace public doit être basé sur la rationalité et la négociation, ce qu'on peut appeler « l'agir communicationnel » au sens habermasien<sup>898</sup>, qui respecte les positionnements et les idées des autres et qui peuvent être débattus rationnellement en visant les intérêts publics.

Enfin, le cinquième et dernier critère d'Aḥmad Zāyid pour que l'État soit civil est celui que cet État civil ne doit pas mélanger le politique et le religieux. Il est d'opinion que la religion dans l'État civil est un vecteur très important dans la constitution d'un cadre éthique incitant au progrès. C'est le rôle de la religion dans toutes les sociétés modernes et libres. L'État civil n'est pas hostile à la religion, mais ce que refuse l'État civil est la manipulation de la religion pour réaliser des objectifs politiques. À vrai dire, le danger de l'utilisation de la religion dans la sphère politique est la mise en danger du pluralisme sur lequel se base l'État civil de même que la transformation de la religion en champs de conflits. La religion dans l'État civil n'est pas un outil politique pour réaliser des intérêts, mais elle doit demeurer dans

---

<sup>898</sup> La rationalité « d'agir communicationnel » selon Habermas fonde la pratique du dialogue ainsi : « un flux de sens qui passe librement entre les personnes », « On n'essaie pas de gagner dans un dialogue », « Les personnes vont au-delà de leur compréhension individuelle », « elles deviennent observateurs de leur propre pensée », « elles suspendent leurs postulats », « elles s'aident mutuellement à découvrir les incohérences dans leurs raisonnements respectifs ». (Senge, 1992).

Roland CALORI. « Philosophie et développement organisationnel : Dialectique, agir communicationnel, délibération et dialogue », *Revue française de gestion* 2003/1 (n° 142), p. 13-41.



l'espace privé des gens comme source d'énergie spirituelle incitant au travail, à l'amour de la patrie et à l'engagement éthique. Reste à dire que ces critères sont des critères complémentaires et inséparables<sup>899</sup>.

Tout compte fait, Zāyid est d'opinion que l'État civil qui remplit tous ces critères saura outrepasser la violence et le chaos et matérialiser l'ordre social public pour le bien-vivre ensemble<sup>900</sup>.

## 6.5 L'État civique chez des intellectuelles égyptiennes

Bien que les intellectuelles présentées dans cette section ont des points de vue différents et que nous ne pouvons les classer dans une seule catégorie, nous préférons tout de même les regrouper ici pour montrer leur présence sur la scène des idées en Égypte, lesquelles sont souvent ignorées dans la littérature. L'objectif est de mettre en lumière l'émergence d'une élite féminine et leur apport nouveau dans un débat qui était jusqu'alors largement masculin.

### 6.5.1 La pensée de Farīdah al-Naqqāsh<sup>901</sup>

Cette auteure arrive à la conclusion que l'État civique refuse à la fois la politisation de la religion et la professionnalisation du politique.

Par exemple, elle croit qu'il est impossible que les Frères musulmans et tous les autres mouvements islamistes fassent partie intégrante du projet progressiste national, à moins qu'ils ne renoncent à leur idée préconisant que l'islam est une religion et un État. Aussi, elle est d'accord avec la prémisse de l'auteur 'Alī 'Abd al-Rāziq à l'effet que le système du califat ne se réfère à aucune référence religieuse ou légale, celui-ci n'étant cité ni dans le Coran ni dans la sunna. Elle considère que le livre de cet auteur était le premier pas (la laïcisation de l'islam)

---

<sup>899</sup> A. ZĀYID dans A. ZĀYID, A. MUGHĪTH et G. AMIN (2011). *L'Égypte de la révolution entre l'État « religieux »* [...], pp. 168-172.

<sup>900</sup> *Ibid.*, pp. 173-175.

<sup>901</sup> Farīdah al-Naqqāsh est la première éditrice en chef d'un journal indépendant d'opposition en Égypte, [En ligne], [http://www.cedej-eg.org/IMG/pdf/07-CE2006-Abdul\\_Rahman.pdf](http://www.cedej-eg.org/IMG/pdf/07-CE2006-Abdul_Rahman.pdf) (Page consultée le 20 juin 2016).

Elle est l'auteure de nombreux livres dont *Ḥadā'iq al-nisā' : fī naqd al-uṣūliyah* (2002), *al-Nasawīyah wa-al-muwāṭānah* (2004), *Mashrū' barnāmaj waṭanī li-iṣlāḥ awḍā' al-nisā'* (2005).

dans la construction d'une conscience islamique qui accepte la modernité et la laïcité et qui se concilie avec son temps<sup>902</sup>.

Elle signale que l'État religieux ou théocratique ne distingue pas ses pouvoirs qui se retrouvent souvent dans les mains d'un seul gouverneur autoritaire qui est le calife, le sultan ou le roi. Par contre, l'État moderne, laïc ou national est l'État dans lequel la religion se sépare totalement du politique, où la séparation entre les pouvoirs est claire et nette, et où existent une constitution et des lois qui restreignent l'autorité du gouverneur. Et cette constitution et ses lois visent à matérialiser l'égalité entre les citoyens en dépit de leurs appartenances ethniques ou religieuses<sup>903</sup>.

Du côté de l'État civil, elle nous explique que la citoyenneté a un statut juridique et politique clair et net mais il doit être basé sur un contrat social qui précise les devoirs et les droits qui s'évaluent avec le temps selon les liaisons entre la société et l'État. Ce sont des processus évolutifs et non pas un texte invariable<sup>904</sup>. De l'autre côté, l'État théocratique est celui dans lequel les pouvoirs se mêlent et se pratiquent au nom d'un sacré transcendant qui ne se discute pas et ne se critique pas. En fait, l'État théocratique ne reconnaît pas l'individu, il traite seulement avec le groupe des croyants. Cet État était et reste l'incubateur de toutes sortes d'autoritarisme, de violence et de violation de toute liberté<sup>905</sup>.

Durant les moments d'essor au cours des règnes d'Omeyyades et d'Abbassides, Farīdah Naqqāsh pense que l'État islamique était proche de l'État laïque. C'était en effet un État croyant, laïque et différent du portrait que les islamistes se font actuellement de la conception de l'État. L'État civil, lui, prône clairement la séparation entre la religion et l'État et chacun d'eux a son champ qui doit être respecté de tous. Les deux sphères coexistent mais sans permettre que l'un d'eux domine ou manipule l'autre. En somme, l'État civil ne refuse pas les religions, mais il refuse la politisation de la religion et la confessionnalisation du politique<sup>906</sup>.

---

<sup>902</sup> Farīdah NAQQĀSH (2014). Les Arabes et les questions de l'identité (al-'Arab wa-as'ilat al-huwīyah), Cairo, al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb, p. 29.

<sup>903</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>904</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>905</sup> *Ibid.*, pp. 39-40.

<sup>906</sup> *Ibid.*, p. 74.

Enfin, Farīdah Naqqāsh réclame de suivre les traces du Vatican en transformant le christianisme en une religion compatible avec la modernité, la démocratie et la tolérance<sup>907</sup>.

### 6.5.2 La pensée de Mājidah ‘Alī Ṣāliḥ<sup>908</sup>

La pensée de la professeure Mājidah ‘Alī Ṣāliḥ rejoint celle d’un État de droit, de citoyenneté et d’institutions démocratiques.

Elle nous explique d’abord qu’il y a trois courants. Un premier courant est celui de l’État religieux où il existe une propension à une confusion entre la religion et l’État, qui arrive même à une sorte de congruence entre les deux, et dont un individu ou un groupe religieux impose un monopole du pouvoir politique. C’est le concept de « succession de Dieu sur la terre » soutenu par certains califes omeyyades et abbassides ainsi que par des chiites. Mais cette tendance va à l’encontre même de l’islam qui exclut l’application de cette notion de succession de Dieu sur terre sur les prophètes ou sur l’Oumma tout entière par opposition à un individu ou un groupe qui prétend représenter les musulmans<sup>909</sup>.

Le deuxième courant est celui de l’État laïque basé sur une séparation entre la religion et l’État qui refuse que la religion soit à l’avant-garde de la scène politique. Cette tendance est influencée par la compréhension chrétienne occidentale de la relation entre la religion et la politique, une solution qui ne reflète pas le positionnement islamique<sup>910</sup>.

Enfin, le troisième courant est celui qui préconise le caractère civil du pouvoir politique et la religiosité de la législation. Cette tendance sous-tend une relation entre la religion et l’État sans toutefois y avoir confusion totale. Du point de vue politique, on y préconise un pouvoir civil alors que sous l’angle législatif, on y voit une législation religieuse basée sur les règles fixes de la sharī’a (*al-hudud*), lesquelles se différencient du fiqh qui a

---

<sup>907</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>908</sup> Professeure de sciences politiques à l’Université du Caire. Auteur de nombreux ouvrages dont *al-Dawr al-siyāsī lil-Azhar*, 1952-1981 (1992), *al-Islām wa-al-tanmiyah fī Āsiyā* (1999), *‘Uzamā’ Āsiyā fī al-qarn al-‘ishrīn* (2000).

<sup>909</sup> Mājidah ‘ALĪ ṢĀLIḤ (2015). Le modèle modéré : la relation entre la religion et l’État dans l’expérience asiatique (alnamudhaj almedl : alelaqat bayn alddin walddawlat fī alkhibrat alasiawia), [En ligne], <http://www.acrseg.org/39506> (Page consultée le 20 mai 2016).

<sup>910</sup> *Ibid.*

tendance à se réinventer selon le temps. Il est important ici de faire la distinction entre le concept islamique de l'état civil et le concept occidental qui repose plutôt sur une séparation de la religion et des institutions de l'État et qui fait de la religion – toute religion – une relation entre l'individu et Dieu<sup>911</sup>.

Ensuite, Mājidah 'Alī Ṣāliḥ pense que l'imaginaire de l'existence d'une contradiction nette entre l'État islamique et l'État laïque est trompeur. Par définition et en particulier dans le contexte actuel des sociétés musulmanes, elle est d'opinion que l'État est une institution politique séculière. Cette sécularité ne signifie pas l'exclusion de l'islam de la vie publique qui se trouverait alors confinée dans la sphère individuelle privée. L'État qui se prétend islamique et qui cherche à imposer la sharī'a n'est pas un État vraiment islamique, car la sharī'a qu'il veut imposer est la vision de son élite de la sharī'a, qui peut être non consensuelle et polémique entre les musulmans. Par ailleurs, l'État laïque qui veut séparer totalement la religion et le politique, tant au niveau de la gouvernance qu'au niveau judiciaire, est basé sur un faux argument, car l'islam ne peut se séparer de la religion.

Mājidah 'Alī Ṣāliḥ conclut donc que la solution de cette relation dialectique entre la religion et le politique réside dans l'idée consistante que la religion doit arriver aux hommes politiques et non pas au politique lui-même<sup>912</sup>.

### 6.5.3 La pensée de Shādiyah Faṭḥī<sup>913</sup>

Pour sa part, Shādiyah Faṭḥī<sup>914</sup> croit en un État civique qui respecte les principes de liberté, de justice et d'égalité de ses citoyens, indépendamment de leurs affiliations ethniques ou religieuses.

Elle estime, entre autres, que la révolution est généralement associée à une nouvelle vision des systèmes social et politique. Et cette vision est basée sur la croyance d'un possible

---

<sup>911</sup> *Ibid.*

<sup>912</sup> *Ibid.*

<sup>913</sup> Professeure de sciences politiques à l'Université du Caire. Auteur de nombreux ouvrages dont *Ṣuwar al-mujtama' al-mithālī* (2003), *Ṣuwar al-mujtama' al-mithālī* (2006).

<sup>914</sup> S. FATHĪ (2012). *État religieux : Le scénario le moins probable et le plus influent dans l'avenir de l'Égypte (alddawlat aldynyt : alssinariu al'aqall aihimālan wal'akthar tathiraan fi mustaqbal misr)*, [En ligne], <http://www.siyassa.org.eg/NewsQ/1629.aspx> (Page consultée le 20 mai 2016).

progrès à travers la restructuration de la société dans son intégralité et d'une reconstitution à long terme des institutions existantes. Ce faisant, on y verrait une participation accrue des citoyens dans les domaines politiques et une avancée vers le centre du processus politique<sup>915</sup>.

Elle explique également que l'État civil, qui est contraire à l'État religieux, se fonde sur le respect des droits des citoyens sur la base des principes de la liberté, de la justice et de l'égalité, quelle que soit l'affiliation initiale : religieuse, linguistique, ethnique, etc. Elle ajoute que la démocratie ne peut être établie dans un État où des conflits primaires (ethniques, linguistiques, religieux) sont exagérés par les membres des groupes constitutifs de cet État, parce qu'ils perdent le sens d'une nation commune et la reconnaissance des droits des autres<sup>916</sup>.

Tout compte fait, Shādiyah Fathī nous dit que l'État civil doit être basé sur le principe de la citoyenneté, lequel accorde les mêmes droits et devoirs à tous les citoyens qui doivent coopérer dans le cadre de l'espace public (civil) pour gérer leurs affaires à travers des partis politiques, des syndicats et d'autres organisations intermédiaires. Elle nous apprend qu'une telle collaboration est ce que Tocqueville appelait dans *De la démocratie en Amérique 1835-1840* « l'art de l'association », la seule capable de soutenir la structure de base du système démocratique de la société civile. Aussi, à l'inverse de l'État civil, l'État religieux ou théocratique est divisé en deux catégories distinctes : le gouverneur et les gouvernés. Et dans ce contexte, la classe dirigeante tire ses pouvoirs de la divinité, c'est pourquoi sa volonté l'emporte sur la volonté des gouvernés<sup>917</sup>.

#### **6.5.4 La pensée de Sāmiyah Sallām<sup>918</sup>**

La professeure et auteure Sāmiyah Sallām est globalement d'avis que la religion et le politique ne doivent pas nécessairement être séparés.

---

<sup>915</sup> F. FURT. « Democracy, Utopia and revolution », *Journal of Democracy*, vol. 9, No. 1 (January 1998), pp. 65-79

« S.N. EISENSTAD. « Frameworks of Great Revolution, Culture, History and Human Agency ». *International Social Science Journal*, No. 133, (August 1992), pp. 389-401.

<sup>916</sup> S. FATHĪ (2012). *État religieux : Le scénario le moins probable* [...]

<sup>917</sup> *Ibid.*

<sup>918</sup> Professeure de philosophie islamique. Auteure de nombreux ouvrages dont *al-Muqawwimāt al-asāsīyah fī fikr Ibn Taymiyah* (2015)

Elle préconise en effet qu'il est très difficile de rompre le lien étroit entre la religion et le politique, mais malgré ce positionnement, elle n'est pas d'accord avec un mélange total des deux parce que l'humanité a beaucoup souffert de la manipulation de la religion par le politique et de la manipulation du politique par la religion. Et l'alliance entre les deux pouvoirs n'a jamais mis fin au conflit entre eux. Malgré sa conviction que chaque sphère a son monde et ses codes, elle ne soutient pas une séparation des deux. Aussi, malgré l'absence d'une forme précise de l'État en islam, elle voit que les musulmans doivent s'engager à respecter les principes de la religion concernant la gouvernance. Cela n'éliminera toutefois pas la réflexion et la rationalité humaine, car les régimes politiques doivent s'adapter avec leur temps et selon leurs contextes et la société doit coopérer selon ces principes religieux<sup>919</sup>.

Par ailleurs, elle fait une distinction entre le pouvoir religieux et le pouvoir politique, car le mélange des deux est la principale cause de notre cadence. Cette distinction est primordiale pour qu'aucun régime au pouvoir ne profite de cette confusion pour façonner sa propre conception ou protéger ses propres intérêts. Elle est d'opinion que puisqu'il est impossible d'avoir confiance dans les conceptions de la justice du bien et du mal, la religion se chargera d'établir ces concepts pour le bien de chaque Oumma. Par contre, elle ne déterminera jamais la forme de l'État ni un plan détaillé d'une théorie constitutionnelle, car les besoins politiques de l'être humain sont liés au temps et se transforment avec lui<sup>920</sup>.

Finalement, elle appuie les dires de 'Alī 'Abd al-Rāziq en ce qui concerne le fait que l'islam n'a pas déterminé une forme précise de l'État. Elle est cependant en désaccord avec son discours quand il préconise que le prophète n'a pas cherché à fonder un État et que l'islam est une religion culturelle qui n'a rien à voir avec le politique ni avec l'organisation de la vie des musulmans<sup>921</sup>. Par ailleurs, elle seconde 'Abd al-Ilāh Balqazīz quand il affirme que la pensée arabo-musulmane doit se débarrasser de sa confusion arbitraire entre le pouvoir et la

---

<sup>919</sup> S. SALLĀM (2015). Autorité et État chez les mutazilites et Ikhwans al-Safā (al-Sultāh wa-al-dawlah bayna al-Mu'tazilah wa-Ikhwān al-Ṣafā'), al-Qāhirah, Miṣr al-'Arabīyah lil-Nashr wa-al-Tawzī', p. 183.

<sup>920</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>921</sup> *Ibid.*, pp. 184-185.

religion afin qu'elle puisse soutenir des théories et se développer pour faire face aux problèmes complexes<sup>922</sup>.

## 6.6 Conclusion

En guise de conclusion à ce sixième chapitre, nous pouvons certes énoncer que l'État civique ou civil (*Al-dawlah al-madanīyah*) a été le principal débat printanier en Égypte, dont le cœur a été la conception de l'espace public et de l'espace étatique au prisme du lien entre le religieux et le politique. Nous observons de plus que la conception du lien entre le religieux et le politique et son influence dans la définition de l'État persiste chez les islamistes. Pour eux, l'État civique est simplement un nouveau concept qui fait consensus et pour vaincre l'État-nation, il faut l'emplir de l'essence de leur conception traditionnelle de l'État. L'État demeure aussi pour eux une nécessité religieuse et sont d'avis que la souveraineté est toujours pour la sharī'a, et que l'État séparant le religieux du politique ne doit pas exister selon leur compréhension de l'islam<sup>923</sup>.

Quant aux azharites non islamistes, ils préconisent que la référence à l'islam exige un État national constitutionnel démocratique et moderne basé sur une constitution approuvée par la nation qui assure la séparation des pouvoirs. Et ils ajoutent que cette constitution doit garantir les droits et devoirs de tous les citoyens dans l'égalité la plus complète, de manière à ce que le pouvoir législatif soit entre les mains des députés du peuple, en accord avec les justes concepts de l'islam.

---

<sup>922</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>923</sup> Nous référons au syndicaliste et écrivain égyptien Jamāl al Bannā qui constate l'échec de l'argumentation de la référence islamique avancée par les Frères musulmans dans leur conception de l'État civil. Premièrement, il mentionne que si la référence islamique s'en remet aux jugements et avis des interpréteurs et des fuqahā' qui se trouvent dans les livres traditionnels, cette référence ne représente pas nécessairement l'islam. Cette référence représente plutôt ce que ces interpréteurs ont compris de l'islam. Deuxièmement, si la référence islamique en appelle à la compréhension directe du coran et des paroles du prophète (ḥadīth), cela les projette au milieu d'un pluralisme d'interprétations. Et troisièmement, si la référence islamique constitue le cadre éthique comme la justice, la liberté et l'égalité qui sont par nature les caractéristiques d'un État civil, qu'a-t-on de plus à ajouter ? Selon Jamāl al-Bannā, l'effondrement des régimes à référence islamique est attribuable à une raison principale qui est celle de l'incompatibilité entre les valeurs religieuses et les valeurs du pouvoir. Réunir les deux valeurs sous la forme d'un État islamique ou chrétien ou d'une autre religion offenserait à la fois la religion et l'État. Jamāl AL-BANNĀ dans ZĀYID, A. MUGHĪTH et G. AMIN (2011). *L'Égypte de la révolution entre l'État « religieux »* [...], pp. 56-60.

Chez d'autres intellectuels musulmans non islamistes, l'État civique est soit un État dans lequel les dirigeants ne prétendent pas gouverner au nom de Dieu ou viser l'application de la sharî'a, soit un gouvernement civil au sens lockien ou encore un État de droit et de citoyenneté démocratique. Bref, la nature de l'État se détermine selon la nature de ses lois et, en conséquence, un État civil est un État de droits civils. Chez ces penseurs, l'espace étatique, y compris l'espace juridique, doit être vidé du religieux.

Quant à l'État civique chez les intellectuelles égyptiennes, elles le voient de différentes façons : celui qui doit respecter les principes de liberté, de justice et d'égalité de ses citoyens indépendamment de leurs affiliations ethniques ou religieuses; celui qui refuse à la fois la politisation de la religion et la confessionnalisation du politique; celui qui est un État de droit, de citoyenneté et d'institutions démocratiques; et enfin celui qui ne veut ni rompre le lien étroit entre la religion et le politique ni confondre totalement entre les deux.

Toujours par le biais de la pensée égyptienne actuelle (2011-2015), le prochain chapitre expose les nouvelles perspectives de la conception de la légitimité de l'État selon des islamistes et d'autres courants intellectuels.



# CHAPITRE 7. Source de légitimité de l'État : perspectives émergentes

## 7.1 Propos liminaires

Les particularités relatives aux espaces publics et étatiques dans un état civique étant bien décelées, le présent chapitre se penche sur les nouvelles perspectives de la conception de la légitimité de l'État au prisme du lien entre le religieux et le politique, toujours dans la pensée égyptienne actuelle (2011-2015). Nous les identifierons d'abord chez des islamistes (Nājiḥ Ibrāhīm, Hibah Ra'ūf 'Izzat), ensuite chez des Azharites non islamistes (Usāmah al-Sayyid Maḥmūd Az'harī, Muḥammad Mukhtār Jum'ah) et finalement, chez les autres courants intellectuels (Ṣalāḥ Sālim, Sharīf Yūnus, 'Alī Mabruk). Encore une fois, le principal objectif ici n'est pas seulement de présenter une synthèse des modifications et métamorphoses dans la pensée égyptienne actuelle, non plus est-ce uniquement de comprendre dans quel sens les évolutions et les ruptures se dirigent. Le but est aussi de chercher à contextualiser nos deux cas d'étude approfondie (chapitre 8) pour mieux les comprendre.

## 7.2 Perspectives émergentes chez les islamistes

### 7.2.1 La pensée de Nājiḥ Ibrāhīm<sup>924</sup>

Un des chefs du groupe islamique, Nājiḥ Ibrāhīm, constate que les islamistes doivent passer d'un islam holiste collectif à un islam représentant un cadre éthique individuel.

Il souligne que les mouvements islamistes devraient suivre les principes suivants pour s'aider à se corriger et à se sortir de la crise du printemps arabe qu'ils traversent :

1. « Nous (les islamistes) sommes des prédicateurs et non des gouverneurs<sup>925</sup>. » Selon lui, la mission des prédicateurs est de prêcher et la mission des gouverneurs est de diriger,

---

<sup>924</sup> Membre fondateur d'*al-jamā'ah al-islāmīyah* qui est un mouvement sunnite égyptien islamiste, une organisation considérée terroriste par les États-Unis et autres pays. Ce groupe est impliqué dans l'assassinat de l'ex-président Sadat et dans le massacre, en 1997, de 62 personnes - dont 58 touristes étrangers - dans le temple de la reine Hatshepsout. Il est l'auteur et le coauteur de nombreux ouvrages, dont *Ḥurmat al-ghulūw fī al-dīn wa-takfīr al-Muslimīn* (2002), *Tafjīrāt al-Riyād : al-aḥkām wa-al-āthār* (2003) et *Dā'ish, al-sikkīn allatī tadhbāḥu al-Islām* (2014).

d'appliquer les jugements et d'assumer la responsabilité de la déclaration de guerre, de paix, de la sécurité extérieure et intérieure. Si les prédicateurs se substituaient aux gouverneurs dans leurs rôles, surtout au niveau de l'application de la sharî'a (qui est, selon Ibrāhīm, le rôle exclusif des gouverneurs comme le veut la sharî'a), ce serait le chaos avec des retombées nuisant possiblement aux objectifs de la sharî'a<sup>926</sup>.

Nājih Ibrāhīm nous dit que l'holisme de la croyance ne veut pas dire l'holisme du travail sur le terrain, l'holisme de l'islam ou le relativisme des mouvements islamistes. Il est impossible qu'un mouvement islamiste puisse se charger de toutes les missions religieuses, lesquelles sont trop nombreuses et compliquées. Il est donc conseillé que chaque mouvement se spécialise dans un domaine dans lequel il peut se parfaire pour être parmi les meilleurs. Le mouvement qui insiste à s'activer dans tous les domaines risque fort probablement d'être compétent dans aucun domaine et incapable de générer des cadres d'envergure à tous les niveaux. En somme, les mouvements islamistes ne doivent plus prétendre qu'ils œuvrent selon l'holisme de l'islam, mais doivent plutôt croire dans cet holisme en s'affairant dans les domaines dans lesquels ils sont à leur mieux<sup>927</sup>.

2. Distinguer entre la variable (en mouvement) et l'invariable dans la sharî'a. Pour Ibrāhīm, la sharî'a traite en détail toutes les invariables et condense d'une façon générale les variables ou ne les traite pas du tout. De même, la sharî'a exige la persistance dans le cas des invariables et l'adaptabilité dans le cas des variables, en insistant sur les objectifs suprêmes de la sharî'a et en étant flexible dans les procédures et dans les moyens. La plupart des questions sociales appartiennent au domaine de l'invariable religieux, et la plupart des questions politiques, administratives et économiques appartiennent au domaine de la variable<sup>928</sup>.

3. Distinguer entre l'islamisme et l'islam. Beaucoup d'islamistes confondent l'islam et les mouvements islamistes. Ils considèrent ces deux entités comme une seule chose, c'est-à-dire que l'islam est constitué des mouvements islamistes qui représentent

---

<sup>925</sup> *Nous sommes des prédicateurs et non des juges (Du'wât lâ Qudât)*, écrit par le deuxième guide des Frères musulmans Hassan Hudaybî, dans lequel il s'attaque prudemment à l'héritage idéologique de Qotb en réfutant surtout l'argumentation du « martyr ».

<sup>926</sup> N. IBRĀHĪM (2012). *Feuille de route pour le mouvement islamiste (Khārīṭat ṭarīq lil-ḥarakah al-Islāmīyah al-mu'āṣirah)*, al-Qāhirah, Markaz al-Ahrām lil-Nashr wa-al-Tarjamah wa-al-Tawzī', p. 15.

<sup>927</sup> *Ibid.*, pp. 21-23.

<sup>928</sup> *Ibid.*, pp. 22-26.

exclusivement l'islam. Ibrāhīm est d'avis que les islamistes doivent arrêter de sacraliser la pensée islamique, laquelle est une création humaine, malgré l'attribut « islamique » qu'ils se donnent dans leur titre<sup>929</sup>.

4. Donner plus d'importance à l'approche binaire de la sharī'a qui doit prendre en considération deux valeurs inséparables pour réaliser un objectif de la sharī'a. À titre d'exemple, exiger l'application de la sharī'a avant la réalisation de la renaissance et la fondation et l'enracinement de l'État est contre la logique et la nature, car le bien et le juste sont liés comme la force et la beauté<sup>930</sup>.

5. *Hākīmīyat al-Khālīq* ne veut pas dire *takfīr al-khalā'iq*<sup>931</sup>. Ibrāhīm entend par là qu'il ne faut pas réduire l'islam aux châtiments corporels (*al-ḥudūd*). Bien que les châtiments corporels sont un devoir religieux, ils ne représentent qu'une petite partie de la sharī'a qui a un cadre éthique plus large, qui a préséance et qui mérite plus d'attention<sup>932</sup>. Notre penseur exige enfin une ouverture sur l'autre civilisation et explique que l'État islamique ne peut pas, comme le veut la pensée islamique, s'isoler et refuser de se faire influencer pas les autres États. De fait, cet isolement et ce refus de l'autre et de ses apports sont une sorte de suicide dans notre monde<sup>933</sup>.

6. Le soufisme scientifique sunnite héritera de l'islamisme politique en Égypte. Nājīh Ibrāhīm constate, suite au déclin de l'islam politique en Égypte après 2013, que la plupart des prédicateurs dominant la scène intellectuelle et médiatique appartiennent au soufisme scientifique sunnite. Il se pose la question suivante : est-ce le début de la disparition de l'islam politique et de l'essor du soufisme sunnite scientifique ? Sa réponse est affirmative, car le soufisme est l'école d'amour et non pas de la haine alors que l'école de l'islam ne lutte pas pour accéder au pouvoir. À n'en pas douter, leurs figures d'envergure coopèrent avec l'État en

---

<sup>929</sup> *Ibid.*, pp. 27-34.

<sup>930</sup> *Ibid.*, pp. 71-72.

<sup>931</sup> N. IBRĀHĪM (2014). *Des télégrammes importants pour les jeunes de l'Oumma (Barqīyāt muhimmah ilā shabāb al-ummah)*, al-Qāhirah, Dār al-Shurūq, pp. 102-105.

<sup>932</sup> *Ibid.*, pp. 148-154.

<sup>933</sup> *Ibid.*, pp. 164-182.

pratiquant de temps en temps certaines pressions pacifiques pour une réforme par étapes et en douceur et jamais l’islam politique ne se heurte avec l’autorité en place<sup>934</sup>.

### 7.2.2 La pensée d’Hibah Ra’ūf ‘Izzat<sup>935</sup>

De son côté, l’auteure Hibah Ra’ūf ‘Izzat opine dans le sens que l’évolution de l’islam est passée du constat que « l’islam est religion et État » à « l’islam est religion et Oumma contre l’État ».

Islamiser l’État est la vraie catastrophe, dit-elle, non pas parce que l’islam n’a pas de théorie politique, mais parce que l’islam ne peut pas être appliqué à travers cet État qui est génétiquement antireligieux<sup>936</sup>.

Elle préconise qu’il faut libérer la raison politique des islamistes de l’emprise de l’État et la diriger vers un post-État. En fait, son projet intellectuel se résume dans le postulat suivant : vers un post-fiqh et un prépolitique. Ainsi, elle propose de repenser la conception de l’Oumma à travers quatre concepts<sup>937</sup> :

Le concept de « l’instinct » (*al-fatrah*) qui relie l’Oumma à une association religieuse basée sur la foi et sur la croyance dans un cadre plus large de l’humanité et de l’objectif sublime mondial de l’islam.

Le concept des « deux mondes » (*al-‘ālamayn*) pour soustraire la conception de l’Oumma de l’emprise de la conception de l’État en lui accordant une acception proche de la

---

<sup>934</sup>N. IBRĀHĪM. *Le soufisme scientifique sunnite héritera-t-il l’islamisme politique en Égypte ?* [En ligne], <http://www.youm7.com/story/2014/7/11/%D9%87%D9%84-%D9%8A%D8%B1%D8%AB-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B5%D9%88%D9%81-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%86%D9%89-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%A7%D8%B3%D9%89-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B5%D8%B1%D9%89/1770019> (Page consultée le 25 mai 2016).

<sup>935</sup> Professeure des sciences politiques à l’Université américaine du Caire. Elle était parmi les leaders du hizb Al-Wasat (parti du centre) qui a été fondé en 1996 par des Frères musulmans égyptiens dissidents. Aussi auteure de nombreux ouvrages, dont *al-Mar’ah wa-al-‘amal al-siyāsī : ru’yah Islāmīyah* (1995) et *Fī zilāl Ramaḍān* (2014).

<sup>936</sup> H. ‘IZZAT (2015). *Vers une nouvelle reconstruction et organisation de la cité (Naḥwa ‘umrān jadīd)*, Bayrūt, *al-Shabakah al-‘Arabīyah lil-Abḥāth wa-al-Nashr*, p, 111.

<sup>937</sup> H. R. ‘IZZAT (2015). *L’imaginaire politique chez les islamistes : pré-État et post-État (al-Khayāl al-siyāsī lil-Islāmīyīn : mā qabla al-dawlah wa-mā ba’dahā)*, Bayrūt, *al-Shabakah al-‘Arabīyah lil-Abḥāth wa-al-Nashr*, pp. 99-101.

Cité vertueuse de Al-Fârâbî<sup>938</sup>, sans tomber dans le piège de la qualification que tout ce qui n'est pas islamique est non éthique.

Le concept de « la société civile mondiale » pour dépasser l'idée du nationalisme en offrant un nouvel horizon de pensée sur la mondialisation basé sur les mouvements, les individus et les idées. (En passant, ce nouveau schème de pensée n'a pas eu comme conséquence de faire face à l'État, comme cela avait été prévu; il s'est contenté de l'affaiblir.)

Et le concept de « l'espace public national et international » en imitant le Pacte vertueux (*Hilf al-Fudul*) qui est une alliance conclue au VII<sup>e</sup> siècle par plusieurs habitants de la Mecque, dont le futur prophète Muhammad, en vue d'assurer des transactions commerciales équitables. Suite à une réunion qui a été organisée à la maison d'Abdullah Ibn Jada'an<sup>939</sup>, les différents chefs et membres des tribus se sont engagés à respecter les principes de la justice et intervenir collectivement dans les conflits pour établir la justice<sup>940</sup>. Ce pacte est considéré comme l'une des premières alliances pour les droits de l'homme :

Pour rendre le pacte impératif et sacré, les membres sont entrés dans la *Ka'bah* et ont versé de l'eau dans le récipient de sorte qu'il a coulé sur la pierre noire. Là-dessus, chaque homme a bu. Ensuite, ils ont levé leurs mains au-dessus de leur tête pour montrer qu'ils se tiennent ensemble dans cette entreprise<sup>941</sup>. Le pacte a été écrit et placé à l'intérieur de la *Ka'bah*, le lieu où les participants ont estimé qu'ils seraient sous la protection de Dieu<sup>942</sup>.

Ce pacte a également marqué le début d'une certaine notion de justice à La Mecque, qui serait répétée plus tard par le prophète Muhammad quand il prêchait l'islam. Un autre aspect du pacte était qu'il ouvrirait le marché mecquois aux marchands yéménites, qui étaient jusque-là exclus<sup>943</sup>.

---

<sup>938</sup> Il publie un certain nombre de textes qui sont des commentaires ou des synthèses personnelles sur la philosophie de Platon et d'Aristote : « L'Accord des philosophes Platon et Aristote », une énumération des Dialogues de Platon, un ouvrage consacré aux opinions des habitants de la Cité vertueuse et un sommaire des Lois de Platon.

<sup>939</sup> A.S. NAJEEBABADI [s.d.]. *The History of Islam*. [s.l.], Darussalam publishers. p. 101

<sup>940</sup> T. RAMADAN (2007). *In the footsteps of the prophet*, [s.l.], [s.n.], p. 20-2

<sup>941</sup> M. LINGS (1983). *Muhammad: His Life based on the earliest Sources*, [s.l.], [s.n.], p. 31-2

<sup>942</sup> J. CHELHOD. « La foi jurée et l'environnement désertique », *Arabica* (novembre 1991), 38(3) : 301.

<sup>943</sup> W. M. M. Watt (1961). *Muhammad : prophet and statesman*, London, Oxford University Press. p. 9

Pour Hibah Ra'ūf 'Izzat, l'État-nation qui était le fruit et compagnon du projet de la modernité a monopolisé les espaces public, politique, économique et social. Il a détruit tout ce qui est humain en contrôlant par des lois, en ayant le monopole de la violence et en instituant des armées régulières pour dépouiller la société civile et les gens de ses armes (prétendant que la société civile ne doit pas être armée<sup>944</sup> pour la protection des citoyens)<sup>945</sup>. Elle ajoute que :

La laïcité ou la sécularisation peut être un pont pour assurer la participation des islamistes dans l'espace politique afin qu'ils puissent apporter des changements au niveau social et économique. Il faut commencer à réfléchir aux conditions qui doivent être formulées par les islamistes pour protéger la religion contre la monopolisation de l'État qui la domine et la contrôle. Il faut que la religion soit libérée pour qu'elle ait une crédibilité sociale et une autorité coutumière (*sulṭat 'Urḩī*) dans l'espace public. Et quand la société reprendra son appareil légitime et son seul alibi qui est la charia, elle sera en mesure de décider de la forme et de la nature du système économique et politique selon les conditions de chaque pays et de chaque mouvement des musulmans<sup>946</sup>.

Malgré leurs différences, les critiques anarchistes et marxistes de l'État ont en commun l'idée qu'une société de liberté et d'égalité est réalisable que sur la base d'une société sans État, soit une entité parasitaire et une communauté illusoire. Et que c'est la société, et non l'État, qui incarne la rationalité, la vraie réalité<sup>947</sup>.

Peut-on dire que la pensée d'Hibah Ra'ūf 'Izzat rejoint les critiques anarchistes et marxistes de l'État, mais cette fois au nom même de la religion ? La réponse est plutôt positive, car le discours identitaire au sens idéologique essaie de réduire la distance entre la société et l'État pour intégrer cette société dans l'État<sup>948</sup>; c'est un discours qui refuse la distinction entre les deux<sup>949</sup>.

---

<sup>944</sup> Armer la société civile et affaiblir ou mettre fin aux armées étatiques régulières est une idée enracinée dans la pensée islamiste. Voir à titre d'exemple S. HUSAYNI (1993). *Islamique... pourquoi ? Caractères de l'État à venir (Islāmīyah ... li-māḩha : ma'ālim al-dawlah al-qādimah)*, al-Qāhirah, Dār al-Bayyīnah, p. 121, et M. SHAFĪQ (1992). *L'islam et l'affrontement de l'État moderne (al-Islām wa-muwājahat al-dawlah al-ḩadīthah)*, Palestine, Dar Baraq Li Al Nasher, p. 25.

<sup>945</sup> H. 'IZZAT (2015). *Vers une nouvelle reconstruction* [...], pp. 111-112.

<sup>946</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>947</sup> O. VERDUN. *L'État et le pouvoir : le pouvoir et l'État*, notes des cours, [En ligne], <http://www.lfm.edu.mx/media/1907/letat.pdf> (Page consultée le 31 mai 2016).

<sup>948</sup> Dans un article s'intitulant « la victoire de non-État : l'expérience de Hezbollah », Hibah Ra'ūf 'Izzat dit qu'il faut regarder Hezbollah comme une cristallisation de la réussite et de l'essor de l'idée d'une citoyenneté para-étatique et para-paradigmatique. Il faut reconsidérer l'État comme une variable conceptuelle et comme un phénomène socioculturel contractuel et comme un lien politique renouvelable; c'est dans ce sens seulement qu'on

## 7.3 Perspectives émergentes chez des azharites non islamistes

### 7.3.1 La pensée d'Usāmah Al-Az'harī<sup>950</sup>

L'auteur et professeur Usāmah al-Az'harī voit chez les mouvements islamistes une tendance à la réfutation azharite de l'islam politique. Il résume son positionnement en disant que ces mouvements islamistes prétendent appartenir à la révélation, qu'ils se rebellent contre la méthode et qu'ils se défont et se déchirent par la réalité. Il dit que les mouvements de Daesh jusqu'aux Frères musulmans sont les kharidjites de l'époque, car ils ont les mêmes fondements intellectuels.

D'ailleurs, l'Université al-Azhar doit faire face à eux : cela ne veut pas dire qu'elle cherche à monopoliser l'interprétation du Texte ou qu'elle veut être la porte-parole de la connaissance, mais ce qui la distingue, c'est ses méthodes et ses approches sobres et scientifiques<sup>951</sup>. D'un autre côté, les islamistes comme Quṭb n'ont pas de mesure savante sur

---

peut considérer Hezbollah comme un État, mais un État de gens, un état renouvelé comme une entité sociopolitique. Comment peut-on percevoir la démocratie comme seulement une distribution du pouvoir sur une carte sectaire au Liban sans considérer la nature de la conception et de la compréhension du citoyen comme un acteur ou vecteur principal dans sa relation avec l'État ? Il faut identifier la nature du comportement avec lequel le citoyen exprime sa citoyenneté et avec lequel il accomplit son rôle comme citoyen. Il faut également identifier les formes et les formules que son acte prend (c'est-à-dire les pratiques démocratiques qui mènent à la citoyenneté active), soit une forme pacifique, avec résistance et martyre, etc., dans une époque où le citoyen démocratique refuse de mourir pour son pays ou pour toute autre cause.

L'Hezbollah est un bon exemple de la possibilité d'une non-laïcité positive du politique. Il est non seulement un groupe politique, une milice armée ou un groupe religieux, mais il est essentiellement un mouvement social de lutte et une formation publique et démocratique. L'Hezbollah est l'État du peuple, d'où l'importance de comprendre sa vision philosophique et de philosopher ou théoriser sa vision.

Pour Hibah Ra'ūf 'Izzat, Hassan Nasrallah n'est ni un religieux qui confronte le pouvoir politique, ni un politique qui manipule le pouvoir religieux, ni un militaire qui manipule le politique et le religieux. C'est un chef sans précédent qui réunit le charisme du chef politique, le pouvoir religieux d'un Sayyid et les compétences d'un chef militaire.

H. 'IZZAT (2006). *La victoire de non-État : l'expérience de Hezbollah*, [En ligne], [http://www.heba-  
ezzat.com/2006/09/07/%D9%86%D8%B5%D8%B1-  
%D8%A7%D9%84%D9%84%D8%A7%D8%AF%D9%88%D9%84%D8%A9-  
%D8%AA%D8%AC%D8%B1%D8%A8%D8%A9-%D8%AD%D8%B2%D8%A8-  
%D8%A7%D9%84%D9%84%D9%87/](http://www.heba-<br/>ezzat.com/2006/09/07/%D9%86%D8%B5%D8%B1-<br/>%D8%A7%D9%84%D9%84%D8%A7%D8%AF%D9%88%D9%84%D8%A9-<br/>%D8%AA%D8%AC%D8%B1%D8%A8%D8%A9-%D8%AD%D8%B2%D8%A8-<br/>%D8%A7%D9%84%D9%84%D9%87/) (Page consultée le 3 juillet 2016).

<sup>949</sup> 'A. MUHAMMAD (2013). « L'identité au prisme de l'islam politique » (*al houya mena manzour al islam al siaissy*), n° 3, *Centre arabe des recherches*, juin 2013, p. 17.

<sup>950</sup> Il est professeur à l'Université d'al-Azhar et un des conseillers du président égyptien actuel, Al-Sīsi . Il est l'auteur de nombreux ouvrages, dont *Asānīd al-Miṣrīyīn* (2011), *Mishkāt al-uṣūlīyīn wa-al-fuqahā'* (2013) et *al-Buldānīyāt : arba 'ūn ḥadīthan 'an arba 'īn shaykhan min arba 'īn baladan qadd dakhaltuhā* (2013).

<sup>951</sup> U. AL-AZ'HARĪ (2015). *Le bien absolu en réponse aux manipulateurs de la religion (al-Ḥaqq al-mubīn fī al-radd 'alā man talā'ab bi-al-dīn)*, Abū Zāby, Dār al-Faqīh lil-Nashr wa-al-Tawzī', pp. 9-13.

laquelle ils peuvent évaluer leur compréhension des considérations, mais ils traitent le Coran comme ayant préalablement des théories et des idées pour forcer le texte à en contenir<sup>952</sup>.

*Al-ḥākīmīyah*, un terme signifiant la souveraineté de Dieu, est l'idée principale au tour de laquelle tournent tous les autres concepts des mouvements islamistes<sup>953</sup>. En consultant en profondeur la littérature, on peut dire que personne ne l'a précédée dans sa compréhension ex-communicationiste (*takfīrī* : le fait d'accuser ou de juger une personne, une tendance intellectuelle ou une institution d'être mécréant), sauf les kharidjites<sup>954</sup>.

Usāmah al-Az'harī dit que Quṭb, dans son livre *Fī zilāl al-Qur'ān*, a cité son concept *al-Jāhiliyah* (l'ignorance préislamique) 1 740 fois. Mais il l'a présenté sous différents angles : comme l'amalgame entre les doctrines et les questions secondaires; comme l'ajout aux fondements de la croyance ou de la religion (*Usūl al-Dīn*); comme l'*al-Jāhiliyah* qui n'est pas une phase historique, mais une approche qui se poursuit à travers le temps; comme l'absence de la religion islamique depuis longtemps malgré la présence de soi-disant musulmans; et comme la tolérance des adeptes d'autres religions, mais jamais celle des musulmans. Avec de telles idées, on peut sans aucun doute s'attendre à des conflits, des heurts et des guerres civiles<sup>955</sup>.

Diviser le monde en deux, soit le domaine de la soumission à Dieu (*dār al-Islām*) et le domaine de l'incroyance (*dār al-kufr*), vise simplement, selon al-Az'harī, à découvrir et distinguer les jugements et les avis ordinaires et exceptionnels. L'objectif de cette division n'est donc pas de décider des relations entre les deux mondes, car ce sont des relations dynamiques relatives à l'association humaine. Et avec l'évolution de la pensée humaine, on peut remplacer aisément ce concept par la science des relations internationales. Al-Az'harī nous fait part que limiter l'étude de ce concept qu'à l'approche du fiqh est une erreur fatale étant donné que pour aboutir à une théorie des relations des musulmans avec les autres civilisations, il faut une approche qui réunisse à la fois le fiqh, le cadre éthique en cours et les

---

<sup>952</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>953</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>954</sup> *Ibid.*, pp. 17-29.

<sup>955</sup> *Ibid.*, pp. 51-64.



règlements de la société internationale<sup>956</sup>. Tout compte fait, cet exemple de *dār al-Islām* et *dār al-kufr* montre comment la méthode sobre et scientifique de l'Université al-Azhar met en évidence la tolérance et la paix de l'islam. Il montre aussi comment les mouvements islamistes manquent de méthodes et déforment cette religion, ce qui peut mener à des conflits et à des affrontements<sup>957</sup>.

Du point de vue de l'*al-tamkīn* (autonomisation), Al-Az'hari lui donne la signification de l'*al-'umrān* (urbanisme ou construction) où toute institution de la patrie doit être productive et fonctionner efficacement. On y dénote la présence d'une recherche scientifique réussie – moins de chômage, moins de pauvreté, moins de sans-abri, moins d'enfants abandonnés – où le bien-être est présent et où on sent le progrès avec des droits accrus de la personne et une croyance en Dieu, tout ceci dans un cadre éthique<sup>958</sup>.

Il ajoute que les islamistes ont plusieurs critiques face à la patrie : elle est une poignée de terre qui ne vaut rien; l'amour de la patrie est une émotion ridicule et une sorte de péché qu'on doit combattre; elle est contre l'Oumma et le califat; les patries sont des frontières géographiques fabriquées par la colonisation qu'on ne doit pas respecter ni même considérer; il n'y a pas de verset ou de *hadīth* dans la sharī'a incitant à l'amour de la patrie; et le *hadīth* concernant l'amour du prophète pour la Mecque est un *hadīth* qu'on ne doit pas généraliser au point d'aimer nos patries puisqu'il concerne exclusivement La Mecque<sup>959</sup>.

Usāmah Al-Az'harī critique toutes ces idées et juge qu'elles sont contre tout entendement rigoureux et sobre de l'islam. Selon sa compréhension (en s'appuyant sur des versets coraniques, des *hadīths* et des citations de la littérature arabe), l'amour de la patrie est une émotion naturelle et humaine encouragée par l'islam et non une conception coloniale parce que cette patrie a existé des milliers d'années avant la période coloniale<sup>960</sup>.

Tout compte fait, Al-Az'harī nous dit que le projet islamique proposé par les mouvements islamistes est un mythe puisqu'ils ne sont jamais en mesure de présenter des

---

<sup>956</sup> *Ibid.*, pp. 69-84.

<sup>957</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>958</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>959</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>960</sup> *Ibid.*, pp. 160-180.

programmes détaillés dans tous les domaines qu'ils prétendent couvrir. D'ailleurs, les expériences avec les islamistes en Afghanistan, au Soudan, en Somalie et en Iran se sont traduites en catastrophes et en drames pour leur État, leur société et leur patrie, ce qui n'aura conduit qu'à une antipathie envers les islamistes et leur projet<sup>961</sup>.

### 7.3.2 La pensée de Muḥammad Mukhtār Jum'ah<sup>962</sup>

Pour l'auteur Muḥammad Mukhtār Jum'ah, les islamistes tendent vers une rectification azharite des concepts politico-religieux.

Entre autres, il voit que les islamistes commercialisent la question du califat et que l'islam n'a pas précisé une forme de pouvoir politique à ne pas dépasser. Par contre, il explique les fondements et critères d'une bonne gouvernance, qui doit être réglementée pour éviter le chaos, le favoritisme et la priorisation de la loyauté sur la compétence, qui se résumant dans la protection des intérêts des gens à la lumière de la justice, de l'égalité et de la liberté. Ainsi, la gouvernance islamique vise globalement à être équitable à tous les niveaux, que ce soit politique, social ou juridique, peu importe l'ethnie ou la religion<sup>963</sup>.

Il ajoute que tout pouvoir pouvant combler les besoins des gens et leur rendre service est une bonne gouvernance que Dieu et ces gens acceptent, sauf les arrogants ou les envieux. Les savants et les penseurs confirment que Dieu appuie l'État athée et juste, mais non l'État croyant injuste. Aux commerçants de la religion, on répond par la confirmation du cheikh d'al-Azhar que le califat n'est pas parmi les fondements de la doctrine religieuse. Jum'ah abonde dans le sens du cheikh d'al-Azhar quand il se demande comment cette question secondaire est devenue la limite entre la croyance et l'athéisme ainsi qu'une sorte de sédition (*fitna*) qui fait jaillir le sang<sup>964</sup>.

---

<sup>961</sup> *Ibid.*, pp. 183-190.

<sup>962</sup> Il est le ministre du Waqf depuis 2013. Il est l'auteur de nombreux ouvrages, dont *Naḥwa tajdīd al-fikr al-dīnī : maqālāt fī al-dīn wa-al-ḥayāh* (2015) et *Min asrār al-bayān al-Qur'ānī* (2015).

<sup>963</sup> M. M. JUM'AH (2015). *Des concepts à rectifier (mafahim yageb an tosayah)*, [En ligne], <http://almokhtarone.com/Books/mafahem-ygb-an-tosahah/index.html#/16>, p. 29

(Page consultée le 3 novembre 2015).

<sup>964</sup> *Ibid.*, pp. 30-31.

À notre époque et à la lumière des *hadīths* traitant cette question, il estime que le califat est tout pouvoir juste et rationnel qui a un gouverneur qui cherche à rendre justice et à répondre aux intérêts du pays et des gens en s'appuyant sur la *Shūrā*, la compétence et les expertises. En fait, l'objectif est de ne pas laisser les gens en état de chaos. Tant que l'islam rencontre les objectifs et les intérêts de tous les gens, le titre qu'on donne au pouvoir n'a pas d'importance, dira-t-il<sup>965</sup>.

Pour Jum'ah, *al-ḥākīmīyah* (la souveraineté de Dieu) est l'engagement de *Sharra' Allāh* (la loi divine), ce qui n'empêche pas d'avoir recours aux lois humaines du cadre éthique général de la législation islamique et ses règlements généraux qui s'adaptent avec le temps et le lieu. Ce recours aux lois positives n'est pas contre *Sharra' Allāh* tant qu'elles protègent les intérêts publics des États, des peuples, des individus et des sociétés<sup>966</sup>.

Enfin, pour lui, *al-jihād* (comme effort) signifie simplement que l'État se défend raisonnablement contre les invasions et les agressions et, en conséquence, ne légalise pas l'agression contre les autres. Selon la loi et la constitution, *al-jihād* relève exclusivement du président de l'État et des institutions concernées et non des individus ou des mouvements<sup>967</sup>.

## 7.4 Perspectives émergentes chez les autres intellectuels non islamistes

### 7.4.1 La pensée de Ṣalāḥ Sālīm<sup>968</sup>

Pour se sortir de la crise, le journaliste Ṣalāḥ Sālīm croit que la solution pour les arabo-musulmans est d'adopter une arabité sans idéologie panarabiste et un islam sans tendance autoritaire.

Il est en effet d'avis que le panarabisme a échoué quand il a transformé l'arabité culturelle en une idéologie politique à imposer aux pays arabes. Et ce fut fait de la même

---

<sup>965</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>966</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>967</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>968</sup> Ṣalāḥ Sālīm est journaliste au journal Al-Ahram (fondé en 1875, il est un des plus anciens et plus prestigieux journaux en Égypte). Ṣalāḥ Sālīm est l'auteur de nombreux ouvrages, dont *Tajallīyāt al-'aql al-siyāsī wa-mustaqbal al-nizām al-'Arabī* (1998), *Muḥammad Nabī al-insānīyah ṣallā Allāh 'alayhi wa-sallam* (2008), *al-Taḥkīm al-siyāsī al-'Arabī* (2006) et *Kawnīyat al-Islām : ru'yah lil-wujūd wa-al-ma'rifah wa-al-ākhir* (2008).

manière que lors de la révolution khomeyniste, soit en dépassant la réalité de l'État-nation qui était dans une phase d'enracinement politique sur la base d'une diversité culturelle locale irréfutable<sup>969</sup>.

L'islam politique ou l'islamisme a également échoué, dit-il, car il a étranglé l'islam civilisationnel (ayant des valeurs tolérantes pluralistes et unificatrices) par le fil de l'islamisme et sur l'autel de sa nature idéologique renfermée qui ne peut que diviser et fragmenter la société. Le printemps arabe a donc montré que l'islam politique ne peut que générer des séditions, des discordes et du sectarisme<sup>970</sup>.

Avec une arabité sans idéologie panarabiste, sans projet révolutionnaire envahissant ni renoncement de l'identité civilisationnelle arabe, avec un islam sans tendance autoritaire, sans ambitions politiques, sans vocation djihadiste, et avec un islam en parfaite harmonie avec le nationalisme, Sālīm est d'opinion qu'une réconciliation historique et un avenir prometteur sont possibles.

Il ne classe pas les mouvements islamistes en djihadistes, radicaux ou modérés. En vérité, il croit que les nuances entre les différentes façons de penser et les différents comportements politiques de ces mouvements s'expliquent seulement si on analyse statiquement le phénomène de l'islam politique (horizontalement et platement). Avec un regard dynamique (verticalement et historiquement) et approfondi, on découvre que ces nuances sont temporelles et relatives aux phases que le phénomène traverse. Ces nuances ne sont que le phénomène lui-même mais dans des phases différentes de son évolution. Et ce phénomène se base sur la même logique voulant que le divin, qui ne se contente pas d'établir uniquement un cadre éthique pour influencer les objectifs suprêmes, puisse superviser directement le temporel ou le terrestre tout en restant quand même indépendant et à l'abri des éclaboussures<sup>971</sup>.

---

<sup>969</sup> Ş. SĀLİM (2014). *Les mythes fondateurs de l'islam politique (al asatyr al mouassisa li al islam al siyassi)*, Tome 2, al-Qāhirah, al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, p. 248.

<sup>970</sup> *Ibid.*, p. 249.

<sup>971</sup> *Ibid.*, p. 17.

Sālim pense aussi que le problème de l'islam politique avec tous ses courants réside dans sa préséance anhistorique qui s'appuie sur quelques mythes considérés comme des idées absolues et sacrnalisées chez les islamistes<sup>972</sup>. Parmi ces mythes fondateurs de l'islam politique se trouve le califat qui se fonde sur le postulat que l'imamat est une question doctrinale sans lequel la religion ne peut exister. Et parce que l'État de l'islam créé après le décès du prophète était sous la forme du califat, pour qu'il soit islamique, cette forme est devenue exclusivement le critère de la légitimité de l'État. Toutes les autres formes ne sont qu'une renonciation de la gouvernance de Dieu en faveur de la gouvernance de l'être humain. Le résultat de ce mythe est que la patrie et le citoyen sont illégitimes et méprisés de la part des islamistes<sup>973</sup>.

Un deuxième mythe est l'identité fermée qui se base sur le postulat que la pureté de la doctrine religieuse nécessite la pureté de l'identité civilisationnelle. Sālim nous enseigne que cela conduit à considérer que chaque interaction culturelle ou civilisationnelle entre la civilisation arabe et les autres civilisations représente une déformation de l'islam. Cet enfermement identitaire évolue même jusqu'à s'intéresser à une compréhension spéciale de la religion (une religiosité), soit un cadre culturel fermé sur lui-même à l'intérieur de la même civilisation. Or, cette situation empêche toute interaction avec les autres tendances intellectuelles existantes à l'intérieur de cette même civilisation et conduit à un isolement presque complet, à la fois de la civilisation humaine et des autres acteurs musulmans<sup>974</sup>.

Si on réfère à l'holisme de l'islam, Sālim le définit comme la religion qui reste silencieuse sur les détails et qui demeure transcendante sur les réalités changeantes. Qui plus est, l'holisme de l'islam signifie que la religion ne doit donner des réponses qu'aux grandes questions existentielles, bien qu'elle ne se prononce pas sur la façon et les moyens qu'elle prend pour y parvenir. Au bout du compte, l'holisme doit être général et se baser sur des principes fondateurs<sup>975</sup>. Pour tout dire, Sālim croit que

[l]e plus important pour l'islam n'est pas la forme de l'État, qui est une question historique, mais plutôt le cadre éthique islamique qui dépasse l'histoire et qui est le seul

---

<sup>972</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>973</sup> *Ibid.*, pp. 20-22.

<sup>974</sup> *Ibid.*, pp. 22-24.

<sup>975</sup> *Ibid.*, pp. 120-121.

capable d'inspirer l'islam. Même en s'inspirant du cadre éthique islamique, ce qui distingue la conception du pouvoir, comme produit historique temporel de l'association humaine, et l'État islamique, comme un modèle légitime et légal, réside dans les gens / le peuple / l'Oumma, comme une existence humaine assez mûre pour décider de son destin dans l'histoire. Cette distinction peut exister également dans la shari'a elle-même si l'Oumma est la source de la légitimité de l'association musulmane, comme c'est le cas d'autres associations humaines. Et si la shari'a demeure la référence éthique de l'État comme donnée historique, l'État se concilie enfin avec le pouvoir comme exigence légale et le problème est résolu. Les musulmans seront ensuite capables de baser leur pouvoir sur le temporel de leur époque historique, à condition que ce pouvoir, en dépit de sa forme et de sa formation, vise la sauvegarde des objectifs suprêmes de la shari'a (le cadre éthique). De cette manière, l'islam pourra matérialiser son holisme lui permettant de devenir laïque au sens politique<sup>976</sup> et de se concilier avec l'histoire<sup>977</sup>.

Sālīm préconise enfin qu'entre le courant libéral et le courant salafiste, il y a une sorte d'asymétrie directionnelle entre la puissance et l'antagonisme, ce qui empêche la formation d'une conscience et d'un mouvement harmonieux.

#### 7.4.2 La pensée de Sharīf Yūnus<sup>978</sup>

Le professeur et auteur Sharīf Yūnus croit pour sa part que l'islam doit surmonter l'autorité identitaire (islamique, panarabiste et nationaliste) et approfondir la modernité.

D'abord, nous ne sommes pas étonné d'apprendre qu'il considère le printemps arabe en Égypte comme un moment charnière qui aura des impacts sur la scène intellectuelle<sup>979</sup>.

Ensuite, il est d'opinion que l'État national et la religion islamique sont exposés dans la littérature comme des absolus. En ce sens, chacun d'eux crée l'histoire sans être lui-même le

---

<sup>976</sup> C'est la laïcité qui s'applique seulement dans l'espace politique et qui vise principalement à libérer la volonté humaine de toutes sortes de clergés cherchant à dominer cette laïcité et à la manipuler au nom de la religion. Cette laïcité est primordiale pour une société démocratique.

Ş. SĀLİM (2014). *Les mythes fondateurs* [...], pp. 123-124.

S. YŪNUS (2014). *À la recherche du salut. La crise de l'État, de l'islam et de la modernité en Égypte (albahth an khlas, azmat al-dawla wa al-islam wa al-hadatha fi misr)*, Le Caire, Al hai'a al masrya al 'ama li alkitab, p. 133.

<sup>977</sup> Ş. SĀLİM (2014). *Les mythes fondateurs* [...], pp. 123-124.

<sup>978</sup> Sharīf Yūnus est professeur d'histoire à l'université de Helwan. Il est l'auteur de nombreux ouvrages, dont *Nidā' al-sha'b : tāriḫ naqdī lil-aydiūlūjīyā al-Nāṣirīyah* (2012), *Masārāt al-thawrah : ru'yah taḥlīlīyah dīmuqrāṭīyah jadhrīyah* (2012), *Sayyid Quṭb wa-al-uṣūlīyah al-Islāmīyah* (1995), *al-Baḥth 'an al-ḥadāthah* (2007) et *Su'āl al-huwīyah* (199).

<sup>979</sup> S. YŪNUS (2014). *À la recherche du salut* [...], p. 11.

sujet de l'histoire, chacun d'eux donne des explications sans être lui-même le sujet d'explications et chacun d'eux pose des questions sans être lui-même le sujet de questions<sup>980</sup>.

Il faut surmonter, dit-il, l'État autoritaire et approfondir la conception et la compréhension de la modernité. Il faut également dépasser le repli identitaire sur soi dans le cadre d'une relation dynamique avec le monde, une relation qui peut supplanter l'état de « la recherche du salut » tant poursuivi par les mouvements identitaires qui ont justifié tous les moyens pour l'atteindre. Enfin, on doit dépasser totalement « la théorie du salut » sous toutes ses bannières : la bonne gouvernance, le califat, l'État fort, le soutien divin ou la gloire impériale<sup>981</sup>.

Yūnus nous indique que l'islam politique, surtout la version qutbienne, ne voit pas la société comme un champ qui doit être pluraliste au niveau politique, intellectuel et social, mais la voit plutôt comme un champ de conflits et de domination. Au surplus, cet islam politique ne considère pas le peuple comme souverain, ni l'État comme une expression de ce peuple, mais il voit le peuple et le territoire comme un champ de lutte, une terre à envahir et comme des entités qui n'existent que pour être dominées et possédées. La communauté des fidèles ou des croyants « *al-‘aşabah al-mu‘minah* » comme Oumma, sans les autres musulmans, apparaît comme une somme de l'idée du parti politique et de l'idée de l'Oumma. C'est pourquoi son arrivée au pouvoir est considérée comme *fath*, une invasion d'une terre mécréante pour forcer les gens à adorer Dieu<sup>982</sup>.

Par ailleurs, Yūnus estime que l'État égyptien a été constitué au moment même d'une crise de légitimité et qu'au fil du temps, cette légitimité s'est métamorphosée dans sa forme. Et en raison de l'émergence et la formation des classes égyptiennes et de l'intervention coloniale directe qui s'en est suivi, les acteurs en conflit se sont multipliés. Conséquemment, la manifestation la plus importante de cette crise de légitimité a été la difficulté pour les habitants du pays à former un peuple (une communauté politique possédant la souveraineté sur le pays). Cette situation a ainsi ouvert la voie à la formation d'un foyer d'identité conflictuelle.

---

<sup>980</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>981</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>982</sup> *Ibid.*, pp. 276-277.

Quant aux problèmes de la modernité (la modernité de l'État et la modernité de l'islam), ils ont pour leur part pavé le chemin à la domination de ce foyer d'identité conflictuelle, despote qui divise et exclut, au détriment du foyer national et démocratique qui inclut tous les citoyens<sup>983</sup>.

C'est pourquoi la question de l'identité est toujours présente dans chaque crise de l'État moderne; c'est la crise de la formation de la souveraineté du peuple. Dans la réalité, la question identitaire est un complexe tissé par les vecteurs de l'échec de la naissance de l'État du peuple. Et cet échec est la manifestation de la crise de la légitimité mais n'est pas dû à la renaissance d'un vecteur venant du passé, qu'il soit islamiste, égyptien ou arabe<sup>984</sup>.

Yūnus poursuit sa réflexion en disant que la modernité a réussi sa pénétration et son expansion sociale et qu'elle est même arrivée à atteindre la conception islamique qui s'axe radicalement autour du principe de l'État moderne, sans qu'elle réussisse à personnifier cet État. Parlant d'État moderne, Yūnus en profite pour mettre en lumière le fait que les Frères musulmans ont fondé une organisation parallèle ou presque identique à l'État égyptien moderne qui comprenait ses institutions policières secrètes. Toutefois, ce faisant, ils se sont isolés de cet État et sont devenus comme une force envahissante étrangère<sup>985</sup>.

Notre auteur nous entretient sur le fait que l'État est coincé entre un projet islamique impérial alternatif imaginaire et un projet d'État-nation incapable de personnifier les valeurs universelles de la modernité. Selon lui, c'est la raison pour laquelle l'État demeure non établi ou que ses dirigeants ou ses citoyens sont incapables de dépasser sa conception. C'est comme s'il s'agissait d'une « situation exceptionnelle » qui se terminerait quand le pays aurait dépassé sa crise ou sa forme de « presque État ». Il ajoute que le courant islamiste propose le projet de « rendre les gens esclaves à leur Dieu », en guise de principal fondement de la légitimité de leur futur État, ce qui fait en sorte que les responsables de ce projet pourraient accéder au pouvoir et gouverner au nom de Dieu pour réaliser leurs objectifs<sup>986</sup>.

---

<sup>983</sup> *Ibid.*, p. 408.

<sup>984</sup> *Ibid.*, p. 409.

<sup>985</sup> *Ibid.*, p. 409.

<sup>986</sup> *Ibid.*, p. 318.



Finalement, pour distinguer entre l'identité nationale et l'arabité d'un côté et l'islamité de l'autre côté, Yūnus précise que les deux premières, malgré leur despotisme, se voient comme une partie du monde actuel avec ses valeurs et critères, alors que l'identité islamique s'expose comme un horizon non étatique pour réaliser la domination sur le monde. Il prétend que la relation de cette conception avec la modernité est accidentelle ou occasionnelle. Il voit l'État et le monde entier comme un terrain d'ignorance à envahir de l'intérieur ou de l'extérieur qui rêvent de créer un monde hors le monde... un monde alternatif à travers la mise sur pied d'une organisation parallèle à l'État. Et dès qu'elle aura le contrôle, elle transformera la crise de la modernité en une situation permanente stabilisée. Une sorte de légitimation de la crise elle-même<sup>987</sup>.

### 7.4.3 La pensée de 'Alī Mabrūk<sup>988</sup>

Le professeur 'Alī Mabrūk croit en l'inévitabilité d'une modernité « intestine » islamique fondée sur « le cognitif » (mais non sur « l'idéologique »), ayant comme but « l'humain » et non pas « l'idée ». Voyons comment, par le biais d'une kyrielle d'idées et de théories, il en est arrivé à cette conclusion.

Si on lui demande quel est le principe intrinsèque de l'État civil ou civique, il nous répond que le caractère civil de l'État est une caractéristique génétique, qui est limpide comme de l'eau pourrait-on dire, car il n'y a pas d'État qui n'est pas civique ou civil. En effet, ajoute-t-il, l'État a été créé comme instrument pour contenir le changement de l'homme d'un état de nature (subvenir à ses besoins naturels et biologiques) à un état sociologique civil ou civique, et pour progresser d'une loi du plus fort vers une loi de la justice. Tout ceci en oubliant jamais que les voies vers cette justice sont bien diversifiées et qu'elles peuvent être basées tant sur la

---

<sup>987</sup> *Ibid.*, pp. 318-319.

<sup>988</sup> 'Alī Mabrūk est professeur de philosophie à l'Université du Caire. Il est l'auteur de nombreux ouvrages, dont *'An al-imāmah wa-al-siyāsah wa-al-khiṭāb al-tārīkhī fī 'ilm al-'aqā'id* (2002), *Mā warā'a ta'sīs al-uṣūl : musāhamah fī naz' aqni'at al-taqdīs* (2007), *al-Khiṭāb al-siyāsī al-Ash'arī : naḥwa qirā'ah mughāyarah* (2007) et *al-Sulṭah wa-al-muqaddas : jadal al-siyāsī wa-al-thaqāfī fī al-Islām* (2005).

religion que sur la raison puisque les deux peuvent avoir accès à la justice à condition de ne pas les manipuler autoritairement<sup>989</sup>.

Pour tout dire, selon lui, les chemins pour atteindre la justice sont bien variés. Bien qu'il n'y ait pas de chemins tracés d'avance pour arriver à cette justice, les êtres humains tracent le leur à partir de leur propre expérience. Il ne s'agit donc pas d'un chemin emprunté d'un modèle déjà existant appliqué à la lettre, comme une solution venant de l'extérieur. De plus, il nous explique que

[l]'État est l'instrument humain visant à organiser la société civile sur le principe de la justice, mais quelquefois cet État se détourne de l'objectif primordial de son créateur (l'homme). L'État qui se transforme en une sorte d'idole ne peut considérer l'être humain que comme un jouet dans les mains d'une autorité alors que cette dernière a trahi la nature de l'État en le réformant à un totalitarisme et à une idéologie fermée absolue (en dépit du contenu religieux ou laïc de cette idéologie) ainsi qu'à une idéologie dogmatique qui surplombe l'être humain (vu comme un instrument par lequel l'idéologie se réalise)<sup>990</sup>.

Il poursuit en mentionnant que l'État non civique est l'État dans lequel l'être humain n'est qu'un instrument dans les mains d'une force transcendante. Cette force peut être autant les porte-parole de Dieu ou le parti, la classe, le groupe social ou religieux, la tribu ethnique ou régionale, même la science ou n'importe quel acteur dépassant l'être humain<sup>991</sup>.

Selon lui, la religion distingue ce qui est cultuel (qui se pratique le plus en privé et qui organise les relations entre l'être humain et son Dieu) de ce qui est législatif (concernant l'espace public). L'islam accepte qu'elle soit invariable dans son côté cultuel et variable et diversifiée dans son côté législatif<sup>992</sup>.

Quand les islamistes parlent de la référence religieuse de l'État civil ou civique, veulent-ils que le cultuel, privé par nature, soit la source de cette référence ? Ou que ce soit au législatif qui est diversifié et variable par nature d'être l'origine de cette référence ? 'Alī Mabrūk préconise plutôt le contraire en formulant que c'est le civil qui doit être la référence

---

<sup>989</sup> 'A. MABRŪK (2015). *Religion et État en Égypte. Y a-t-il un salut ? (al-Dīn wa-al-dawlah fī Miṣr: hal min khalāṣ?)*, al-Qāhirah, Miṣr al-'Arabīyah lil-Nashr wa-al-Tawzī', p. 97.

<sup>990</sup> *Ibid.*, pp. 151-158.

<sup>991</sup> *Ibid.*, p.158.

<sup>992</sup> *Ibid.*, p. 148.

du religieux. Les islamistes qui ne cessent de nous parler de la référence religieuse du civil ne font que cacher leur vision civile derrière la religion pour la sacrifier de toute critique et de toute logique, comme cherchant à la rendre comme une immunité transcendante de toute évaluation<sup>993</sup>.

Mabrūk critique les Frères musulmans en disant qu'ils étaient conscients que l'utilisation de slogans insensés était dans le but de soumettre les musulmans à leur autorité et de monopoliser entièrement l'espace public. Il va sans dire que cette utilisation de slogans les a amenés au pouvoir, mais elle les a conduits ensuite à l'échec total puisqu'ils n'ont rien fait pour répondre aux besoins réels de leur société. S'ils avaient pu répondre à ces besoins, cela leur aurait garanti une place sur la scène. Pour pouvoir changer, il faut faire une réflexion et il semble que les tenants de cette organisation n'ont pas réussi à remplir cette condition d'une façon complète<sup>994</sup>.

Pour 'Alī Mabrūk, dépolitiser l'islam et libérer l'islam de l'islamisme est la solution pour sortir de la crise. Il dit aussi qu'il faut traiter le texte non pas comme une autorité, mais comme un lieu de dialogue et de questionnement profond. Le chercheur doit apprécier le texte en s'assurant de bien cerner tous les critères méthodologiques et épistémologiques<sup>995</sup> qui le sous-tendent. Au surplus, le texte doit inciter à la créativité et non pas au suivisme<sup>996</sup>.

Concernant le lien entre politique et religieux, il nous fait comprendre que dans l'histoire musulmane, le politique est devenu producteur du religieux, notamment lorsqu'il ajoute dans la religion ce qui n'est pas réellement de la religion. Et pour déconstruire ce qui a été introduit dans l'islam qui ne lui appartient pas et pour éviter les séquelles dangereuses, il faut restituer ces ajouts à leurs origines politiques cachées ou occultées<sup>997</sup>. Mabrūk attire enfin notre attention sur la nécessité de la prise de conscience des connotations ouvertes et non

---

<sup>993</sup> *Ibid.*, pp. 137-159.

<sup>994</sup> 'A. MABRŪK (2015). *La shari'a et le Coran : les conflits des sens et les mutations des significations (alquran w alshryet siraeat almaenaa wairtihalat alddalala)*, al-Qāhirah, misr alearabiat lilnashr waltawzie, p. 7.

<sup>995</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>996</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>997</sup> *Ibid.*, p. 8

excluantes contenues dans les origines de l'islam. Il ajoute sous la pression du politique, ces connotations se sont transformées en connotations plus refermées et autoritaires<sup>998</sup>.

Concernant la légalisation, il fait la distinction entre les deux visions de la sharî'a à cet égard : la première est divine et ouverte et la deuxième qui est celle des islamistes est à l'inverse humaine et refermée. Cette vision refermée est liée aux transformations qui sont survenues alors que les islamistes ont utilisé une armée politique dans leur guerre visant à renverser l'État établi et à le remplacer. Mabruk dit enfin que la bataille fait rage entre une épistémologie libératrice et une idéologie autoritaire qui s'emparent de la religion pour se renforcer et se protéger, allant même jusqu'à transformer cette idéologie en une religion par laquelle ses adeptes croient adorer Dieu<sup>999</sup>.

D'ailleurs, il préconise que les stratégies des mouvements islamistes consistent à transformer la sharî'a en une arme politique pour faire la guerre contre l'État, en supposant que le fiqh et la sharî'a sont identiques, et pour conférer la divinité (la sharî'a) sur l'humain (le fiqh). En qualifiant l'État comme une sorte d'apostasie, les islamistes réduisent la sharî'a à un système judiciaire hérité et créé par des humains<sup>1000</sup>.

En outre, Mabruk précise que la vision salafiste des islamistes sur la conception de la sharî'a ne se réfère pas au Coran, mais à l'histoire. Ainsi, c'est remplacer les significations données par le Coran par celles générées dans l'histoire. En fait, la conscience salafiste des mouvements islamistes ne fait que rendre l'histoire à une religion (on peut dire que les salafistes adorent une histoire en la croyant comme une religion). Cela veut dire que ces mouvements font une guerre au nom d'une conception de la sharî'a qui est tout à fait contradictoire à la fois avec le Coran et la raison. On peut donc inférer que c'est la guerre de « non-raison » et de « non-Coran »<sup>1001</sup>.

Pour conclure sur cette question de la sharî'a, il postule que l'islam accepte l'uniformité dans son côté relatif à la croyance, mais dans son côté législatif, il accepte la

---

<sup>998</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>999</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>1000</sup> *Ibid.*, p. 145-146.

<sup>1001</sup> *Ibid.*, p. 152-153.

diversité et les différences. Or, on ne peut pas préconiser que la religion est immobile uniquement dans son côté relatif à la foi. La sharî'a diffère en fait d'un moment à l'autre et d'un endroit à l'autre<sup>1002</sup>.

Concernant l'islam politique, Mabruk est d'avis qu'il se compose d'une part de la modernité (non comme valeur et philosophie, mais comme procédures et techniques) et, d'autre part, de l'islam comme l'unique source identitaire au sens politique. La première vague de cet islam politique est venue de l'Inde par al-Afghānī, un intellectuel musulman, et la deuxième vague par Abul Ala Maududi<sup>1003</sup> (1903-1979)<sup>1004</sup>. Et Mabruk constate que la religion est entrée dans l'espace étatique par les islamistes sous trois déterminants : la référence de l'État ou du parti dans la religion, l'application de la sharî'a ou la soumission de l'État à la sharî'a, et l'exécution (*al hodoud*) des sanctions corporelles conformes à la sharî'a<sup>1005</sup>.

À propos du printemps arabe en Égypte et ses conséquences, Mabruk nous dit que ce printemps laisse voir une déformation de la modernité et de l'islam :

N'importe quelle analyse en profondeur de ce qui se passe actuellement dans le monde arabe démontrerait non seulement la fin d'une dictature et d'une corruption, mais aussi la fin du projet d'une modernité déformée et imposée qui a duré deux siècles. Et cette déformation a résidé dans le mécanisme par lequel on est entré en contact avec la modernité. En fait, cette modernité a été imposée comme un modèle à suivre par des sociétés qui n'étaient pas dans les mêmes contextes historico-cognitifs des sociétés qui façonnent cette modernité. Faire appel à l'islam pour remplacer cette modernité déformée est également une imposition d'un système déjà existant dans la réalité. Le mécanisme qui engendre la modernité déformée est presque le même par lequel on entre en contact avec l'islam via les islamistes et le résultat est évidemment une islamisation déformée. À l'inverse de la modernité, l'islam n'est pas étranger à la société égyptienne, bien que les postulats islamistes le soient parce qu'ils représentent ni l'essence ni l'esprit de cette religion. En ce sens, l'islamisme est imposé comme la modernité. L'étrangeté de la modernité et de l'islamisme résident donc dans le mécanisme par lequel on entre en contact avec eux. Ce mécanisme peut mener à un sujet de compréhension (qui peut se développer) ou à un sujet

---

<sup>1002</sup> *Ibid.*, p. 148-149.

<sup>1003</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>1004</sup> Théologien pakistanais fondamentaliste très influent qui fut le fondateur du parti pakistanais Jamaat-e-Islami.

<sup>1005</sup> 'A. MABRŪK (2015). *La sharî'a et le Coran : les conflits [...]*, p. 162.

d'imposition (qui entrave et gèle). Malheureusement c'est le deuxième qui est dominant<sup>1006</sup>.

Bref, pour Mabruk, ce printemps arabe en Égypte est considéré comme le deuxième moment fondateur de l'État arabe moderne après deux cents ans du premier moment fondateur de l'État arabe par Muḥammad 'Alī<sup>1007</sup>.

Il serait donc nécessaire, selon lui, de faire appel à un islam différent de celui des islamistes en visant plutôt son essence et son esprit que son apparence ou la trivialité de l'islamisme. Mais cela ne serait possible qu'en faisant de la riche tradition de l'islam l'objet d'un acte de lecture et de compréhension<sup>1008</sup>. Au surplus, ce ne serait possible que par une libération des emprises des idéologies renfermées par le biais du vaste espace de la connaissance<sup>1009</sup>.

Du côté du conflit du sens dans le texte, il trouve qu'il existe une corrélation entre l'exclusion dans le domaine politique et l'exclusion dans le domaine des sens (interprétations). Il estime que la liberté et l'égalité dans l'espace politique ne sont possibles qu'avec la liberté et l'égalité dans le domaine des sens (de ne pas permettre la monopolisation des sens et des interprétations)<sup>1010</sup>. Dès que le Coran entre dans le cadre de l'utilisation humaine soit comme sujet d'interprétation, soit comme sujet de citation, il devient un sujet de l'acte de la lecture. Par conséquent, tout ce qui se produit est de nature humaine. L'être humain intervient par la lecture pour construire et façonner des structures appartenant au monde des humains et personne ne peut prétendre que ses structures et ses construits sont de nature divine<sup>1011</sup>. Mabruk exige enfin qu'on distingue entre « la culture musulmane ou islamique » et « la culture qui a dominé l'histoire des musulmans » et aussi entre « la raison musulmane ou islamique » et « la raison qui a dominé l'histoire et la société musulmanes<sup>1012</sup> ».

---

<sup>1006</sup> 'A. MABRŪK (2015). *Idées condamnées; du théologien aux humanistes* ('afkar muaththamat min alllahut 'iilaa alansana), al-Qāhirah, misr allearabiat lilnashr walttawzie, pp. 9-10

<sup>1007</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>1008</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>1009</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>1010</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>1011</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>1012</sup> *Ibid.*, p. 105-106.

Notre penseur fait également une lecture critique du réformisme en disant que la conscience arabe dominante nécessite souvent un retour aux idées des tenants de la tendance réformiste et des pionniers des Lumières pour chercher des solutions à leurs crises puisqu'on les considère comme artisans de la renaissance arabe. Un autre point de vue est celui qui exige aussi un retour aux idées de ces réformistes, mais non pas pour trouver des solutions mais plutôt pour trouver les racines de leurs crises. Ceci est basé sur l'idée préconisant que la crise arabe actuelle est, dans son essence, une crise du discours et par conséquent une crise de la raison. Par ailleurs, les mauvaises pratiques ne peuvent être analysées qu'à partir des discours qui les ont influencées et orientées. Donc, le retour des idées exigé n'est pas pour reprendre ces idées, mais pour les déconstruire et comprendre les racines de cette raison en crise<sup>1013</sup>.

Sans pouvoir définir leurs contextes philosophiques intellectuels, on a fait appel aux institutions et conceptions politiques des Lumières qui ont réussi avec le temps à relever d'anciennes conceptions, initialement vides de sens. Et c'est de cette manière qu'ils sont devenus outillés pour se soumettre à la volonté des tyrans plutôt qu'avoir une arme à la main pour faire face à toutes sortes de despotisme<sup>1014</sup>.

Au surplus, Mabrūk est d'opinion que les gens doivent savoir qu'il n'y a pas de modèle unique de la relation entre la religion et l'État. Ils doivent être conscients également que la condition égyptienne doit être évoquée dans la construction de cette relation<sup>1015</sup>.

Sur le plan de la référence islamique (*almarj'ieiat al'iislamia*) de l'État civil dont parlent les islamistes, Mabrūk estime que ces derniers l'interprètent comme étant le côté législatif de la religion qui organise les relations entre les humains. Ce côté de la religion est sans doute celui qui trouve une diversité théorisée et qui fait consensus parmi les musulmans et dans l'histoire. Le civil, par contre, est la référence pour le religieux, et non pas le contraire, et les islamistes mettent en avant-plan cette référence avant même la logique de sa compréhension et de sa responsabilité<sup>1016</sup>.

---

<sup>1013</sup> *Ibid.*, p. 168-169.

<sup>1014</sup> *Ibid.*, p. 100-101.

<sup>1015</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>1016</sup> 'A. MABRŪK (2015). *Religion et État en Égypte* [...], p. 150.

Notre auteur poursuit en disant que si le caractère civil (issu de l'assemblée sociale et civile) de l'État tombe, l'État s'écroulera ensuite d'une façon automatique, car le civil et l'État sont entièrement interdépendants et inhérents l'un et l'autre. De fait, il n'y aura jamais un État non civil et la présence d'un caractère civil sans État, même si quelqu'un proteste en disant que les Arabes ont une expérience différente parce qu'ils ont pu gouverner que par la religion. Cette explication confirme même que la religion, comme principale base de l'État, n'était pas l'alternative de l'assemblée sociale civile. La religion était plutôt le moyen par lequel on atteignait l'assemblée sociale civile. Si la religion a facilité leur gouvernance et leur assemblée sociologique civile, on peut dire que la présence de la religion était liée à un rôle précis, soit celui du déclencheur ou du catalyseur de l'assemblée sociale civile. En conclusion, on peut dire que le caractère civil était la raison principale de la prédominance de la religion. Et si cette conclusion peut être appliquée aux Arabes de l'Arabie, on ne peut en dire autant pour les Égyptiens dont le Nil était plutôt le facilitateur de l'assemblée sociale civile<sup>1017</sup>.

En outre, Mabruk nous dit que la religion constitue un syndrome seulement si on le neutralise, ce qui ferait en sorte que l'État s'effondrerait et que le caractère civil ferait son apparition. La preuve de ce constat est la Somalie dont l'absence totale du caractère civil a mené à l'effondrement de l'État. Par contre, la religion a été ici évoquée pour que les factions belligérantes fassent la guerre sous sa bannière<sup>1018</sup>.

Il ajoute que les participants aux débats autour de l'État civique opposent souvent ce dernier à l'État théocratique ou militaire. Ils ne mettent cependant pas en relief l'essence de cet État civique, en ce qu'elle est la conscience de la nécessité de pouvoir vivre ensemble selon une loi que tous acceptent pour pouvoir dépasser l'état précivil. Et puisque la loi est une expression de la volonté des gens et de leur conscience, elle ne peut être figée et immobile, car elle sera un jour à imposer aux gens via un régime autoritaire et répressif. Cette imposition est le vrai danger, non seulement pour le caractère civil de l'État, mais pour l'État lui-même. Il risque en effet de s'effondrer un jour si ce caractère civil s'est basé sur l'imposition correctrice de sa légitimité par la force de ses différentes composantes.

---

<sup>1017</sup> *Ibid.*, p. 153

<sup>1018</sup> *Ibid.*, p. 154



Faire appel à la religion à la manière d'un système fiqhiste rigide et immobile prêt à être appliqué pour l'imposer involontairement aux musulmans, là est le grand danger à la fois pour le caractère civil et l'État, nous dit Mabrūk. Le plus ironique est que cela est également un danger pour la religion qui doit être le sujet de réflexion; elle doit être en mesure de contenir le mouvement de la réalité pour que cette réalité soit par la suite en mesure de l'englober<sup>1019</sup>.

En somme, il explique que c'est l'État totalitaire qui est en opposition avec l'État civil. L'État totalitaire est l'État de l'idée renfermée et absolue, peu importe si la nature de cette idée est religieuse ou laïque. C'est l'idée-dogme qui transgresse les êtres humains qui sont alors considérés tels des outils dans les mains d'une force qui les outrepassa, comme un porte-parole de Dieu, un dirigeant charismatique, un parti, une classe sociale, une secte, une tribu ou même une théorie scientifique<sup>1020</sup>.

Dans le monde arabo-musulman, notre auteur pense qu'on y vit un moment qui pourrait être qualifié de « phase précognitive » dans laquelle la raison et la réalité sont enfermées derrière les murs des idéologies, qu'elles soient religieuses, séculières, sectaires ou autres. Le seul moyen pour libérer à la fois l'esprit et la réalité est de retravailler sur les concepts et les conceptions cognitives qui se concurrencent à la surface de la réalité égyptienne actuelle. Ces concepts et conceptions sont tous plus contraignants que l'appréhension de la réalité, en plus d'être incapables d'offrir des solutions aux problèmes chroniques<sup>1021</sup>.

Bref, Mabrūk souhaite qu'on retrouve un jour des penseurs capables de suivre le chemin de Najam Alldin Alttuafi (1259-1316), grand théoricien du septième siècle hégire. Ce dernier accorde une importance primordiale à l'intérêt des humains, allant même jusqu'à soustraire du champ religieux tout ce qui concerne les aspects politiques, administratifs,

---

<sup>1019</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>1020</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>1021</sup> *Ibid.*, p. 13.

judiciaires, etc. Il a même indiqué que l'intérêt devrait primer sur le texte dans le cas d'une opposition entre les deux<sup>1022</sup>.

## 7.5 Conclusion

En guise de conclusion, nous pouvons dire que chez les islamistes d'abord, il y a deux tendances. La première est celle qui transfère l'islam holiste collectif de leurs précédents acteurs à un islam comme cadre éthique individuel. Elle fait suite à une sorte de sécularisation théorisée après l'échec des Frères musulmans au pouvoir. La deuxième tendance prend un autre chemin pour expliquer cet échec, qui est toujours celui de l'État-nation qu'il faut dépasser. Les perspectives émergentes chez les azharites non islamistes se traduisent quant à elles par la mise en cause et en question de la légitimité des islamistes. Enfin, chez les autres intellectuels non islamistes, le fil conducteur des perspectives émergentes est qu'il n'y a plus de légitimité pour toutes les sortes d'idéologie identitaire dans le monde arabo-musulman.

Nous voici rendu au troisième et dernier champ d'études, c'est-à-dire la législation dans l'État, que le chapitre 8 traitera par le biais de nos deux cas d'étude, notamment un faqih et un juriste de la période contemporaine. Ils nous feront part de leurs expériences et de leurs opinions et apports dans les sources de la législation dans l'État et dans la gouvernance, ce qui nous permettra de dégager les tendances émergentes à cet égard.

---

<sup>1022</sup> *Ibid.*, p. 172 -173.

# CHAPITRE 8. Légifération dans l'État : analyse approfondie de deux cas de rupture

## 8.1 Propos liminaires

Ce chapitre vise à présenter les tendances émergentes dans la pensée égyptienne actuelle par rapport à la source de la légifération dans l'État ou dans la gouvernance au prisme du lien entre le religieux et le politique à travers nos deux cas d'étude, Sa'd al-Dīn al-Hilālī et 'Abd al-Jawād Yāsīn. Nous y verrons leur vie, leur formation, leur parcours académique et intellectuel afin de mieux comprendre leur pensée et leurs apports selon les contextes.

Du côté de Sa'd al-Dīn al-Hilālī, ce huitième chapitre livre ses apports à différents niveaux, selon sa compréhension de l'islam, dans le but d'atteindre un État humain et humaniste. On réfère ici à la sharī'a et aux châtiments légaux (*al-ahkām*), aux conséquences de ces apports sur sa conception de la forme de gouvernance (*Hukm*), aux caractéristiques et du rôle du gouverneur (*Hākim*) et à ses dix commandements décodant les rapports entre l'État et la religion.

Pour ce qui est de notre deuxième cas d'étude, 'Abd al-Jawād Yāsīn, ce chapitre expose d'une part comment il fait la distinction entre la raison religieuse (théologique), la raison sociale et la raison critique, et de l'autre, entre la religion et la religiosité (*al-Dīn* n'est pas *al-tadayyun*). On y explique aussi comment la légifération (la sharī'a) fait partie de la religiosité (la partie sociale, variable et évolutive de la religion). En outre, on cherche à présenter les conséquences des apports d'Abd al-Jawād Yāsīn sur sa conception de l'État, de même que sur ses positions relativement à la conception de l'espace étatique et de l'espace public. Seront également examinés ses points de vue sur la conception de la source de la légitimité de l'État ou de la gouvernance et sur la nature de la gouvernance.

Avant de présenter nos deux intellectuels, il convient d'aborder l'approche appelée *Maqāṣidi* (qui vient de *Maqāṣid al-sharī'ah*, c'est-à-dire les intentions et les finalités de la religion) qui a émergé sur la scène intellectuelle et qui y a largement dominé avant le printemps arabe. Cette approche qui représentait le progrès le plus important à cette époque était comme un point de rencontre entre les trois tendances intellectuelles.

Examinons d'abord comment Al-Qaraḍawi<sup>1023</sup> définit le fiqh des intentions et des finalités (*Al Maqāsid*) :

Il est le droit et la jurisprudence islamiques qui organisent et orientent les actes politiques selon des objectifs et des intentions prédéterminés en islam. Les décisions politiques doivent s'exprimer en fonction de ces objectifs qui constituent le cadre référentiel du décideur<sup>1024</sup>.

Maintenant, quels sont les principes, règles ou ajusteurs de ce fiqh ? Al-Qaraḍawi<sup>1025</sup> nous répond que le *premier principe* est celui de chercher et saisir l'intention des textes avant de porter un jugement religieux. Il s'agit de la règle principale ayant pour but de dépasser la forme pour chercher le sens profond du texte et pour en dégager l'intention visée de l'ordre religieux. Cette approche est le seul chemin pour classer les affaires entre des nécessités, des indispensables, des améliorations (complémentaires) et des interdits.

Le *deuxième principe* consiste à comprendre le texte à la lumière de ses causes et ses conditions historiques et sociales. Lire et comprendre les textes à la lumière de ses causes de création et connaître ses causes historiques et sociales sont un impératif pour dégager les vraies intentions des textes.

On recherche dans le *troisième principe* la capacité de distinguer les intentions invariables et les moyens variables. Pour plusieurs ordres religieux cités dans le Coran, on y retrouve les principes et les intentions sur lesquels s'appuient ces ordres. Toutefois, la plupart du temps, le moyen pour réaliser ces intentions n'est pas du tout cité, car ces intentions sont variables dans le temps et dans l'espace selon les conditions sociales, économiques et politiques. Il faut alors confier la précision des moyens à l'intelligence des musulmans qui opteront pour les moyens appropriés selon leurs conditions et leur époque.

---

<sup>1023</sup> Un religieux musulman sunnite, président de l'Union internationale des savants musulmans (oulémas), ainsi que du Conseil européen pour la recherche et la fatwa. Il est considéré comme le principal théoricien des Frères musulmans.

<sup>1024</sup> Y. AL-QARADAWI (2006). *Études dans le fiqh Maqāseid Al Shari'a (Dirassa fi fiqh Maqāseid Al Shari'a)*, al-Kahira, Dar Al Shrouk, p. 34-35.

<sup>1025</sup> *Ibid.*, p. 155-214.

Pour ce qui est du *quatrième principe*, il suggère de faire un compromis entre les variables et les invariables. Quelles que soient les conditions, les invariables sont intouchables, car elles forment un cercle fermé devant l'*Ijtihād* (l'effort, la recherche intérieure pour trouver une solution), la modernité et le progrès. C'est le noyau autour duquel tournent les oulémas et les modernistes, sans qu'il bouge puisqu'il est toujours invariable, fixe et interchangeable. À leur tour, les invariables se divisent en quelques catégories : les principales croyances dans tous ses états, comme la croyance en Dieu, en ses anges, en ses livres, en ses messagers, en l'au-delà et au destin; les cinq piliers de l'islam<sup>1026</sup>; les principales valeurs ou principes moraux, comme la justice, la franchise, l'honnêteté et la pitié; les interdits, comme la tuerie, les faux témoignages, le mensonge et l'injustice; et les principaux jugements consensuels à propos de l'héritage, du divorce, de l'achat et de la vente. Bien que très étroit, ce cercle revêt une très haute importance, car là est son rôle de sauvegarder l'identité et la distinction de l'Oumma.

Enfin, le *cinquième* et dernier principe est celui de distinguer le sens entre les rituels religieux et les comportements. L'imam Al-Shatiby fait la distinction entre le rituel religieux et le comportement dans les autres domaines. Dans le rituel religieux, le texte doit être suivi à la lettre et, au niveau du comportement, les intentions et le sens du texte doivent être bien saisis.

À présent, nous verrons les apports de nos deux cas études, particulièrement avec la perspective de cette approche *Maqāṣidi*.

---

<sup>1026</sup> L'Islam est basé sur ces cinq principes : de témoigner que nul autre que Dieu ne peut être adoré et que Mouhammad est le prophète de Dieu; d'effectuer la prière obligatoire (consciencieusement et parfaitement); de jeûner pendant le mois du ramadan; de payer la *Zakatt* obligatoire (aumône); d'effectuer le *Hajj* (pèlerinage à la Mecque). Q. LUDWIG (2003). *Comprendre l'islam : mots-clés*, Paris, Édition d'organisation, p. 156.

## 8.2 L'apport d'un faqīh : Sa'd al-Dīn al-Hilālī

### 8.2.1 Qui est Sa'd al-Dīn al-Hilālī ?

D'entrée de jeu, on peut avancer que Sa'd al-Dīn al-Hilālī est un cas qui semble parmi les plus théorisables et les plus représentatifs des métamorphoses survenues dans la pensée égyptienne contemporaine. Il est professeur de jurisprudence islamique comparative à l'Université d'al-Azhar et un des 50 membres de l'Assemblée constituante de la Constitution de 2013-2014<sup>1027</sup>. Il est parmi les oulémas les plus médiatisés actuellement et il est reconnu pour ses nombreux débats intellectuels depuis 2011. Dans un journal quotidien égyptien, on le catégorise parmi les cheikhs du « bonheur », et non pas du « malheur »<sup>1028</sup>. Suite à mon entretien avec lui, il se présente comme suit et y va de quelques généralités à propos de la religion :

Je suis né en 1954 à Mansourah et j'ai commencé à étudier dans cette ville en 1964 à l'Institut d'al-Azhar. Comme beaucoup d'Égyptiens, j'ai vécu l'illusion de l'islam politique. J'avais l'illusion que les islamistes allaient nous mener à l'islam du prophète en nous débarrassant de toutes les impuretés et qu'ils allaient avoir un programme détaillé issu du Coran et de la sunna, les seuls capables de résoudre nos maux. Ils m'ont convaincu de leurs postulats à un point tel que j'avais beaucoup de méfiance envers mes professeurs et mon institution azharite. Après avoir fini mes études de premier cycle, j'ai commencé à découvrir que les imams des mosquées d'al-Jam'īyah al-shar'īyah que j'ai fréquentées n'avaient aucune formation scolaire reconnue. Je les considérais comme des compagnons des prophètes qui vivent parmi nous et qui représentent le vrai islam.

---

<sup>1027</sup> La consécration du caractère civil de l'État égyptien a exigé du Comité des 50 de poursuivre deux objectifs lors de l'exercice de sa mission. Le premier était d'éliminer la connotation religieuse qui a caractérisé la Constitution de 2012. Cela a demandé au Comité des 50 d'effacer les dispositions qui consacrent ce caractère religieux. Le deuxième était d'écarter l'armée de la scène politique égyptienne. Cela a exigé de clarifier le rôle de l'armée et de déterminer sa mission au sein du texte constitutionnel de 2014. L'accomplissement de ces deux missions était indispensable pour la confirmation du caractère civil de l'État égyptien.

A. MOHAMED-AFIFY, « La Constitution égyptienne de 2014 : entre traditions et tendances révolutionnaires », *Revue française de droit constitutionnel* 2015/1 (n° 101), p. 121-144.

DOI 10.3917/rfdc.101.0121

<sup>1028</sup> A. LU'AYY. *Cheikhs du « bonheur » et cheikhs du « malheur »* [En ligne],

<http://www.youm7.com/story/2014/10/20/%D8%B4%D9%8A%D9%88%D8%AE-%D8%A7%D9%84%D9%81%D8%B1%D8%AD-%D9%88%D8%B4%D9%8A%D9%88%D8%AE-%D8%A7%D9%84%D9%86%D9%83%D8%AF-%D8%B4%D9%8A%D9%88%D8%AE-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%AD%D8%B1%D9%8A%D9%85-%D9%85%D9%86%D8%B9%D9%88%D8%A7-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%BA%D8%A7%D9%86%D9%89-%D9%88%D8%AA%D9%87%D9%86%D8%A6%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%85/1913885>

(Page consultée le 2 juillet 2016).

Je croyais que lorsque le cheikh disait qu'une personne avait une faible croyance, elle allait tout droit en enfer. C'est pourquoi il était difficile de sortir de cette illusion. Le moment décisif dans ma relation avec les islamistes est venu quand des amis islamistes de l'époque m'ont dit, un jour en 1985, qu'un des compagnons de Ḥasan Bannā voulait me parler. Il s'appelait Muhamed al-'Adawī et il a été emprisonné pendant 21 ans. Les Frères de l'époque disaient que son crédit chez Dieu était de 21 ans. À l'époque d'al-Bannā, il était responsable de scouts organisés par les Frères musulmans. Il voulait me recruter et il m'a dit que les Frères musulmans pourraient me rendre comme un deuxième al-Sayyid Sābiq (un de leurs faqīhs les plus influents), mais à condition de toujours demander la permission avant de bouger une pierre. J'ai discuté avec lui de mon indépendance et des inconvénients de la décision centrale dans les affaires secondaires et sans importance, et il finit par me mettre à la porte. En me voyant dans la mosquée, mes amis de l'époque m'ont craché au visage en me disant : « Êtes-vous vraiment docteur en études islamiques ? »

Après la sortie des Frères musulmans de la prison de Nasser et la permission de Sadate de les laisser retourner dans leur rôle d'acteur religieux, une lutte parmi les salafistes d'al-Jam'īyah al-shar'īyah débute à propos de la domination des esprits des gens. J'y ai découvert que ces imams prennent des ordres de leurs émirs sur tout ce qu'ils doivent prêcher. C'est comme si un plan devait être suivi.

J'ai obtenu mon doctorat en 1985, et en 1988, je suis allé en Arabie Saoudite pour enseigner dans les universités. C'était la première fois que j'avais assez de temps pour faire des lectures en profondeur et c'est là que j'ai commencé à découvrir l'islam. Après avoir eu mon doctorat en études islamiques, plus spécifiquement dans le fiqh, j'ai amorcé la découverte d'un islam différent de celui de l'islam activiste. Puis j'ai regagné l'Égypte pour enseigner à l'Université d'al-Azhar avant de retourner travailler dans les pays du golfe arabes, mais cette fois, au Koweït. Le séjour dans ce pays a été pour moi un tournant dans ma compréhension de l'islam. J'ai assisté à plusieurs des colloques qui s'y déroulaient et j'ai entre autres pris conscience que les oulémas d'envergure sont des humains comme nous et que la plupart d'entre eux sont malheureusement presque ignorants.

Un autre moment charnière dans mon parcours professionnel a été ma présence, en 1999, à un colloque sur l'acide désoxyribonucléique (ADN). Les trois premiers jours du colloque ont porté sur la névralgie sciatique et cela m'a fait découvrir la science et ses horizons. Le dernier jour était consacré à l'opinion des religieux relativement aux propos tenus dans les trois premiers jours. J'ai alors constaté une lacune qui ne peut être comblée entre la raison scientifique et la raison fiqhique et cela m'a choqué. À cet instant, j'ai décidé de me mettre à l'écriture d'un livre<sup>1029</sup> sur le même thème pour donner un exemple de la possible conciliation entre la science et le fiqh. Et dans le

---

<sup>1029</sup> S.A. AL-HILĀLĪ (2000). *L'acide désoxyribonucléique (ADN) et la charia (Al-Baṣmah al-wirāthīyah wa-'alā'iqhā al-shar'īyah : āfāq fiqhīyah wa-qānūnīyah jadīdah: dirāsah muqāranah)*, Koweït, Presses de l'Université de Koweït, 520 p.

deuxième livre que j'ai écrit<sup>1030</sup>, mon objectif était de démontrer que le problème n'est pas le fiqh, mais les mécanismes et les méthodes que les oulémas utilisent.

Un autre des points tournants de mon parcours intellectuel fut la découverte que le Coran et la Sunna ne sont appliqués par personne puisque l'on applique ce qu'on comprend du texte sacré et non pas le texte sacré lui-même. J'ai également compris que la religion est énormément plus étendue que je ne l'avais imaginée.

Nous croyions que ce que le faqīh disait était la religion, alors que la plupart des faqīhs ont présenté leur compréhension comme des avis légaux et divins.

L'année des Frères musulmans au pouvoir a montré aux Égyptiens comment ils voulaient nous imposer leur culture au nom de la religion. L'avantage de cette année au pouvoir est que beaucoup d'Égyptiens sont devenus plus conscients de la différence entre la religion et les mouvements islamistes, entre la religion et la compréhension de la religion, et entre la religion et les commerçants de la religion.

La religion est ce qu'on nous crayonne comme une religion. Notre compréhension de la religion n'est pas la religion. Votre religion n'est pas la mienne, bien que nous sommes tous deux des musulmans. Pour moi, la religion est ce que Dieu m'a permis de voir dans sa religion et votre religion est ce que Dieu vous permet de voir dans sa religion. La religion est de croire en Dieu et le reste se différencie d'une personne à une autre dans la même confession religieuse ou entre les religions elles-mêmes. Mais nous sommes tous des musulmans, même les juifs et les chrétiens, dans le sens que nous croyons tous en Dieu, comme l'a dit l'imam al-Kāsānī dans son livre *Badā'i' al-ṣanā'i' fī tartīb al-sharā'i'*<sup>1031</sup>.

### **8.2.2 Son apport particulier à propos de la source de la légifération dans l'État ou dans la gouvernance au prisme du lien entre le religieux et le politique**

Les principaux postulats de Sa'd al-Dīn al-Hilālī présentés dans cette section se résument ainsi : il ne faut pas intégrer les châtements de la sharī'a au Code pénal de l'État, car ils sont avant tout des rituels facultatifs qui ne couvrent pas tous les aspects de la société; la diversité et le pluralisme fiqhiques sont des sources d'une sécularisation islamique; le compromis et le consensus entre humains sont la source de la légitimité de la gouvernance; et la forme de la gouvernance est exigée par l'État islamique humaniste.

---

<sup>1030</sup> S.A.M. HILĀLĪ (2004). *Compétences fondamentalistes (al-Mahārah al-uṣūliyah wa-atharahā fī inḍāj al-fiqh wa-tajdīduh)*, Koweït, Presses de l'Université de Koweït, 524 p.

<sup>1031</sup> Entrevue avec Sa'd al-Dīn al-Hilālī enregistrée au Caire en 2014 dans le cadre de cette thèse.



De prime abord, Sa‘d al-Dīn al-Hilālī préconise, selon l’islam qu’il comprend, que les musulmans sont tout à fait libres de choisir la forme de gouvernance et les moyens pour accéder au pouvoir en fonction de leurs contextes temporels et géographiques. En effet, le Prophète n’a pas précisé de système politique ni déterminé son successeur. Ce vide a été voulu par le Prophète pour confirmer aux musulmans que ces affaires sont des affaires humaines qui se règlent entre humains, loin de l’islam qui n’a pas tranché sur la forme de la gouvernance ni sur le moyen d’accéder au pouvoir. Et après avoir émigré, le Prophète n’a pas changé le système administratif dans Médine.

Concernant la shari‘a et les châtements légaux (*Ahkam*), notre penseur croit que

[l]es punitions légales (les châtements légaux) (au nombre de 126 dans la shari‘a) sont des cultes (*Ibadat*) comme la prière et le jeûne, sauf qu’elles sont facultatives et purificatrices [...] L’islam a laissé le choix aux musulmans de ne pas appliquer de châtement à condition de ne pas présenter leur cas en public et de démontrer regret, repentir et intention de ne pas refaire les actes commis<sup>1032</sup>. Un autre choix est de demander à l’appareil judiciaire officiel d’appliquer ces châtements sur les fautifs dans les cas où un code pénal basé sur la shari‘a a été adopté [...] Et les responsables du système judiciaire doivent rappeler aux fautifs leur droit de retirer leur demande de châtement en tout temps. Si le système judiciaire adopte un autre code pénal, on l’applique sur les demandeurs. Reste à dire que les châtements cités dans la shari‘a sont peu nombreux, au nombre de 126, et ne couvrent assurément pas tous les crimes potentiels d’une société [...] C’est pourquoi il ne faut pas intégrer les châtements de la shari‘a au *Code pénal* de l’État, car ils sont avant tout des rituels facultatifs et qu’ils ne couvrent pas tous les aspects de la société. La responsabilité de se mettre d’accord sur un code pénal civil moderne revient aux musulmans, sans prendre en considération ces châtements facultatifs et partiels<sup>1033</sup>.

Il se prononce sur les intérêts suprêmes dans la shari‘a en disant que la protection de la religion, un objectif de la « politique légale », se traduit par la protection de toutes les religions (pas seulement l’islam) en défendant la liberté de conscience (*Hurrīyat al-i‘tiqād*) de tous les citoyens. Et les autres finalités ou objectifs du « politique légal », comme la protection de la

---

<sup>1032</sup> Cette conception de la justice en lien avec une référence musulmane ne peut pas, à notre sens, conduire à un désaccord avec une partie de la conclusion (notamment pp. 293-294 et 306). Il faut la comprendre avec les énoncés qui la précèdent et qui la suivent et à la lumière du reste de sa pensée présentée dans ce chapitre.

<sup>1033</sup> S. AL-HILĀLĪ (2012). *L’islam et l’humanité de l’État* [...], pp.168-185.

vie humaine et de la propriété, sont à appliquer à tous les êtres humains, peu importe leur appartenance religieuse<sup>1034</sup>.

Selon lui, le problème dans la pensée islamique est que beaucoup d'oulémas ont interprété faussement, pour des raisons politiques et tribales, que le rôle du gouverneur (*Hakem* - président) était à la fois politique (direction de la cité) et religieux (application de la *shari'a* selon sa vision théologique). Il prétend donc que le gouverneur n'a qu'un rôle politique et administratif. Le seul critère pour occuper ce poste, quant à lui, est d'avoir les compétences nécessaires pour remplir les fonctions politiques et administratives, quelle que soit la religion de son titulaire<sup>1035</sup>.

Par rapport aux femmes et aux non-musulmans, notre penseur nous explique que dans l'histoire, des non-musulmans ont déjà gouverné un pays musulman comme l'Égypte sans aucune objection religieuse, comme ce fut le cas avec Nubar Pacha, le tout premier premier ministre d'Égypte. Celui-ci a servi en tant que premier ministre à trois reprises au cours de sa carrière. Son premier mandat s'est échelonné entre août 1878 et le 23 février 1879, son deuxième entre le 10 janvier 1884 et le 9 juin 1888, et son dernier entre le 16 avril 1894 et le 12 novembre 1895. Deux autres exemples de ce type de gouvernance sont Boutros Ghali entre 1908 et 1910 et Youssef Wahba Pasha entre 1919 et 1920. L'histoire nous apprend aussi que Chagarat al-Durr<sup>1036</sup> a gouverné un pays musulman comme l'Égypte en 1250<sup>1037</sup>.

Chose intéressante, Sa'd al-Dīn al-Hilālī nous offre à la fin de son livre dix commandements pour décoder les rapports entre l'État et la religion. Nous les rapportons ici :

1. Mettre fin à l'illettrisme religieux pour lutter contre le phénomène de la tradition polythéiste (*al-taqlīd al-shirkyah*) Vraisemblablement, la tradition a des effets nuisibles sur les civilisations. Dans l'islam, l'imitateur (successeur sans personnalité propre) est considéré comme égaré ou comme infidèle.

---

<sup>1034</sup> S. AL-HILĀLĪ (2012). *L'islam et l'humanité de l'État* [...], 326 p.

<sup>1035</sup> *Ibid.*, pp. 129-137.

<sup>1036</sup> Un autre exemple peut être donné également, celui de 'Arwa al-Sulayhi (Sayyida Hurra) régnant sur le Yémen de 1085 à 1138.

<sup>1037</sup> S. AL-HILĀLĪ (2012). *L'islam et l'humanité de l'État* [...], p. 23.

2. Démontrer l'humanité de l'islam pour empêcher l'émergence d'une autorité religieuse (théocratique). Tout en étant issu de la révélation, le texte sacré permet la compréhension et l'interprétation qui mène à l'humanité de l'islam. Toutefois, le texte sacré ne traite que de peu de situations par rapport aux situations de la vie humaine. Le consensus (*Ijma'*) qui est un accord humain qui émane d'une interprétation parmi d'autres n'empêchera pas une autre génération d'arriver à un autre consensus selon une autre interprétation. Cette humanité de l'islam aboutit en fait à empêcher quiconque de prétendre à la vérité, à la bonne compréhension ou à la représentation de l'islam, même parmi les plus savants. Par conséquent, les musulmans peuvent s'entendre, humainement parlant, pour choisir une interprétation à adopter ou laisser les gens choisir individuellement parmi toutes les interprétations disponibles. Dans ce cas, l'autorité religieuse ou la référence religieuse n'aura pas de place en islam et cela fortifierait les musulmans d'être soumis à des humains comme eux au nom de la religion<sup>1038</sup>.

3. Démontrer la diversité et le pluralisme du fiqh au sein de l'islam. L'humanité de l'islam signifie la diversité et le pluralisme des interprétations. L'islam doit être comme La Mecque, c'est-à-dire un lieu où la prière est exceptionnellement permise dans tous les sens. Le musulman peut adopter n'importe quelle opinion fiqhique déjà disponible ou en adopter une autre, émergente en toute liberté selon le contexte, suivant son intérêt et indépendamment de toute autorité religieuse. Ce pluralisme mène à un enrichissement et à une structuration<sup>1039</sup>.

4. Peu importe l'*ijtihad* (effort de réflexion), il faut le respecter. Toutefois, il ne faut jamais laisser personne imposer son opinion sous prétexte qu'elle représente la bonne interprétation de l'islam et que les autres sont fausses ou inférieures. Si les oulémas ont le droit de choisir une opinion fiqhique, les musulmans ont également le droit de choisir la leur. Les deux sont des humains et leurs choix sont des choix humains.

5. Différencier *Hakimiyya Allah* (unicité et suprématie divine dans l'autorité politique) et *Hokom Allah* (la volonté de Dieu dans les agissements). La volonté de Dieu (*Hokom Allah*) dans les agissements existait bien sûr avant l'islam. Pensons à Dieu qui a puni

---

<sup>1038</sup> *Ibid.*, pp. 258-261.

<sup>1039</sup> *Ibid.*, pp. 262-264.

Adam et Ève pour ne pas avoir obéi aux ordres divins en mangeant le fruit interdit de l'arbre. L'interprétation donnée à *Hakimiyya Allah* est la libération du musulman de toute dépendance à un autre humain au nom de la religion. C'est pourquoi quand un groupe ou un individu cherche à appliquer soit sa version de la religion, sa vision du monde ou ses interprétations des textes religieux, cela est considéré comme une abolition du principe même de la *Hakimiyya*, car cette imposition est une sorte de déification<sup>1040</sup>.

6. Critiquer les slogans surenchérisant l'islam, tels « L'islam est un style de vie », « L'islam est la solution » et « L'islam est une religion et un État ». Ce dernier slogan a été proclamé en 1923 et supposait faussement que l'État était un fondement de la religion, tout comme la prière et le pèlerinage. Le slogan « L'islam est un style de vie » date de 1964 et prétend à tort que l'islam a dicté en détail par des textes sacrés ce que le musulman doit faire dans toutes les situations possibles de la vie quotidienne. Finalement, « L'islam est la solution » est un slogan de 1987 qui présume fautivement que l'islam a soumis un programme détaillé couvrant les aspects économique, politique, social, etc.<sup>1041</sup>.

7. Mettre fin à l'intolérance envers l'altérité interreligieuse et l'altérité intrareligieuse (les musulmans qui se sont écartés de la version orthodoxe sunnite de la religion). La suprématie de l'islam n'équivaut pas à une suprématie des musulmans, mais à une suprématie du cadre éthique (liberté, justice, etc.) de l'islam, même s'il a été endossé par des non-musulmans. Par ailleurs, la fidélité et l'appartenance à l'islam se traduisent par la fidélité et l'appartenance au cadre éthique de l'islam, et non aux musulmans. En conséquence, appuyer un chrétien, un juif ou un athée (juste) est plus islamique que d'appuyer uniquement un musulman (injuste)<sup>1042</sup>.

8. Corriger le rapport entre l'islam et le musulman. La religion a été révélée pour servir l'Homme. La religion est donc au service de l'Homme et non le contraire<sup>1043</sup>.

---

<sup>1040</sup> *Ibid.*, pp. 271-277.

<sup>1041</sup> *Ibid.*, pp. 278-288.

<sup>1042</sup> *Ibid.*, pp. 289-293.

<sup>1043</sup> *Ibid.*, pp. 294-296.

9. Lutter contre la politisation de l'islam pour ne pas réduire à l'esclavage les musulmans et pour éviter que la religion soit un élément de division à l'encontre de son rôle unificateur. Manipuler la religion pour servir un parti ou un groupe politique aboutit à un des deux scénarios suivants : 1) Les autres partis et groupes politiques manipuleront à leur tour la religion pour contrecarrer le parti qui a commencé à manipuler la religion pour ses propres intérêts politico-sociaux; 2) Les autres partis et groupes politiques s'abstiendront d'utiliser à leur tour la religion et laisseront croire que le parti qui manipule la religion pour ses intérêts politico-sociaux est l'unique porte-parole de la religion<sup>1044</sup>.

10. La religion est une affaire qui concerne la personne psychique et non la personne morale. Il n'y a pas d'État musulman ou athée, car ce n'est pas l'État qui croit ou non en une religion. Qualifier l'État de l'adjectif « islamique » ne le fait pas entrer au paradis<sup>1045</sup>.

Dans une émission à la première chaîne de la télévision égyptienne diffusée le huitième jour du ramadan de l'année 2015, l'animateur a posé les questions suivantes à Sa'd al-Dīn al-Hilālī : Est-ce que la loi positive organisant la vie des citoyens est légitime ? Est-ce que qualifier la loi de l'adjectif « positive » prive la loi de sa qualité d'être une loi légitime ? Est-ce que l'influence du droit civil français sur la légalisation égyptienne remet en question la légitimité du droit ?<sup>1046</sup>

Il a répondu que la loi positive qui organise la vie de citoyens égyptiens dans l'État est légitime à cent pour cent. Selon lui, excommunier la loi positive au sens de Quṭb est une arme contre le pouvoir en place et contre la société pour qu'elle vive dans un vide juridique avant d'imposer sa propre loi au nom de la religion. La loi est un contrat social et tout contrat social est à respecter, selon l'islam. Incidemment, il se pose la question à savoir pourquoi les islamistes ne disent pas que les contrats qu'ils concluent pour l'achat d'une auto ou d'un appartement, par exemple, sont illicites ? Ne s'agit-il pas de contrats qui tombent dans la catégorie de la loi positive ? En mettant en cause et en questionnant la loi positive, les

---

<sup>1044</sup> *Ibid.*, pp. 297-301.

<sup>1045</sup> *Ibid.*, pp. 302-304.

<sup>1046</sup> S. A. AL-HILALY (2014). *Émission Majlis al-ṣā'imīn*, épisode 8, la première chaîne de la télévision égyptienne, [En ligne] [https://www.youtube.com/watch?v=d9Q4en\\_t\\_hE](https://www.youtube.com/watch?v=d9Q4en_t_hE) (Page consultée le 2 juin 2016).

islamistes ont pour objectif, dit-il, la remise en question de la légitimité de la loi et de l'État en vue de déstabiliser la société égyptienne<sup>1047</sup>. Il soutient que

[l]'attribut positif est le meilleur attribut à donner à la loi, surtout en islam, car il indique que la loi n'est pas divine et que c'est aux humains de rédiger leurs lois selon leur propre compréhension de l'islam. Ceux qui exigent une loi divine rédigent leurs propres lois selon leur compréhension de l'islam et selon leurs intérêts puis prétendent que c'est la loi divine. Qualifier une loi, qu'elle soit islamique ou pas, est un mensonge. Pourquoi discrédite-t-on la positivité de la loi alors que le fiqh lui-même est positif, dans le sens qu'il est une œuvre humaine pour organiser la vie ? En réalité, la loi positive est une sorte de fiqh, mais sans prétendre qu'elle est divine<sup>1048</sup>.

Et il ajoute que

[l]es islamistes qui s'imposent comme les tuteurs de la religion ne considèrent que leurs *fatwas* qu'ils manipulent comme loi islamique. Ils font la guerre contre le pluralisme fiqhique que je considère l'essence de l'islam. La seule bonne compréhension est la leur, la seule légitimité est la leur, etc. C'est pourquoi les intérêts des banques étaient illicites à l'époque de Moubarak et deviennent licites à l'époque de Morsi<sup>1049</sup>.

Finalement, Sa'd al-Dīn al-Hilālī nous parle succinctement de la gouvernance islamique, donne son opinion sur Al-Azhar et définit son rôle de faqīh :

Gouverner par la bonne conscience (qui est la *fitra*) humaine est une gouvernance par ce que Dieu a créé et a révélé.

Al-Azhar enseigne toutes les tendances fiqhiques et est une institution pluraliste par nature.

Mon rôle comme faqīh est d'étaler la diversité des avis des oulémas par rapport à la question concernée puis de signifier aux gens qu'ils sont les seuls maîtres de leur choix<sup>1050</sup>.

---

<sup>1047</sup> *Ibid.*

<sup>1048</sup> *Ibid.*

<sup>1049</sup> *Ibid.*

<sup>1050</sup> *Ibid.*

## 8.3 L'apport d'un juriste : 'Abd al-Jawād Yāsīn

### 8.3.1 Qui est 'Abd al-Jawād Yāsīn ?<sup>1051</sup>

Il est né en 1954 dans la ville d'Az Zarqa dans le gouvernorat de Damiette<sup>1052</sup> où il a fait sa formation jusqu'aux études secondaires. Il dit qu'il a eu la chance d'avoir en plus une formation privée parallèle avec un professeur qui lui a donné le goût de la recherche et l'amour de la connaissance. En 1972, il rejoint l'Université du Caire pour étudier le droit. Il a en outre assisté d'une façon non officielle à tous les cours du département de philosophie. En 1976, il a gradué de la Faculté de droit avec la mention « très bien » et au lieu de rejoindre l'équipe professorale, il a choisi d'être substitut de Parquet parce que c'était l'espoir de son père. Voici ce qu'il m'a raconté lors d'un entretien que j'ai eu avec lui :

À cette époque, ma personnalité rationnelle a fait surgir en moi un penchant pour une conception intellectuelle de l'islam de nature holiste. Mon premier souci était l'esprit humain qui me semblait souffrir d'une double pression, soit la vocation matérialiste du monde et la vocation autoritaire dominant le monde arabe. De ce positionnement intellectuel sont nées mes deux questions principales aux niveaux émotionnel et intellectuel : Dieu et la liberté. La question de la liberté est pour moi une question primordiale, autant la liberté au sens métaphysique, qui est contraire à la contrainte, que la liberté au sens sociopolitique, qui est contre l'État autoritaire. Quant à la question de Dieu, beaucoup de temps s'est écoulé et ce n'est qu'après une profonde crise interne et douloureuse que j'ai pu en arriver à un positionnement acceptable aux niveaux spirituel et rationnel. Tout ce parcours a pris plusieurs années de lecture, de réflexion et de contemplation avant d'arriver à un bonheur intellectuel, soit celui de prendre position et d'avoir une conviction.

Cette période de lecture et de contemplation m'a permis de découvrir la raison de ma profonde crise, soit une double monopolisation de la question religieuse : celle du point de vue de la métaphysique et celle vue sous l'angle de la théologie officielle institutionnelle. J'ai constaté qu'on ne peut traiter de la question religieuse que sous ces seuls deux paradigmes parce qu'ils ne donnent pas de réponses satisfaisantes. En effet, la métaphysique se limite à ses mécanismes rationnels (grecs) avec lesquels elle fonctionne, et la théologie ne fait qu'utiliser la méthodologie de la métaphysique. Un exemple qui démontre bien ces faits est celui du système de la religiosité historique : le rationnel (*Kalām*) qui n'a pu sortir de l'emprise de la philosophie et le textuel (interprétatif) qui n'a pu aller plus loin que la narrativité mythologique.

---

<sup>1051</sup> Pour plus d'informations, voir l'annexe 10.

<sup>1052</sup> Parmi le plus petit gouvernorat qui se situe dans le nord du pays, sur le delta du Nil. Sa capitale est Damiette.

Le moment du retour à la croyance s'est fait sentir avec l'émergence de l'islam politique dans les années '70. Ce moment n'était toutefois pas une conséquence ou une influence de l'essor de l'islam politique, car du début à la fin de ma crise de croyance, je n'étais pas même conscient de sa présence. Mais quand on retourne à la croyance dans ce contexte, on ne se confessionnalise pas dans le vide et on ne crée pas une nouvelle religion, on va souvent spontanément vers le système traditionnel. Enthousiaste et poussé par mon état spirituel et mes critères rationnels, je tolère quelques postulats qu'on ne se résigne habituellement pas à accepter dans la thèse religieuse présentée par ce système, comme laisser passer sans commentaire de même que justifier et assigner ces postulats aux comportements des acteurs et non pas à leur système référentiel. Disons que sous l'influence de l'enthousiasme, on ne devient parfois jamais conscient des problèmes. C'est un état connu dans la psychologie de la religiosité et dans celle de l'idéologie en général.

En référence à mes situations déclarées et à quelques apparitions, beaucoup ont cru que j'étais dans le cœur du mouvement islamiste. Je peux dire que d'un positionnement indépendant, j'ai adopté une vision religieuse en ligne avec le mouvement islamiste, mais je n'étais jamais un de leurs membres. Je n'étais pas islamiste, mais j'ai été dans un esprit islamiste pour plus de dix ans. Durant cette période, mon effort portait sur le côté théorique et jamais organisationnel.

À cette époque, la cartographie des mouvements islamistes n'était pas celle d'aujourd'hui. Il existait alors trois courants : le salafisme (textuel et traditionnel), les Frères musulmans (clandestins, pragmatiques, qui adorent leur organisation) et le takfirisme (qui excommunie les autres). Le takfirisme était le courant le plus proche de mon cœur, bien que je n'étais pas attiré par son principe d'excommunication que je jugeais inacceptable. Mais le concept de l'ignorance, semblable à la période préislamique (*jāhiliya*) qui qualifie de modernes la société et l'État, me préoccupait. À l'époque, ce courant n'était pas violent, mais il exigeait un isolement spirituel comme première étape de formation d'une communauté de croyants. L'apogée de cette époque fut l'écriture de mon livre fiqh sur l'ignorance contemporaine. Ce livre est actuellement classé comme radical. Je regrette de l'avoir écrit et je le considère comme invalide.

Finalement, la période de la révision de mon positionnement débute dans les années '80 lors de ma deuxième crise relative à la recherche des raisons des problèmes de l'islam politique. J'avais confiance dans ma conception de la religion et j'ai découvert que l'islamisme a produit les pires formes de la religiosité. Mais l'avantage est que cet islamisme était pour moi une sorte de catalyseur qui a joué le rôle de l'église de la lumière moderne<sup>1053</sup>.

---

<sup>1053</sup> Traduit par l'auteur de cette thèse de l'arabe vers le français.



### 8.3.2 Son apport particulier à propos de la source de la législation dans l'État ou dans la gouvernance au prisme du lien entre le religieux et le politique

Les principaux postulats de ‘Abd al-Jawād Yāsīn présentés dans cette section sont les suivants : La sharī’a est une loi et la loi, par nature, est intrinsèquement sociale et variable, et ce qui est variable et social ne peut être divin; distinguer religion et religiosité comme fondement de sécularisation; légitimité sociale et non religieuse de la gouvernance; et forme de gouvernance : l’islam doit se débarrasser de ses surcharges politiques pour pouvoir vivre son moment de « Lumières »<sup>1054</sup>.

La question principale de son livre est de savoir si les dispositions législatives (soit dans le premier moment constitutif de la révélation ou après l’ère du développement d’une philosophie législative, présentée comme islamique par la jurisprudence) sont de nature divine ou de nature sociale et si elles ont été dictées par des normes qui étaient alors en vigueur<sup>1055</sup>.

‘Abd al-Jawād Yāsīn répond à cette question en défendant la thèse selon laquelle : 1) la législation contenue dans le texte sacré a été dictée par la réalité sociale de La Mecque et de Médine du VII<sup>e</sup> siècle, ce qui coïncidait avec le moment de la révélation; 2) les solutions incluses dans le texte sacré pour faire face aux problèmes rencontrés par les premiers musulmans de même que les lois proposées n’ont pas dépassé les coutumes de la péninsule arabique. Dans très peu de situations, la révélation a modifié des lois d’usage de façon à ce qu’elles soient compatibles avec la moralité générale (*‘alá al-akhlāq al-‘āmmah*) de l’islam<sup>1056</sup>. Nous pouvons dire que le principal objectif de son livre vise à assigner la sharī’a, même comprise dans le Texte, dans la religiosité (variable) mais non pas dans la religion (invariable). Pour y arriver, il analyse donc cette relation triangulaire entre la religion, le social et le droit<sup>1057</sup>.

---

<sup>1054</sup> ‘A. YĀSĪN (2012). *Religion et religiosité (al-Dīn wa-al-tadayyun : al-tashrī‘ wa-al-naṣṣ wa-al-ijtimā’)*, Bayrūt, al-Tanwīr, 432 p.

<sup>1055</sup> *Ibid.*, pp.35-112.

<sup>1056</sup> *Ibid.*, pp.35-112.

<sup>1057</sup> *Ibid.*, p. 35.

De fait, ‘Abd al-Jawād Yāsīn soutient que le texte qui entre en contact avec l’être humain est influencé en deux temps : lors de la perception (comprendre et interpréter) et lors de l’expression (de la compréhension et des interprétations)<sup>1058</sup>. Il fait la distinction entre la religion comme doctrine et cadre éthique général – invariable et absolu – et la religiosité qui se compose de choix parmi les interprétations diverses, variables et relativistes possibles de la religion<sup>1059</sup>. Différencier entre la religion et la religiosité est le seul chemin qui évite la contradiction en raison de la coexistence de ces deux phénomènes : le recul du religieux devant les structures de la modernité et la stabilité du phénomène du religieux et son expansion malgré ce recul<sup>1060</sup>.

La réflexion de ‘Abd al-Jawād Yāsīn se résume donc dans ce postulat :

Le social fait partie de l’infrastructure de la religion et découle du contenu sociologique des textes sacrés alors que la religion ne se manifeste que dans la transfiguration de la réalité sociale. Le social est sans doute latent dans la conscience individuelle de la personne appartenant à une religion. De plus, la religion s’adresse à l’individu qui l’intériorise et ne se manifeste qu’à partir de ses comportements. L’individu, par sa nature sociale et selon son interprétation de la religion, transporte avec lui un héritage social qui influence la religion qui, à son tour, se transforme en religiosité. Dans la mesure où le social existe dans la structure de la religion révélée (née hors du social) et que l’individu est le sujet et l’objet de la religion, en dépit de l’origine divine de la religion, elle est inévitablement un sujet de l’humain. Les seules invariables sont l’existence de Dieu et le cadre éthique général de la religion, l’essence de la religion étant née indépendamment du social<sup>1061</sup>.

Dans le premier chapitre de son livre, ‘Abd al-Jawād Yāsīn examine la relation entre la religion et le social dès leur première expression (la révélation) jusqu’à leur prolongement par l’émergence et l’achèvement du texte fondateur et la fin de la révélation. Le social n’est jamais absent du concept. Il distingue entre le texte incitant à croire en Dieu, le texte de nature morale invariable et le texte traitant les affaires sociales et législatives. Notre auteur observe que les

---

<sup>1058</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>1059</sup> *Ibid.*, pp.5-30.

<sup>1060</sup> *Ibid.*, p. 337.

<sup>1061</sup> *Ibid.*, pp.5-11.

deux premières versions du texte (relatif à l'unicité de Dieu et au cadre éthique invariable) ont été divulguées sans bases sociales. Il pense qu'ils sont les seuls textes qui peuvent être qualifiés de sacrés, d'invariables et d'intemporels. Les autres textes (sociaux et législatifs), bien qu'ils soient cités dans le Coran, sont temporels. Ils s'adressaient simplement aux musulmans de l'époque de la révélation dont l'efficacité est législativement temporelle<sup>1062</sup>.

Il renchérit en expliquant que même les musulmans les plus salafistes ont reconnu cette temporalité en acceptant les trois méthodes d'interprétation du texte sacré suivantes : la révélation (descendance) intermittente des versets législatifs, la contextualisation des raisons de la descendance des textes, et les textes abrogés et abrogeants. Ces trois méthodes prouvent la temporalité et l'historicité du texte ainsi que l'adaptation des textes législatifs au social<sup>1063</sup>.

De plus, notre penseur croit que cette interprétation est la seule capable de saisir et d'analyser les trois constats suivants :

1. La législation islamique a emprunté beaucoup de la légalisation préislamique (en effectuant parfois que des modifications mineures) et utilisé souvent les mêmes termes linguistiques (p. ex., interdiction de faire la guerre durant les mois sacrés). 2. Les contradictions entre les versets législatifs sont dues au changement des réalités sociales à partir desquelles le texte a fait abaisser le jugement (p. ex., faire la guerre). 3. Des contradictions persistent entre quelques versets législatifs et le cadre éthique général de la religion (p. ex., le phénomène de l'esclavage)<sup>1064</sup>.

À la fin de ce chapitre, Yāsīn prouve que la législation coranique est un social textualisé (inscrit dans le Texte) à travers des exemples comme des jugements de la guerre, jugements pénaux, jugements de l'héritage, du mariage et jugements civils<sup>1065</sup>.

Dans son deuxième chapitre, il nous présente comment le social se cache derrière le sacré dans le fiqh islamique. Il prône que le fondement épistémologique du fiqh est basé sur la sacralisation et l'absolution des efforts intellectuels de certains oulémas. En plus de ne pas

---

<sup>1062</sup> *Ibid.*, pp. 35-112.

<sup>1063</sup> *Ibid.*, pp. 45 et 123.

<sup>1064</sup> *Ibid.*, pp. 123-430.

<sup>1065</sup> *Ibid.*, pp.124-331.

étudier la temporalité et l'historicité du texte coranique législatif et social, l'esprit salafiste a rejoint la Sunna dans le sacré et l'absolu. Ainsi, le fondement épistémologique du fiqh se résume dans sa vocation de sacraliser les coutumes, les mœurs et la logique dominante de l'époque<sup>1066</sup>.

La religion est totale et absolue et provient de la Providence (de l'extérieur du social). Et comme la religion ne fonctionne que dans le social, sa présence mènera automatiquement à la religiosité (les pratiques des humains de la religion dans la réalité). Voici quelques incidences :

- La religiosité se tourne en une religion.
- Une partie de la culture historique, qui est intrinsèquement variable, est rendue invariable.
- Conflit indispensable et inévitable avec le mouvement du social.
- Vagues chroniques de tensions entre la religiosité issue de la religion et du social<sup>1067</sup>.

Toujours dans ce deuxième chapitre, notre penseur prouve que les liens entre le social et la religion se poursuivent dans la phase post-fermeture du Texte fondateur. En effet, c'est dans cette phase que le social exprime constamment sa présence dans les structures de la religion, qui prennent différentes formes mais qui tournent toujours autour du Texte<sup>1068</sup>.

Une fois que la religion interagit avec le social, elle se transforme en un domaine social dans le sens qu'elle devient un facteur social qui influence les autres facteurs sociaux et subit à son tour des influences de ces autres facteurs. Le phénomène qui se produit, c'est qu'au début et à court terme, la religion aura plus d'influence sur les autres facteurs sociaux. Mais ce pouvoir d'influence se renverse rapidement (les facteurs sociaux influencent davantage les structures de la religion) en se déguisant sous des formes religieuses avant que, finalement, le

---

<sup>1066</sup> *Ibid.*, pp. 335-418.

<sup>1067</sup> *Ibid.*, pp. 5-30.

<sup>1068</sup> *Ibid.*, p. 349.

social ne revienne à long terme à travailler et agir selon ses lois régulières lentes<sup>1069</sup>. Notre penseur donne des exemples pour illustrer cette idée : c'est l'émergence de l'État qui apporte à l'islam une dimension sociale ; ce sont les invasions militaires qui ont consacré la culture de l'invasion et apportent une diversité démographique influente à l'islam ; et enfin, c'est le conflit sur le pouvoir qui a abouti à la diversité politique qui s'est transformée au fil du temps en une diversité religieuse au sein de l'islam<sup>1070</sup>.

À travers ces phénomènes (l'émergence de l'État, les invasions militaires et le conflit sur le pouvoir), notre auteur nous explique les indices de l'évolution dans les structures originales reconnues de la religion avant la fermeture du Texte. Il mentionne que ces évolutions ont atteint les structures de la religion au niveau de la direction (sens) et au niveau du volume (étendue). Il note que le volume prolifère par rapport à son volume original où le Texte a été fermé, que la théologie s'est développée par la science de Kalâm<sup>1071</sup> et que la sharî'a et les rituels se sont propagés par le fiqh<sup>1072</sup>.

À titre d'exemple, le sectarisme (d'origine politique (conflit sur le pouvoir) tournant au sectarisme religieux) mène à l'évolution et à l'expansion théologique qui créent de nouveaux besoins législatifs au sein de la partie sociale et juridique du texte. Comme la version originelle du texte est trop étroite pour intégrer les changements évolutifs, il est nécessaire d'ajouter des textes supplémentaires. Conséquemment, deux types de textes ont été ajoutés, soit le *hadîth* (paroles du Prophète) dans le contexte sunnite et les paroles des imams de la famille du Prophète<sup>1073</sup>.

Il poursuit en disant qu'après la phase d'implantation – similaire au processus de législation de l'État dans l'expérience juive – le long processus de législation fiqhique en islam a été fondé et a évolué en fonction de la réalité sociale. Pour remplir sa mission, la

---

<sup>1069</sup> *Ibid.*, p. 349.

<sup>1070</sup> *Ibid.*, p. 350.

<sup>1071</sup> « (Discussion, dialectique) signifie dans son premier aspect une des sciences religieuses de l'islam faisant référence à la recherche de principes théologiques à travers la dialectique (méthode théologique dogmatique ou scolastique) et l'argumentation rationnelle ». J.-R. MILOT (1993). *L'islam et les musulmans*, éd. Fides, p. 121-122.

<sup>1072</sup> 'A. YĀSĪN (2012). Religion et religiosité [...], pp.350-351.

<sup>1073</sup> *Ibid.*, pp. 60-112.

science du fiqh a adapté ses mécanismes et techniques à ses fondements. Bien sûr, c'est lentement que le fiqh poursuivait son évolution à l'ère de la rédaction. Cette évolution s'est faite en deçà des mécanismes théoriques traditionnels et en présence des structures globales du social responsable du texte législatif fondateur. Poussées par la cristallisation du capitalisme industriel et la méthodologie de la pensée expérimentale, ces structures ne commencent à changer radicalement qu'aux temps modernes. Dans l'environnement de la production fiqhique immédiate, les structures économiques sont restées pastorales et les structures sociales sont restées tribales et claniques. Les structures intellectuelles, quant à elles, sont restées captives de l'ancienne pensée grecque. C'est pourquoi on peut dire que les défis que la théorie fiqhique a affrontés à l'ère de la rédaction étaient minimes et partiels, lesquels ont été gérés à l'aide des mécanismes traditionnels et sans problèmes méthodologiques sérieux. Mais les vrais défis se sont présentés avec l'évolution radicale des structures générales, confrontant ainsi les horizons sociaux à des besoins, à des rapports et à des intérêts indéterminés et insoumis au texte. La théorie fiqhique et ses mécanismes traditionnels se retrouvent donc entièrement hors contexte<sup>1074</sup>.

## Ce que fait le fiqh de l'islam

Yāsīn nous fait part de quelques réflexions à propos du fiqh. Le fiqh, dit-il, est un code législatif historique bénéficiant d'une autorité morale auprès de la raison religieuse par le biais de son chevauchement avec l'autorité du texte. À l'heure actuelle, la raison religieuse est devenue plus réceptive à l'idée de la séparation entre l'autorité de l'*ijtihad* comme effort humain et historique et l'autorité du texte comme révélation divine. Mais la raison religieuse ou théologique n'est pas encore prête à considérer dans le texte lui-même l'idée d'une distinction entre le divin (absolu invariable) et le social (variable historique)<sup>1075</sup>.

Il rajoute que le fiqh a reflété le vocabulaire des invasions tribales de la péninsule arabe et il l'a transformé en dispositions religieuses, et ce, seulement en raison de leur apparition dans le texte, et sans distinguer entre l'invariable absolu et la variable sociale. Le texte a décrit

---

<sup>1074</sup> *Ibid.*, pp. 349-351.

<sup>1075</sup> *Ibid.*, p. 45.

des faits, dont des incidents de combat, mais il n'avait pas l'intention de transformer les faits en valeurs éternelles, comme la raison religieuse a fait tout au long de son histoire. Dans plusieurs instances, cela a abouti à des conséquences néfastes pour l'essence de la religion et ses objectifs éthiques absolus<sup>1076</sup>.

Enfin, devant le moment transitoire régional qu'est la guerre, il croit que le fiqh se fige en contribuant à une jurisprudence qui permet de tuer celui qui appartient à l'islam. Ce jugement est extrêmement dangereux, car il viole l'essence même de la morale et entraîne d'énormes conséquences, comme l'approche violente prise par la religiosité islamique le long de son parcours, tant par les invasions (*Fotouh*) sur le plan externe que dans les conflits entre les courants religieux à l'interne. Yāsīn nous dit en fait que le musulman contemporain se retrouve toujours vulnérable face aux contradictions entre les concepts fiqhiques contraignants et la culture moderniste. C'est cette modernité qui a révélé les lacunes éthiques et logiques des concepts, ainsi que leur précarité et leurs racines historiques d'origine sociale<sup>1077</sup>.

Du point de vue de l'origine du sectarisme en islam, il pense qu'il est le résultat direct des conflits politiques que le social islamique a vécus très tôt. Ces conflits ont donné naissance aux trois grands groupes devenus les trois principaux courants religieux : les sunnites qui représentent l'État vainqueur, les chiites qui représentent l'opposition alaouite et les ibadites héritiers de l'opposition Kharijite. Aussi, de nouveaux concepts théologiques ont été élaborés pour exprimer le politique dans la dimension sociale, fournissant à chaque groupe une portion opérationnelle de la foi religieuse. Bref, un morceau de l'histoire sociale a été lié à la religion. C'est ce que la religiosité fait de la religion<sup>1078</sup>.

Dans le contexte islamique où le fiqh est une entité morale qui détient le rôle institutionnel religieux aux pouvoirs législatifs – plus larges que ceux de l'Église chrétienne du Moyen-Âge –, Yāsīn se pose la question à savoir si, la réalité de l'évolution va s'imposer à la partie sociale de la structure de la religion. Sa réponse est oui, mais cette évolution sera liée au degré de développement atteint par les structures économiques, sociales et intellectuelles

---

<sup>1076</sup> *Ibid.*, pp. 357-385.

<sup>1077</sup> *Ibid.*, pp. 357-385.

<sup>1078</sup> *Ibid.*, pp. 385-400.

dans la région islamique. Et ces structures évoluent plus lentement que leurs homologues occidentaux<sup>1079</sup>.

## La religion, l'État et la législation

Dans son livre *L'autorité en Islam* (2009)<sup>1080</sup>, 'Abd al-Jawād Yāsīn constate que l'émergence de l'État en islam n'est pas due au Texte, mais à l'évolution naturelle des relations du social arabe tribal, due à son tour à la présence de la religion comme acte social.

Et dans son livre *Religion et religiosité* (2012), il nous fait réaliser que la période de La Mecque, qui a duré 13 ans, est comme celle où la religion était pure puisqu'une société n'existait pas encore à ce moment-là<sup>1081</sup>. En fait, cette période représente l'essence de la religion, soit la croyance en Dieu dans un cadre éthique général. L'idée d'un État islamique ou d'un système de législation était alors totalement absente<sup>1082</sup>.

Ce n'est que dans la période de Médine que l'interaction entre la religion et le social débute vraiment. Yāsīn nous dit qu'on y voit alors un absolu qui commence à s'impliquer dans le mouvement de la réalité et qui s'exprime humainement par le biais de choix sociaux et législatifs et par des rituels que le Texte adopte ensuite<sup>1083</sup>. Dans cette période, les pratiques de la communauté musulmane s'inscrivent dans le Texte à travers les traitements de nature législatifs. Et du point de vue l'État, son émergence comme processus social incite le Texte à contenir des fondements législatifs, mais sans jamais préciser la forme de l'État<sup>1084</sup>.

Il poursuit en mentionnant qu'en plus du fait que la réalité et les conditions sociopolitiques ont imposé l'émergence de l'État, avec le temps, elles ont également imposé pour cet État émergent un cadre politique et un système de gouvernance. Ces impositions ont été post-théorisées sous la forme de la théorie du califat sunnite et sous la forme de la théorie

---

<sup>1079</sup> Voir le dernier paragraphe de l'annexe 10.

<sup>1080</sup> 'A. YĀSĪN, (2009a). *L'autorité en Islam*, volume 1, « La raison fiqhique salafiste entre le texte et l'histoire » (al-Sulṭah fī al-Islām : al-'aql al-fiqhī al-salafī bayna al-naṣṣ wa-al-tārīkh), Beyrouth, 4<sup>e</sup> édition, Al-Tanwir, 352 p.

<sup>1081</sup> 'A. YĀSĪN (2012). *Religion et religiosité* [...], p.36.

<sup>1082</sup> *Ibid.*, p. 353.

<sup>1083</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>1084</sup> *Ibid.*, p. 354.



de l'imamat chiite comme une réaction oppositionnelle à cette théorie sunnite du califat<sup>1085</sup>. Il explique que dans la théorie chiite, l'État est devenu l'un des piliers de la religion. Par contre, dans les théories sunnite et ibadite, l'État n'est pas un des piliers de la religion, mais il est devenu (surtout avec la conception islamiste) une nécessité, ce qui revient à toutes fins pratiques au même résultat que la théorie chiite<sup>1086</sup>.

Yāsīn note également que l'État arabo-musulman qui se légitime principalement par la religion est plutôt le produit de l'influence perse. En effet, Zoroastre, dont la religion a été un puissant instrument de guerre et de politique aux mains des premiers Sassanides, avait usé de sa force au service de l'État. Œuvre d'un clergé fermé, d'une morale exemplaire, raffinée dans ses dogmes et exigeante dans son culte, cette religion a été conçue pour une secte et non pour une nation. En poussant à outrance la notion de pureté appliquée au monde de la matière comme à celui de l'esprit, la religion a abouti à une immense casuistique où chaque mouvement de mains d'homme se heurte à une prohibition<sup>1087</sup>. Il faut mentionner que la révolution sassanide est un point tournant dans l'histoire de la Perse. Cette révolution n'est point seulement dynastique, mais est aussi nationale et religieuse. Le fondateur de la dynastie, Ardechir (224-241), a fait ou refait la nationalité iranienne avant tout au moyen de la religion<sup>1088</sup>.

Selon Yāsīn, le parcours historique en islam n'a jamais été l'application d'une théorie préétablie<sup>1089</sup>. Non plus y a-t-il eu de recueil juridique général abstrait (philosophique) qui a précédé les actes et les événements. Au contraire, les règlements se sont révélés séparément et d'une façon diachronique (*al-tanjīm*), comme en réaction aux événements et aux besoins de la société (*asbāb al-nuzūl*)<sup>1090</sup>. En plus, ces règles se modifient ou se nullifient en fonction des

---

<sup>1085</sup> *Ibid.*, p. 354.

<sup>1086</sup> *Ibid.*, pp. 355-356.

<sup>1087</sup> *Ibid.*, pp. 32-33.

<sup>1088</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>1089</sup> *Ibid.*, p. 355.

<sup>1090</sup> *Ibid.*, pp.38-39.

changements dans les conditions de la réalité vécue (*al-naskh*)<sup>1091</sup>. C'est donc la présence constante de l'État qui a consacré le concept de la shari'a et non pas le contraire<sup>1092</sup>.

Tout au long de son histoire et sous toutes ses formes, l'État islamique n'a jamais prescrit une loi (un droit) écrite, pas plus que cette idée a été étudiée au niveau du fiqh ou aux niveaux théologique ou fondamentaliste. Cette idée a seulement été proposée par des personnes du niveau politique qui étaient influencées par la culture perse et qui avaient plus d'expérience avec la question de l'État. Abdallah Ibn al-Muqaffa<sup>1093</sup> a proposé au calife Abû Ja'far al-Mansûr<sup>1094</sup> de mettre au point une législation générale à imposer sur les juges dans tout le califat, mais ce projet n'a jamais été réalisé<sup>1095</sup>.

Tout compte fait, l'islam doit se débarrasser de ses surcharges politiques et sociales, qui sont influencées par la culture sassanide, pour pouvoir vivre son moment de « Lumières ».

## Vers une approche post-Maqāṣid

À notre avis, lorsque 'Abd al-Jawād Yāsīn se libère du texte législatif, historique et social et donc des contradictions et des jugements qui vont à l'encontre du cadre éthique de l'islam, il représente la phase *post-Maqāṣid al-sharī'ah*. De fait, la théorie d'Al-Shatiby (1320-1388)<sup>1096</sup> reste une théorie interprétative justifiant la shari'a détaillée, telle qu'elle est, par des mécanismes parachaféites,<sup>1097</sup> mais ces derniers ne sont plus capables d'affronter la problématique d'évolution<sup>1098</sup>.

Yāsīn fait référence justement à Al-Shatiby dont l'apport fut son aptitude à libérer les ajusteurs fiqhiques de l'emprise du texte. Il prône l'expansion des principaux fondements dans l'esprit de la shari'a et de ses principales finalités et cela exige sans aucun doute un effort

---

<sup>1091</sup> *Ibid.*, p.123.

<sup>1092</sup> *Ibid.*, pp. 352-356.

<sup>1093</sup> Célèbre littérateur persan et premier grand prosateur de langue arabe. Il naît vers 720 à Gour (actuelle Firuzabad), dans le Fars (Iran). Il se convertit à l'islam à l'âge adulte et meurt à 35 ans, en 756 à Basra, exécuté sur l'ordre du calife Al-Mansour.

<sup>1094</sup> Né en 714. Il devint le second calife abbasside en 754 en succédant à son frère Abû al-'Abbās as-Saffah. Il meurt à La Mecque au cours du pèlerinage le 7 octobre 753. Il y est enterré.

<sup>1095</sup> 'A. YĀSĪN (2012). Religion et religiosité [...], p.420.

<sup>1096</sup> Théologien et juriste spécialisé dans les fondements de la jurisprudence.

<sup>1097</sup> Imam Al-chafii (767, Gaza, Palestine - 820, Égypte) fut un juriste et savant musulman, fondateur de l'école (madhhab) de droit musulman (fiqh) chaféite.

<sup>1098</sup> 'A. YĀSĪN (2012). Religion et religiosité [...], p. 331.

intellectuel et social. Mais Al-Shatiby, sous l'influence de la raison théologique, adhérait à l'absoluité des législatifs à cause de leur présence dans le texte. C'est pourquoi, hors du texte, laisser plus de place aux efforts intellectuels a pu conduire à des solutions. Toutefois, il n'a pas théorisé pour légiférer contre le texte – qui demeure la problématique imposée – à cause de l'évolution de la forme de religiosité dominante. La question de l'évolution ne s'impose pas uniquement aux législatifs par déduction fiqhique, mais également aux législatifs du texte même. En réalité, les deux sont les produits de leur « temps social »<sup>1099</sup>.

En somme, il soutient que la shari'a est une loi, que la loi est intrinsèquement sociale et variable, et que ce qui est variable et social ne peut être divin; la shari'a façonne la religiosité. Malgré tout, la raison théologique (religieuse) la considère comme faisant partie du sacré invariable. Le problème avec la shari'a est qu'elle est modifiée par la loi de la réalité sociale, cette loi naturelle, donc divine, qui dicte les métamorphoses du législatif selon les nouveaux besoins et rapports qui naissent entre les humains à la suite des changements économiques, sociaux et politiques de leurs contextes géographique et temporel<sup>1100</sup>.

Son positionnement intellectuel est donc basé sur le postulat que la législation comprise dans le Texte est une action sociale<sup>1101</sup>. Le Texte n'est pas la religion, mais il est un de ses mécanismes à travers lequel elle interagit avec le social<sup>1102</sup>. Le social peut exister sans la religion, mais la religion ne peut pas exister réellement en dehors du social<sup>1103</sup>. Le problème vient du fait que la raison religieuse salafiste ne voit aucun social dans la religion. C'est pourquoi elle ne différencie pas entre religion et religiosité puis entre variable et invariable car elle n'y voit que l'absolu. De plus, la raison positiviste salafiste ne voit aucun divin dans la religion qui est, pour elle, une affaire purement sociale. C'est pourquoi elle ne différencie pas entre religion et religiosité puis entre variable et invariable car elle n'y voit que le relatif<sup>1104</sup>.

---

<sup>1099</sup> *Ibid.*, pp. 328-331.

<sup>1100</sup> *Ibid.*, pp. 60-112.

<sup>1101</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>1102</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>1103</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>1104</sup> *Ibid.*, p. 338.

Lors de ma rencontre avec Yāsīn, il m'a expliqué qu'il a étudié l'État dans la civilisation musulmane aux niveaux du fiqh (raison textuelle), de la théologie (raison textuelle rationnelle), de la philosophie (raison philosophique) et de la littérature des dynasties et des sultans (raison historique et *realpolitik*).

Pour identifier ces différentes sortes de raisons dans la pensée arabo-musulmane, il juge qu'il est nécessaire de catégoriser les différents positionnements par rapport à la problématique de l'évolution, la problématique de la diversité et du pluralisme, et la problématique du texte. Il observe également que l'État a été traité d'une façon réductionniste. Il a été réduit soit en celui qui gouverne, soit dans le régime au pouvoir et ceci n'a pas réussi à engendrer une théorie d'État. La théorie de califat n'est pas une théorie d'État.

D'ailleurs, Yāsīn est d'avis que

[p]our la faveur de la religion, il faut dépasser le système dominant de la religiosité dominante en reconnaissant que les législations sociales ne sont pas de l'essence de la religion absolue ou invariable, mais de la création de la religiosité par l'expérience et par la pratique historiques avant que cette religiosité rattache la législation à la religion<sup>1105</sup>. La problématique (la tension chronique issue de la présence de la religion dans « le social » qui produit des vagues incessantes de violence) ne réside pas dans l'idée de la religion, mais dans le type ou dans le système dominant de la religiosité. Ce système issu de l'ancienne expérience hébraïque s'est servi, à travers l'institution, de l'amalgame entre la religion et la religiosité, mais a mêlé l'idée de l'absolu et celle des pratiques sociales et historiques en leur donnant une teinte divine. Pour y arriver, ce système a inventé le concept du texte tel un mécanisme invariable permettant de qualifier les concepts de la religiosité dans une forme divine et de catégoriser et stéréotyper la religion dans des formules collectives et définitives très étroitement liées avec leurs propres contextes sociohistoriques (le peuple et le territoire)<sup>1106</sup>.

De surcroît, il pense que la problématique est fondamentale parce que les changements à faire à l'intérieur du système ne vont pas résoudre la question. La seule solution est de revoir

---

<sup>1105</sup> 'A.A. YĀSĪN (2014). *Autour de la religion et l'avenir (ḥawla al-dīn wa-al al-mustaqbal)*, [En ligne], Mominoun Without Borders, <http://www.mominoun.com/pdf/2014-11/54611a4b14d021365853523.pdf> (Page consultée le 30 mai 2016).

<sup>1106</sup> *Ibid.*

la conceptualisation elle-même du système et de revoir la conception qui concerne les modes, les processus et les mécanismes par lesquels ce système pratique sa religiosité<sup>1107</sup>.

Maintenant, voici comment il comprend la laïcité radicale et modérée :

La laïcité radicale (*al-‘almānīyah al-mutaṭarrifah*) émane d’un positionnement idéologique hostile à l’idée de la religion elle-même. La raison laïque radicale est comme la raison religieuse : les deux ne distinguent pas l’idée absolue de la religion (difficile à nier sa puissance spirituelle et éthique) des pratiques de la religiosité (difficile à accepter ses postulats par la mesure de la raison scientifique et de ses autorités absolues dans le domaine social et législatif, qui est variable par nature). Ce genre de laïcité ne peut pas et ne veut pas participer à trouver une issue à la problématique de contradiction de la religion avec le social pur<sup>1108</sup>.

De son côté, la laïcité modérée (*al-‘almānīyah al-mu‘tadilah*) (qui accepte la présence de la religion à condition de la vider de sa surcharge politique) ne semble pas capable de pénétrer la problématique, surtout dans le contexte islamique. De fait, par la partie de la religion qu’elle garde, elle appartient à la même religiosité traditionnellement héritée, celle qui accepte la contrainte de la législation sociale imposée par la religiosité au nom de la religion. C’est une contradiction théorique, car vider la religion de sa surcharge politique ne s’accorde pas avec la reconnaissance et l’acceptation de l’obligation de la législation religieuse. Cela montre une conception inconsciente du lien entre la religion et la législation, une conception qui a un prestige chronique et qui empêche d’atteindre la problématique à sa racine<sup>1109</sup>.

En terminant, il pense qu’avant le printemps arabe, la religion était dans une position défensive en Occident alors qu’elle était plutôt dans une position offensive dans le monde arabo-musulman. Durant et après ce printemps, la religion a été et continue d’être, selon lui, dans une position passablement défensive<sup>1110</sup>.

---

<sup>1107</sup> *Ibid.*

<sup>1108</sup> *Ibid.*

<sup>1109</sup> ‘A.A. YĀSĪN (2014). *Autour de la religion et l’avenir (ḥawla al-dīn wa-al al-mustaqbal)*, [En ligne], Mominoun Without Borders, <http://www.mominoun.com/pdf/2014-11/54611a4b14d021365853523.pdf> (Page consultée le 30 mai 2016).

<sup>1110</sup> *Ibid.*

## 8.4 Conclusion

En guise de conclusion, nous pouvons dire que Sa‘d al-Dīn al-Hilālī croit qu’il ne faut pas intégrer les châtiments de la sharī’a au Code pénal de l’État, car ils sont avant tout des rituels facultatifs et qu’ils ne couvrent pas tous les aspects de la société. En ce qui concerne les intérêts suprêmes dans la sharī’a et du point de vue du fiqh, l’objectif de Sa‘d al-Dīn al-Hilālī est d’en démontrer la diversité et le pluralisme au sein de l’islam. Ce pluralisme est le seul chemin qui peut aboutir à un enrichissement et à la construction. Il préconise enfin que la loi positive qui organise la vie des citoyens dans l’État en Égypte est légitime à cent pour cent.

Quant à ‘Abd al-Jawād Yāsīn, nous pouvons dire que son principal postulat est que la sharī’a est une loi et la loi, par nature, est intrinsèquement sociale et variable, et ce qui est variable et social ne peut être divin. Il défend la thèse selon laquelle : 1) la législation contenue dans le texte sacré a été dictée par la réalité sociale de La Mecque et de Médine du VII<sup>e</sup> siècle, qui coïncide avec le moment de la révélation; 2) les solutions incluses dans le texte sacré pour faire face aux problèmes rencontrés par les premiers musulmans de même que les lois proposées n’ont pas dépassé les coutumes de la péninsule arabique. Dans très peu de situations, la révélation a modifié certaines lois d’usage de façon à ce qu’elles soient compatibles avec la moralité générale de l’islam. Pour lui, « il faut renoncer au texte figé comme dynamique à travers lequel on assigne les concepts de la religiosité dans la catégorie du sacré et catégorise la religion dans des formules absolues collectives<sup>1111</sup> ».

On a donc ici deux chemins différents pour libérer l’islam de l’emprise du fiqh et des mouvements islamistes, soit au moyen d’un pluralisme fiqhique ou via une approche post-texte.

Après l’étude de tout ce corpus au fil des différents chapitres, nous croyons être enfin en mesure de répondre, dans la section suivante qui est notre conclusion générale, à notre question de recherche : Dans quelle mesure la conception de l’État au prisme du lien entre le religieux et le politique dans la pensée égyptienne contemporaine (2011-2015) constitue-t-elle une continuité, une évolution ou une rupture avec la pensée égyptienne moderne ?

---

<sup>1111</sup> *Ibid.*, (Page consultée le 2 novembre 2016).

# CONCLUSION GÉNÉRALE

Toute l'information présentée dans ces huit chapitres nous permettent, en guise de conclusion, de brosser un tableau des résultats de notre recherche dont le but était, comme vous le savez, d'identifier les continuités, les évolutions et les ruptures découlant de la pensée égyptienne contemporaine (2011-2015) dans la conception de l'État par rapport à la pensée égyptienne moderne (1805-2010).

Nous commencerons par résumer les différences entre les trois courants de pensée égyptienne *moderne* et nous poursuivrons avec un récapitulatif des pensées des intellectuels de l'époque *contemporaine*. Ceci nous permettra alors de bien identifier ces continuités, évolutions ou ruptures dans la conception de l'État, toujours au prisme du lien entre le religieux et le politique. Finalement, elle proposera une approche procédurale pour mieux organiser le lien entre le politique et le religieux dans l'espace public arabo-musulman.

## 1. Principaux postulats de la pensée égyptienne moderne (1805-2010)

Résumons donc premièrement les différences entre les trois courants de la pensée égyptienne moderne qui sont, faut-il le rappeler, le réformisme musulman, l'islamisme holiste activiste et le libéralisme humaniste musulman.

Du point de vue de la conception générale de l'islam, le courant du réformisme musulman voit l'islam comme une religion plutôt éthique avec une référence collective générale. Mais ses interprétations du religieux se meuvent souvent entre l'hétéronomie et l'autonomie. Quant à l'islamisme holiste activiste, il le voit plutôt comme une religion holiste qui dicte tous les champs de la vie, que ce soit au niveau politique ou économique islamique. Il cherche une culture islamique, une islamisation des connaissances, un refus du salut individuel et insiste sur l'esprit collectif de l'islam. En outre, il exprime une volonté manifeste de coopérer et de s'allier avec d'autres mouvements ayant la même vision du monde dans les

autres pays arabo-musulmans<sup>1112</sup>. Enfin, pour ce qui est du courant du libéralisme humaniste musulman, il considère l’islam comme un cadre éthique plutôt individuel, où l’expression collective des idées religieuses dans l’espace public ne se fait que sous certaines conditions.

Chaque courant a un fil conducteur intellectuel et vit une problématique qui lui est propre. Ainsi, le courant du réformisme musulman, dont la renaissance (*al-nahḍah*) y est au cœur, connaît la problématique de son caractère civil et du progrès, de la constitution et de la citoyenneté. Cependant, les questions de l’identité et d’accès au pouvoir ne sont pas au premier plan. À l’opposé, les questions identitaires (pour le texte sur la raison) font partie prioritairement de l’islamisme holiste activiste, et le revivalisme (*al-ṣaḥwah*) est identifié comme la principale problématique. Ici, la logique dominante veut qu’on puisse agir dans la réalité que si un texte est interprété. Du côté du libéralisme humaniste musulman, la modernité et l’humanisme constituent la problématique prééminente, et la primauté est pour la raison et la réalité du texte.

Par rapport au positionnement des différents courants vis-à-vis des autres systèmes cognitifs, le réformisme musulman est ouvert avec équilibre aux autres systèmes cognitifs, sans préoccupations de confrontation ni de conflit avec l’Autre. Ce courant a tendance à faire intégrer les musulmans dans leur présent et cherche à ne pas les isoler<sup>1113</sup>. À ce propos, Nadine Picaudou note très justement que « l’enjeu du débat réformiste réside moins dans la nature des contenus que dans les procédures de production et de validation des savoirs<sup>1114</sup> ». Quant à l’islamisme holiste activiste, il est plutôt fermé aux autres systèmes cognitifs, car il ne les considère pas comme légitimes et prétend que l’islam n’a pas besoin d’autres connaissances extérieures. Avoir besoin d’autres connaissances (surtout au niveau de la gouvernance) est considéré comme avoir un doute sur la véracité et l’absoluité des idées islamiques traditionnelles. Ce courant a donc tendance à isoler les musulmans de leur présent et à

---

<sup>1112</sup> ‘A. ‘ALĪ ḤASANR (2012). *Changements sécuritaires : chemin de la résistance pacifique (al tagheer al aamin)*, Le Caire, Dar al-Shrouk, p. 322.

<sup>1113</sup> H. NASĪRAH (2009). *Crise de la Renaissance arabe et guerre des idées : lectures dans le discours arabe contemporain (Azmat al-nahḍah al-‘Arabīyah wa-ḥarb al-afkār : qirā’āt fī al-khiṭāb al-‘ArabīAal-mu‘āṣir)*, al-Qāhirah, al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, p. 105.

<sup>1114</sup> N. PICAUDOU (2010). *L’Islam entre religion et idéologie. Essai sur la modernité musulmane*, Paris, Gallimard, NRF essais, p. 53.



monopoliser l'interprétation et la réalité. Par ailleurs, le libéralisme humaniste musulman est complètement ouvert et n'a aucune réserve aux approches et aux méthodologies académiques et cognitives modernes des autres.

À l'égard de leur positionnement face au système politique moderne, les tenants du réformisme musulman se concilient avec le système politique moderne en légitimant les références civiles sur lesquelles se base l'État moderne, alors que l'islamiste holiste activiste refuse cette légitimité. Il considère l'État-nation comme un État laïque hostile à la religion. Pour leur part, les adeptes du libéralisme humaniste musulman s'adaptent sans réserve au système politique moderne.

Relativement à la particularité culturelle arabo-musulmane, les fidèles du réformisme musulman défendent positivement les traditions qui peuvent favoriser un meilleur avenir et ils le font en dialoguant avec les autres civilisations. Alors que la défense de l'islamisme holiste activiste est une sorte de régression vers le passé, le libéralisme humaniste musulman croit dans l'universalité des valeurs de la modernité et dans la sécularisation qui est devenue une tradition humaine dans laquelle ont participé toutes les civilisations<sup>1115</sup>.

Vis-à-vis de la relativité des idées, le réformisme musulman se concilie avec celle-ci, alors que l'islamisme holiste activiste croit dans l'absoluité des idées qu'il considère comme

---

<sup>1115</sup> « Toute société (toute culture, toute civilisation) transmet un héritage et perpétue une matrice culturelle dépositaire de son identité à travers le temps en la transformant au gré des évolutions du monde. Comment caractériser cette transformation ? Il semble que l'on puisse discerner deux points de vue assez tranchés, avec entre eux des nuances possibles. Soit on considère que les civilisations se développent en interne : c'est le point de vue internaliste de Huntington qui avalise à terme l'idée d'un choc inévitable des civilisations quand leurs oppositions sont trop flagrantes, quand elles entrent en concurrence pour leur développement démographique, économique ou stratégique. Soit on envisage le contraire : c'est-à-dire que toute civilisation a besoin d'être fertilisée par d'autres civilisations pour se transformer en gardant intacte l'influence étrangère ».

J.-P. ROSAYE (2014). L'histoire des idées : approche théorique et pratique, [En ligne], <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00979422/document> (Page consultée le 20 juillet 2016).

Nous pouvons dire que les musulmans réformistes et humanistes sont d'accord avec les propos suivants de Jean-Paul Rosaye : « On peut enfin adopter un point de vue non pas intermédiaire, mais plus universel, en affirmant que la réception de l'influence extérieure est fondamentale quand elle induit une réforme intérieure par rectification : une reprise de l'identité de chaque civilisation dans un renouveau, une réforme de son sens intrinsèque. »

J.P. ROSAYE (2014). L'histoire des idées : approche théorique et pratique, [En ligne], <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00979422/document> (Page consultée le 20 juillet 2016).

islamiques. Quant au libéralisme humaniste musulman, la relativité des idées est un de ses fondements qui exprime sa conception du monde.

Au niveau des proportions dans les mécanismes d'action, le courant du réformisme musulman a plutôt une tendance théorique qu'activiste. De fait, il agit la plupart du temps dans des moments charnières, mais non à travers une organisation déjà fondée, comme c'est le cas chez les islamistes holistes activistes qui sont, à l'inverse, plus activistes que théoriques. Ceux-ci se basent sur la règle du devoir idéaliste (dans le recrutement) en se fondant sur la médiocrité et sur le populisme des connaissances. Au niveau de la prise de décision, il est plus que pragmatique. Pour ce qui est du libéralisme humaniste musulman, il est presque toujours théorique et presque jamais activiste. Les tenants de ce courant croient que chaque organisation aboutira à des dominants et des dominés dans une relation de pouvoir et croient de plus que leur rôle est d'instruire.

Par rapport aux caractéristiques du discours, le courant du réformisme et le libéralisme musulman se basent sur une révolution culturelle s'appuyant sur la création et la mise en place d'une conscience par des moyens pacifiques et de persuasion. Celui de l'islamisme holiste activiste se fonde quant à lui sur une révolution politique et un enfermement sur ses propres références culturelles menant à un discours holiste réduisant la culture au politique et la société à l'État. Les intellectuels de ce courant, qui agissent comme des cheikhs récitant les réalités aux adeptes, refusent de se remettre en cause car ils considèrent leur courant comme le vrai absolu. De surcroît, leur langage est absolutiste et rempli d'idées reçues et d'opinions présentées comme des fatwas, semblant être au-dessus de toute critique. Pour ce qui est du discours de l'adepte du libéralisme musulman, il se caractérise plutôt par une vocation pluraliste et par une incertitude voulue dans le but de montrer qu'il ne monopolise pas la réalité.

Concernant le positionnement des courants vis-à-vis de l'individu, les tenants du réformisme et du libéralisme ne regardent pas l'État comme étant à l'encontre de l'individu, mais comme la somme de l'ensemble des individus. Donc, la problématique issue de la relation entre l'individu et l'État est plutôt d'ordre de la pensée éthique. Mais ses interprétations du religieux se meuvent entre l'hétéronomie et l'autonomie. Quant au courant de l'islamisme holiste activiste, la principale problématique, pour contester le pouvoir en

place, est le lien entre l'individu et l'autorité et est plutôt de l'ordre de la pensée politique. D'ailleurs, l'individu est défini à partir de sa nature (comme un être humain) et non pas à partir de son rapport avec l'État-nation et, par conséquent, la notion de la citoyenneté est presque absente.

Tous les postulats divergents dans les trois courants influencent naturellement leurs conceptions de l'espace étatique et public, de la source de la légitimité du pouvoir et des fondements sur lesquels nous devons légiférer. Par exemple, les adeptes de la tendance réformiste musulmane moderne postulent que l'espace étatique ne doit pas être en conflit avec les principales valeurs islamiques qui font consensus, telles que la justice, la rationalité et la consultation. L'espace public y est ouvert au religieux<sup>1116</sup>. La logique dominante est plutôt une logique du compromis qui se meut entre l'hétéronomie et l'autonomie de l'espace public. Pour eux, la rationalité et le réformisme sont les principales sources de légitimité. Et le pouvoir doit répondre aux besoins ressentis par la communauté, reposer sur des valeurs et des principes communs et reconnus, être équitable et être exercé efficacement. Son positionnement se meut souvent entre l'hétéronomie et l'autonomie. Et enfin, la législation est considérée en tant que processus de régulation plutôt civile (les interprétations du religieux se meuvent entre l'hétéronomie et l'autonomie) dans un cadre éthique qui ne doit pas être divergent avec les principaux fondements de l'islam. Et à leurs yeux, la sharî'a, qui est dissociée complètement de la question de la légitimité du pouvoir politique, est soit déjà appliquée partiellement ou majoritairement ou soit doit être différée dans le temps.

Pour ce qui est de la tendance islamiste activiste et holiste moderne, elle préconise que l'espace étatique doit être dicté par le religieux puisque l'État est une nécessité religieuse qui a un rôle religieux. Elle considère que l'espace public, lui, est saturé par le religieux. Elle estime de plus que la révélation divine et le revivalisme sont les principales sources de légitimité<sup>1117</sup>,

---

<sup>1116</sup> Comme Gauchet et Taylor le préconisent.

<sup>1117</sup> Une légitimité traditionnelle au sens de Weber, déjà expliquée au chapitre 4 de la deuxième partie de cette thèse.

que la religion est un outil de légitimité politique, que la législation est un processus identitaire et un principe constituant<sup>1118</sup> et, enfin, elle croit en une *shari'a* positiviste.

Pour sa part, la tendance musulmane libérale et humaniste moderne prône que l'espace étatique doit être vidé du religieux au nom même de la religion. Elle préconise également que les valeurs de la gouvernance doivent être humanistes et citoyennes, que l'espace public doit être ouvert au religieux à condition de se traduire en langage rationnel, neutre et séculier (dans le sens de non sectaire)<sup>1119</sup>, que l'humanisme et la modernité doivent être les principales sources de légitimité, que la légitimité doit être de nature contractuelle, démocratique et électorale et, finalement, que les lois doivent être humaines<sup>1120</sup>.

Pour la tendance musulmane réformiste, la logique dominante est plutôt une logique du compromis. Quant à la tendance islamiste activiste et totalitaire, la logique dominante est plutôt une logique d'hétéronomie. Et enfin, la logique dominante, pour la tendance musulmane libérale et humaniste, est plutôt une logique d'autonomie.

## **2. Principaux postulats de la pensée égyptienne contemporaine (2011-2015)**

Passons maintenant à l'époque contemporaine où nous récapitulerons les pensées des intellectuels de cette ère afin que nous puissions enfin identifier, le cas échéant, des continuités, des évolutions ou des ruptures dans la conception de l'État au prisme du lien entre le religieux et le politique.

### **2. 1 L'État civique ou civil et son évolution**

Nous constatons que l'État civique ou civil (*Al-dawlah al-madanīyah*) a été le principal débat printanier en Égypte, dont le cœur a été la conception de l'espace public et de l'espace étatique au prisme du lien entre le religieux et le politique. Nous observons de plus que la

---

<sup>1118</sup> Au sens de Pierre Noreau, déjà expliqué au chapitre 5 de la deuxième partie de cette thèse.

<sup>1119</sup> Comme dans le cas de « la clause restrictive » de Rawls et de la « clause institutionnelle de traduction » d'Habermas, déjà expliquées au chapitre 3 de la deuxième partie de cette thèse.

<sup>1120</sup> La législation en tant que processus de régulation civile au sens de Pierre Noreau, déjà expliquée au chapitre 5 de la deuxième partie de cette thèse.

conception du lien entre le religieux et le politique et son influence dans la définition de l'État persiste chez les islamistes. Pour eux, l'État civique est simplement un nouveau concept qui fait consensus et pour vaincre l'État-nation, il faut l'emplir de l'essence de leur conception traditionnelle de l'État (Jāsir 'Awdah). Ils sont d'avis que l'État demeure une nécessité religieuse ('Iṣām 'Iryān), que la souveraineté est toujours pour la sharī'a (Muḥammad 'Imārah), et que l'État séparant le religieux du politique ne doit pas exister selon leur compréhension de l'islam. Ceci étant dit, nous pouvons conclure qu'une confusion totale persiste entre le religieux et le politique dans la pensée moderne comme dans la pensée contemporaine, et qu'il y a donc une continuité dans les façons de penser des islamistes holistes et activistes entre ces deux époques par rapport au lien qui doit exister entre le religieux, le politique et l'État.

Dans le document d'al-Azhar sur l'avenir de l'Égypte, les azharites non islamistes préconisent que la référence à l'islam exige un État national constitutionnel démocratique et moderne basé sur une constitution approuvée par la nation et qui assure la séparation des pouvoirs. Cette constitution doit garantir les droits et devoirs de tous les citoyens dans l'égalité la plus complète, de manière à ce que le pouvoir législatif soit entre les mains des députés du peuple, en accord avec les justes concepts de l'islam. Ces idées, qui étaient minoritaires à l'époque moderne, deviennent presque la norme dans la pensée azharite contemporaine non islamiste, ce qui représente une évolution considérable.

Chez d'autres intellectuels musulmans non islamistes, l'État civique est soit un État dans lequel les dirigeants ne prétendent pas gouverner au nom de Dieu ou viser l'application de la sharī'a (Galal Amin), soit un gouvernement civil au sens lockien (Anwar Mughīth) ou soit un État de droit et de citoyenneté démocratique (Aḥmad Zāyid). Bref, la nature de l'État se détermine selon la nature de ses lois et, en conséquence, un État civil est un État de droits civils (Aḥmad 'Abd al-Mu'tī Ḥijāzī). Chez ces penseurs, l'espace étatique, y compris l'espace juridique, doit être vidé du religieux. Dans la vocation de l'État qui espère un espace étatique exempté de toute loi divine, cela représente une évolution considérable qui est due plus à une tendance qui gagne du terrain qu'à la nature même de l'État.

Quant à l'État civique chez les intellectuelles égyptiennes, il est celui qui doit respecter les principes de liberté, de justice et d'égalité de ses citoyens indépendamment de leurs

affiliations ethniques ou religieuses (Shādiyah Fathī), celui qui refuse à la fois la politisation de la religion et la confessionnalisation du politique (Farīdah Naqqāsh) ou celui qui est un État de droit, de citoyenneté et d'institutions démocratiques (Mājīdah 'Alī Ṣāliḥ). D'autres intellectuelles comme Sāmiyah Sallām préconisent qu'il est très difficile de rompre le lien étroit entre la religion et le politique. Malgré ce positionnement, Sallām ne conclut pas à une confusion totale entre les deux parce que l'humanité a beaucoup souffert de la manipulation de la religion par le politique et de la manipulation du politique par la religion. Pour tout dire, la participation de tant d'intellectuelles égyptiennes dans ce débat autour de la nature de l'État représente une évolution majeure dans la pensée égyptienne contemporaine par rapport à la pensée moderne. Sans l'ombre d'un doute, ces intellectuelles contemporaines se rapprochent des mouvements réformiste et humaniste musulmans.

Pour terminer cette section, nous pouvons dire que pour les islamistes, le concept de l'État civil était une échappatoire pour reproduire un État théocratique sous l'étiquette du concept de l'État civil vidé de son sens élémentaire. Pour les autres courants intellectuels, le concept de l'État civil était une occasion pour confirmer leur positionnement à l'effet que le religieux doit avoir comme cadre éthique toute sa place dans l'espace public, et non dans l'espace étatique. Pour eux, le religieux comme idéologie politique ne mènera jamais à un État civil<sup>1121</sup>.

## **2.2 La source de légitimité de l'État ou de la gouvernance et ses perspectives émergentes**

Du point de vue de la source de légitimité de l'État ou de la gouvernance au prisme du lien entre le religieux et le politique, nous avons identifié des perspectives émergentes dans les trois courants intellectuels.

Chez les islamistes d'abord, il y a deux tendances. La première est celle qui transfère l'islam holiste collectif de leurs précédents acteurs à un islam comme cadre éthique individuel. Elle fait suite à une sorte de sécularisation théorisée après l'échec des Frères musulmans au

---

<sup>1121</sup> W. A. A. DĀWŪD (2015) *Problématique de l'identité de l'État (Ishkālīyat huwīyat al-dawlah wa-jadalīyat al-dawlah al-thiyūqrātīyah wa-al-madanīyah al-'almānīyah fī zill intifādāt al-rabī' al-'Arabī)*, al-Iskandarīyah, Maktabat al-Wafā' al-Qānūnīyah, p. 111.

pouvoir<sup>1122</sup>, à la perte de beaucoup de leurs sympathisants et à la perte de confiance dans leurs postulats et slogans. Cette sécurisation est une issue pour les islamistes afin qu'ils puissent à la fois réintégrer la société égyptienne avec de nouvelles conditions et ne pas attribuer cet échec à l'islam lui-même (Nājih Ibrāhīm). La deuxième tendance prend un autre chemin pour expliquer cet échec, qui est toujours celui de l'État-nation. En effet, il ne suffit pas d'accéder au pouvoir dans un État-nation; l'islam n'est plus une religion et un État, mais l'islam devient une religion et une Oumma contre l'État (Hibah Ra'ūf 'Izzat).

Les perspectives émergentes chez les azharites non islamistes se traduisent par la mise en cause et en question de la légitimité des islamistes, appelés dorénavant les commerçants de la religion, et de leurs principaux concepts politico-religieux<sup>1123</sup> comme *al-jihād*, *al-ḥākimīyah*. Ces perspectives, plus claires que celles de ses précédents acteurs sur la légitimité des systèmes politiques civils, ouvrent d'ailleurs la porte à de nouvelles dimensions, soit l'humanisme, la tolérance et le pacifisme. On peut résumer le tout en disant que tout pouvoir qui réalise la justice et les intérêts du peuple est légitime. (Muḥammad Mukhtār Jum'ah et Usāmah al-Az'harī).

---

<sup>1122</sup> Pour Jean-Pierre Estival, l'échec des Frères musulmans est patent et dû aux causes suivantes : 1. La marche vers le pouvoir absolu. 2. Un projet de découpage électoral qui devait donner en permanence la majorité aux Frères musulmans. 3. La réduction des libertés fondamentales. 4. Les tentatives d'islamiser la société, l'État et l'éducation. 5. Un conflit sans fin avec les diverses branches de l'administration de l'État. 6. L'impossible rédaction d'une reconstitution démocratique répondant aux besoins d'une société civile. 7. Le fiasco économique et l'effondrement de l'économie égyptienne au détriment des plus démunis que la confrérie prétend aider. 8. Une politique internationale illisible et contradictoire. 9. L'échec de maintenir l'unité des partis islamistes.

J.-P. ESTIVAL (2013). *Naufrage de l'islam politique à l'épreuve du pouvoir*, Paris, Éditions L'Harmattan, pp. 45-100

De plus, il cite Al-Kherbawy, un ancien membre de la confrérie, pour expliquer de l'intérieur cet échec : « La confrérie était comme une lune qu'on apercevait au loin, toute belle et lumineuse. Puis on devient plus terre à terre, et l'on découvre à quel point elle est sombre et opaque. »

J.-P. ESTIVAL (2013). *Ibid.*, p. 74.

Les Frères musulmans, une fois au pouvoir, pensent que leur régime sera éternel. Ils justifient souvent leur présence par la légitimité électorale et le nombre de votes qui les soutiennent. Or, il s'agit d'un pacte sacré avec les électeurs. Si le gouvernant ne respecte ni la Constitution ni la loi, il perdra automatiquement sa légitimité.

J.-P. ESTIVAL (2013). *Ibid.*, p. 109.

<sup>1123</sup> Exemples de points de vue : 1) Tensions ouvertes entre al-Azhar et le ministère des Awqāf depuis fin 2014 lorsque le grand imām Aḥmad al-Ṭayyib a déclaré à Rome que l'athéisme était la principale menace; 2) Autres propos de cet imām qui ciblent les « laxistes » tout autant que les « terroristes »; 3) Plus récemment, en se référant implicitement à Sa'd al-Dīn al-Hilālī : « Malheureusement, certains affiliés à Al-Azhar disent aux gens qu'il est possible de comprendre le Coran ou le hadith comme ils veulent; cela est faux et devient même dangereux ». [En ligne], <http://www.elbalad.news/2465495> (Page consultée le 28 octobre 2016).

Chez les autres intellectuels non islamistes, le fil conducteur des perspectives émergentes est qu'il n'y a plus de légitimité pour toutes les sortes d'idéologie identitaire dans le monde arabo-musulman. Conséquemment, une arabité sans idéologie panarabiste ainsi qu'un islam sans tendance autoritaire seraient les solutions. D'une part, ceci est justifié par le fait que le panarabisme a échoué quand il a transformé l'arabité culturelle en une idéologie politique à imposer aux pays arabes. Et il l'a fait de la même manière que la révolution khomeyniste en dépassant la réalité de l'État-nation, laquelle était dans une phase d'enracinement politique sur la base d'une diversité culturelle locale irréfutable. D'autre part, cela est également justifié par le fait que l'islam politique ou l'islamisme a lui aussi échoué, en étranglant l'islam civilisationnel (ayant des valeurs tolérantes pluralistes et unificatrices) par le fil de l'islamisme et sur l'autel de sa nature idéologique renfermée qui ne peut que diviser et fragmenter la société. Indubitablement, le printemps arabe<sup>1124</sup> nous aura au moins montré que l'islam politique peut générer des séditions, des discordes et du sectarisme (Ṣalāḥ Sālim).

Il faut ajouter que surmonter l'autorité identitaire (islamique, panarabiste et nationaliste) et approfondir la modernité devient une nécessité pour surpasser le repli identitaire sur soi dans le cadre d'une relation dynamique avec le monde. Cela devient également nécessaire pour dépasser l'état de « la recherche du salut » tant poursuivi par les mouvements identitaires qui justifiaient tous les moyens pour l'atteindre. On doit aussi

---

<sup>1124</sup> Le printemps arabe est l'ensemble des événements populaires d'ampleur variable ayant touché de nombreux pays du monde arabe (surtout la Tunisie, l'Égypte, la Libye, la Syrie, le Yémen) à partir de décembre 2010. L'expression « printemps arabe » fait référence au printemps des peuples de 1848 où une série de bouleversements politiques sont survenus dans toute l'Europe. Il en est résulté le premier effondrement de l'autorité traditionnelle en Europe mais dans l'année qui a suivi, les forces réactionnaires avaient gagné du terrain et les révolutions s'étaient amenuisées. Cette vague révolutionnaire a commencé en France en février et immédiatement, elle s'est étendue dans presque toute l'Europe et dans certains pays de l'Amérique latine. R. J. W. EVANS (2002). *Hartmut Pogge von Strandmann, The Revolutions in Europe 1848-1849: From Reform to Reaction*, New York, Oxford University Press.

Depuis 2011, certains chercheurs refusent même d'adopter le terme « printemps arabe ». Par exemple, Bernard LUGAN, « Il n'y a pas eu de printemps arabe ! », *Synthèse nationale*, lundi le 21 novembre 2011, <http://synthesenationale.hautetfort.com/archive/2011/11/21/il-n-y-a-pas-eu-de-pri.html> (Page consultée le 20 juin 2016) et T. RAMADAN (2011). *L'Islam et le réveil arabe*, Paris, Presses du Châtelet.

Ils se basent plutôt sur les résultats de ces événements. De toute manière, tant que le terme s'est généralisé et qu'il indique les événements qui se sont passés dans le monde arabe jusqu'à maintenant, ils ont décidé de l'utiliser, peu importe s'ils croient ou non à cette appellation.

Mais pour l'utiliser d'une façon plus neutre et objective dans cette thèse, nous avons expliqué dès le départ l'usage de la nomenclature « ce qu'on appelle le printemps arabe ».



pouvoir outrepasser totalement « la théorie du salut », peu importe les bannières : la bonne gouvernance, le califat, l'État fort, le soutien divin ou la gloire impériale (Sharīf Yūnus).

En outre, une modernité « intestine » fondée sur « le cognitif » et non pas sur « l'idéologique » ayant comme but « l'humain » et non pas « l'idée » devient une inévitabilité. Le monde arabo-musulman vit en effet un moment qu'on peut appeler la « phase précognitive » dans laquelle la raison et la réalité sont renfermées derrière les murs des idéologies, qu'elles soient religieuses, séculières, sectaires ou autres. Le seul moyen pour libérer à la fois l'esprit et la réalité est de retravailler sur les concepts et les conceptions cognitives qui se concurrencent à la surface de la réalité égyptienne actuelle. Ces concepts et conceptions sont tous plus contraignants que l'appréhension de la réalité et sont incapables d'offrir des solutions aux problèmes chroniques ('Alī Mabruk). On peut dire que l'Égypte vit ce qu'on peut appeler le déclin des entrepreneurs identitaires<sup>1125</sup> de toutes sortes, autres que l'identité patriote de l'État-nation modéré et sans idéologie.

### **2. 3 La légifération dans l'État ou dans la gouvernance**

Sous cette rubrique de la légifération au prisme du lien entre le religieux et le politique, nos deux cas d'étude représentent une rupture claire et nette. Dans un premier temps, nous résumerons dans ce segment les principaux postulats de Sa'd al-Dīn al-Hilālī et ensuite ceux de 'Abd al-Jawād Yāsīn.

Du côté de Sa'd al-Dīn al-Hilālī, il croit qu'il ne faut pas intégrer les châtements de la sharī'a au *Code pénal* de l'État, car ils sont avant tout des rituels facultatifs et qu'ils ne couvrent pas tous les aspects de la société. En ce qui concerne les intérêts suprêmes dans la sharī'a, il préconise que protéger la religion, qui est un objectif qu'on peut nommer de « politique légal », se traduit par la protection de toutes les religions (pas seulement l'islam) en défendant la liberté de conscience (*Hurrīyat al-i'tiqād*) de tous les citoyens. Les autres

---

<sup>1125</sup> Terme utilisé souvent par Bertrand Badie qui désigne les agents spécialisés dont le projet politique consiste à « offrir » des marques identitaires et des définitions variables de leur contenu, au gré des intérêts politiques qui s'affirment. B. BADIE. « Le discours identitaire est expression d'incertitude », [En ligne], [http://www.lemonde.fr/international/chat/2009/12/11/le-systeme-mondial-est-il-l-otage-du-discours-identitaire\\_1279186\\_3210.html](http://www.lemonde.fr/international/chat/2009/12/11/le-systeme-mondial-est-il-l-otage-du-discours-identitaire_1279186_3210.html) (Page consultée le 15 juin 2016).

finalités ou objectifs du « politique légal » comme la protection de la vie humaine et de la propriété sont à appliquer à tous les êtres humains, souligne-t-il, peu importe leur appartenance religieuse.

Du point de vue du fiqh, l'objectif de Sa'd al-Dīn al-Hilālī est d'en démontrer la diversité et le pluralisme au sein de l'islam. Selon lui, l'humanité de l'islam signifie la diversité et le pluralisme des interprétations de ces textes. L'islam doit être comme La Mecque autour de laquelle la prière est exceptionnellement permise dans tous les sens. Le musulman peut adopter n'importe quelle opinion fiqhique déjà disponible, tout comme il peut en toute liberté en adopter une autre émergente, selon le contexte et son intérêt, et ce, indépendamment de toute autorité religieuse. Pour lui, ce pluralisme est le seul chemin qui peut aboutir à un enrichissement et à la construction. Il préconise enfin que la loi positive qui organise la vie des citoyens dans l'État en Égypte est légitime à cent pour cent.

Quant à 'Abd al-Jawād Yāsīn, son principal postulat est que la sharī'a est une loi et la loi, par nature, est intrinsèquement sociale et variable, et ce qui est variable et social ne peut être divin. Il défend la thèse selon laquelle : 1) la législation contenue dans le texte sacré a été dictée par la réalité sociale de La Mecque et de Médine du XII<sup>e</sup> siècle, qui coïncide avec le moment de la révélation; 2) les solutions incluses dans le texte sacré pour faire face aux problèmes rencontrés par les premiers musulmans de même que les lois proposées n'ont pas dépassé les coutumes de la péninsule arabique. Dans très peu de situations, la révélation a modifié certaines lois d'usage de façon à ce qu'elles soient compatibles avec la moralité générale de l'islam.

Qui plus est, il pense que seuls les textes relatifs à l'unicité de Dieu et au cadre éthique général de l'islam sont sacrés, invariables et intemporels. Les autres textes sociaux et législatifs, bien qu'ils soient cités dans le Coran, sont temporels. Ils s'adressaient simplement aux musulmans de l'époque de la révélation dont l'efficacité est législativement temporelle.

Pour ce qui est du fiqh islamique, il prône que le social se cache derrière le sacré et que le fondement épistémologique du fiqh est basé sur la scarification et l'absolution des efforts intellectuels de certains oulémas. En plus de ne pas considérer la temporalité et l'historicité du

texte coranique législatif et social, l'esprit salafiste<sup>1126</sup> a rejoint la Sunna et les coutumes dans le sacré et dans l'absolu<sup>1127</sup>.

### 3. Continuités, évolutions ou ruptures ?

Après cet exposé, nous pouvons enfin identifier des continuités, des évolutions ou des ruptures dans la conception de l'État au prisme du lien entre le religieux et le politique entre la pensée égyptienne contemporaine (2011-2015) et la pensée égyptienne moderne (1805-2010).

On peut d'ores et déjà affirmer que l'histoire intellectuelle de l'Égypte depuis Jamāl al-Afghānī jusqu'à maintenant est un conflit ou une guerre sur le pouvoir, sur la religion, sur la légitimité et sur l'identité. Le printemps arabe mettra-t-il fin à ce conflit dévastateur ?

Makram Abbès répond par l'affirmative :

Les révolutions (du printemps arabe) font aussi émerger la nécessité de liquider une manière d'aborder le problème théologico-politique imposé par l'islamisme depuis la moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Certes, le théologico-politique sera toujours présent, mais il est temps d'en neutraliser les effets délétères en précisant les problèmes que la religion peut

---

<sup>1126</sup> L'esprit salafiste est contraire à l'esprit législatif dominant dans la pensée politique islamique traditionnelle qui est issu du fait que les textes et les fondements religieux ne traitent pas de la structure organisationnelle de l'État ou de la gouvernance. Cela donne une marge de liberté à la pensée humaine permettant à l'être humain de décider la forme de son État en s'adaptant avec les conditions politiques et sociales. Les modèles théoriques et appliqués incarnant l'esprit législatif se sont diversifiés dans l'histoire de la gouvernance de l'islam. L'esprit législatif chez Al-Fârâbî (872-950) était plutôt influencé par la philosophie, celui d'Al-Mâwardî (974-1058) par le religieux, alors que celui d'Ibn Khaldoun (1332-1406) était plutôt influencé par une lecture historique des nations précédentes.

'A. S. A. QŪNĪ (2013). *L'esprit de la législation entre l'islam et l'Occident (Rūḥ al-tashrī' bayna al-Islām wa-al-gharb : idā'ah lil-fikr al-siyāsī fī al-rabī' al-'Arabī)*, al-Qāhirah, Dār al-Salām lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī' wa-al-Tarjamah, pp. 281-282.

<sup>1127</sup> D'autres intellectuels que cette thèse n'analyse pas, comme Muḥammad Maḥfūz, commencent à préconiser qu'*al-ḥudūd* signifie les limites maximales des sanctions qu'on ne doit pas dépasser. C'est pourquoi le recours à la législation humaine de l'État civil démocratique pour déterminer les formes graduelles selon le fiqh de la tolérance, le contexte, etc., est une affaire qui se passe à l'intérieur de ce que Dieu commande puisque nous n'avons pas dépassé les limites prescrites. L'État civil reconnaît *al-ḥudūd* dans ce sens. L'État civil n'est pas holiste à la religion, mais il la considère comme une source éthique qui est nécessaire pour n'importe quelle société humaine. L'État, de son côté, est la source de l'organisation et la planification de n'importe quelle société. La religion comme cadre éthique est l'essence de l'État et l'État est le champ du mouvement du religieux.

M. MAḤFŪZ, *al-dawlah al-madanīyah al-dīmuqirāṭīyah hiya al-ḥall*, [En ligne],

<http://elbadil.com/2011/04/27/19802/> (Page consultée le 10 juillet 2016).

On peut dire que la rupture se concentre plutôt au niveau de la conception de la législation.

poser à la société et à l'État, dès lors qu'elle devient le combustible du fanatisme, de la persécution, de la censure, de l'exclusion de l'Autre et du figement des valeurs par le légalisme<sup>1128</sup>.

Les prochaines années verront-elles un début de réponses consensuelles acceptables aux questions suivantes sur la pensée, l'État, la société et l'armée : Qui sommes-nous ? Quelle est la forme de notre État ? Comment définissons-nous la relation entre la religion et l'État, la relation entre nous et l'Autre, la relation entre tradition et modernité, la relation entre l'individu, la société et la communauté, et enfin la relation entre le texte et la raison ?

Nous pensons que pour la première fois, peut-être, le sol est pavé pour avoir des réponses à ces questions, compte tenu notamment : des indicateurs de la mort prématurée des idéologies totalitaires; de l'escalade de la croyance dans la légitimité de l'État national comme seul garant de la paix sociale; du progrès économique, politique, social et des droits de l'homme; de la neutralité de la religion; et du passage de la prédominance de l'identité (ethnique et religieuse) à la prédominance humanitaire.

La rupture la plus flagrante dans la pensée égyptienne contemporaine est celle de Yāsīn<sup>1129</sup> qui dépasse la phase de l'interprétation vers une nouvelle phase qu'on pourrait appeler la « post-interprétation » et qui divise le texte coranique dans un texte éternel contraignant et un texte variable non contraignant. Il y trouve ainsi une issue à toutes les problématiques dominantes de la relation entre le religieux et le politique. L'autre apport le

---

<sup>1128</sup> M. ABBÈS. « Révolutions arabes et théologie politique », *Astérior*, 14 | 2016, [En ligne], <http://asterion.revues.org/2697> (Page consultée le 18 juillet 2016).

<sup>1129</sup> Ce qui attire l'attention est que 'Abd al-Jawād Yāsīn et les autres intellectuels de rupture n'ont pas subi le même sort que leurs prédécesseurs : 'Alī 'Abd al-Rāziq (congédié), Ṭāhā Ḥusayn (diffamé), Faraj Fawdah (assassiné) et Naṣr Ḥāmid Abū Zayd (fut divorcé d'office). Des contre-exemples existent bien évidemment, mais avec des intellectuels moins théorisables et ayant un discours plutôt oral/écrit. Les condamnations pour mépris de l'islam se sont multipliées ces derniers mois. Par exemple, le présentateur Islam el-Béheiry purge une peine d'une année en prison (il appelait à un renouveau de l'islam qui a été, selon lui, dévoyé par les exégèses des interprétations des premiers oulémas qui avaient à son avis posé les bases de l'intolérance et qui ont servi de lit à l'extrémisme du groupe État islamique). Aussi, la Cour correctionnelle du Caire a confirmé récemment la condamnation de l'intellectuelle égyptienne Fatma Naout à trois ans de prison pour mépris de l'islam parce qu'elle avait dénoncé la cruauté exercée envers les animaux lors de leur égorgement à l'occasion du *Aid al-Adha*, la fête du sacrifice.

plus important de Yāsīn est sa différenciation entre la religion et la religiosité<sup>1130</sup>. Encore là, cela constitue une porte de sortie pour trouver des solutions aux problématiques historiques et toute problématique liée aux groupes islamiques qui sont de plus en plus un fardeau pour l'islam.

De plus, nous estimons que depuis son émergence, le revivalisme (l'islamisme) se trouve dans son plus faible état et que ses thèses intellectuelles et leur pertinence sont de plus en plus remises en question par de larges segments de la société et par des intellectuels neutres ou sympathisants. Verrons-nous bientôt la fin du courant islamique ? Ou allons-nous voir la naissance d'un courant « post-revivalisme » ou « néo-revivalisme » qui se rapprochera de l'ancien mouvement réformiste ?

À notre avis, le mouvement réformiste est devenu plus proche de l'ancien courant humaniste en préconisant l'espace public dans le discours, lequel est plus civique que jamais. Quant au modernisme humaniste actuel, nous trouvons qu'il est plus fort que jamais et plus courageux dans ses thèses et ses postulats, et ce, grâce à l'état de faiblesse de son influence dans lequel vit l'islamisme depuis 2013.

En général, il semble que la pensée égyptienne contemporaine évolue fortement vers une phase post-idéologique et post-identitaire. Sur ce chemin, il nous paraît qu'elle s'est libérée de plus en plus de l'autorité du texte et de l'interprétation, de même que de l'influence des relations traditionnelles entre le politique et le religieux. Possiblement pour la première fois depuis l'émergence de l'islamisme, la pensée égyptienne a une occasion sans réserve de théoriser une modernité égyptienne interne et foncière plutôt que « superficielle ». Cette modernité interne serait centrée sur l'être humain et viserait un État de citoyenneté qui se

---

<sup>1130</sup> D'autres intellectuels comme Yusuf Zaydan commencent à faire la différence entre la religion (*al-Dīn*) et la religiosité (*al-tadayyun*) : la religion est divine alors que la religiosité est une diversité des compréhensions humaines; la religion est l'essence de la foi alors que la religiosité est produite des efforts de l'interprétation; et les types de religiosité peuvent aboutir à des formes qui s'accordent avec la religion ou à des manipulations de la religion qui vont à l'encontre de ses fins.

Y. ZAYDAN (2013). *Labyrinthes de l'illusion (Matāhāt al-wahm)*, Madīnat Naṣr, al-Qāhirah, Dār al-Shurūq, p. 7.

fonde sur des principes avec lesquels la plupart des penseurs émergents seraient en accord suite au déclin du courant revivaliste ou de l'islamisme.

Ce débat actuel en Égypte peut-il nous rappeler le débat entre Schmitt et Peterson autour de la délégitimation d'une théologie politique chrétienne. La thèse de Peterson plaide au premier abord pour «l'absence d'une pertinence pratique politique, tant elle se réfugie dans une conception abstraite de la théologie chrétienne. Pour autant, Peterson n'a jamais contesté la légitimité de l'engagement des chrétiens en politique<sup>1131</sup>». Pour Schmitt, tout l'effort de Peterson revenait à «isoler un élément théologique pur et un élément politique pur alors qu'il fallait selon le juriste penser leur tension<sup>1132</sup>». Peterson montre que «l'accent mis par le christianisme sur le dogme de la Trinité laisse dans l'ombre la figure du Père Souverain et, par ce fait même, rend impossible une théologie politique chrétienne et la légitimation d'une autorité dans le genre de celle imaginée par C. Schmitt<sup>1133</sup>».

Bref,

Procédant d'une démarche inverse à celle de Schmitt, Peterson requiert le droit et une conceptualité politique pour assurer la transcendance de la théologie et de l'Église. Autrement dit, la transaction entre droit, politique et théologie est nécessaire pour que le monothéisme chrétien délégitime toute théologie politique. Ne serait-ce pas alors une théologie politique implicite qui conditionne une autre signification à cette expression ?<sup>1134</sup>

Nous sommes d'opinion que ce déclin et la remise en cause et en question de toutes les thèses de l'islamisme sont parmi les conséquences les plus importantes du printemps arabe, notamment en ce qui a trait au lien entre le religieux et le politique et à la conception des tendances intellectuelles dans les yeux de la société égyptienne.

---

<sup>1131</sup> Bourdin Bernard, « Les raisons de la délégitimation d'une théologie politique chrétienne: la théologie politique implicite de Peterson », *Transversalités*, 2/2009 (N° 110), p. 155-162.

<sup>1132</sup> Céline Jouin, Carl Schmitt, penseur de l'empire ou de l'impérialisme ?, *Jus Politicum* est une revue électronique consacrée au droit politique, N°14, Peut-on penser juridiquement l'Empire comme forme politique ? [En ligne], <http://juspoliticum.com/article/Carl-Schmitt-penseur-de-l-empire-ou-de-l-imperialisme-984.html> , (Page consultée le 11 décembre 2016).

<sup>1133</sup> Ioan Alexandru Tofan, Sur la légitimité théologique de la démocratie, *meta: research in hermeneutics, phenomenology, and practical philosophy* vol. iii, no. 1 / june 2011: 195-207.

<sup>1134</sup> Bourdin Bernard, « Les raisons de la délégitimation d'une théologie politique chrétienne: la théologie politique implicite de Peterson », *Transversalités*, 2/2009 (N° 110), p. 155-162.

Certains chercheurs, dont Mohamed Chérif Ferjani, croyaient que le facteur déterminant qui explique la différence entre l'évolution des sociétés musulmanes par rapport aux sociétés occidentales résidait dans le fait que « les sociétés musulmanes n'ont pas accompli la rupture avec l'ordre traditionnel et n'ont pas connu de mutations comparables à celles que la France et les pays européens ont connues<sup>1135</sup> ». Dans ce contexte, le printemps arabe et ses séquelles peuvent-ils offrir les mutations nécessaires pour accomplir cette rupture indispensable pour un *aggiornamento* musulman ?

La présente recherche et ses résultats peuvent donner des pistes pour une réponse affirmative. De fait, les séquelles de ce qui se passe en Égypte et dans le monde arabo-musulman depuis 2011 ont catalysé de nouvelles réponses aux questions tant posées ou, alors, ils ont mis en lumière des questions qui ne sont jamais ou peu posées. Voici deux exemples de questions les plus souvent posées dans les débats depuis 2011 : Quelle place les rapports doivent-ils tenir entre le politique et le religieux dans la conception de l'État afin de mieux vivre ensemble, maintenir la paix sociale, avoir un capital social propice permettant de maintenir une cohésion sociale et fonder un État de droit démocratique ? Le phénomène religieux, dans sa forme et sa nature actuelles, participe-t-il à la persistance de l'État ou apparaît-il au contraire comme un facteur déstabilisant ?

Nous pouvons dire que le printemps arabe et ses séquelles auront vu naître non pas la fin du religieux dans le domaine politique, mais de « nouvelles conditions de croyances » et de nouvelles formes de relations entre le politique et le religieux. Par ailleurs, on doit se poser certaines questions lorsque l'on dit que l'espace public, en faveur de la société, doit accueillir le religieux : De quel espace public s'agit-il ? (Il faut distinguer entre l'espace public et l'espace étatique.) De quel religieux parle-t-on ? (Le religieux comme cadre éthique unificateur ou le religieux comme champ politique conflictuel excluant toute autre version ?)

Examinons plus particulièrement aux deux segments suivants où se situent les Frères musulmans et les tenants des courants du réformisme et du libéralisme humanistes musulmans dans leurs mutations.

---

<sup>1135</sup> M.-C. FERJANI (2007). « Islam politique et démocratie : une évolution comparable à celle qui a donné la "démocratie chrétienne" est-elle possible ? », *Oriente moderno*, 87, n° 2.

### 3.1 Les Frères musulmans égyptiens vers un nécro-, rétro- ou post-islamisme<sup>1136</sup> ?

La remise en cause et en question des principales thèses de l'islamisme lors du printemps arabe et la destitution des Frères musulmans du pouvoir par une révolte populaire en 2013<sup>1137</sup> mènera-t-elle à une sorte de *post-islamisme* au sens de 'Asef Bayat<sup>1138</sup> et d'Olivier Roy<sup>1139</sup> ou à une régression vers un islamisme plus radical dans son état le plus dur (rétro-islamisme) ou encore à un islamisme sans islam politique (néo-islamisme) ?

---

<sup>1136</sup> L'islamisme dans cette recherche est « un passage de l'ordre spirituel et religieux à celui de la protestation politique [...]. Il exploite ces désarrois (État autoritaire, corruption, etc.) en détournant à son profit les valeurs de justice et d'égalité auxquelles l'imaginaire populaire demeure très attaché. L'islam est ainsi utilisé à des fins politiques [...]. L'islamisme détourne également à son profit le malaise identitaire et culturel pour se présenter comme alternative à la crise des valeurs [...]. Cette crise a eu pour effet la transformation de l'identité islamique en une religion-idéologie fonctionnant essentiellement comme stratégie de légitimation, ou à l'inverse, de délégitimation politique. A. LAMCHICHI (1994). *Islam, islamisme et modernité*, [...], p. 32.

<sup>1137</sup> Après avoir expliqué comment l'ex-président Morsi a perdu sa légitimité, Rachad Antonius répond à la question à savoir si l'intervention de l'armée en juillet 2013 constitue un coup d'État :

« Pour en juger, il faut considérer les éléments qui la distinguent de la définition classique d'un coup d'État : 1. Il y a eu un vote massif de non-confiance envers la présidence, dont le président Morsi n'a pas voulu tenir compte. 2. Le régime Morsi n'était plus légitime, et sous certains aspects il n'était plus légal. 3. Après la mise à l'écart de Morsi, le haut commandement de l'armée n'a pas mis un militaire au pouvoir, mais il a nommé comme président par intérim le Juge en chef de la Haute Cour Constitutionnelle, dont la fonction est précisément d'assurer une transition en cas de crise. Ce dernier n'a pas été mis là *ad vitam æternam*, mais il avait le mandat de mettre en place un processus d'élaboration et d'adoption d'une nouvelle constitution, ainsi que l'organisation d'élections législatives et présidentielles. Ce sont ces arguments qui ont amené l'écrasante majorité des Égyptiens à considérer que l'armée n'avait pas fait un coup d'État, mais avait exécuté la volonté populaire et avait au contraire sauvé le pays du désastre dans lequel l'entraînait le gouvernement Morsi. »

R. ANTONIUS (2014). *Égypte : Entre la légitimité perdue de Morsi et l'autoritarisme retrouvé des élites politiques*, [En ligne], [http://www.ieim.uqam.ca/IMG/pdf/egypte\\_de\\_morsi\\_a\\_sissi\\_-\\_antonius.pdf](http://www.ieim.uqam.ca/IMG/pdf/egypte_de_morsi_a_sissi_-_antonius.pdf) (Page consultée le 5 juillet 2016).

<sup>1138</sup> Selon 'Asef Bayat, le post-islamisme est un mouvement multidimensionnel. Il relève d'une tentative consciente de transcender l'islamisme dans le domaine social, politique et intellectuel pour parvenir à une modernité alternative, en unissant l'islam au libre choix individuel à la liberté et à la démocratie, et à une nouvelle génération d'intellectuels. Renonçant à la logique dominante totalisante et exclusiviste de l'islamisme, le post-islamisme dans sa forme intellectuelle reconnaît le pluralisme et le compromis. A. BAYAT. *The coming post-islamist society*, p. 43-52.

<sup>1139</sup> Pour Olivier Roy, depuis les années 1990, le monde musulman est entré dans l'ère « post-islamiste », définie comme « l'apparition d'un espace de laïcité dans les sociétés musulmanes [...] le champ religieux [tendant] à se dissocier du champ politique ». Les pratiques sont ainsi « individualisées » et/ou privatisées dans des espaces communautaires. Les rôles de « croyants » et de « citoyens » s'en trouvent dissociés. L'insertion de l'histoire récente de l'islamisme dans les traits du « libéralisme » et de la laïcité souligne une convergence quasiment involontaire et impensée comme telle par les acteurs entre Islam et modernité. Cette convergence, dans l'analyse d'Olivier Roy, est essentiellement formulée au niveau politique : « [...] la caractéristique du post-islamisme est que c'est le religieux qui définit lui-même un espace de laïcité, non pas positivement, mais parce que le champ du religieux se réduit par son incapacité à subsumer le politique et à définir un droit positif. »



Définissons plus précisément ces termes. Le rétro-islamisme est un islamisme tourné vers le discours du passé, vers le discours de départ, figé sur une logique totalisante et exclusiviste, niant le pluralisme, l'incertitude et le compromis. Quant au néo-islamisme<sup>1140</sup>, nous pouvons dire qu'il fait suite à l'islamisme qui a pris une forme différente après le printemps arabe et ses séquelles, soit un islamisme sans islam politique qui signifie, pour tout dire, de (dés)islamiser l'islamisme en le vidant de presque tous ses fondements initiaux mais en gardant uniquement l'appellation. Ce néo-islamisme renonce à presque toutes les raisons d'être de l'islamisme et à presque tous ses principes fondateurs, en plus de laisser aller toutes ses armes qui servaient à mobiliser et à recruter.

À court et moyen terme, nous croyons que les islamistes, plus particulièrement les Frères musulmans, sont condamnés soit à un rétro-islamisme, soit à un néo-islamisme. Les deux voies ne peuvent que conduire à ce que nous appellerons un nécro-islamisme, c'est-à-dire la disparition d'un islamisme radical qui n'a plus d'avenir, qui est désislamisé, qui a perdu toutes sortes de légitimité et de son influence dans la société arabo-musulmane, ainsi que ses outils de mobilisation et de recrutement sur lesquels il compte depuis son émergence.

D'ailleurs, certains chercheurs et journalistes sont d'accord avec cette conclusion constatant que les Frères musulmans sont en pleine mutation, qu'ils se radicalisent (en Égypte) ou se sécularisent<sup>1141</sup> (en Tunisie)<sup>1142</sup> et que le mouvement est totalement marginalisé, laissant des

---

O. ROY (1999). « Pourquoi le post-islamisme ? », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n° 85-86, Aix-en-Provence, Edisud, 279 p.

<sup>1140</sup> Nous hésitons entre deux termes : néo-islamisme ou pseudo-islamisme. Les intellectuels arabo-musulmans qui critiquent l'islamisme l'appellent en arabe *Ta'aslum* ou *Islāmawīyah* pour signifier le pseudo-islam. Dans cette thèse, le néo-islamisme représente pour nous la transformation de l'islamisme d'une phase de « pseudo-islam » à une phase de « pseudo-islamisme ».

<sup>1141</sup> Rafiq 'Abd al-Salām, l'ex-ministre des Affaires étrangères et le beau-fils de Ghannouchi, dit que « [n]ous (les islamistes) devons abandonner le statut religieux donné au concept de "l'État islamique" et éviter la conception juridique de la sharī'a. Il n'y a pas d'État islamique ou non islamique, mais il y a une société islamique réelle dans les pays à majorité musulmane », [En ligne],

<http://www.aljazeera.net/knowledgegate/opinions/2015/11/4/%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%A7%D8%AC%D8%A9-%D8%A5%D9%84%D9%89-%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85-%D8%B3%D9%8A%D8%A7%D8%B3%D9%8A-%D8%AC%D8%AF%D9%8A%D8%AF>

(Page consultée le 19 juin 2016).

<sup>1142</sup> Les néo-islamistes tunisiens de *ḥarakat en-nahḍa* se définissaient lors de leur dixième congrès en mai 2016 comme un parti de « musulmans démocrates » et ont montré une volonté de faire une différenciation entre religion et politique ainsi qu'une mise à distance de l'idéologie des Frères musulmans. Ghannouchi, le leader de Ennahdha, a déclaré à ce congrès que Ennahdha est un « mouvement tunisien qui évolue avec [...] la Tunisie et participe à son évolution. [...] Nous nous dirigeons de manière sérieuse [...] vers un parti politique national civil à

militants sans perspective politique<sup>1143</sup>. Ils constatent une rivalité entre les leaders entre eux et entre certains leaders et la jeunesse des Frères musulmans de l'Égypte. Ceci indique à quel point cette organisation se déchire et s'éclate de l'intérieur<sup>1144</sup>. Bref, comme nous a expliqué Nājiḥ Ibrāhīm au septième chapitre de cette thèse, le soufisme scientifique sunnite héritera de l'islamisme politique qui s'éclipse visiblement en Égypte<sup>1145</sup>.

D'ailleurs, comme nous avons vu aux chapitres 6, 7 et 8, les intellectuels égyptiens non islamistes et souvent des musulmans remettent de plus en plus en question et en cause la version islamiste de l'islam. Ils le font à un point tel qu'elle est devenue, sans exagération, une version très marginalisée et très hantée par le sectarisme et elle est source de conflits ! Cette désapprobation de l'islamisme par des intellectuels musulmans et des azharites non islamistes est une légitimation indirecte d'autres versions de l'islam, surtout celles qui se réconcilient avec l'État-nation.

---

réfèrent islamique, qui œuvre dans le cadre de la Constitution du pays et s'inspire des valeurs de l'islam et de la modernité. »

« Retour sur le 10<sup>e</sup> Congrès d'Ennahdha », [En ligne], [http://www.huffpostmaghreb.com/2016/05/23/ennahdha-tunisie\\_n\\_10105590.html](http://www.huffpostmaghreb.com/2016/05/23/ennahdha-tunisie_n_10105590.html) (Page consultée le 14 juin 2016).

Des Tunisiens saluent cette étape alors que d'autres ont beaucoup de doutes. C'est le cas de Mundhir Bāldiyāfi qui préconise que pour vivre et mourir pour un projet divin, la séparation entre le politique et le religieux dans les organisations et les groupes idéologiques populaires est un processus très compliqué - et presque impossible. Toutes les preuves et les pratiques montrent que la mouvance de *ḥarakat en-nahḍa* tunisienne demeure un groupe religieux fermé.

M. BĀLDIYĀFĪ (2015). *Harakat en-nahḍa et l'évasion du temple des Frères musulmans*, [En ligne], <http://www.alarabiya.net/ar/culture-and-art/2016/03/31/%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8-%D8%AC%D8%AF%D9%8A%D8%AF-%D9%8A%D9%86%D8%A7%D9%82%D8%B4-%D8%AA%D8%AD%D9%88%D9%84%D8%A7%D8%AA-%D8%AD%D8%B1%D9%83%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%86%D9%87%D8%B6%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%88%D9%86%D8%B3%D9%8A%D8%A9.html>

(Page consultée le 13 juin 2016).

<sup>1143</sup> P. PUCHOT (2016). « Les Frères musulmans en pleine mutation », [En ligne], <https://www.mediapart.fr/journal/international/170616/les-freres-musulmans-en-pleine-mutation?onglet=full>

(Page consultée le 17 juin 2016).

<sup>1144</sup> « The Muslim Brotherhood, Sibling rivalry, Egypt's main Islamist movement is tearing itself apart », [En ligne],

<http://www.economist.com/news/middle-east-and-africa/21700673-egypts-main-islamist-movement-tearing-itself-apart-sibling-rivalry> (Page consultée le 17 juin 2016).

<sup>1145</sup> N. IBRĀHĪM. *Le soufisme scientifique sunnite héritera-t-il de l'islamisme politique en Égypte ?* [En ligne], <http://www.youm7.com/story/2014/7/11/%D9%87%D9%84-%D9%8A%D8%B1%D8%AB-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B5%D9%88%D9%81-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%86%D9%89-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%A7%D8%B3%D9%89-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B5%D8%B1%D9%89/1770019> (Page consultée le 25 mai 2016).

Au surplus, avant la période qu'on appelle le printemps arabe, un des arguments développés par les islamistes était que dans le monde arabo-musulman, toutes les idéologies avaient été mises de l'avant, comme le libéralisme, le socialisme et le communisme. Et puisque les problèmes demeuraient toujours sans solution, c'était le moment d'expérimenter l'islamisme ou leur islam. Tout compte fait, on peut dire que le printemps arabe les a privés de cet argument.

La rencontre avec le pouvoir a été choquante, non seulement au niveau des résultats politiques, économiques et sociaux, mais surtout au niveau cognitif et théorique. L'échec de l'islam politique au pouvoir n'est pas dû au manque d'expérience ni à l'absence de leadership; c'est une crise structurelle liée à la conscience et à l'inconscience de l'islam politique<sup>1146</sup>.

En outre, depuis la destitution des Frères musulmans du pouvoir en Égypte en 2013, leur activisme dans la radicalisation manifeste s'est fait sentir comme une guerre contre l'islam<sup>1147</sup> dans leurs discours adressés aux adeptes, diffusés de la Turquie sur leurs chaînes télévisées. Beaucoup d'entre eux qualifient même le président égyptien actuel al-Sissi de mécréant apostat<sup>1148</sup>.

Et voici un exemple de discours :

(*Nidā' al-kinānah*<sup>1149</sup>) – Déclaration des savants de l'Oumma par rapport aux crimes liés au coup d'État en Égypte et le devoir religieux contre ce coup d'État :

Les gouverneurs, les juges, les officiers, les soldats, les muftis, les journalistes, les politiciens, et toute autre personne dont leur participation est sans conteste dans la violation et dans l'effusion injuste du sang des innocents, même seulement par incitation, sont considérés comme des tueurs et les dispositions légitimes d'un tueur en islam doivent être appliquées.

---

<sup>1146</sup> A. A. YAḤYĀWĪ. *La fin de l'islam politique : entre le frisson du texte et le dilemme de l'État*, [En ligne], [http://www.hakaekonline.com/?p=67363&title=%D9%86%D9%87%D8%A7%D9%8A%D8%A9\\_%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85\\_%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%A7%D8%B3%D9%8A\\_%D8%A8%D9%8A%D9%86\\_%D9%84%D8%B0%D8%A9\\_%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%B5\\_%D9%88%D9%85%D8%A3%D8%B2%D9%82\\_%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%88%D9%84%D8%A9](http://www.hakaekonline.com/?p=67363&title=%D9%86%D9%87%D8%A7%D9%8A%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85_%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%A7%D8%B3%D9%8A_%D8%A8%D9%8A%D9%86_%D9%84%D8%B0%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%B5_%D9%88%D9%85%D8%A3%D8%B2%D9%82_%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%88%D9%84%D8%A9)

(Page consultée le 22 décembre 2015).

<sup>1147</sup> Comme exemple, le lecteur peut visionner cette vidéo à partir de la 14<sup>e</sup> minute jusqu'à la 16<sup>e</sup> [En ligne], <https://www.youtube.com/watch?v=2qIRomS6ds> (Page consultée le 25 juin 2016)

<sup>1148</sup> *Ibid.*

<sup>1149</sup> Pour plus d'informations, voir l'annexe 9.

La présence du Sheikh Al-Azhar dans la scène du coup d'État et son silence pour ses crimes le délégitime et font de lui un partenaire de ces criminels dans tout ce qu'ils ont fait.

Ceux qui collaborent, soutiennent ou défendent les sionistes, ceux qui sont hostiles à la résistance palestinienne ou ceux qui conspirent contre elle, ceux qui détruisent les maisons en Sinaï et déplacent par force ses habitants sont des traîtres de la religion et de la patrie et sont un ennemi pour Allah, son messager et les croyants<sup>1150</sup>.

On trouvera également sur leurs chaînes un exemple des programmes diffusés où cette fatwa a été utilisée pour mobiliser et recruter les gens afin d'avoir recours à la violence contre le pouvoir en place et contre tous ceux qui le soutiennent<sup>1151</sup>.

Pour compléter notre recherche, examinons maintenant un sondage<sup>1152</sup> sur l'opinion arabe effectué par *The Arab Center for Research and Policy Studies* (ACRPS)<sup>1153</sup> en 2015 : 63 % des participants égyptiens sont pour le principe « Le pays est en faveur de séparer la religion et le politique »; 67 % sont pour le principe « Le pouvoir n'a pas le droit d'utiliser la religion pour justifier ses politiques »; 57 % craignent une croissance de l'influence des mouvements islamistes; 61 % craignent une influence croissante des mouvements laïques; et 59 % ont un avis négatif par rapport au printemps arabe<sup>1154</sup>. Ce que nous pouvons comprendre des résultats de ce sondage est que le principal fondement de l'islamisme et le lien étroit entre le religieux et le politique exigé pour leur compréhension de la religion islamique ne sont plus acceptés par une grande partie de la population arabo-musulmane.

L'ACRPS a également traduit l'ouvrage de Wael Hallaq<sup>1155</sup> dans lequel il argumente que « *by any standard definition of what the modern state represents is both an impossibility*

---

<sup>1150</sup> « Déclaration de savants de l'Oumma par rapport aux crimes liés au coup d'État en Égypte et le devoir religieux contre ce coup d'État », [En ligne], <http://egyptcall.org/> (Page consultée le 25 juin 2016).

<sup>1151</sup> N. AL-KINĀNAH : « Vous n'avez aucun prétexte devant Allah », [En ligne], <https://www.youtube.com/watch?v=4eZuPYi5ZAK> (Page consultée le 25 juin 2016).

<sup>1152</sup> Sondage réalisé pour la quatrième année consécutive et fondé sur 18 311 entretiens face à face menés dans 12 pays arabes distincts.

<sup>1153</sup> Un Centre proche et pro-Frères musulmans qui se trouve à Doha.

<sup>1154</sup> THE ARAB CENTER FOR RESEARCH AND POLICY STUDIES (ACRPS), (2015). « The 2015 Arab Opinion Index », [En ligne], <http://english.dohainstitute.org/file/Get/bbe55d86-1191-420f-b7bc-f683c421a5a4> (Page consultée le 21 décembre 2015). Voir annexe 4.

<sup>1155</sup> Nous ne sommes pas d'accord avec Hallaq parce qu'en réalité, l'État islamique a été établi dans l'histoire de l'islam et parce qu'il mélange l'islam et l'islamisme.

and a contradiction in terms<sup>1156</sup>». Une question se pose donc : si l'État islamique est impossible, pourquoi l'islamisme existe-t-il ?

D'autres centres de recherche, même ceux créés par des Frères musulmans, théorisent que les islamistes (tous) sont des entités repoussantes et répulsives pour les créateurs et les penseurs et qu'ils affrontent un certain nombre de risques qui peuvent anéantir radicalement leur existence<sup>1157</sup>.

Alors, comment l'évolution vers le néo-islamisme s'est-elle produite<sup>1158</sup> ? Comment l'évolution vers le rétro-islamisme s'est-elle produite<sup>1159</sup> ? Clairement, nous croyons que le printemps arabe et ses conséquences ont eu un impact sur l'évolution des rapports entre le religieux et le politique et surtout sur l'islamisme. Les indicateurs suivants nous incitent à

---

Pour une critique détaillée de cet ouvrage, voir : Lecture dans l'ouvrage « L'État impossible », [En ligne], <http://www.mominoun.com/pdf/2016-01/56a9dd94d9092354981524.pdf>

(Page consultée le 5 juillet 2016).

<sup>1156</sup> W. HALLAQ (2014). *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, Lieu?, Columbia University Press, 272 p.

<sup>1157</sup> M. 'ABBĀS (*al-ḥarakah al-Islāmīyah : masārāt al-murāja'ah wa-al-taṣhīh*), [En ligne], [http://www.eipss-eg.org/uploads/-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A%D8%A9-%D9%88%D9%85%D8%B3%D8%A7%D8%B1%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B1%D8%A7%D8%AC%D8%B9%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B5%D8%AD%D9%8A%D8%AD\\_cgl6tf4d.pdf](http://www.eipss-eg.org/uploads/-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A%D8%A9-%D9%88%D9%85%D8%B3%D8%A7%D8%B1%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B1%D8%A7%D8%AC%D8%B9%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B5%D8%AD%D9%8A%D8%AD_cgl6tf4d.pdf)

(Page consultée le 24 juin 2016).

<sup>1158</sup> Il faut également signaler que la scène islamiste n'arrête pas de changer. « Trois changements dans les mouvements islamistes : des islamistes qui changent pour le politique, des islamistes qui changent dans le politique et des islamistes qui changent en s'éloignant du politique ».

H. JA'FAR dans TURĀBĪ, ḤASAN et autres (2003). *Les islamistes et la question politique (al-Islāmīyūn wa-al-mas'alah al-siyāsīyah)*, Bayrūt, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah, p. 239.

Un exemple concret est celui des islamistes qui mutent après 2011 pour impliquer les salafistes égyptiens dans le politique. Les Frères musulmans égyptiens et tunisiens sont un exemple des islamistes qui se renouvellent dans le politique. En revanche, les salafistes égyptiens, après 2014, sont un bon exemple des islamistes qui mutent en s'éloignant du politique.

<sup>1159</sup> Avant le printemps arabe, il y avait dans le monde académique une hypothèse dominante préconisant que les mouvements ou les partis islamistes pouvaient, à travers leur processus d'évolution idéologique et politique, suivre le même parcours des partis chrétiens-démocrates en Europe. Ils adoptaient alors une sorte de sécularisation du religieux au profit du politique au sein de leurs modes de penser et d'agir. Nous croyons que les partis chrétiens-démocrates n'ont pas une conception holiste de la religion, comme dans le cas des Frères musulmans, ni une loi divine qui doit être appliquée pour que le pouvoir soit légitime. Les Frères musulmans égyptiens, à l'opposé des partis chrétiens-démocrates, n'acceptent pas l'État-nation et ils le considèrent comme leur pire ennemi à détruire. Aussi, les partis chrétiens-démocrates ne se présentent pas comme le seul porte-parole de la religion. Ils ne constituent pas des organisations hiérarchisées basées sur un principe d'allégeance quasi sectaire, ils n'ont pas débuté comme des organisations de prédication et ils n'ont jamais été des organisations clandestines ou violentes. Enfin, ils ne se relient pas à une organisation paraétatique, comme c'est le cas pour les Frères musulmans. Bref, les Frères musulmans égyptiens n'ont pas les mêmes conditions d'émergence, ni les objectifs ni la même conception du monde pour qu'ils puissent suivre le même parcours des partis chrétiens-démocrates en Europe.

penser ainsi : plutôt que de craindre pour l'islam, les gens craignent de plus en plus l'islamisme; les gens qui étaient sympathisants du slogan « l'islam est la solution » sont maintenant plutôt fervents du slogan « l'islamisme est le problème »<sup>1160</sup>; et les gens qui appréhendaient l'État-nation craignent maintenant pour cet État-nation, ayant peur de le perdre avec tout ce qui vient avec, la paix, la sécurité et l'espoir, comme dans le cas de la Syrie, de la Libye, du Yémen ou de l'Iraq<sup>1161</sup>. Enfin, nous constatons également que la pensée de la renaissance et la pensée humaniste arabe sont de plus en plus populaires, alors que l'islamisme et ses thèses connaissent un flagrant déclin<sup>1162</sup>.

D'ailleurs, les Frères musulmans commencent même à rendre nerveux ses incubateurs internationaux traditionnels comme la Grande-Bretagne qui a sorti récemment un rapport

---

<sup>1160</sup> Ibrāhīm Gharāyibah nous résume que le discours religio-politique (islamiste) contemporain constitue une modernité handicapante de la liberté et du réformisme car il fusionne le religieux et l'humain et sacralise l'histoire. Ce discours est sélectif et simpliste; il prétend islamiser la gouvernance, la politique et les systèmes économiques et sociaux et accuse les autres d'ennemis au projet islamique; il a réussi à reformuler l'islam populaire et l'islam officiel en les teintant de l'islam compris par les Frères musulmans; enfin, il a détruit les tendances et réceptacles antérieurs de la religiosité, soit le mysticisme spirituel, le sophisme et les écoles de jurisprudence islamique. I. GHARĀYIBAH (2016). « Le discours religio-politique contemporain. Modernité handicapante de la liberté et du réformisme » (*al-khiṭāb al-dīnī al-siyāsī al-mu'āṣir : Ḥadāthat mu'aṭṭilah lil-ḥurrīyah wa-al-İslāh*), [En ligne],

<http://www.mominoun.com/articles/%D8%A7%D9%84%D8%AE%D8%B7%D8%A7%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%8A%D9%86%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%A7%D8%B3%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B9%D8%A7%D8%B5%D8%B1-%D8%AD%D8%AF%D8%A7%D8%AB%D8%A9-%D9%85%D8%B9%D8%B7%D9%84%D8%A9-%D9%84%D9%84%D8%AD%D8%B1%D9%8A%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B5%D9%84%D8%A7%D8%AD-3788>

(Page consultée le 13 juin 2016).

Nous pouvons ajouter une autre problématique : L'organisation des Frères musulmans égyptienne est le siège principal de tous les Frères musulmans et leur présence partout dans le monde et dans le monde arabo-musulman a élargi l'espace public égyptien. À ce sujet, la plupart des analystes de l'espace public s'accordent sur le fait que l'élargissement de l'espace public s'accompagne de son dépérissement, comme le confirme Éric Dacheux.

E. DACHEUX (2003). « Un nouveau regard sur l'espace public et la crise démocratique », *Hermès* 36, [En ligne],

[http://documents.irevues.inist.fr/bitstream/handle/2042/9376/HERMES\\_2003\\_36\\_195.pdf?sequence=1](http://documents.irevues.inist.fr/bitstream/handle/2042/9376/HERMES_2003_36_195.pdf?sequence=1)

(Page consultée le 5 janvier 2016).

<sup>1161</sup> Abdallah Laroui nous explique que la liberté hors d'un tel État est une utopie et elle est trompeuse; l'État sans cette liberté devient faible et ne peut que s'effriter. A. LAROUÏ (1981). *Concept de l'État (mafhoum ad-doualā)*, Beyrouth, Centre culturel arabe, p. 167.

<sup>1162</sup> 'Abd al-Ilāh Balqazīz dans W. KAWTHARĀNĪ (2011). *Idées de la Renaissance : De ceux qui les appellent [...]*. p. 214.

'A. A. BALQAZĪZ et autres (2010). « *Le cognitif* » et « *l'idéologique* » dans *la pensée arabe actuelle (al-Ma'rīfāt wa-al-aydīyūlūjī fī al-fīkr al-'Arabī al-mu'āṣir)*, Bayrūt, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah, p. 344.

révélant que les Frères étaient opposés aux valeurs de la Grande-Bretagne et que « faire partie, adhérer, être associé ou être influencé par les Frères musulmans doit être considéré comme un indicateur possible d'extrémisme ». Les deux responsables de ce rapport, Sir John Jenkins et Charles Farr, ont tiré les conclusions générales suivantes après leur enquête :

- the Muslim Brotherhood have promoted a radical, transformative politics, at odds with a millennium of Islamic jurisprudence and statecraft, in which the reconstruction of individual identity is the first step towards a revolutionary challenge to established states and a secularised if socially conservative order;

- the Muslim Brotherhood historically focused on remodelling individuals and communities through grassroots activism. They have engaged politically where possible. But they have also selectively used violence and sometimes terror in pursuit of their institutional goals.

Their public narrative – notably in the West - emphasised engagement not violence. But there have been significant differences between Muslim Brotherhood communications in English and Arabic;

- there is little evidence that the experience of power in Egypt has caused a rethinking in the Muslim Brotherhood of its ideology or conduct. UK official engagement with the Egyptian Muslim Brotherhood produced no discernible change in their thinking. Indeed even by mid 2014 statements from Egyptian Muslim Brotherhood-linked media platforms seem to have deliberately incited violence;

- much about the Muslim Brotherhood in the UK remains secretive, including membership, fund raising and educational programmes. But Muslim Brotherhood associates and affiliates here have at times had significant influence on the largest UK Muslim student organisation, national organisations which have claimed to represent Muslim communities (and on that basis have sought and had a dialogue with Government), charities and some mosques. Though their domestic influence has declined organisations associated with the Muslim Brotherhood continue to have an influence here which is disproportionate to their size;

- the Muslim Brotherhood in the UK claimed to act in support of Muslim communities here and use London as a base for activism elsewhere, notably with other Muslim Brotherhood organisations in Europe, in Egypt and the occupied Palestinian territories and in the Gulf. This activity is sometimes secretive, if not clandestine;

- the Muslim Brotherhood have been publicly committed to political engagement in this country. Engagement with Government has at times been facilitated by what appeared to be a common agenda against al Qaida and (at least in the UK) militant salafism. But this engagement did not take account of Muslim Brotherhood support for a proscribed terrorist group and its views about terrorism which, in reality, were quite different from our own;

- aspects of Muslim Brotherhood ideology and tactics, in this country and overseas, are contrary to our values and have been contrary to our national interests and our national security<sup>1163</sup>.

Finalement, l'arrivée de Donald Trump au pouvoir aux États-Unis privera les Frères musulmans de l'appui dont ils jouissaient pendant les huit ans de la présidence d'Obama. Selon Walid Fares, conseiller du nouveau président américain, les Frères musulmans sont la pire des organisations terroristes et « Donald Trump aurait exprimé sa ferme intention de faire passer au Congrès une loi classant les frères musulmans comme une organisation terroriste [...]. Ce projet de loi pourrit dans les tiroirs du Congrès depuis des années à cause de l'opposition de l'ex-président Obama<sup>1164</sup> ».

De toute évidence, les conditions internationales étoufferont de plus en plus cette organisation et ses activités.

---

<sup>1163</sup> *Muslim Brotherhood Review: Main Findings*, Ordered by the House of Commons to be printed, 17 décembre 2015, [En ligne], [https://www.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment\\_data/file/486932/Muslim\\_Brotherhood\\_Review\\_Main\\_Findings.pdf](https://www.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/486932/Muslim_Brotherhood_Review_Main_Findings.pdf) (Page consultée le 11 novembre 2016).

<sup>1164</sup> TN NEWS. *Donald Trump : Les Frères musulmans sont la pire des organisations terroristes*, [En ligne], <http://tn-news.com/portal/v4/275579464> (Page consultée le 11 novembre 2016).



### 3.2 Réformisme et libéralisme humaniste musulmans : évolutions et ruptures menant à un *aggiornamento* musulman ?

À l'heure actuelle, le monde arabo-musulman et surtout les pays touchés par le printemps arabe se trouvent dans une situation de bouleversement, comparable à celle qu'avait connue l'Europe à l'époque de la réforme et des guerres de religion, ce qui entraîne une certaine radicalisation. Ce qu'il fallait, ce n'était pas une adaptation de surface, mais un véritable *aggiornamento*, c'est-à-dire, selon la définition proposée par Mgr B.C. Butler pour ce mot italien, « un ensemble de solutions radicales », et même une « véritable transformation culturelle et sociale »<sup>1165</sup>.

À la fin de sa thèse, dans les années 1990, Malika Zeghal constate que le religieux en Égypte n'a pas disparu avant de réapparaître, et que l'avenir dira quel islam et quel islamisme les intellectuels adopteront à Al-Azhar et en Égypte en général.

Si l'on constate une résurgence du religieux, qui prend le sens d'une islamisation de la société égyptienne, ou d'un retour du religieux, les variations temporelles des marqueurs de la religiosité ne sont qu'un épiphénomène qu'il faut relier aux compétitions autour du contrôle de la transmission de la légitimité et du savoir religieux. La variable religieuse n'a donc pas disparu avant de réapparaître. Elle a, en revanche, été un objet et un moyen de contrôle pour le centre politique, puis le fait d'une réapparition par des lieux et des acteurs extérieurs à celui-ci. Al Azhar, institution contrôlée, mais aussi rebelle, cherche son espace légal d'expression après avoir gagné son espace physique dans le paysage égyptien. Cette recherche passe aujourd'hui par les expressions polyphoniques de l'islamisme qui fonctionnent comme la voie la plus empruntée pour une intégration au débat politique. L'avenir dira quel islam et quel islamisme les intellectuels religieux mettront en format à Al-Azhar et hors d'Al Azhar. Leur mémoire, encore intouchable, n'a pas encore réalisé le travail textuel qu'ils devront effectuer s'ils gagnent en liberté pour résoudre les paradoxes dans lesquels ils sont englués. Les nécessaires soumissions au pouvoir les en empêchent aujourd'hui, mais peut-être encore plus, la peur – en critiquant le *turāth* - de prendre en partie celui-ci et de devenir à nouveau amnésique<sup>1166</sup>.

Pour ce qui est de l'avenir de l'islam, le printemps arabe pourrait faire écho à Malika Zeghal à cet égard. En effet, le réformisme musulman a pour sa part délégitimé l'islamisme en

---

<sup>1165</sup> B.C. BUTLER (2010). « The *Aggiornamento* of Vatican », p. 3, citant François Houtard, « L'Église et le monde », p. 18, dans Vatican II - Voice of the Church.

<sup>1166</sup> Malika ZEGHAL (1996). *Gardien de l'islam, Les oulémas d'Al Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Presses de Sciences po, pp. 371-372.

remettant en question et en cause tous ses postulats (comme nous avons vu tout au long de cette recherche que le réformisme partageait quelques-uns de ces postulats avec l'islamisme, surtout au niveau législatif), alors que le libéralisme humaniste musulman a théorisé de l'intérieur un islam en parfaite harmonie avec son temps, sans aucun complexe concernant l'Autre.

Donc, selon nous, la mort de l'idéologie et du texte (ou du moins les approches post-textuelles et post-idéologiques exigées par les intellectuels égyptiens contemporains) et la redéfinition de l'État civil comme un État dont sa loi doit être de nature humaine consensuelle représentent une rupture avec les logiques dominantes dans la pensée égyptienne moderne.

Pour renchérir notre conclusion générale, nous jugeons pertinent de présenter les éléments ci-après que nous considérons essentiels à la création d'un État démocratique en Égypte.

#### **4. Pour une approche appliquée régulant le lien entre le religieux et le politique et permettant l'émergence d'un État de citoyenneté démocratique en Égypte**

##### **4.1 L'importance d'une philosophie égyptienne basée sur un contrat social**

La fondation de l'État égyptien est l'événement le plus important de l'histoire de l'Égypte et cet État a fait en sorte que l'Égypte soit l'Égypte. L'émergence progressive de cette entité unique dans l'histoire de l'humanité, appelée l'Égypte ou l'État égyptien, représente depuis des milliers d'années l'axe le plus important pour la continuité de ce pays en ce sens qu'il est une entité distincte, continue, vivante et unique, sans pareille dans son ancienneté et son homogénéité<sup>1167</sup>.

Par contre, l'absence d'une philosophie égyptienne mène à un état d'ambiguïté culturelle et à une faiblesse de la loyauté envers la communauté. En fait, si la culture égyptienne avait une vocation claire sous l'égide d'une philosophie égyptienne, la vocation

---

<sup>1167</sup> 'I. QARNĪ (1992). *La philosophie égyptienne, conditions de fondation (al-Falsafah al-Miṣrīyah : shurūṭ al-ta'sīs)*, Cairo, al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb, p. 16.

régressive ne prendrait pas cette forme radicale qui utilise la violence pour imposer ses choix par la force<sup>1168</sup>. On note que l'indicateur le plus important de cette ambiguïté culturelle est que les Égyptiens posent encore jusqu'à maintenant des questions identitaires. Qui plus est, le symptôme le plus grave de cette ambiguïté est que la fondation de l'État-nation n'est pas encore achevée ou risque même d'être bouleversée malgré le grand nombre d'années écoulées depuis Muḥammad 'Alī<sup>1169</sup>.

'Abd al-Ilāh Balqazīz attire notre l'attention sur la nécessité d'un contrat social post-printemps (au sens de Rousseau) qui se définit pour lui comme un système de valeurs et de règlements qui organisent la sphère sociopolitique. Le contrat social n'est donc pas la constitution, mais il est plutôt basé sur les valeurs de l'État et de la société. Balqazīz renchérit en disant qu'il doit être fondé sur la liberté, la citoyenneté et l'indépendance de l'espace politique. Ce faisant, dit-il, le politique sera possible et, dès lors, les intérêts publics et une concurrence pacifique et civilisée sur l'administration des affaires publiques seront représentés<sup>1170</sup>. C'est pourquoi les systèmes démocratiques qui ont connu une forme de consensus et de contrat social, lesquels incarnent un capital social commun basé sur des valeurs sociopolitiques, ne peuvent pas être enfreints par les élus. Et c'est aussi pourquoi la minorité ne craindra pas la majorité parce que la majorité ne menace pas l'identité de l'État.

Enfin, toujours selon ce philosophe marocain Balqazīz, on ne peut pas imaginer l'implantation d'un régime démocratique dans une société donnée sans un consensus sur un projet sociétal commun. En effet, quand la société échoue à atteindre cet accord sur un projet unifiant, les urnes électorales se transforment en un champ de bataille identitaire<sup>1171</sup> parce que l'élu a un projet propre d'État qui ne fait pas consensus chez les autres concurrents. Le danger

---

<sup>1168</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>1169</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>1170</sup> 'A. A. BALQAZĪZ (2013). *État, autorité et légitimité* [...], pp. 190-192.

<sup>1171</sup> L'absence de l'idée de la citoyenneté au niveau de l'appartenance à l'État, à la patrie et à une société politique mène à l'absence de l'intégration nationale et, par la suite, à l'impossibilité de former une société civile. Ainsi, la société politique plongera dans des cultures prémodernes et prédémocratiques (ethniques, tribales ou religieuses), dont nous a entretenu Ibn Khaldoun. Le monde arabe vit donc ce qu'on peut appeler une phase d'identité redondante et de citoyenneté incomplète.

W. KAWTHARĀNĪ (2004). *Identité excessive et citoyenneté incomplète (Huwīyāt al-fā'idah-- muwāṭānah manqūshah)*, Bayrūt, Dār al-Ṭalī'ah lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr, p. 11.

est que cette situation menace la stabilité politique et que la sécurité sociale retourne le politique à la case départ, comme une concurrence aveugle dans laquelle tous les moyens sont utilisés<sup>1172</sup>.

On constate que le chaînon manquant dans les « révolutions » arabes qui ont eu lieu en 2011 était l'accord préalable sur un projet social ainsi que sur les fondements de l'État et du système politique. Cet accord préalable et primordial a été transgressé lorsque les gens se sont rendus aux urnes et lorsque la constitution a été rédigée avant même un consensus sur les principes et valeurs généraux sur lesquels la concurrence politique peut acquérir le sens de la légitimité. C'est comme si la révolution marquait un consensus sur le refus de l'ancien régime plutôt que sur l'établissement d'un nouveau régime ou système et sur les règlements de l'État. Au lieu d'entrer dans un dialogue national sur un contrat social unificateur et fondateur, les acteurs révolutionnaires ont agi comme si ce contrat existait et qu'il ne restait au peuple que de se rendre aux urnes pour choisir ses représentants<sup>1173</sup>.

Finalement, nous avons appris également que la démocratie ne doit pas être réduite à une question politique et qu'elle ne peut se réaliser simplement en changeant le régime au pouvoir et en en établissant un autre au moyen d'élections. En fait, on ne peut se contenter d'isoler le mécanisme politique de la démocratie (les urnes) de ses critères et conditions politiques sous-jacentes (le contrat social) sans lesquelles une démocratie ne peut exister. Nous avons compris enfin que l'équation « la fin d'une dictature est la naissance d'une démocratie » est fautive. Elle suppose que celui qui empêche la démocratie est en réalité le régime au pouvoir, car la démocratie se trouve dans les esprits et qu'elle est l'objet des volontés. Elle présume également que la dictature, quant à elle, est une question qui touche uniquement l'élite au pouvoir et qu'on peut y mettre fin en le faisant sortir du pouvoir. On suppose en outre que toute opposition à cette dictature est par nature démocrate<sup>1174</sup> ou du moins cherche à être démocrate<sup>1175</sup>.

---

<sup>1172</sup> 'A. A. BALQAZĪZ (2013). *État, autorité et légitimité* [...], pp. 190-191.

<sup>1173</sup> 'A. A. BALQAZĪZ (2013). *État, autorité et légitimité* [...], p193.

<sup>1174</sup> Comment pouvons-nous croire sans aucune hésitation que les Frères musulmans pouvaient être une alternative au régime au pouvoir sans considérer les recherches faites sur les textes fondateurs de cette organisation dans le monde arabo-musulman et les témoignages des dissidents des Frères musulmans ? Par

## 4.2 L'importance d'une approche procédurale pour une régulation du lien entre le religieux et le politique

Nous proposons ici une approche procédurale pour organiser le lien entre le politique et religieux dans l'espace public arabo-musulman. Cette approche vise à faire passer le religieux d'un vecteur de guerre à un vecteur de paix, d'un vecteur de confusion sociale à un vecteur de cohésion sociale, d'un vecteur de conflit et de haine à un vecteur de dialogue et de tolérance, d'un vecteur d'incompréhension et de sévérité contre l'autre à un vecteur de compréhension et d'ouverture sur l'autre, et finalement d'un vecteur entravant le développement et le progrès à un vecteur stimulant la croissance et la progression.

Posons-nous avant tout la question à savoir si les postulats du philosophe américain John Rawls et du philosophe allemand Habermas concernant respectivement « la clause restrictive<sup>1176</sup> » et la « clause institutionnelle de traduction<sup>1177</sup> » peuvent être utilisés comme

---

exemple, Aḥmad Bān, un ancien responsable des Frères musulmans, souligne que les droits qui sont perçus en tant que naturels dans n'importe quelle organisation humaine (le droit de s'exprimer et le droit de se différencier de la direction ou de la conseiller, le droit de participer dans la prise de la décision, le droit d'avoir un avis autre que celui de dirigeants) sont des hérésies intolérables.

A. BĀN (2013). *Les Frères musulmans et la crise de la patrie et de la religion (al-Ikhwān al-Muslimūn wa-miḥnat al-waṭan wa-al-dīn)*, al-Qāhirah, Markaz al-Nīl lil-Dirāsāt al-Istirāṭijyah, 336 p.

Pour d'autres témoignages, voir notamment les ouvrages suivants : T. AL-KHARABĀWĪ (2012). *Le mystère du temple, les secrets cachés des Frères musulmans (Sirr al-ma'bad : al-asrār al-khaṭīyah li-Jamā'at al-Ikhwān al-Muslimīn)*, Cairo, Dār Nahḍat Miṣr, 359 p. Et

A.R. GHAZZĀLĪ (2014). *Mines explosives dans l'approche des Frères musulmans (Alghām fī manhaj al-Ikhwān)*, Cairo, Samā lil-Nashr wa-al-Tawzī', 350 p.

<sup>1175</sup> 'A. A. BALQAZĪZ (2013). *État, autorité et légitimité [...]*, pp. 203-204.

<sup>1176</sup> « [...], il faudrait encore ajouter un nouveau concept introduit par Rawls dans son dernier écrit sur l'idée de la raison publique. Il s'agit du concept de proviso, c'est-à-dire de la clause restrictive, lequel remodèle la notion rawlsienne d'espace public précédemment offerte dans son *Political Liberalism*. » Le proviso, affirme Rawls, « nous permet d'introduire notre doctrine compréhensive, religieuse ou non, à n'importe quel moment dans la discussion politique, pourvu que, en temps voulu, nous offrions des raisons proprement publiques pour étayer les principes et les politiques que nos doctrines compréhensives prétendent soutenir ». En plus de cela, « il n'y a pas de restrictions ou d'exigences relativement à la façon dont les doctrines religieuses ou séculières doivent elles-mêmes être exprimées; ces doctrines n'ont pas, par exemple, à être logiquement correctes suivant quelques standards, ou réceptives à une évaluation rationnelle, ou soutenables par des preuves tangibles. La seule exigence qui reste consiste à traduire les prétentions morales englobantes en langage politique, et non pas offrir des raisons données uniquement par des doctrines compréhensives. »

L. B. LEITE ARAUJO (2002). « Raisons morales et justification politique : ébauche d'une nouvelle réponse de Rawls à Habermas », *Actes du colloque « Habermas et ses interlocuteurs : débats et convergences »* tenu à Toronto 1er 28 mai 2002 dans le Congrès de l'Association canadienne de philosophie [En ligne], <http://www.artsrn.ualberta.ca/symposium/files/original/81ab3b85ae5fbaa893279fe62069f00b.PDF>

(Page consultée le 20 août 2016).

<sup>1177</sup> Selon Jürgen Habermas, si « l'État libéral ne peut pas faire de la prescription imposant la séparation institutionnelle de la religion et de la politique un fardeau mental et psychologique insupportable pour ses

bases pour théoriser une approche procédurale permettant l'émergence d'un État de citoyenneté démocratique dans le monde arabo-musulman, tout en régulant bien le lien entre le politique et le religieux. En répondant aux deux questions suivantes, les postulats de Rawls devront-ils être peaufinés ? : De quel religieux parle-t-on ? Y a-t-il des champs qui doivent être exclus de toute utilisation de la religion ?

Bruno Giuliani répond à la première question en disant que ce n'est pas la liaison entre la religion et la politique qui peut être dangereuse. C'est plutôt la religion et la politique elles-mêmes qui peuvent être dangereuses lorsqu'elles ne sont plus raisonnables et qu'elles ne sont plus animées par un désir éthique. Au contraire, conclut-il, l'attitude religieuse caractérisée par le respect du sacré et l'attitude politique caractérisée par la pratique de justice se complètent et s'allient nécessairement lorsqu'elles sont conformes à la raison, car elles sont animées par un même souci<sup>1178</sup>.

Sāmiḥ Fawzī (1970-)<sup>1179</sup>, 'Abd-al-Mun'im Sa'īd (1948-)<sup>1180</sup> et Riḍwān Sayyid répondent pour leur part à la deuxième question. D'abord, Sāmiḥ Fawzī souligne dans son étude intitulée *L'espace public*, domaine vital pour l'exercice de la citoyenneté, une approche procédurale<sup>1181</sup> la nécessité d'exclure sept champs de l'utilisation de la religion dans l'espace public si on veut dissiper l'affrontement entre le religieux et le politique. Ces champs sont la mobilisation politique, l'exclusion des citoyens ou la discrimination contre des citoyens,

---

citoyens qui professent une religion, il doit, en revanche, escompter d'eux qu'ils reconnaissent le principe de neutralité du pouvoir par rapport aux visions du monde ». (J. HABERMAS (2008). « Religion et sphère publique », in *Entre naturalisme et religion*, Paris, Gallimard, p. 188). Cette reconnaissance passe par l'adoption, par les croyants, de ce que Jürgen Habermas appelle la « clause institutionnelle de traduction », qui stipule la nécessité de reformuler en termes séculiers des raisons ou des arguments qui sont à l'origine religieux. Ils doivent donc satisfaire à un « devoir au caractère civil » au sens où les citoyens d'une société démocratique se doivent réciproquement des raisons, compréhensibles par tous, pour les positions politiques qu'ils prennent. Mais cette réciprocité signifie que ce « devoir au caractère civil » s'impose aussi aux non-croyants car des « raisons fonctionnelles interdisent également qu'on réduise trop rapidement la complexité polyphonique dans le concert public » (*Ibid.*, p. 190).

R. MONJO (2012). « Laïcité et société post-séculière », *Trema* 37 [En ligne], <http://trema.revues.org/2710> (Page consultée le 20 août 2016).

<sup>1178</sup> B. GIULIANI, « Vers le bonheur politique et religieux : La voie de l'éthique », *Revue du Mauss*, op. cit., pp. 229-230.

<sup>1179</sup> Directeur du Centre d'études sur le développement, dépendant de la Bibliothèque d'Alexandrie.

<sup>1180</sup> Ancien président de l'Institution d'Al-Ahram.

<sup>1181</sup> S. FAWZĪ dans N. MUŞTAFĀ, S. A. AL-FATTĀḤ (2008). *Rapport entre le religieux et le politique, l'Égypte et le monde, diverses visions et multiples expériences* » (*al-'Alāqah bayna al-dīnī wa-al-siyāsī : Miṣr wa-al-'ālam*), al-Qāhirah, Maktabat al-Shurūq al-Dawliyah, pp. 180-182.

l'emploi indiscriminé de la religion, la justification des politiques, la justification ou la légitimation de la violence, la fermeture ou la saturation de l'espace public et la légitimation politique. Il est d'avis que la citoyenneté peut se matérialiser que dans le cadre d'un espace public civil et ouvert à tous les courants, à toutes les forces politiques et à tous les citoyens, sans aucune distinction de leurs appartenances éthiques, intellectuelles ou religieuses. Dans cet espace public, personne n'est exclu de la critique méthodologique jugée infaillible.

Le sociologue Lahouari Addi<sup>1182</sup> va dans la même veine :

Lorsqu'une religion ne cherche plus à légitimer l'action politique, lorsqu'elle ne dit plus le droit, bref lorsqu'elle ne s'ingère pas dans les affaires politiques de l'État, elle a sa place dans l'espace public, portée par ceux qui croient et dont il faut respecter les croyances. Le malentendu le plus courant provient de ce que certaines personnes pensent que la religion, relevant de la vie privée, ne doit pas se montrer dans l'espace public. Mais ce malentendu découle d'une définition erronée de l'espace public perçu comme une juxtaposition étanche de l'espace privé, lui-même confondu avec l'espace domestique ou celui de l'intimité. Or l'espace public n'est pas un lieu physique; il est d'abord un cadre de vie citoyen, lié à un concept politico-juridique : la sphère privée fondée sur la conscience individuelle. L'espace public est l'arène sociale dans laquelle un individu vit sa vie privée sous le regard public des autres individus privés. Il est peuplé de citoyens athées, agnostiques, catholiques, juifs, musulmans, etc., et non d'individus désincarnés qui n'auraient ni histoire ni attaches personnelles ou qui seraient dépouillés de leurs identités sociales et convictions religieuses. Si dans l'espace public, un athée doit cacher son athéisme, un chrétien ou un juif ou un musulman... ses convictions religieuses, c'est qu'il n'y a pas d'espace public<sup>1183</sup>.

Quant à cette même deuxième question, 'Abd-al-Mun'im Sa'īd nous dit que tous les mouvements et les forces politiques ont le droit de choisir et d'adopter leur référence et leur cadre éthique religieux, mais ils ne doivent pas les sacrifier. Ces idées, quoiqu'elles soient issues de la référence et du cadre éthique religieux, doivent être exprimées et comprises comme des idées humaines qui peuvent être justes ou fausses. Il croit donc que ces idées doivent être le sujet d'évaluations et de critiques, sans aucune accusation d'apostasie ni de trahison<sup>1184</sup>. Parlant de cadre, 'Alī Ḥasan croit qu'il est maintenant nécessaire d'identifier un cadre intellectuel flexible contrôlant le mouvement du politique arabe, puisque les Arabes ont

---

<sup>1182</sup> Bien qui parle du contexte français.

<sup>1183</sup> L. ADDI (2001). *Projet*, n° 267, automne 2001, pp. 96-101.

<sup>1184</sup> 'A. SA'ĪD (2008). *Religion et État en Égypte (al-Dīn wa-al-dawlah fī Miṣr : al-fikr wa-al-siyāsah wa-al-ikhwān al-Muslimūn)*, al-Jizah, Nahḍat Miṣr, p. 121.

tenté toutes les idéologies et que ces dernières n'ont pas réussi à les faire sortir de leur déclin. D'où l'importance d'un cadre éthique politique qui doit être et doit se présenter comme une organisation indépendante non idéologique en renonçant à toute fonction justificative de l'idéologie<sup>1185</sup>.

Finalement, le professeur d'études islamiques à l'université libanaise, Riḍwān Sayyid (1949-), répond à notre deuxième question en préconisant que la réforme religieuse doit faire sortir la religion de la domination de l'État et des zones de la concurrence et des conflits. Et le peuple doit récupérer l'administration de sa sphère publique sans tyrannie ni intégrisme. Bien que cette solution aille à l'encontre des conditions en vigueur depuis un certain temps, elle est, selon lui, la seule capable de protéger à la fois la religion et l'État<sup>1186</sup>.

Tout compte fait, sachant que les mouvements islamistes veulent réislamiser (imposer leur version de la religion) et sortir de l'état de *jhilyah* contemporaine, certains chercheurs constatent que les peuples arabes n'acceptent dorénavant plus une régression après avoir été saturés volontairement ou involontairement par les valeurs universelles de la modernité. Pour que ces mouvements islamistes ne soient pas contre le mouvement de l'histoire et contre la volonté du peuple, ils doivent montrer la temporalité de leurs interprétations de la religion et abandonner leurs lectures et interprétations sectaires qui ont remplacé le texte original. Autrement dit, il faut qu'ils distinguent entre la religion (comme expression ontologique, culturelle, éthique et humaine) et la shari'a (en tant qu'interprétations d'interpréteurs influencés par leurs contextes et leurs formations). Quand on libère l'expression religieuse de l'emprise dominante des interprétations, on ne libère pas seulement la religion du politique, mais on libère également le politique de la religion. Par cette double décharge, on libère également le citoyen arabe de ces emprises conduisant à l'émergence de sa modernité promise<sup>1187</sup>.

---

<sup>1185</sup> A. A. ḤASAN (2006). *Oumma en crise (Ummah fī azmah: amrāḍ al-'Arab al-siyāsīyah fī al-fīkr wa-al-ḥarakah)*, al-Jīzah, Markaz al-Ḥaḍārah al-'Arabīyah, p. 44.

<sup>1186</sup> R. SAYYID (2014). *Le temps des changements* [...], p. 28.

<sup>1187</sup> Muṣṭafā BIN TAMASK dans A. FĀYİZ (2014). *Religion, politique et problématique de l'État moderne (al-Dīn wa-al-siyāsī wa-ishkālīyat al-dawlah al-ḥadīthah)*, Cairo, Markaz Dāl lil-Abḥāth wa-al-Intāḡ al-'Ilmī; al-Rabāt, Mu'assasat Mu'minūn bi-lā Ḥudūd, pp. 71-72.



Par ailleurs, on doit expliquer aux gens que la sharî'a n'est pas la religion et que la religion n'est pas la sharî'a. L'amalgame artificiel entre les deux est une erreur parce que la sharî'a rime avec les jugements issus des textes clairs ainsi qu'avec les efforts interprétatifs des fuqahā'. Le danger est quand ces efforts intellectuels (interprétations ou jugements) des fuqahā' occultent le texte lui-même, à un tel point qu'il est difficile de distinguer entre ce qui appartient au Dieu et ce qui appartient aux compréhensions et aux interprétations humaines atteignant le rang même du texte divin<sup>1188</sup>.

En définitive, la problématique structurelle de la pensée arabo-musulmane est d'imposer à l'État d'être le gardien des valeurs de toutes sortes, comme le gardien de la religion, des bonnes mœurs, des traditions, de l'héritage socioculturel et de l'histoire. Ne serait-il pas pertinent d'arrêter de penser que l'État est le tuteur de la religion et de l'identité ? Ne serait-il pas plutôt pertinent de croire que l'État peut simplement être une institution bureaucratique qui vise l'efficacité et non pas les valeurs<sup>1189</sup>, un État développementiste<sup>1190</sup> (État-promoteur ou État-développeur pour traduire *Developmental State*<sup>1191</sup>) sous la surveillance de la société civile, comme l'appelle le penseur égyptien Sayyid Yāsīn, un État

---

<sup>1188</sup> *Ibid.*, pp. 122-123.

<sup>1189</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>1190</sup> Chalmers Johnson a été le premier à utiliser le concept d'État développementiste en 1982, dans un ouvrage sur le Japon. Selon lui, la prochaine étape de l'histoire ne sera pas dominée par un État communiste ni probablement par un État capitaliste libéral. Il est plus probable qu'elle sera façonnée par un État capitaliste développeur.

C. JOHNSON (1982). *Miti and the Japanese Miracle: The Growth of Industrial Policy: 1925-1975*, Palo Alto, Stanford University Press.

<sup>1191</sup> A. YĀSĪN. L'État de développement au prisme de la surveillance de la société civile (al-dawlah al-tanmawīyah fī ḍaw' raqābat al-Mujtama' al-madanī), [En ligne], <http://www.ahram.org.eg/NewsQ/440202.aspx>, (Page consultée le 9 juillet de 2016).

qui a comme rôle principal et direct le développement sans idéologie<sup>1192</sup>, et enfin un État qui n'est ni religieux ni antireligieux, donc areligieux<sup>1193</sup> ?

Pour une meilleure vue d'ensemble sur cette approche procédurale proposée, la figure 3 peut être consultée à la page suivante.

---

<sup>1192</sup> A. YĀSĪN. *Égypte se déplaçant progressivement vers le modèle « État de développement »*, (Miṣr tasīr bithabāt naḥwa namūdhaj al-dawlah al-tanmawīyah), [En ligne], <http://www.ahram.org.eg/News/191955/1150/536459/%D9%81%D9%89-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%88%D8%B6%D9%88%D8%B9/%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%81%D9%83%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%A8%D9%8A%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%AF-%D9%8A%D8%B3-%D9%85%D8%B5%D8%B1-%D8%AA%D8%B3%D9%8A%D8%B1-%D8%A8%D8%AB%D8%A8%D8%A7%D8%AA-%D9%86%D8%AD%D9%88-%D9%86%D9%85%D9%88%D8%B0%D8%AC-%C2%AB%D8%A7.aspx>, (Page consultée le 9 juillet de 2016).

<sup>1193</sup> Aristide BRIAND cité dans D. Breuillat, *Statut des religions et principe de laïcité en France*, PUF, Actes du colloque organisé par les facultés de droit de Varsovie et de Poitiers, 1993, p. 85.

### Espace étatique

- Un espace étatique vidé du religieux et de n'importe quelle idéologie
- « L'État n'est ni religieux ni antireligieux. Il est areligieux ».
- L'État n'est ni idéologique ni anti-idéologique. Il est « anidéologique ».
- La concurrence entre les acteurs politiques doit être exclusivement sur la meilleure administration de l'État dans le cadre d'un *Developmental State*.

### Espace public

- Faire sortir la religion de la domination de l'État et des zones de la concurrence et des conflits.
- Les mouvements et les forces politiques ont le droit de choisir et d'adopter leur référence et leur cadre éthique, qu'il soit religieux ou idéologique, mais ils ne doivent pas les sacréaliser. Ces idées, quoiqu'elles soient issues de la référence et du cadre éthique religieux ou autre, doivent être exprimées et comprises comme des idées humaines qui peuvent être justes ou fausses. Elles doivent être le sujet d'évaluations et de critiques, sans aucune accusation d'apostasie ni de trahison
- Pour ceux qui ont recours à la référence religieuse, ils doivent montrer la temporalité de leurs interprétations de la religion et abandonner leurs lectures et interprétations sectaires qui ont remplacé le Texte original.

### Légitimité du pouvoir

La démocratie ne doit pas être réduite à une question politique et ne peut se réaliser simplement en changeant le régime au pouvoir et en établissant un autre au moyen d'élections. En fait, on ne peut se contenter d'isoler le mécanisme politique de la démocratie (les urnes) de ses critères et conditions politiques sous-jacentes (le contrat social) sans lesquels une démocratie ne peut exister.

L'État peut simplement être une institution bureaucratique qui vise l'efficacité et non pas les valeurs, un État de développement (État-promoteur ou État-développeur pour traduire *Developmental State*) sous la surveillance de la société civile.

### Légifération

On doit expliquer aux gens que la shari'a n'est pas la religion et que la religion n'est pas la shari'a. L'amalgame artificiel entre les deux est une erreur parce que la shari'a rime avec les jugements (ahkām) issus des textes clairs ainsi qu'avec les efforts interprétatifs des faqihis. Le danger est quand ces efforts intellectuels (interprétations ou jugements) des faqihis occultent le texte lui-même, à un tel point qu'il est difficile de distinguer entre ce qui appartient au Dieu et ce qui appartient aux compréhensions et aux interprétations humaines atteignant avec le temps le rang même du texte divin. Le pluralisme du fiqh et le post-texte sont également deux approches pertinentes pour aller plus loin dans ce sens.

**Figure 3 - Approche procédurale inspirée de la pensée égyptienne non islamiste contemporaine pour une régulation du lien entre le religieux et le politique permettant l'émergence d'un État de citoyenneté démocratique**

Voici enfin nos grandes conclusions de cette thèse.

Les trois tendances de la pensée égyptienne moderne exposées en ces pages ainsi que les 22 intellectuels contemporains présentés montrent bien tout l'écart qui sépare les trois discours prononcés au nom de l'islam dans un seul pays, dans notre cas l'Égypte. Dans cet esprit, notre approche procédurale vise simplement à organiser ou à théoriser la définition du religieux ainsi que du politique<sup>1194</sup>, qui peut être recevable dans l'espace public pour permettre la paix civile et l'émergence d'un État développeur démocratique. Le printemps arabe et ses séquelles auront donc vu naître non pas la fin du religieux dans le domaine politique, mais plutôt de « nouvelles conditions de croyances », de nouvelles formes de relations entre le politique et le religieux. Ils ont également attiré l'attention sur la nécessité d'apporter plus de précision sur ce qui est politique et sur ce qui est religieux, plus particulièrement lorsque l'on formule que l'espace public doit accueillir le religieux.

Cette rupture épistémologique, correspondant à ces mutations brusques qui apportent des impulsions moins inattendues dans le développement de la pensée égyptienne contemporaine, aura plus de chance de se réaliser avec l'éclipse de l'islamisme. Comme nous l'avons montré tout au long de cette thèse, l'islamisme représente le principal obstacle épistémologique – une résistance au sens psychanalytique du terme – au développement d'un pluralisme et d'une relativité nécessaires à une paix civile primordiale à toute aspiration démocratique.

Dans son livre *Les Identités meurtrières*, Amin Maalouf se pose une question essentielle. Après avoir abordé rapidement l'histoire de l'Occident et du monde arabe, et surtout celle de leurs relations, il se demande :

---

<sup>1194</sup> Dans le monde arabo-musulman, un des problèmes majeurs est que la conception du politique se réduit souvent, au niveau de l'enthousiasme patriote, sectaire ou religieux, à une tendance rebelle qui exprime l'isolement des acteurs politiques de l'autorité au pouvoir. Ces acteurs politiques n'ont que deux chemins à parcourir : soit qu'ils refusent cette autorité et luttent contre elle, soit qu'ils se forcent à la subir docilement. M. G. AL-ANSARY (2000). *Formation politique des Arabes et le sens de l'État-nation* (takween al-arab al-syassy we maghza al-dawla al-qatarya), Beyrouth, Centre d'études de l'Union arabe, 3<sup>e</sup> édition, p. 31.

[p]ourquoi l'Occident chrétien, qui a une longue tradition d'intolérance, qui a toujours eu du mal à coexister avec « l'Autre », a-t-il su produire des sociétés respectueuses de la liberté d'expression, alors que le monde musulman, qui a longtemps pratiqué la coexistence, apparaît désormais comme une citadelle du fanatisme<sup>1195</sup> ?

Cette interrogation lui permet premièrement de constater qu'alors que l'on exagère l'influence de la religion sur les peuples, on atténue ou on minimise l'influence des peuples sur les religions. Il réalise deuxièmement que tout comme l'islam ne peut être considéré comme un facteur d'immobilisme, le christianisme n'a pas été « la locomotive » de la modernisation de l'Occident : il s'est adapté.

Nous sommes d'accord avec lui que l'islam n'est pas un facteur du philistinisme. Par contre, à la fin de cette recherche, nous sommes malheureusement en mesure de constater que les textes fondateurs de l'islamisme holiste et activiste, surtout ceux des Frères musulmans égyptiens, sont largement un facteur de philistinisme. Le problème de leur modèle du savoir imposé est qu'il est taillé comme le lit de Procuste : on coupe ce qui dépasse (islam) et on écartèle ce qui est petit (politique et législation) !<sup>1196</sup>

Enfin, nous ne voudrions terminer cette thèse sans ajouter notre petit grain de sel en disant qu'il serait important que de futurs travaux nous disent si ces prémisses d'évolution sauraient s'installer dans le temps et provoquer une profonde renaissance intellectuelle. Aussi, à titre comparatif, il serait intéressant que des études futures déterminent si ces continuités, évolutions et ruptures surviennent également dans d'autres pays arabo-musulmans.

---

<sup>1195</sup> A. MAALOUF (2001) *Les Identités meurtrières*, Le Livre de poche, Paris, p. 70.

<sup>1196</sup> « Dans la mythologie grecque, Procuste était un hôte bien cruel. Possesseur d'une propriété, à Corydale, en Attique, sur la route conduisant d'Athènes à Éleusis, la ville des mystères, il avait un sens très particulier de l'hospitalité : après avoir enlevé les voyageurs, il leur offrait un dîner copieux, et les invitait à passer la nuit dans un lit peu ordinaire. Procuste, perfectionniste, le voulait parfaitement adapté à son voyageur quitte à couper les jambes de ceux qui étaient grands et écarteler ceux qui étaient trop petits (le véritable nom du personnage était Damaste ou Polyphème, Procuste étant un surnom signifiant le Tendeur »)

N. N. TALEB (2011). *Le lit de procuste*, Paris, Les Belles Lettres, p. 9, [En ligne], <http://www.fooledbyrandomness.com/Procruste.pdf> (Page consultée le 12 août 2016).

## BIBLIOGRAPHIE

Cette bibliographie n'est absolument pas exhaustive : il existe des milliers de références exclusivement consacrées aux thèmes de ce travail, surtout en anglais. Nous ne citons ici que celles qui ont été physiquement utilisées pour la préparation de cette étude et qui constituent les plus pertinentes disponibles. Il est à noter que certains travaux consultés ne sont pas rapportés ici puisque leur intérêt est seulement ponctuel, notamment ceux indiqués dans les notes de bas de page.

### Corpus de la pensée égyptienne contemporaine (2011-2015)

AL-HAY'AH AL-MIŞRĪYAH AL-'ĀMMAH LIL-KITĀB (2013). *L'État civique : principales conceptions et construction juridique* (ad- Daula al-madanīya : mafāhīm asāsīyah wa al-binā'al-qānūnī), Majallah al-fikr al-mu'āşir, numéro un, automne 2013, al-Hay'ah al-Mişrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb.

AL-HILĀLĪ, Sa'd al-Dīn Mus'ad (2012). *L'islam et l'humanité de l'État* (al-Islām wa-insānīyat al-dawlah), al-Qāhirah, al-Hay'ah al-Mişrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb, 326 p.

AL-'IRYĀN, 'Işām (2013). *Les Frères musulmans et l'État civil* (al-Ikhwān al-Muslimūn wa-al-dawlah al-madanīyah), al-Jīzah, Markaz al-I'lām al-'Arabī, 56 p.

AL- SALSFI, Abū Fahr (SĀLIM, Ahmed) (2011). *L'État civique : concepts et jugements* (ad-Daula al-madanīya : mafahīm wa-aḥkām), al-Qāhira, Dār 'Ālam an-Nawādir, 96 p.

'AWDAH, Jasir (2015). *L'État civique : pour surmonter la tyrannie et pour atteindre les objectifs suprêmes de la shari'a* (al-Dawlah al-madaniyah : ahwa tajawuz al-istibdad wa-tahqiq maqasid al-shari'ah), Bayrūt, al-Shabakah al-'Arabiyah lil-Abhath wa-al-Nashr, 319 p.

'AWDAH, Jāsir (2012). *Entre la shari'a et le politique : les questions post-révolution* (Bayna al-sharī'ah wa-al-siyāsah : as'ilah li-marḥalat mā ba'da al-thawrāt), Bayrūt, al-Shabakah al-'Arabīyah lil-Abḥāth wa-al-Nashr, 135 p.

AZ'HARĪ, Usāmah al-Sayyid Maḥmūd (2015). *Le bien absolu en réponse aux manipulateurs de la religion* (al-Ḥaqq al-mubīn fī al-radd 'alā man talā'ab bi-al-dīn), Abū Zaby, Dār al-Faqīh lil-Nashr wa-al-Tawzī', 206 p.

FATHĪ, Shādiyah (20102). *État religieux : Le scénario le moins probable et le plus influent dans l'avenir de l'Égypte* (alddawlat aldynyt: alssinariu al'aqall aihtimalaan wal'akthar tathiraan fī mustaqbal misr), [En ligne], <http://www.siyassa.org.eg/NewsQ/1629.aspx> (Page consultée le 20 novembre 2015).

ḤIJĀZĪ, Aḥmad ‘Abd al-Mu‘ṭī (2012). *Quand est-ce que l'État est devenu civique ?* (mata sarat alddawlat madniata. wakaifa ?), aḥram, 26 septembre 2012, [En ligne], <http://www.ahram.org.eg/archive/Issues-Views/News/173364.aspx> (Page consultée le 14 juillet 2015).

ḤIJĀZĪ, Aḥmad ‘Abd al-Mu‘ṭī (2012). *État Civique c'est dire un État laïc et démocratique* (madaniat... 'ay eilmaniat . 'ay dimuqratiya?), Aḥram, 10 février 2012, [En ligne], <http://www.ahram.org.eg/archive/Issues-Views/News/174776.aspx> (Page consultée le 13 juillet 2015).

ḤIJĀZĪ, Aḥmad ‘Abd al-Mu‘ṭī (2011). *Leur État n'est pas civique et leur régime n'est pas démocratique* (La dawlatom madania wa la nizamuhm dimiqrati.), Aḥram, 21 juin 2011, [En ligne], <http://www.ahram.org.eg/Archive/571/2011/6/21/10/85103.aspx> (Page consultée le 13 juillet 2015).

ḤIJĀZĪ, Aḥmad ‘Abd al-Mu‘ṭī (2011). *L'Égypte est notre référence* (Misr hya al margee), Aḥram, 6 décembre 2011, [En ligne], <http://www.ahram.org.eg/Archive/739/2011/12/6/10/117224.aspx> (Page consultée le 25 juillet 2015).

JUM‘AH, Muḥammad Mukhtār (2015). *Des concepts à rectifier* (mafahim yageb an tosahah), [En ligne], <http://almokhtarone.com/Books/mafahem-ygb-an-tosahah/index.html#/16> (Page consultée le 3 novembre 2015).

IBRĀHĪM, Nājih (2012). *Feuille de route pour le mouvement islamiste* (Khāriṭat ṭarīq lil-ḥarakah al-Islāmīyah al-mu‘āshirah), al-Qāhirah, Markaz al-Ahrām lil-Nashr wa-al-Tarjamah wa-al-Tawzī‘, 83 p.

IBRĀHĪM, Nājih (2014). *Des télégrammes importants pour les jeunes de l'Oumma* (Barqīyāt muhimmah ilá shabāb al-ummah), al-Qāhirah, Dār al-Shurūq, 180 p.

‘IMĀRĀH, Muḥammad (2011). *Révolution du 25 janvier* (Thawrat 25 Yanāyir wa-kasr ḥājiz al-khawf), al-Qāhirah, Dār al-Salām lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘ wa-al-Tarjamah, 142 p.

MABRŪK, ‘Alī (2015). *Religion et État en Égypte. Y a-t-il un salut ?* (al-Dīn wa-al-dawlah fī Miṣr: hal min khalāṣ?), al-Qāhirah, Miṣr al-‘Arabīyah lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, 222 p.

MABRŪK, ‘Alī (2015). *La sharī‘a et le Coran : les conflits des sens et les mutations des significations* (al-Qur‘ān wa-al-sharī‘ah : ṣirā‘āt al-ma‘ná wa-irtiḥālāt al-dalālah), al-Qāhirah, Miṣr al-‘Arabīyah lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, 205 p.

MABRŪK, ‘Alī (2015). *Idées condamnées : du « théologique » à « l'anthropologique »* (Min al-lāhūtī ilá al-insānī : afkār mu‘thimah), al-Qāhirah, Miṣr al-‘Arabīyah lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, 175 p.

MUGHĪTH, Anwar (2012). *L'État civil* (Fī al-dawlah al-madanīyah), al-Qāhirah, al-Majlis al-A'lá lil-Thaqāfah, 189 p.

NAQQĀSH, Farīdah (2014). *Les Arabes et les questions de l'identité* (al-'Arab wa-as'ilat al-huwīyah), Cairo, al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb, 284 p.

RA'ŪF 'IZZAT, Hibah (2015). *L'imaginaire politique chez les islamistes : pré-État et post-État* (al-Khayāl al-siyāsī lil-Islāmīyīn : mā qabla al-dawlah wa-mā ba'dahā), Bayrūt, al-Shabakah al-'Arabīyah lil-Abḥāth wa-al-Nashr, 144 p.

RA'ŪF 'IZZAT, Hibah (2015). *Vers une nouvelle reconstruction et organisation de la cité* (Naḥwa 'umrān jadīd), Bayrūt, al-Shabakah al-'Arabīyah lil-Abḥāth wa-al-Nashr, 254 p.

SALLĀM, Sāmiyah (2015). *Autorité et État chez les mutazilites et Ikhwans al-Safa* (al-Sultāh wa-al-dawlah bayna al-Mu'tazilah wa-Ikhwān al-Ṣafā'), al-Qāhirah, Miṣr al-'Arabīyah lil-Nashr wa-al-Tawzī', 207 p.

ṢĀLIḤ Mājidah 'Alī (2015). *Le modèle modéré : la relation entre la religion et l'État dans l'expérience asiatique* (alnnamudhaj almedl: alealaqat bayn alddin walddawlat fi alkhibrat alasiawia), [En ligne], <http://www.acrseg.org/39506> (Page consultée le 13 juillet 2015).

SĀLIM, Ṣalāḥ (2014). *Les mythes fondateurs de l'islam politique* (al-Asāṭīr al-mu'assasah lil-Islām al-siyāsī), Tome 2, al-Qāhirah, al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb, 214 p.

SĀLIM, Ṣalāḥ (2014). *Les mythes fondateurs de l'islam politique* (al asatyr al mouassisa li al islam al siyassi), Tome 2, al-Qāhirah, al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb, 258 p.

YĀSĪN, 'Abd al-Jawād (2012). *Religion et religiosité* (al-Dīn wa-al-tadayyun : al-tashrī' wa-al-naṣṣ wa-al-ijtimā'), Bayrūt, al-Tanwīr, 432 p.

YĀSĪN, 'Abd al-Jawād (2014). *Autour de la religion et l'avenir* (ḥawla al-dīn wa-al al-mustaqbal), [En ligne], Mominoun Without Borders, <http://www.mominoun.com/pdf1/2014-11/54611a4b14d021365853523.pdf> (Page consultée le 30 mai 2016).

YŪNUS, Sharīf (2014). *À la recherche du salut, la crise de l'État, de l'islam et de la modernité en Égypte* (al-Baḥth 'an khalāṣ : azmat al-dawlah wa-al-Islām wa-al-ḥadāthah fi Miṣr), al-Qāhirah, al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb, 415 p.

ZĀYID, Aḥmad, MUGHĪTH, Anwar et AMIN, Galal (2011). *L'Égypte de la révolution entre l'État « religieux » et l'État « civil »* (Miṣr al-thawrah bayna al-dawlah al-dīnīyah wa-al-madanīyah). Le Caire, Al. Barnamg al araby li noshataa houkook al insan, 213 p.



## Références premières et secondaires en arabe

‘ABD AL-‘AZĪZ Ibrāhīm (1999). *Voyage dans des raisons égyptiennes* (Riḥlah fī ‘uqūl Miṣrīyah), Cairo, al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, (1<sup>re</sup> édition : 1990), 684 p.

ABDELAZIZ, Zeinab (2004). *Destruction de l’islam par les concepts importés, la modernité et le fondamentalisme* (Hadm al-Islām bi-al-muṣṭalahāt al-mustawradah : al-ḥadāthah wa-al-uṣūliyah), Ābidīn, Cairo, Dār al-Anṣār, 200 p.

‘ABD AL-FATTĀḤ, Nabīl (2013). *L’élite et la révolution, l’État, l’islam politique, le nationalisme et le libéralisme* (al-noukhba wa al-thawra, al-dawla wa al-islam al-syssi wa al-qawmya wa al-libralya), Le Caire, Humanités (Al hai’a al masrya al ‘ama li alkitab), 454 p.

‘ABD AL-FATTĀḤ, Nabīl (2010). *La religion, l’État et le sectarisme* (al-din wa al-dawala wa al-ta’aifya), Le Caire, Institution Al-Masry, 184 p.

‘ABD AL-FATTĀḤ, Nabīl (1984). *Le coran et l’épée* (al-moushaf wa al-sayef), Le Caire, Maktabat Madbouli, 281 p.

‘ABD AL-FATTĀḤ, Sayf al-Dīn (1998). *La théorie politique au prisme islamique* (Fī al-naẓariyah al-siyāsīyah min manẓūr Islāmī), al-Qāhirah, al-Ma’had al-‘Ālamī lil-Fikr al-Islāmī, 592 p.

ABD-ALGABAR, Faleh (1987). *Le matérialisme et la pensée religieuse contemporaine : regard critique* (al-Māddīyah wa-al-fikr al-dīnī al-mu’āṣir : naẓrah naqdīyah), Markaz al-Abḥāth wa-al-Dirāsāt al-Ishtirākīyah fī al-‘Ālam al-‘Arabī, 222 p.

‘ABD AL-KARĪM, Khalīl (1995). *L’islam entre l’État religieux et l’État civil* (Islām bayna al-dawlah al-dīnīyah wa-al-dawlah al-madanīyah.), al-Qāhirah, Sīnā lil-Nashr, 242 p.

‘ABD AL-KARĪM, Khalīl (1990), *Les racines historiques de la shari’a islamique* (al-Judhūr al-tārīkhīyah lil-sharī’ah al-Islāmīyah), al-Qāhirah, J.M.‘A. : Sīnā lil-Nashr, 137 p.

‘ABD AL-KARĪM, Khalīl (1987). *Oui pour l’application de la shari’a, non pour la gouvernance* (Li-taṭbīq al-sharī’ah--Lā lil-ḥukm), Cairo, Kitab al-ahaly numéro 14, 127 p.

‘ABD AL-KHĀLIQ, Farīd (2007). *Du Fiqh politique islamique* (Fī al-fiqh al-siyāsī al-Islāmī : mabādi’ dustūrīyah: al-shūrā, al-‘adl, al-musāwāh), al-Qāhirah, Dār al-Shurūq, 254 p.

‘ABD AL-MAJĪD, Waḥīd Muḥammad (2010). *Les Frères musulmans entre l’histoire et l’avenir, comment était la confrérie et comment deviendra-t-elle ?* (al-Ikhwān al-Muslimūn bayna al-tārīkh wa-al-mustaqbal : kayfa kānat al-jamā’ah-- wa-kayfa takūn ?), Le Caire, publications Al-Ahram, 204 p.

‘ABD AL-MAJĪD, Waḥīd Muḥammad (1993). *La crise égyptienne : les dangers du conflit islamo-laïque* (al-Azmah al-Miṣriyah: makhāṭir al-istiḡāb al-Islāmī-al-‘ilmānī), Miṣr al-Jadīdah, al-Qāhirah, Dār al-Qāri’ al-‘Arabī, 160 p.

‘ABD AL-MAJĪD, Yūsuf Shādhilī (2012). *Le gouvernement islamiste, une vision appliquée et contemporaine* (al-Ḥukūmah al-Islāmīyah: ru’yah taṭbīqīyah mu‘āṣirah), al-Qāhirah, Dār al-Kalimah lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, 248 p.

‘ABD AL-LATĪF, Kamāl (1992). *Des concepts ambigus dans la pensée arabe contemporaine* (Mafāhīm multabisah fī al-fikr al-‘Arabī al-mu‘āṣir), Beyrouth, Dār al-Ṭalī‘ah, 104 p.

‘ABD AL-SALĀM, Rafīq (2008). *Sur la laïcité, la religion et la démocratie : les concepts et les contextes* (Fī al-‘almānīyah wa-al-dīn wa-al-dīmuqrāṭīyah : al-mafāhīm wa-al-siyāqāt), Dawḥah : Markaz al-Jazīrah lil-Dirāsāt; Bayrūt, al-Dār al-‘Arabīyah lil-‘Ulūm Nāshirūn, 232 p.

‘ABD ALLĀH, Khālīd Ḥusayn (2010). *La Renaissance dans la pensée arabe contemporaine, étude comparative de la pensée de Hassan Hanafy et celle de Mohamed Abed Al-Gabry* (al-Nahḍah fī al-fikr al-‘Arabī al-mu‘āṣir : dirāsah muqāranah : fī fikr Ḥasan Ḥanafī wa-Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī), al-Qāhirah, Maktabat Madbūlī, 466 p.

ABD-EL-MALEK, Anwar (1985). *Changement du monde* (Taghyīr al-‘ālam), al-Kuwayt : al-Majlis al-Waṭanī lil-Thaqāfah wa-al-Funūn wa-al-Ādāb, 185 p.

ABD-EL-MALEK, Anwar (1983.). *Le vent de l’Orient* (Rīḥ al-Sharq), al-Qāhirah , Dār al-Mustaqbal al-‘Arabī, 263 p.

ABD-EL-MALEK, Anwar (2007). *Le patriotisme est la solution* (al-Waṭanīyah hiya al-ḥall, al-Qāhirah), Maktabat al-Shurūq al-Dawliyah, 630 p.

ABOU AL-NAGA, Mohammad AbdulAziz (2011). *La laïcité, le libéralisme, la démocratie et l’État civil au prisme de l’Islam* (al-almanya, al-libralya, al-democratya, al-dawla al-madania fī mizan al-islam), Le Caire, Société Al-Tartil, 53 p.

ABŪ AL-MAJD, Aḥmad Kamāl (1992). *Vision islamique contemporaine, déclaration des principes* (Ru’yah Islāmīyah mu‘āṣirah : i‘lān mabādī’), al-Qāhirah : Dār al-Shurūq, 68 p.

ABŪ RUMMĀN, Muḥammad Sulaymān (2010). *La réforme politique dans la pensée islamique. Approches, forces, priorités et stratégies* (al-Salafiyūn wa-al-rabī‘ al-‘Arabī : su’āl al-dīn wa-al-dīmuqrāṭīyah fī al-siyāsah al-‘Arabīyah), Bayrūt, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 320 p.

ABŪ ZAHARA, Muḥammad (1965). *Organisation islamique de la société* (Tanẓīm al-Islām lil-mujtama’), al-Qāhirah, Dār al-Fikr al-‘Arabī, 199 p.

ABU ZEID, Nasr Hâmid (1994). *Critique du discours religieux* (Nakd al khatab al diny), Le Caire, Éditions Ibn Syna, 225 p.

ABU ZEID, Nasr Hâmid (1995). *Al-tafkîr fî zaman al-takfîr*, al-Qāhirat, Sīnā lil-našr, 400 p.

ABŪ ZAYD Muná (2013). « Rappports entre la religion et l'espace public dans l'expérience islamique classique » ('alā'iq al-Dīn bi al-Majāl al-Āmm fī al-tašawwur al-Islāmī fī al-tajribah al-kilāsīkīyah al-Islāmīyah, *Revue Al-Tafahom*, [En ligne], <http://tafahom.om/index.php/nums/view/11/216> (Page consultée le 11 février 2016).

ADEL-MALEK, Anouar (1983). *Le vent de l'Orient* (Rīḥ al-Sharq), al-Qāhirah, Dār al-Mustaqbal al-‘Arabī, 273 p.

AL-GHANĪ, Muṣṭafá ‘Abd (1986). *Taha Houssein et le politique* (Ṭāhā Ḥusayn wa-al-siyāsah), al-Qāhirah, Dār al-Mustaqbal al-‘Arabī, 279 p.

AL-ĀLAM, Maḥmūd Amīn (1998). *La pensée arabe entre la particularité et l'universalité* (al-Fikr al-‘Arabī bayna al-khuṣūṣīyah wa-al-kawnīyah), al-Qāhirah, Dār al-Mustaqbal al-‘Arabī, 238 p.

AL-‘ANĀNĪ, Khalīl (2007). *Les Frères musulmans en Égypte : un vieillissement luttant contre le temps* (al-Ikhwān al-Muslimūn fī Miṣr: shaykhūkhah tuṣāri‘u al-zaman?), al-Qāhirah, Maktabat al-Shurūq al-Dawlīyah, 311 p.

AL-ANṢĀRĪ, Ahmad Abou Ishrin (2014). *Concept de l'État civil dans la pensée occidentale et dans la pensée islamique : étude comparative de quelques textes fondateurs* (mafhoum al-dawla al-madanya fī alfikr alhgarby we alislamy : derash moqarna li ba'd nousousaha al-ta'syssa), Doha, Centre arabe des recherches et études des politiques, Série études, 38 p.

AL-ANṢĀRĪ, Muḥammad Jābir (2000). *Formation politique des Arabes et le sens de l'État-nation* (Takwīn al-‘Arab al-siyāsī wa-maghzá al-dawlah al-quṭrīyah : madkhal ilá i‘ādat fahm al-wāqi‘ al-‘Arabī), Bayrūt, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 3<sup>e</sup> édition, 203 p.

AL-ANṢĀRĪ, Muḥammad Jābir (1999). *La pensée arabe contemporaine et le conflit des contraires, comment les tendances de compromis peuvent mettre fin au conflit entre le fondamentalisme et le laïcisme* (al-Fikr al-‘Arabī wa-ṣirā‘ al-aḍḍād : kayfa "iḥṭawat" al-tawfiqīyah al-ṣirā‘ al-maḥzūr bayna al-uṣūlīyah wa-al-‘almānīyah wa-al-ḥasm al-mu‘ajjal bayna al-Islām wa-al-Gharb), Jordanie, Institution arabe d'études, 671 p.

AL-ANṢĀRĪ, Muḥammad Jābir (1989). *Transformations de la pensée et de la politique dans l'orient arabe 1930-1970* (Taḥawwulāt al-fikr wa-al-siyāsah fī al-Sharq al-‘Arabī, 1930-1970), al-Majlis al-Waṭanī lil-Thaqāfah wa-al-Funūn wa-al-Ādāb, 200 p.

‘ALLĀM, ‘Izz al-Dīn (2014). *Approches pour la problématique de l’État dans le discours de l’islam politique* (Muqārabāt fī ishkalīyah al-dawlah fī khiṭāb al-Islām al-siyāsī) al-Dār al-Baydā’, al-Maghrib : al-Markaz al-Islāmī al-Thaqāfī; al-Rabāṭ al-Madīnah, al-Mamlakah al-Maghribīyah : Mu’minūn bi-lā Ḥudūd, 294 p.

AL-‘AQQĀD, ‘Abbās Maḥmūd (1962). *Réfléchir est une obligation en islam* (al-tafkir faryda islamiya), Le Caire, Nahdat Misr, 151 p.

AL-‘ASHMĀMĀWĪ, Muḥammad Sa‘īd (2014). *Le califat islamique* (al-khilafa al-islamiya), al-Qāhirah, J.M.‘A. : Sīna lil-Nashr, 382 p.

AL-‘ASHMĀMĀWĪ, Muḥammad Sa‘īd (2004). *L’islam et le politique* (al-Islām wa-al-siyāsah), Bayrūt, al-Intishār al-‘Arabī, 200 p.

AL-‘ASHMĀMĀWĪ, Muḥammad Sa‘īd (1996). *L’islam politique* (al-Islām al-siyāsī), Le Caire, Madbouly, 4<sup>e</sup> édition, 304 p.

AL-‘ASHMĀMĀWĪ, Muḥammad Sa‘īd (1990). *Le califat islamique* (al-Khilāfah al-Islāmīyah), al-Qāhirah, J.M.‘A. : Sīna lil-Nashr, 245 p.

AL-‘ASHMĀMĀWĪ, Muḥammad Sa‘īd (1992). *Les fondements de la shari‘a* (Uṣūl al-sharī‘ahal-Qāhira), Sīnā, aṭ-Ṭab‘a 3, 196 p.

AL-‘AWWĀ, Muḥammad Salīm (2008). *Le système politique de l’État islamique* (Fī al-nizām al-siyāsī lil-dawlah al-Islāmīyah), al-Qāhirah, al-Iskandarīyah : al-Maktab al-Miṣrī al-Ḥadīth, 362 p.

AL-AYŪBĪ, Ilyās (1923). *Histoire de l’Égypte à l’ère du Khédive Ismaïl Pacha* (Tarikh misr fi ‘ahd al’khidiwy Ismaïl), Cairo, Maṭba‘at Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, 854 p.

AL-BAHNASAWAY, Sālīm (1992). *L’islam contre la laïcité : débat avec Fu‘ād Zakarīyā* (al-islam la al-almaniya), Koweït, Dar Da‘wa, 1<sup>re</sup> édition, 154 p.

AL- BANNĀ, Jamāl (2011). *Post-Frères musulmans* (Mā ba‘da al-Ikhwān al-Muslimīn ?), al-Qāhirah, Dār al-Fikr al-Islāmī, 287 p.

AL- BANNĀ, Jamāl (2009a). *Questions du nouveau fiqh* (qadyat al-fikr al-gadid), Le Caire, Dar Al-Shourok, 190 p.

AL- BANNĀ, Jamāl (2009b). *Des documents dévoilés des Frères musulmans* (Men Wasa’ek al-ikhwan al muslmūn Al Maghūla), Le Caire, Éditions Dar Al FekrAl Islamiy, 475 p.

AL- BANNĀ, Jamāl (2008). *L’islam est religion et Oumma et elle n’est pas religion et État* (al-Islām dīn wa-umma wa-laysa dīnan wa-dawlah), al-Qāhirah, Dār al-Fikr al-Islāmī, 407 p.

AL- BANNĀ, Jamāl (1984). *L'État moderne* (al-Dawlah al-‘aşrīyah / Jamāl al-Bannā.), Cairo, al-Ittiḥād al-Islāmī al-Dawlī lil-‘Amal, 112 p.

AL- BANNĀ, Jamāl (2005). *Est-ce que c'est possible d'appliquer la shari'a* (Hal yumkin taṭbīq al-sharī‘ah ?), al-Qāhirah, Dār al-Fikr al-Islāmī, 80 p.

AL- BANNĀ, Jamāl (1979). *Fondements intellectuels de l'État islamique* (Uṣūl al-fikrīyah lil-dawlah al-Islāmīyah), al-Qāhirah, Dār al-Ṭibā‘ah al-Ḥadīthah, 99 p.

AL- BANNĀ, Hasan (1990). *L'ensemble des Épîtres de l'imam Al Banna* (Majmū‘at rasā’il al-Īmām al-shahīd Ḥasan al-Bannā), Alexandrie, Dar ad-da’wa, 509 p.

AL-BAZRĪ, Dalāl (1994). *Univers de la religion et de l'État : les islamistes et l'ambiguïté des concepts* (Dunyā al-dīn wa-al-dawlah : al-Islāmīyūn wa-iltibāsāt mashrū‘ihim), Bayrūt, Dār al-Nahār, 279 p.

AL-BISHRĪ, Ṭāriq (1997). *Définition de la contemporanéité* (Māhiyāt al-mu‘āṣarah), al-Qāhirah, Dār al-Shurūq, 1<sup>re</sup> édition, 71 p.

AL-BISHRĪ, Ṭāriq (1996). *Le dialogue islamo-laïc* (al-Ḥiwār al-Islāmī al-‘almānī), al-Qāhirah, Dār al-Shurūq, 95 p.

AL-BISHRĪ, Ṭāriq (2008). *Vers la fondation d'une tendance pour l'Oumma* (Naḥwa tayyār asāsī lil-ummah), Madīnat Naṣr, al-Qāhirah, Dār al-Shurūq, 1<sup>re</sup> édition, 75 p.

AL-BISHRĪ, Ṭāriq (1996). *Profils généraux de la pensée politique islamique à l'époque contemporaine* (al-Malāmīḥ al-‘āmmah lil-fikr al-siyāsī al-Islāmī fī al-tārīkh al-mu‘āṣir), al-Qāhirah, Dār al-Shurūq, 95 p.

AL-BIZAWI, Fathya (1983). *Questions et problèmes politiques du monde islamique entre le passé et l'avenir* (qadaya al-alam al-islamy we mouchkelatou al-syassya bayna al-madi wa al-hader), 1<sup>re</sup> édition, 557 p.

AL-ḌAYQAH, Rif‘at Rustum (2013). *L'État-nation arabe entre l'attrait de l'événement fondateur et l'impossibilité de constitution* (al-Dawlah al-waṭanīyah al-‘Arabīyah bayna għiwāyat al-ḥadath al-mu‘assis wa-istiḥālat al-ta’sīs : istiqrā’ tārīkhī lil-fikr al-tiqanī fī al-siyāsah wa-al-dīn), Bayrūt, al-Dār al-‘Arabīyah lil-‘Ulūm - Nāshirūn, 280 p.

AL-FANJARĪ, Aḥmad Shawqī (1990). *Comment gouverner par l'islam dans un État moderne ?* (Kayfa naḥkumu bi-al-Islām fī dawlah ‘aşrīyah ?), Cairo, al-Hay‘ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, 287 p.

AL-JĀBIRĪ, Muḥammad ‘Ābid (2009). *Critique de la raison arabe* (Naqd al-‘aql al-‘arabī), Beyrouth, Centre d'études de l'Union arabe, 10<sup>e</sup> édition, 384 p.

AL-JĀBIRĪ, Muḥammad ‘Ābid Religion (1996). *État et application de la shari’a* (Ad- Dīn wa-d-daula wa-taṭbīq aš-šarī’a), Bairūt, Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabīya, 210 p.

AL-JĀBIRĪ, Muḥammad ‘Ābid (1989). *Problématiques de la pensée arabe contemporaine* (Iškālīyāt al-fikr al-‘arabī al-mu‘āšir), Bayrūt, Markaz dirāsāt al-waḥda al-‘arabiyyāt, (1<sup>re</sup> édition), 200 p.

AL-JABĀWĪ, Alī ‘Abd Allāh (1996). *La pensée anthropologique dans la pensée arabe traditionnelle* (al-Fikr al-antrūbūlūjī fī al-turāth al-fikrī al-‘Arabī: dirāsah), Dimashq, Ittihād al-Kuttāb al-‘Arab, 365 p.

AL-GENDY, Anwar (1972). *Problèmes de la pensée contemporaine au prisme de l’islam* (Mushkilāt al-fikr al-mu‘āšir fī ḍaw’ al-Islām), Cairo, Majma‘ al-Buḥūth al-Islāmīyah, 200 p.

AL-JAFRĪ, al-Habib (2013). *Alī Identification des problématiques du discours islamique influençant le concept de l’État* (tashkhis ishkalayat al-khetab al-islamy al-mo’ather ala mafhoom aldawla). [En ligne], <http://www.alhabibali.com/downloads/eshkalat-alkhetab-al-islami-mafhoom-al-dawlah.pdf> (Page consultée le 16 novembre 2015).

AL- GHAZĀLĪ, Muḥammad (1965). *D’ici, on sait* (Min hunā na‘lam), al-Qāhirah, Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, [s.d.], 5<sup>e</sup> édition, 324 p.

AL-JAWHARĪ, Muḥammad al-Jawharī Ḥamad (1993). *Le système politique islamique et la pensée libérale* (al-Nizām al-siyāsī al-Islāmī wa-al-fikr al-lībrālī), al-Qāhirah, Dār al-Fikr al-‘Arabī, 159 p.

AL-HĀSHIMĪ, Kāmil (1996). *Études critiques sur la pensée arabe contemporaine* (Dirāsāt naqdīyah fī al-fikr al-‘Arabī al-mu‘āšir), Bayrūt, Lubnān : Mu’assasat Umm al-Qurā lil-Taḥqīq wa-al-Nashr, 194 p.

AL-ḤĀJJ, Abd al-Raḥmān (2007). « Le concept de l’État moderne et ses problématiques dans la pensée politique islamique », dans (Naḥwa khiṭāb Islāmī dīmuqrāṭī madanī : waqā’i’ mu’tamar), *Publication de conférence*, ‘Ammān, Markaz al-Quds lil-Dirāsāt al-Siyāsīyah, pp. 139-153.

AL-HILĀLĪ, Sa’d al-Dīn Mus‘ad (2012a). *Les trentaines sur les questions du Fiqh contemporaines* (al-Thalāthūnāt fī al-qaḍāyā al-fiqhīyah al-mu‘āširah), Le Caire, Maktabat Wahba, 496 p.

AL-HILĀLĪ, Sa’d al-Dīn Mus‘ad (2010). *Droits de la personne en islam* (Ḥuqūq al-insān fī al-Islām: dirāsah ta’šīlīyah fiqhīyah muqāranah), al-Qāhirah, Maktabat Wahbah, 528 p.

AL-HUWAYRĪNĪ, Walīd ibn ‘Abd Allāh (2013). *L’ère des néo-islamistes, un point de vue sur les dimensions de la bataille intellectuelle et politique durant la période des révolutions arabes* (‘Aṣr al-Islāmīyīn al-judud : ru’yah li-ab‘ād al-ma‘rakah al-fikrīyah wa-al-siyāsīyah fī ḥiqbat al-thawrāt al-‘Arabīyah), Riyadh, Markaz al-Buḥūth wa-al-Dirāsāt, 187 p.

‘ALĪ, ‘Abd al-Raḥīm (2013). *Les Frères musulmans, lecture dans les dossiers secrets* (al-Ikhwān al-Muslimūn : qirā’ah fī al-milaffāt al-sirrīyah), al-Qāhirah, al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, 507 p.

‘ALĪ, Ghayḍān al-Sayyid (2013). *Rationalité sans limites : phénomène religieux et phénomène politique dans les travaux intellectuels de Al-Khisht* (Aqlānīyah bi-lā ḍifāf: al-zāhirah al-dīnīyah wa-al-zāhirah al-siyāsīyah fī a‘māl al-Khisht al-fikrīyah), Dimashq; al-Qāhirah, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 353 p.

AL-GHAZZĀLĪ, Aḥmad Rabī‘ (2014). *Mines explosives dans l’approche des Frères musulmans* (Alghām fī manhaj al-Ikhwān), Cairo, Samā lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, 350 p.

ALĪ, ḤASAN, ‘Ammār. (2012). *Changements sécuritaires : chemin de la résistance pacifique* (al-tagheer al aamin), Le Caire, Dar al-Shrouk, 410 p.

‘ALĪ ḤASAN, ‘Ammār (2012). (Al-Taghyīr al-āmin: masārāt al-muqāwamah al-silmīyah min al-tadhammur, ilā al-thawrah), al-Qāhirah, Dār al-Shurūq, 410 p.

‘ALĪ, ḤASAN, ‘Ammār (2013), *Mouvement salafiste : discours et pratiques* (al-Tayyār al-Salafī : al-khiṭāb wa-al-mumārasah), Abū Ḥabīb, Markaz al-Imārāt lil-Dirāsāt wa-al-Buḥūth al-Istrāṭijīyah, 70 p.

AL- ‘IRĀQĪ, ‘Ātif (1997). *Le grand cheikh Moustafa Abd Al-Razeq comme penseur et écrivain* (al-cheik al-akbar Moustafa abd al razeq moufakraan wa al diban), Le Caire, Al Maglis al aa’le li al thakafa, 277 p.

AL- KHARRĀṬ, Muḥammad et autres (2014). *Le religieux et le politique et la problématique de l’État moderne* (al-Dīnī wa-al-siyāsī wa-ishkālīyat al-dawlah al-ḥadīthah), Markaz Dāl lil-Abḥāth wa-al-Intāḥ al-‘Ilmī; al-Rabāt, Mu’assasat Mu’minūn bi-lā Ḥudūd, 162 p.

AL-KHARABĀWĪ, Tharwat (2012). *Le mystère du temple, les secrets cachés des Frères musulmans* (Sirr al-ma’bad: al-asrār al-khafīyah li-Jamā‘at al-Ikhwān al-Muslimīn), al-Jīzah, Cairo, Dār Nahḍat Miṣr, 359 p.

AL-KHAṬĪB Mu‘tazz ‘Abd et autres (2010). *Dilemme de l’État arabe entre les libéraux et les islamistes* (Ma’zaq al-dawlah bayna al-islāmīyīn wa-al-lībrālīyīn), al-Qāhirah, Maktabat Madbūlī, 254 p.

AL-KHŪRĪ, Ḥannā Kan‘ān (2004). *La religion et l’État dans la pensée arabe contemporaine* (al-Dīn wa-al-dawlah fī al-fikr al-‘Arabī al-ḥadīth), Bayrūt, Dār al-Rukn, 622 p.

AL-MAJDŪB, Aḥmad ‘Alī (1993). *L’illusion et la réalité dans la pensée égyptienne contemporaine* (al-Wahm wa-al-ḥaqīqah fī al-fikr al-Miṣrī al-ḥadīth), Madīnat Naṣr, al-Qāhirah, al-Zahrā’ lil-‘lām al-‘Arabī, Qism al-Nashr, 377 p.

AL-MALLĀH, Aḥmad Ṣalāḥ (2008). *Rashīd Riḍā et les racines du fondamentalisme islamique en Égypte contemporaine* (Judhūr al-uṣūlīyah al-Islāmīyah fī Miṣr al-mu‘āṣirah: Rashīd Riḍā wa-majallat al-Manār, 1898-1935), Cairo, Dār al-Kutub wa-al-Wathā’iq al-Qawmīyah, 412 p.

AL-MASRY, Mohammad Awad (2011). *Mohammad Al-Kheder Hussein : la laïcité et l’illusion de la séparation entre religion et État* (al-almanya we dalalat fasel al-din an al-dawla), Le Caire, Dar Al-Istiḡama, 1<sup>re</sup> édition, 63 p.

AL-MUḤĀFAZAH, ‘Alī (1987). *Courants intellectuels chez les Arabes durant la Renaissance, 1798-1914 : les tendances religieuses, politiques, sociales, et scientifiques* (Ittijāhāt al-fikrīyah ‘inda al-‘Arab fī ‘aṣr al-naḥḍah, 1798-1914 : al-ittijāhāt al-dīnīyah wa-al-siyāsīyah wa-al-ijtimā‘īyah wa-al-‘ilmīyah), Bayrūt, al-Ahlīyah lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, 5<sup>e</sup> édition, 276 p.

AL-MURSI, Kamāl al-Dīn ‘Abd al-Ghanī (1999). *Laïcité, mondialisation et Al-Azhar* (al-‘Almānīyah wa-al-‘awlamah wa-al-Azhar), Alexandria, Dār al-Ma‘rifah al-Jāmi‘īyah, 279 p.

AL- MŪSAWĪ, Muḥsin Jāsīm (1997). *L’orientalisme dans la pensée arabe* (Istishrāq fī al-fikr al-‘Arabī), Bayrūt, al-Mu‘assasah al-‘Arabīyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr, 206 p.

AL-NAFĪSĪ, ‘Abd Allāh Fahd et autres (1989). *L’avenir des mouvements islamiques : une vision autocritique* (al-Naqd al-dhātī lil-ḥarakah al-Islāmīyah: ru’yah mustaqbalīyah), al-Qāhirah, Maktabat al-Shurūq al-Dawlīyah, 416 p.

AL-NAFĪSĪ, ‘Abd Allāh Fahd (1998). *La pensée activiste des courants islamistes* (al fikr al ḥarakī li al tayyarat al isalmīyah), Koweït, Éditions Al-Rūbay‘an, 78 p.

AL-NAJJĀR, ‘Abd Allāh (2013). *Droits politiques de la femme dans la législation islamique* (al-hqoq al-syassīyah lilmar’ae fī al-tashrī‘ al-islāmī), Le Caire, Conseil national de la femme, 18 p.

AL-NAJJĀR, Ḥusayn Fawzī (2008). *Rifā‘ah Rāfi‘ Al-Ṭaḥṭāwī, le pionnier et l’imam d’une renaissance* (Rifā‘ah al-Ṭaḥṭāwī : rā’id fikr wa-imām al-naḥḍah), al-Qāhirah, Dār al-Ḥurrīyah, 300 p.

AL-NAMNAM, Ḥilmī et Muṣṭafá LABĪB (2010). ; *Rifā‘ah Rāfi‘ Al-Ṭaḥṭāwī, approches des raisons égyptiennes dans les joies de la littérature moderne* (Manāhij al-albāb al-Miṣrīyah fī mabāhij al-ādāb al-‘aṣrīyah), Al kahai’a al masrya al ‘ama li alkitab, 450 p.

AL-NAMNAM, Ḥilmī (2013). *Ḥasan al-Bannā que personne ne connaît pas* (Ḥasan al-Bannā alladhī lā ya‘rifuh aḥad), al-Qāhirah, Maktabat Madbūlī, 2<sup>e</sup> édito, 259 p.

AL-NASHSHĀR, Muṣṭafá (2014). *Organon arabe de l’avenir* (al-Ūrjānūn al-‘Arabī lil-mustaqbal), al-Qāhirah, al-Dār al-Miṣrīyah al-Lubnānīyah, 280 p.



AL-QARADĀWĪ, Yūsuf (2009). *Du fiqh de l'État en islam* (Min fiqh al-dawlah fī al-Islām), Madīnat Naşr, al-Qāhirah, Dār al-Shurūq, 6<sup>e</sup> édition, 198 p.

AL-QARADĀWĪ, Yūsuf (2008). *Religion et politique* (al-Dīn wa-al-siyāsah), Madīnat Naşr, al-Qāhirah, Dār al-Shurūq, 2<sup>e</sup> édition, 242 p.

AL-QARADĀWĪ, Yūsuf (2000). *Notre culture entre l'ouverture et la fermeture* (Thaqāfatunā bayna al-infitāh wa-al-inghilāq), al-Qāhirah, Dār al-Shurūq, 1<sup>re</sup> édition, 99 p.

AL-QARADĀWĪ, Yūsuf (2007). *L'éducation politique chez Ḥasan al-Bannā* (Al-tarbiyat al-siyāsiyyā 'inda al-Imām Ḥasan al-Bannā), Al-Qāhirah, Maktabat Wahbat, 124 p.

AL-QARADĀWĪ, Yūsuf (2000). *Les ennemis de la solution islamique* (A'dā' al-ḥall al-Islāmī), al-Qāhirah, Maktabat Wahbah, 224 p.

AL-QARADĀWĪ, Yūsuf (2010). *Nation et citoyenneté* (al-Waṭan wa-al-muwāṭanah), al-Qāhirah, Dār al-Shurūq, 86 p.

AL-QEMNY, Sayed (2012). *Régression des musulmans vers le paganisme, le diagnostic est avant la réforme* (Intikāsāt al-Muslimīn ilā al-wathanīyah: al-tashkhīṣ qabla al-işlāh), Bayrūt, Mu'assasat al-Intishār al-'Arabī, 414 p.

AL-RIFĀ'Ī, 'Abd-al-Ġabbār (2000). *La pensée islamique contemporaine : révisions constructives* (al-Fikr al-Islāmī al-mu'āşir : murāja'āt taqwīmīyah), Bayrūt, Dār al-Fikr al-Mu'āşir; Dimashq : Dār al-Fikr, 1<sup>re</sup> édition, 256 p.

AL-RAYYIS, Muḥammad Diyā' al-Dīn (1967). *Les terres politiques islamiques* (al-Nazarīyāt al-siyāsīyah al-Islāmīyah), Mişr, Dār al-Ma'ārif, al-Ṭab'ah 4, 350 p.

AL-SAA'DĀWĪ, Nawāl (2002). *Questions de la femme, la pensée et la politique* (Qaḍāyā al-mar'ah wa-al-fikr wa-al-siyāsah), al-Qāhirah, Maktabat Madbūlī, 1<sup>re</sup> édition, 436 p.

AL-ŞABŪR, Şalāḥ 'Abd (1971). *Histoire de la conscience égyptienne moderne* (Qissat al-ḍamīr al-mişrī al-ḥadīth.), Cairo, Majallat al-Idhā'ah wa-al-Tilifiziyyūn, 135 p.

AL-ŞABŪR, Şalāḥ 'Abd (1988). *Idées nationalistes* (Afkar Qawmīyah) dans (al-A'māl al-kāmilah), al-Qāhirah, al-Hay'ah al-Mişrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb, 619 p.

AL-SAHLY, Ismaïl Ali et Ahmad Abdel Wahed AL-ZINDANY (14 juillet 2011). *Approches de l'État civil et de l'État islamique, les contextes intellectuels et stratégiques* (moqarabat fi al-dawla al-madanya wa al-islamya, al-syaqat al-fikrya wa al-istrategia), livre électronique. <http://arablib.com/harf?view=book&lid=3&rand1=I3NRKFZEB0U2NGZI&rand2=MSpjMHVhOHpDbzd0> (Page consultée le 2 février 2015).

AL-SAHM Sāmī (2006). *L'occidentalisation de la pensée égyptienne contemporaine : de la culture du texte à la culture de la raison* (Taghrīb al-fikr al-Miṣrī al-ḥadīth : min thaqāfat al-naql ilá thaqāfat al-‘aql), al-Qāhirah, al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, 307 p.

AL-SAID, Ri’fat (2014). *La lutte entre l’islam et l’islamisme* (alṣir’ buna alilsam wa altaslom), Le Caire, Al hai’a al masrya al ‘ama li alkitab, 227 p.

AL-SAID, Ri’fat (2008). *Les Lumières à travers un trou d’aiguille* (al-tanweer ‘abr thoqb ibra), Le Caire, Al hai’a al masrya al ‘ama li alkitab, 139 p.

AL-SAID, Ri’fat (2011). *L’Égypte, où va-t-elle ? Vers le libéralisme ou vers l’islamisme ?* (Miṣr ilá ayna ? al-lībrālīyah am al-ta’aslum ? majmū‘at maqālāt), al-Qāhirah, Rif‘at al-Sa‘īd, 142 p.

AL-SAWY, Mahmoud (2011). *La pensée libérale sous la loupe* (al-fikr al-libraly taht al-migrhar), Le Caire, Dar Ibn Hazm, 491 p.

AL-SAYYID, Aḥmad Luṭfī (2008). *Histoire de ma vie* (Qiṣṣat ḥayātī), Cairo, Dār al-Hilāl, 200 p.

AL-SAYED, Al-Sayed Nasr Al Din (2006). *Les lumières absentes : lectures du parcours des Lumières* (Al tanour al ghaeb : moutal’t fi masryat al tanour), Le Caire, Dar ‘En, 203 p.

AL-SAYYID, Riḍwān (2014). *Le temps de changements : religion, État et islam politique* (Azminat al-taghyīr : al-dīn wa-al-dawlah wa-al-Islām al-siyāsī), Abū Ḍaby, al-Imārāt al-‘Arabīyah al-Muttaḥidah : Hay’at Abū Ḍaby lil-Siyāḥah wa-al-Thaqāfah, Dār al-Kutub al-Waṭanīyah, 320 p.

AL-SAYYID, Riḍwān (1997). *Communauté, société et État* (Jamā‘ah wa-al-mujtama‘ wa-al-dawlah), Bayrūt, Lubnān, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 412 p.

AL-SAYYID, Riḍwān (2004). *Le conflit sur l’islam. Fondamentalisme, réformisme et politiques internationales* (al-Ṣirā‘ ‘alá al-Islām : al-uṣūlīyah wa-al-iṣlāḥ wa-al-siyāsāt al-dawlīyah / Riḍwān al-Sayyid.), Bayrūt, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 277 p.

AL-SAYYID, Riḍwān (2013a). « Le phénomène islamique et ses transformations à des partis : État religieux et séduction du pouvoir » (alzzahirat al’iislat al-mthwilt ‘iila hizbiat dawlat alddin wa’iighwa’ alssulta), *Revue Al-Tafahom*, n° 40, [En ligne], <http://tafahom.com/index.php/nums/view/10/206> (Page consultée le 3 juillet 2015).

AL-SAYYID, Riḍwān (2013b). « L'avenir de l'État autocratique dans le monde arabe » (mustaqbal alddawlat alddiniyat fi alealam alearabi), *Revue Al-Tafahom*, n° 39, [En ligne], <http://tafahom.om/index.php/nums/view/9/194> (Page consultée le 3 juillet 2015).

AL-SAYYID, Riḍwān (2013c). « Réflexions sur les relations entre la religion et l'État dans le monde arabe » (alṭtafkiir fi mustaqbal alealaqat bayn alddin walddawlat fi alealam alearabi), *Revue Al-Tafahom*, n° 41, [En ligne], <http://tafahom.om/index.php/nums/view/11/223> (Page consultée le 3 juillet 2015).

AL-SAYYID, Riḍwān (2013d). « L'islam politique et la question de la légitimité : émergence, séquelles et avenir » (al'islam alssiasi wamas'alat alshreyt : alzzuhur walmalat walmustaqbal), *Revue Al-Tafahom*, n° 42, [En ligne], <http://tafahom.om/index.php/nums/view/12/245> (Page consultée le 3 juillet 2015).

AL-SHALAQ, Aḥmad Zakarīyā (2013). *Taha Hussein, L'avenir de la culture en Égypte* (Taha Hussein, Mustaqbal al-thaqāfah fi Miṣr), Le Caire, Al hai'a al masrya al 'ama li alkitab, 397 p.

AL-SHALAQ, Aḥmad Zakarīyā (1987). *Un point de vue sur la modernisation de la pensée égyptienne : Ahmed Fathi Zaghloul, et la question de l'occidentalisation* (Ru'ayah fi taḥdīth al-fikr al-Miṣrī : Aḥmad Fathī Zaghlūl wa-qaḍīyat al-taghrīb), al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb, 138 p.

AL-SHALAQ, Aḥmad Zakarīyā (1987). *Political thought in modern Egypt*, [En ligne], <http://cdl.libraries.claremont.edu/cdm/singleitem/collection/cce/id/1609/rec/1> (Page consultée le 5 mai 2015).

AL-SHALAQ, Aḥmad Zakarīyā (1984). *Un point de vue sur la modernisation de la pensée égyptienne : al-Shaykh Ḥusayn al-Marṣafī et la monographie d'épître de huit mots*. (Ru'ayah fi taḥdīth al-fikr al-Miṣrī : al-Shaykh Ḥusayn al-Marṣafī wa-kitābuhu "Risālat al-kalim althamān", ma'a al-naṣṣ al-kāmil lil-kitāb), al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb, 177 p.

AL-SHALAQ, Aḥmad Zakarīyā (1984). *Un point de vue sur la modernisation de la pensée égyptienne : Aḥmad Fathī Zaghlūl et la question de l'occidentalisation* (Ru'ayah fi taḥdīth al-fikr al-Miṣrī : Aḥmad Fathī Zaghlūl wa-qaḍīyat al-taghrīb), Cairo, al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb, 138 p.

AL-SHAṬṬI, Ismā'īl (2013). *Les islamistes et la gouvernance de l'État moderne* (al-Islāmīyūn wa-ḥukm al-dawlah al-ḥadīthah), Bayrūt, Manshūrāt Dīfāf, 232 p.

AL-SHĀWĪ, Tawfiq, (1987) *La souveraineté de la shari'a en Égypte* (Siyādat al-sharī'ah al-Islāmīyah fi Miṣr), al-Qāhirah, al-Zahrā' lil-I'lām al'Arabī, Qism al-Nashr, 129 p.

AL-SHAYKH, Mamdūh. (2007) *Les islamistes et l'État moderne* (al-Islāmīyūn wa al-dawlah al-ḥadīthah), Markaz al-din we al-syassa, 13 p.

AL-SHARĪF, Māhir (2000). *Les paris de la renaissance dans la pensée arabe* (Rihānāt al-naḥḍah fī al-fikr al-‘Arabī), Dimashq, Dār al-Madā lil-Thaqāfah wa-al-Nashr, 405 p.

AL-ṬARĪQĪ, Anas (2015). *Sharī‘a, droit, le fiqh et la loi* (al-sharī‘ah, al-ḥaqq, al-qānūn, al-fiqh), MominounWithoutBorders, [En ligne], <http://www.mominoun.com/pdf1/2015-06/fikhkanoun.pdf> (Page consultée le 25 décembre 2015).

AL- ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘ah Rāfi‘ (2002). *Méthodes des raisons égyptiennes* (Manāhij al-albāb al-Miṣrīyah fī mabāhij al-ādāb al-‘aṣrīyah), al-Majlis al-A‘lá lil-Thaqāfah, (Reprint. Originally published: 2nd ed. Miṣr : Maṭba‘at Sharikat al-Raghā‘ib, 1912), 450 p.

AL-WARDĀNĪ, Ṣāliḥ (1996). *L’épée et la politique* (al-Sayf wa-al-siyāsah : Islām al-Sunnah am Islām al-Shī‘ah), al-Qāhirah, Dār al-Ḥusām, 1<sup>re</sup> édition, 205 p.

AL-YAFĪ, Na‘īm (2000). *Mouvement de la réforme religieuse durant la renaissance* (Ḥarakat al-iṣlāḥ al-dīnī fī ‘Aṣr al-Naḥḍah), Ḥalab, Markaz al-Inmā’ al-Ḥaḍārī, 71 p.

AMĪN, Aḥmad (2007). *Leaders de la réforme à l’ère moderne* (Min Zu‘amā’ al-iṣlāḥ), al-Hay‘ah al-‘Āmmah li-Quṣūr al-Thaqāfah, 263 p.

AMĪN, Ḥusayn Aḥmad (1985). *À propos de l’appel à l’application de la sharī‘a*. (Ḥawla al-da‘wah ilá taṭbīq al-sharī‘ah al-Islāmīyah, wa-dirāsāt Islāmīyah ukhrá), Bayrūt, Dār al-Naḥḍah al-‘Arabīyah, 232 p.

AMĪN, Ḥusayn Aḥmad (1983). *Guide du musulman triste* (Dalīl al-Muslim al-ḥazīn ilá muqtadá al-sulūk fī al-qarn al-‘ishrīn, wa-dirāsāt Islāmīyah ukhrá), Bayrūt, al-Qāhirah, Dār al-Shurūq, 150 p.

AMIN, Galal A (2013). *Crise de la vie et de la religion en Égypte* (Miḥnat al-dunyā wa-al-dīn fī Miṣr), al-Qāhirah, Dār al-Shurūq, 171 p.

AMIN, Samir (1992). *De la critique de l’État soviétique à la critique de l’État national*. (Min naqd al-dawlah al-Sūfyatīyah ilá naqd al-dawlah al-waṭanīyah : al-badīl al-waṭanī al-sha‘bī), al-Qāhirah, Markaz al-Buḥūth al-‘Arabīyah,

ARKOUN, Mohammed (1985). *La pensée arabe* (Al fekr al araby), Traduction par Adel Al-Awa, Beyrouth, publications Adidat, 3<sup>e</sup> édition, 181 p.

ARSLĀN, Shakīb (1969). *Pourquoi les musulmans ont-ils pris du retard et pourquoi les autres ont-ils pris de l’avance ?* (Limādhā ta’akhhara al-Muslimūn wa-limādhā taqqadam ghayrihim, Bayrūt, Dār Maktabat al-Ḥayāh, [s.d.], 167 p.

ASADABĀDI, Luṭf Allāh Khān (1986). (Traduction par ‘Abd al-Na‘īm Muḥammad Ḥasanayn) *La vérité sur Jaml al-Dn al-Afghnī* (Ḥaqīqat Jamāl al-Dīn al-Afghānī), al-Manṣūrah, Dār al-Wafā’, vol. 1, 160 p.

ASADABĀDI, Luṭf Allāh Khān (1987). (Traduction par ‘Abd al-Na‘īm Muḥammad Ḥasanayn) *La vérité sur Jamāl al-Dīn al-Afghānī* (Ḥaḳīqat Jamāl al-Dīn al-Afghānī), al-Mansūrah, Dār al-Wafā’, vol. 2, 274 p.

‘ATHĀMINAH, Khalīl (2002). *La transformation civile et l’émergence de l’appartenance à l’État* (al-Taḥawwul al-madanī wa-budhūr al-intimā’ lil-dawlah fī al-mujtama‘ al-‘Arabī al-Islāmī bayna al-qarnayn al-sābi‘ wa-al-ḥādī ‘ashar al-Mīlādīyayn), Rām Allāh, Muwāṭin, al-Mu’assasah al-Filastīnīyah li-Dirāsāt al-Dīmuqrāṭīyah, 158 p.

ATTAIA, Ahmad AbdelHalim (1990). *Descartes dans la pensée arabe* (al-decartya fī al-fīkr al-arabi), 343 p.

AŪMLIL, Ali (1985). *Les réformistes arabes et l’État national* (al islahya al ‘Arbya wa al dawala al watanya), Casablanca, Éditions Al Markaz Al Thkafy al ‘Arby, 215 p.

‘AWAD, Luwīs (2013). *L’histoire de la pensée égyptienne moderne, des sélections intellectuelles* (Tārīkh al-fīkr al-Miṣrī al-ḥadīth we mokhtarat fikrya al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb) Cairo, al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, 709 p.

‘AWAD, Luwīs (1987). *Histoire de la pensée égyptienne de la campagne française à l’époque de Ismaïl, le contexte et la pensée politique et sociale* (Tārīkh al-fīkr al-Miṣrī al-ḥadīth men alhamla al-frensya ila asr Ismaïl, alkhalfy al-syasya lilfīkr al-syassy we al-igtima’e), Le Caire, Madbouly, 4<sup>e</sup> édition, 415 p.

‘AWAD, Luwīs (1986). *Histoire de la pensée égyptienne contemporaine. De l’époque d’Ismaïl à la révolution de 1919, deuxième approche : pensée politique et sociale, première partie* (Tārīkh al-fīkr al-Miṣrī al-ḥadīth min ‘aṣr Ismā’īl ilá Thawrat 1919), Cairo, al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, 438 p.

‘AWDAH, ‘Abd al-Qādir (1976). (al-Islām bayna jahl abnā’ih wa-‘ajz ‘ulamā’ih) al-Qāhirah, al-Mukhtār al-Islāmī, 79 p.

‘AWDAH, ‘Abd al-Qādir (1967). L’islam et nos situations politiques (al-Islām wa-awḍā‘unā al-siyāsīyah), al-Qāhirah, Mouassat Rissal, 198 p.

‘AWDAH, ‘Abd al-Qādir (1967). L’islam et nos situations juridiques (al-Islām wa-awḍā‘unā al-Qānūnīyah), Cairo, Al-mokhtar al islamy, 5<sup>e</sup> édition, 175 p.

‘AWDĀT, Ḥusayn (2011). *La renaissance et la modernité entre confusion et échec* (al-Nahḍah wa-al-ḥadāthah bayna al-irtibāk wa-al-ikhfāq), Bayrūt, Dār al-Sāqī, 262 p.

‘AWDĀT, Ḥusayn (2010). *L’autre dans la culture arabe* (al-Ākhar fī al-thaqāfah al-‘Arabīyah : min al-qarn al-sādis ḥattá al-qarn al-‘ishrīn), Bayrūt, Dār al-Sāqī, 316 p.

AYUBI, Nazih (1989). *L'État central en Égypte* (al-Dawlah al-markazīyah fī Miṣr), Bayrūt, Lubnān, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 236 p.

AYUBI, Nazih (1991). *Les Arabes et la problématique de l'État* (al-‘Arab wa-mushkilat al-dawlah.), London, Dār al-Sāqī, 158 p.

‘AZABĀWĪ, Yusrī Aḥmad et autres (2014), *L'avenir de l'islam politique dans le monde arabe* (Mustaqbal ḥarakāt al-Islām al-siyāsī fī al-waṭan al-‘Arabī), al-Qāhirah, al-Markaz al-‘Arabī lil-Buḥūth wa-al-Dirāsāt, 397 p.

BADAWĪ, ‘Abd al-Raḥmān (1982). *L'humanisme existentialiste dans la pensée arabe* (al-Insānīyah wa-al-wujūdīyah fī al-fikr al-‘Arabī), al-Qāhirah, Maktabat al-Nahḍah al-Miṣrīyah, 198 p.

BADAWĪ, Ismā‘īl (1994). *Théorie de l'État, étude comparative avec le système politique islamique* (natharyat al-dawla, derasa mouqarena belnitham al-syassy al-islamy), al-Qāhirah, Dār al-Nahḍah al-‘Arabīyah, 1<sup>re</sup> édition, 199 p.

BĀN, Ahmad (2013). *Les Frères musulmans et la crise de la patrie et de la religion* (al-Ikhwān al-Muslimūn wa-miḥnat al-waṭan wa-al-dīn), al-Qāhirah, Markaz al-Nīl lil-Dirāsāt al-Istirāṭīyah, 336 p.

BASYŪNĪ, Ḥasan al-Sayyid (1981). *L'État et le régime de la gouvernance en islam* (al-Dawlah wa-niẓām al-ḥukm fī al-Islām), al-Qāhirah, ‘Ālam al-Kutub, 1<sup>re</sup> édition, 189 p.

BAYYŪMĪ, Zakarīyā Sulaymān (1983). *Égypte moderne entre l'appartenance religieuse et l'appartenance* (Miṣr al-ḥadīthah bayna al-intimā’ al-‘qā’idī wa-al-qawmī), Maktabat Wahbah, 71 p.

BALQAZĪZ, ‘Abd al-Ilāh (2012). *Révolutions et déceptions : sur le changement inachevé* (Thawrāt wa-khaybāt fī al-taghyīr alladhī lam yaktamil), Bayrūt, Muntadā al-Ma‘ārif, 1<sup>re</sup> édition, 320 p.

BALQAZĪZ, ‘Abd al-Ilāh (2011) *De la renaissance à la modernité, les Arabes et la modernité* (Min al-nahḍah ilā al-ḥadāthah), 2<sup>e</sup> partie, Bayrūt, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 2<sup>e</sup> édition, 318 p.

BALQAZĪZ, ‘Abd al-Ilāh (2008). *L'État et la société; dialectiques de l'union et la division* (al-Dawlah wa-al-mujtama’ : jadalīyāt al-tawḥīd wa-al-inqisām fī al-ijtimā’ al-‘Arabī al-mu‘āšir), Bayrūt, al-Shabakah al-‘Arabīyah lil-Abḥāth wa-al-Nashr, 167 p.

BALQAZĪZ, ‘Abd al-Ilāh (2007). *Les Arabes et la modernité, étude du discours des modernistes* (al-‘Arab wa-al-ḥadāthah : dirāsah fī maqālāt al-ḥadāthīyīn), Bayrūt, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 1<sup>re</sup> édition, 176 p.

BALQAZĪZ, ‘Abd al-Ilāh (2002). *L’État dans la pensée islamique contemporaine* (al-Dawlah fī al-fikr al-Islāmī al-mu‘āšir), Bayrūt, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 307 p.

BALQAZĪZ, ‘Abd al-Ilāh (2001). *Questions de la pensée arabe contemporaine* (As’ilat al-fikr al-‘Arabī al-mu‘āšir), Maroc, Dar Al Hiwar Li Al Nasher, 165 p.

BALQAZĪZ, ‘Abd al-Ilāh (2013). *État, autorité et légitimité* (al-Dawlah wa-al-sultāh wa-al-shar‘īyah), Bayrūt, Muntadā al-Ma‘ārif, 222 p.

BALQAZĪZ, ‘Abd al-Ilāh (2014). *Rapprochement entre la Révolution et l’État* (musalahat bayn alththawrat walddawla), Arabrenewal, [En ligne], <http://www.arabrenewal.info/2010-06-11-14-11-19/51332-%D9%85%D8%B5%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%A9-%D8%A8%D9%8A%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%AB%D9%88%D8%B1%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%88%D9%84%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D9%85%D8%B5%D8%B1.html> (Page consultée le 13 juillet 2015).

BALQAZĪZ, ‘Abd al-Ilāh (2014). *L’idée de l’État dans la prise de conscience collective* (fikrat alddawlat, fī alwaey aljamei aleamm), Arabrenewal, [En ligne], <http://www.alkhaleej.ae/studiesandopinions/page/30573962-616b-435b-98e2-56dcfc6127cb> , (Page consultée le 13 juillet 2015).

BALQAZĪZ, ‘Abd al-Ilāh et autres (2010). « *Le Cognitif* » et « *L’idéologique* » dans *la pensée arabe actuelle* (al-Ma‘rifī wa-al-aydīyūljī fī al-fikr al-‘Arabī al-mu‘āšir), Bayrūt, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah ,527 p.

BALQAZĪZ, ‘Abd al-Ilāh (2001). *L’islam politique : le rôle du mouvement islamique dans la formulation de l’espace politique* (al-Islām wa-al-siyāsah : dawr al-ḥarakah al-Islāmīyah fī sawgh al-majāl al-siyāsī, al-Dār al-Baydā, al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, 218 p.

BENNABY, Malek (1949). *Les conditions de la renaissance* (Shurūṭ al-nahḍah), Traduction par Abdel Sabour Shahin, al-Qāhirah, Maktabat Dār al-‘Urūbah, 159 p.

BISHĀRAH, ‘Azmī (2013). *Religion et Laïcité : contexte historique* (al-Dīn wa-al-‘almānīyah fī siyāq tārikhī), Tome 1, al-Dawḥah, al-Markaz al-‘Arabī lil-Abḥāth wa-Dirāsāt al-Siyāsāt, 496 p.

BŪNU‘MĀN, Salmān (2013). *Questions de l’État du printemps arabe, vers un modèle récupérant la naissance de l’Oumma* (As’ilat dawlat al-Rabī‘ al-‘Arabī : naḥwa namūdhaj li-isti‘adat nahḍat al-ummah), Bayrūt, Markaz Namā’ lil-Buḥūth wa-al-Dirāsāt, 304 p.

BŪZAYD, Būmadyan (1999), *Questions de Lumière et de la renaissance dans la pensée arabe actuelle* (Qaḍāyā al-tanwīr wa-al-nahḍah fī al-fikr al-‘Arabī al-mu‘āšir), Bayrūt, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 278 p.

CENTRE DAL POUR LES RECHERCHES (2013). *Cela se passe aujourd’hui en Égypte* (yahdouth fī misr alan), Mo’mnoun bela hdoud, 50 p.

ḌĀHIR, ‘Ādil (2001). *Primauté de la raison, critique des thèses de l’islam politique* (Awwaliyat al-‘aql : naqd uṭrūḥāt al-Islām al-siyāsī), Bayrūt, Dār Amwāj, 415 p.

ḌĀHIR, Mas‘ūd (1999). *La Renaissance arabe et la Renaissance japonaise : similitudes des débuts et différences des résultats* (al-Nahḍah al-‘Arabīyah wa-al-nahḍah al-Yābānīyah : tashābuh al-muqaddimāt wa-ikhtilāf al-natā’ij), al-Kuwayt, al-Majlis al-Waṭanī lil-Thaqāfah wa-al-Funūn wa-al-Ādā, 348 p.

ḌĀHIR, Mas‘ūd (1991). *L’État et la société dans l’est arabe*. (al-Dawlah wa-al-mujtama‘ fī al-mashriq al-‘Arabī, 1840-1990), Bayrūt, Dār al-Ādāb, 466 p.

ḌĀHIR, Mas‘ūd (1994). *Problématiques de la construction de l’État moderne dans le monde arabe* (Mushkilāt binā’ al-dawlah al-ḥadīthah fī al-waṭan al-‘Arabī), Dimashq, Dār Kan‘ān, 394 p.

DHUWAYB, Ḥammādī et autres (2014) *Questions méthodologiques dans le fiqh et la légifération islamiques* (Qaḍāyā manhajīyah fī al-fiqh wa-al-tashrī‘ al-Islāmī), al-Dār al-Bayḍā’, al-Maghrib : al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī : al-Rabāṭ al-Madīnah : Mu’assasat Mu’minūn bi-lā Ḥudūd, 301 p.

DIYĀB, Muḥammad Ḥāfīz (2014). *Les salafistes et la politique* (al-Salafīyūn wa-al-siyāsah), Cairo, al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, 247 p.

DIYĀB, Muḥammad Ḥāfīz (1987). *Sayd Quṭb et le discours idéologique* (Sayyid Quṭb : al-khiṭāb wa-al-aydiyūlūjīyā), al-Qāhirah, Dār al-Thaqāfah al-Jadīdah, 200 p.

DOUKAN, Bourhan Adel Youssef (2013). *L’État civil chez les Frères musulmans et son influence sur la forme d’État et le système politique en Égypte* (al-dawlah al-madanya enda al-ikhwan al-mouslmeen we atharaha ala shakel al-dawla we al-nitham al-syassy fī misr), Thèse (M.A.), Université Al-Nagah Al-Watanya, Nables, Palestine, 198 p.

EID, Hatem (2013). *La pensée islamique moderne et actuelle, deux visions contradictoires de l’histoire* (al-fikr al-islamy we al-moaser ro’yatan liltarikh motanaqedatan), Rabat, Mo’mnon bela hedoud, 18 p.

EL-BEBLAWI, Hazem (1999). *Nous et l’Occident : ère de confrontation ou de rencontre* (Naḥnu wa-al-Gharb, ‘aṣr al-muwājahah am al-talāqī ?), al-Qāhirah : Dār al-Shurūq, 1<sup>re</sup> édition, 63 p.

FADL ALLĀH, Mahdī (1995). *La raison et la sharia, recherches sur l’épistémologie arabe islamique* (al-‘Aql wa-al-sharī‘ah : mabāḥith fī al-ibistimūlūjīyā al-‘Arabīyah al-Islāmīyah), Bayrūt, Dār al-Ṭalī‘ah lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr, 1<sup>re</sup> édition, 152 p.

FARAJ, Muhammad (2006). *Les portes du chaos : prolégomènes, à l’effondrement de l’État civil en Égypte* (Abwab al-fawda: dirasah fī muqaddimat inhiyar al-dawlah al-madaniyah fī Misr), al-Qahirah, Dar al-Alam al-Thalith, 76 p.



FAYIZ, Ahmad (2014). *Religion, politique et problématique de l'État moderne* (al-Dini wa-al-siyasi wa-ishkaliyat al-dawlah al-hadithah), Markaz Dal lil-Abhath wa-al-Intaj al-Ilmi, 162 p.

GABAB, Mohammad Noureldin (2006). *Problématique de l'identité et l'altérité dans la pensée arabe contemporaine* (ishklyat alhouya we almoghayara fi al-fikr al-araby al-moaser), Thèse (Ph.D), Université d'Algérie, Faculté des sciences humaines, Département de philosophie, 256 p.

GHALIOUN, Burhan (1991). *Critique du politique : État et religion* (Naqd al-siyāsah : al-dawlah wa-al-dīn), Bayrūt, al-Mu'assasah al-'Arabīyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr; 'Ammān, al-Tawzī' fī al-Urdun Dār Fāris, 560 p.

GHĀNIM, Ibrāhīm al-Bayyūmī (1992). *La pensée politique de Ḥasan al-Bannā*, (al-Fikr al-siyāsī lil-Imām Ḥasan al-Bannā), Cairo, Yuṭlabu min Dār al-Tawzī' wa-al-Nashr al-Islāmīyah, 518 p.

GHĀNIM, Ibrāhīm al-Bayyūmī (2011). *Législation de la shari'a entre la société et l'État* (Taqnīn al-sharī'ah bayna al-mujtama' wa-al-dawlah), Cairo, Maktabat al-Shurūq al-Dawlīyah, 90 p.

GHAZĀL, Khālīd (2015). *De l'État au sectarisme : la nécessité de l'État civique* (Min al-dīn ilā al-ṭā'ifah : fī ḍarūrat al-dawlah al-madanīyah), Bayrūt, Lubnān, Dār al-Sāqī,

GHIZLĀN, Maḥmūd (2011). *L'État civique et la référence islamique* (al-Dawlah al-madanīyah-- wa-al-marji'īyah al-Islāmīyah), al-Qāhirah, Dār al-Bayān lil-Tarjamah wa-al-Tawzī', 32 p.

GOMAA, Mohamed Mokhtar, Al-NAGAR, Abd –Allaha, ABOU-ASAY, Mohamed (2015). *Concepts qui doivent être rectifiés* (mafahim yjb 'an tashah), Le Caire, Ministère du Waqf, 39 p.

GROUPE DE CHERCHEURS (2014). *L'Égypte depuis 30 juin, les transformations de l'État et de la société* (misr mounthou 30 younyo, tahawelat al-dawla we al-mogtama), Rabat, ominoun Without Borders.

GROUPE DE CHERCHEURS (2013). *Sectarisme, tolérance et justice transitoire : de sédation à l'État de droit* (al-Ṭā'ifīyah wa-al-tasāmuḥ wa-al-'adālah al-intiqālīyah : min al-fitnah ilā dawlat al-qānūn), Bayrūt, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah, 1<sup>re</sup> édition, 256 p.

GROUPE DE CHERCHEURS (2010). *Le projet de Renaissance arabe, l'appel de l'avenir* (al-mashrouh alnahdawi al-araby), Bayrūt, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah, 1<sup>re</sup> édition, 136 p.

GROUPE DE CHERCHEURS (2005). *Résultats la rationalité et les lumières dans la pensée arabe contemporaine* (Ḥaṣīlat al-‘aqlānīyah wa-al-tanwīr fī al-fikr al-‘Arabī al-mu‘āṣir), Bayrūt, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 380 p.

GROUPE DE CHERCHEURS (2004). *Questions des Lumières et de la renaissance dans la pensée arabe contemporaine* (Qaḍāyā al-tanwīr wa-al-nahḍah fī al-fikr al-‘Arabī al-mu‘āṣir), Bayrūt, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 278 p.

GRPOUPE DE CHECHEURS (2002). *Droits de la personne dans la pensée arabe* (hoqoq al-insan fī al-fikr al-arab), Bayrūt, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 127 p.

GROUPE DE CHERCHEURS (1996). *Place de la raison dans la pensée arabe* (Makānat al-‘aql fī al-fikr al-‘Arabī), Bayrūt, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 424 p.

GROUPE DE CHERCHEURS (2013). *Religion et État dans le monde arabe* (al-Dīn wa-al-dawlah fī al-waṭan al-‘Arabī Bayrūt), Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 735 p.

GROUPE DE CHERCHEURS (1989). *L’Oumma, l’État et l’intégration dans le monde arabe* (al-Ummah wa-al-dawlah wa-al-indimāj fī al-waṭan al-‘Arabī), Bayrūt, Lubnān, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah; Ītāliyā, Ma‘had al-Shu‘ūn al-Dawlīyah,

ḤABĪB, Rafiq (2001). *Oumma et État : manifeste de la libération de l’État* (Al’umma wa-al-dawla : Bayān taḥrīr al-‘umma), Al-qāhirah, Dār al-ṣurūq, 2<sup>e</sup> édition, 229 p.

HADAD, Mohammad (2003). *Mohammad Abdou, une nouvelle lecture du discours de la réforme religieuse* (Muḥammad ‘Abduh : qirā’ah jadīdah fī khiṭāb al-iṣlāḥ al-dīnī), Bayrūt, Dār al-Ṭalī‘ah lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr, 1<sup>re</sup> édition, 288 p.

HADI, Ryad Aziz (2008). « Notion de l’État et son origine chez Ibn Khaldoun » (mafهوم al-dawla we nshou’aha ‘nda ibn khladoun), Iraq, *Revue des sciences politiques*, n° 37, p. 78-107.

HAIJ, Milud Amir (2014). (Bina al-dawlah wa-in ikasatuhu al waqi al-dawlah al-Qatariyah al-Arabiyah), Markaz al-Imarat lil-Dirasat wa-al-Buhuth al-Istiratijiyah, 116 p.

ḤAJJĪ, Ṭāriq (2004). *Écritures sur la raison égyptienne* (Kitābāt fī al-‘aql al-Miṣrī), al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, 431 p.

ḤAJJĪ, Ṭāriq (2003). *Critique de la raison arabe, les défauts de notre pensée contemporaine* (Naqd al-‘aql al-‘Arabī : min ‘uyūb tafkīrinā al-mu‘āṣir), al-Qāhirah, Dār al-Ma‘ārif, 2<sup>e</sup> édition, 174 p.

ḤAJJĪ, Ṭāriq (2002). *Écritures sur la raison égyptienne* (Kitābāt fī al-‘aql al-Miṣrī), Cairo, al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, 367 p.

ḤAJJĪ, Ṭāriq (2004). *Notes sur la raison égyptienne* (Hawāmish ‘alā daftar al-‘aql al-Miṣrī, al-Muhandisīn), al-Qāhirah, Aṭlas lil-Nashr wa-al-Intāj al-I‘lāmī, 79 p.

ḤANNĀ, Kan‘ān al-Khūrī (2004). *La religion et l'État dans la pensée arabe moderne* (al-Dīn wa-al-dawlah fī al-fīkr al-‘Arabī al-ḥadīth), Bayrūt, Dār al-Rukn, 628 p.

HANAFI, Abd al‘zim (2010). *Islamisme et la problématique de la démocratie* (al islam al siasy wa mou‘ḍilat al dimûqratyya), Minbar Al Hurriyya, Revue électronique d'analyse politique, [En ligne], [http://minbaralhurriyya.org/h/wp-content/uploads/2010/11/democracy\\_and\\_movements\\_of\\_political\\_Islam.pdf](http://minbaralhurriyya.org/h/wp-content/uploads/2010/11/democracy_and_movements_of_political_Islam.pdf) (Page consultée le 3 juillet 2012).

HANAFY, Hassan (1983). *Notre pensée contemporaine* (fī fikrana al-moaser), Beyrouth, Dar al-tnweer, 334 p.

ḤASAN, ‘Ammār ‘Alī (2013). *Le courant salafiste : le discours et les pratiques* (al-Tayyār al-Salafī : al-khiṭāb wa-al-mumārasah), Abū Zaby, Markaz al-Imārāt lil-Dirāsāt wa-al-Buḥūth al-Istrāṭijīyah, 70 p.

ḤASAN, ‘Ammār ‘Alī (2012). *Catégorisation des penseurs* (Aṣnāf ahl al-fīkr), al-Qāhirah, Dār al-‘Ayn lil-Nashr, 323 p.

ḤASAN, ‘Ammār ‘Alī (2012). *Le changement sécuritaire* (al-Taghyīr al-āmin : masārāt al-muqāwamah al-silmīyah min al-tadhammur ilā al-thawrah), al-Qāhirah, Dār al-Shurūq, 410 p.

ḤASAN, ‘Ammār ‘Alī (2012). *L'islam et les fondements du pouvoir : études du califat et de la gouvernance en islam* (al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm : baḥth fī al-khilāfah wa-al-ḥukūmah fī al-Islām = Islam and the foundations of government), al-Qāhirah, Dār al-Kitāb al-Miṣrī; Bayrūt, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 140 p.

ḤASAN, ‘Ammār ‘Alī (2006). *Oumma dans une crise : les maladies politiques de la pensée et de l'activisme chez les Arabes* (Ummah fī azmah : amrāḍ al-‘Arab al-siyāsīyah fī al-fīkr wa-al-ḥarakah), al-Jīzah, Markaz al-Ḥaḍārah al-‘Arabīyah, 128 p.

HASSAN, Betoul (2014). « Le Concept de l'État et ses fondements dans la pensée islamique contemporaine » (mafhoum al-dawla we arkanaha fī al-fīkr al-islamy al-moasser), *Revue des sciences politiques*, n° 43, Bagdad, p. 149-170.

HATER, Nahed (1986). *La tradition, l'Occident, la révolution : lecture dans une recherche sur l'authenticité dans la pensée de Hassan Hanafy* (al-tourath, al-gharb, al-thawra qera'a fī nahth hawla al-asala fī fikr hassan hanafy), Amman- Jordanie, Shokeir et Okasha publications, 188 p.

ḤIJĀZĪ, Āminah (2000). *Le nationalisme égyptien à l'époque moderne des sons origine jusqu'en 1914* (al-Waṭanīyah al-Miṣrīyah fī al-‘aṣr al-ḥadīth : nash'atuhā wa-numūwuhā ḥattā ‘ām 1914), Cairo, al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, 555 p.

HILĀL, ‘Alī al-Dīn. (1975). *La renouveau dans la pensée politique* (al-Tajdīd fī al-fikr al-siyāsī al-Miṣrī al-ḥadīth : uṣūl al-fikrah al-Ishtirākīyah, 1882-1922), Ma‘had al-Buḥūth wa-al-Dirāsāt al-‘Arabīyah, 202 p.

HILĀL, Riḍā (1993). *La modernisation de l’arriération : L’État, la société et l’islam en Égypte* (Taḥdīth al-takhalluf : al-dawlah wa-al-mujtama‘ wa-al-Islām fī Miṣr), al-Qāhirah, Sīnā lil-Nashr, 238 p.

HILMĪ, Muṣṭafā (1991). *Le salafisme entre la croyance musulmane et la philosophie occidentale* (as-salafiya bayn al-‘aqida al-islamiya wa al-falsafa al-gharbiya), 2<sup>e</sup> édition, Le Caire, Dar ad-da’wa, 271 p.

HOURANI, Albert (1968). *La pensée à l’époque de la Renaissance (1798-1939)* (al-Fikr al-‘Arabī fī ‘aṣr al-nahḍah, 1798-1939), Bayrūt, Dar Al-Nehar, 472 p.

ḤUSAYN, Ṭāhā (1926). *De la poésie préislamique* (Fī al-shi‘r al-Jāhilī), Le Caire, Dar al-kotob al misryia, 183 p.

ḤUSNĪ, Ismā‘īl (2008). *La laïcité de l’islam et la radicalisation religieuse, critique de l’idéologie holiste de l’islam au prisme de la sharia, de l’histoire et des valeurs de la modernité* (‘Almānīyat al-Islām wa-al-taṭarruf al-dīnī : naqd aydiyūljīyat shumūliyat al-Islām min manẓūr al-sharī‘ah wa-al-tārīkh wa-qiyam al-ḥadāthah), al-Qāhirah, Dār Miṣr al-Maḥrūsah, 488 p.

HUSAYNI, Sa‘d al-Din (1993). *Islamique...pourquoi ? Caractères de l’État à venir* (Islāmīyah... li-māḍha : ma‘ālim al-dawlah al-qādimah), al-Qāhirah, Dār al-Bayyīnah, 318 p.

HUSSEIN, Batoul (2008). « Conception et fondements de l’État dans la pensée islamique contemporaine », *Journal of Political Sciences*, Baghdad University, pp. 149-170, [En ligne], <http://repository.uobaghdad.edu.iq/ArticleShow.aspx?ID=4731> (Page consultée le 11 janvier 2016).

IBRAHIM, Salim (2012). *Vers un État civil au monde arabe, étude critique des discussions soutenues entre les intellectuels arabes autour de la laïcité, la religion et l’État* (Naḥwa al-dawlah al-madanīyah fī al-‘ālam al-‘Arabī, Abū Zaby, Markaz al-Imārāt lil-Dirāsāt wa-al-Buḥūth al-Istrātījīyah, 402 p.

‘IMĀD, ‘Abd al-Ghanī, (2013). *Les islamistes entre la révolution et l’État : problématique de la production du modèle et de la construction du discours* (al-Islāmīyūn bayna al-thawrah wa-al-dawlah : ishkālīyat intāj al-namūdhaj wa-binā’ al-khiṭāb), Bayrūt, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 304 p.

‘IMĀRĀH, Muḥammad (2014). *Taha Houssein de la fascination par l’Occident à l’appui de l’islam* (Taha Houssein mina al inbihar bi algharb ila al intissar li al islam), Le Caire, Kitab maglat al azahar, 2014, 112 p.

‘IMĀRĀH, Muḥammad (2007). *L'État islamique entre la laïcité et l'autorité religieuse* (al-dawla al-islamiya bayna al-almanya we al-solta la-dinya), Le Caire, Dar-Al Shrouk, 257 p.

‘IMĀRĀH, Muḥammad (2003). *L'éducation islamique et la laïcité occidentale* (al-tarbya al-islamiya we al-almanya al-gharbya), Le Caire, Dar Al-Shourouk, 1<sup>re</sup> édition, 83 p.

‘IMĀRĀH, Muḥammad (2002). *L'islam entre Lumières et fraude* (al-Islām bayna al-tanwīr wa-al-tazwīr), al-Qāhirah, Dār al-Shurūq, 2<sup>e</sup> édition, 288 p.

‘IMĀRĀH, Muḥammad (1997). *Courants de la pensée islamique* (Tayyārāt al-fikr al-Islāmī), Cairo, Dār al-Hilāl, 2<sup>e</sup> édition, 392 p.

IMĀRĀH, Mohamed (2014). *Égarement de la séparation entre la religion et le politique* (Ḍalālat faṣl al-dīn ‘an al-siyāsah), Cairo, Majallat al-Azhar, 136 p.

IMĀRĀH, Mohamed (1972-1974). *Les travaux complets de Muḥammad ‘Abduh (1849-1905)*, (al-A‘māl al-kāmilah : Muḥammad ‘Abduh, 1849-1905), Bayrūt, al-Mu‘assasah al-‘Arabīyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr, 6 volumes.

IMĀRĀH, Mohamed (1999). *La shari‘a islamique et la laïcité occidentale* (al-sharī‘ah al-Islāmīyah wa al-‘almānīyah al-Gharbīyah), al-Qāhirah, Dār al-Shurūq, 83 p.

ISMAÏL, Ghassan (2000). *L'État et la doctrine* (al-dawlah we al-mazhab), Beyrouth, Al-Mouassa al arabya li al nasher, 139 p.

ISMĪ‘IL Maḥmūd (2006a). *La pensée islamique moderne entre les salafistes et réformateurs* (al-Fikr al-Islāmī al-ḥadīth : bayna al-salafīyīn wa-al-mujaddidīn), al-Qāhirah, Ru‘yah lil-Nashr wa-al-Tawzī, 205 p.

ISMĪ‘IL Maḥmūd (2006b). *Le califat islamique entre la pensée et l'histoire* (al-Khilāfah al-Islāmīyah : bayna al-fikr wa-al-tārikh), al-Qāhirah, Miṣr al-‘Arabīyah lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, 142 p.

ISMĪ‘IL Maḥmūd (1998). *Lecture critique de la pensée arabe contemporaine et des leçons de l'herméneutique historique* (Qirā’āt naqdīyah fī al-fikr al-‘Arabī al-mu‘āṣir), al-Qāhirah, Miṣr al-‘Arabīyah lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, 1<sup>re</sup> édition, 153 p.

ISMĪ‘IL Maḥmūd (1993). *L'islam politique entre fondamentalistes et laïcs* (al-Islām al-siyāsī bayna al-uṣūlīyīn wa-al-‘ilmānīyīn), Kuwait, Mu‘asassat al-Shirā‘ al-‘Arabī, 1<sup>re</sup> édition, 180 p.

ISMĪ‘IL Maḥmūd (2015). *Les Égyptiens et la question de l'identité* (al-Misriyun... wa-sual al-huwīyah), al-Qāhirah, Ru‘yah lil-Nashr wa-al-Tawzi, 198 p.

JABR, Muḥammad Amīn (2011). *Origines de la Renaissance islamique, la voie vers l'État moderne* (Uṣūl al-nahḍah al-Islāmīyah : al-ṭarīq ilá al-dawlah al-‘aṣrīyah al-ḥadīthah), al-Qāhirah, Maktabat al-Shurūq al-Dawlīyah. 254 p.

JAD'ĀN Fahmī (2014). *Libération de l'islam et les messages de l'époque des transformations* (Taḥrīr al-Islām wa-rasā'il zaman al-taḥawwulāt), Bayrūt, al-Shabakah al-'Arabīyah lil-Abḥāth wa-al-Nashr, 463 p.

JAD'ĀN Fahmī (2009). *Le sacré et la liberté* (al-Muqaddas wa-al-ḥurrīyah : wa-abḥāth wa-maqālāt ukhrā min aṭyāf al-ḥadāthah wa-maqāsid al-taḥdīth), Bayrūt, al-Mu'assasah al-'Arabīyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr, 401 p.

JAD'ĀN Fahmī (2007). *La crise, étude sur la dialectique entre religieux et politique en Islam* (al-Miḥnah : baḥth fī jadalīyat al-dīnī wa-al-siyāsī fī al-Islām), Ammān, al-Urdun, Dār al-Shurūq lil-Nashr wa-al-Tawzī; Bayrūt, Lubnān, Al-Tawzī', al-Markaz al-'Arabī li-Tawzī' al-Maṭbū'āt, 447 p.

JAD'ĀN Fahmī (2006). *Dans le salut final, article sur les promesses des islamistes, des laïcs et des libéraux* (Fī al-khalāṣ al-nihā'i : maqāl fī wu'ūd al-Islāmīyīn wa-al-'almānīyīn wa-al-lībrālīyīn), 'Ammān, al-Urdun, Dār al-Shurūq, 404 p.

JAD'ĀN Fahmī (1997). *Le passé dans le présent* (al-Māḍī fī al-ḥāḍir : dirāsāt fī tashakkulāt wa-masālik al-tajribah al-fikrīyah al-'Arabīyah), Bayrūt, al-Mu'assasah al-'Arabīyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr, 601 p.

JAD'ĀN Fahmī (1988). *Fondements du développement chez les penseurs de l'islam au monde arabe contemporain* (Usus al-taqaddum 'inda mufakkirī al-Islām fī al-'ālam al-'Arabī al-ḥadīth), Bayrūt, Al-Mu'assasah al-'Arabīyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr, 646 p.

JA'FAR, Hishām (1995). *Les dimensions politiques de la notion d'al-ḥākīmīyah* (al-Ab'ād al-siyāsīyah li-mafhūm al-ḥākīmīyah), Fīrjīniyā, al-Ma'had al-'Ālamī lil-Fikr al-Islāmī, 286 p.

JALĀL, Shawqī. (2002). *La pensée arabe et la sociologie de l'échec* (al-Fikr al-'Arabī wa-Susyūljyā al-fashal), Cairo, Madbouly, 191 p.

JAMMĀL, Ḥamad ibn Ṣādiq (1994). *Courants de la pensée islamique contemporaine en Égypte* (itigahat al-fikr al-islamy al-moaser fī misr fī al-nesf alawal men alqaren al14 alhegry), Ryad, Arabie Saoudite, Dar Alam Al-Ketab, 528 p.

JAZŪLĪ, Kamāl (2010). *Fondements de l'État : invariables de la religion ou les variables de la religiosité* ('Atūd al-dawlah : thawābit al-dīn am mutaharikāt al-tadayun?!), Cairo, Madārik, 228 p.

JUM'AH, Muḥammad 'Alī (1994). *Théorie de l'État* (Nazarīyat al-dawlah fī al-fikr al-'Arabī al-mu'āshir : khilāla al-niṣf al-awwal min al-qarn al-'ishrīn), Dimashq, Dār 'Alā' al-Dīn lil-Nashr wa-al-Tawzī' wa-al-Tarjamah, 181 p.

JUBRĀN, 'Abd al-Razzāq (2007). *République du prophète : retour existentiel* (Jumhūrīyat al-Nabī : 'awdah wujūdīyah), Bayrūt, Insān, 197 p.

KAMEL, Moustafa (1898). *La question orientale* (Kitāb al-mas'alah al-Sharqīyah), Miṣr, Maṭba'at al-Ādāb, 160 p.

KASSAB, Elizabeth Suzanne (2012). *La pensée arabe contemporaine : étude critique culturelle comparée* (al-Fikr al-'Arabī al-mu'āṣir : dirāsah fī al-naqd al-thaqāfī al-muqāran), Bayrūt, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah, 543 p.

KAWTHARĀNĪ, Wajīh (2011). *Idées de la Renaissance entre le passé et le présent : De ceux qui les appellent à ceux qui les analysent* (Afkār al-nahḍah bayna al-ams wa-al-yawm : min al-da'wah la-hā ilā al-baḥth fihā), Bayrūt, Muntadā al-Ma'ārif, 327 p.

KAWTHARĀNĪ, Wajīh (2004). *Identités excessives et citoyenneté incomplète* (Huwīyāt al-fā'idah-- muwāṭanah manqūṣah), Bayrūt, Dār al-Ṭalī'ah lil-Ṭībā'ah wa-al-Nashr, 160 p.

KAWTHARĀNĪ, Wajīh (1995). *Le projet de la renaissance arabe : la crise de la transition de la sociologie de sultanat à la sociologie de l'État-nation* (Mashrū' al-nuhūd al-'Arabī, aw, Azmat al-intiqāl min al-ijtimā' al-sultānī ilā al-ijtimā' al-waṭanī), Bayrūt, Dār al-Ṭalī'ah, 174 p.

KAWTHARĀNĪ, Wajīh (2004). *Le surplus d'identités et l'incomplétude de la citoyenneté* (Huwīyāt al-fā'idah-- muwāṭanah manqūṣah), Bayrūt, Dār al-Ṭalī'ah, 160 p.

KISHK, Muḥammad Jalāl (1994). *Lecture dans la pensée de la dépendance* (Qirā'ah fī fikr al-tabā'īyah), 'Ābidīn, al-Qāhirah, Maktabat al-Turāth al-Islāmī, 471 p.

KISHK, Muḥammad Jalāl (1990). *Et les chevaux sont entrés à Al-Azhar* (Wa-dakhalat al-khayl al-Azhar), Cairo, Dār al-Ma'ārif, 527 p.

KISHK, Muḥammad Jalāl (1968). *L'amère vérité* (al-Ḥaqq al-murr), al-Qāhirah, Dār al-Ma'ārif, 319 p.

KISHK, Muḥammad Jalāl (1985). *Réflexions d'un musulman sur le djihad, les minorités et les Évangiles* (Khawāṭir Muslim ḥawla al-jihād, al-aqaliyāt, al-anājil) al-Qāhirah, Dār Thābit, 244 p.

KISHK, Muḥammad Jalāl (1990). *Les ignorances de l'époque des Lumières : lecture dans les pensées de Qāsim Amīn et de 'alī 'Abd al-Rāziq* (Jahālāt 'aṣr al-tanwīr : qirā'ah fī fikr Qāsim Amīn wa-'alī 'Abd al-Rāziq), 'Ābidīn, al-Qāhirah, Maktabat al-Turāth al-Islāmī, 122 p.

KHALAF ALLĀH, Muḥammad Aḥmad (1965). *L'art narratif dans le Coran* (al-Fann al-qiṣaṣī fī al-Qur'ān al-Karīm), al-Qāhirah, Maktabat al-Anjlū al-Miṣrīyah, 341 p.

KHARBŪSH, Muḥammad Ṣafī al-Dīn (2014). *L'évolution politique en Égypte : tentatives de destruction de l'État égyptien* (al-Taṭawwur al-siyāsī fī Miṣr : muḥāwalāt hadm al-dawlah al-Miṣrīyah), al-Qāhirah, al-Markaz al-'Arabī lil-Buḥūth wa-al-Dirāsāt, 157 p.

KHAṬĪB, Muḥammad ‘Abd Allāh (1989). *Oui, l’islam est la solution* (Na‘am, al-Islām huwa al-ḥall), Shubrā, Miṣr, Dār al-Manār al-Ḥadīthah, 183 p.

LAMRINI, Farid (2014). *L’État civil : précisions conceptuelles* (al-dawla al-madanya, tadqiqat mafahimya), Rabat, Moemnoun bela hdoud, 24 p.

LAROUÏ, Abdallah (2010). *Concept de l’État* (Mafhūm al-dawlah), al-Dār al-Bayḍā’, al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, 9<sup>e</sup> édition, 240 p.

LAROUÏ, Abdallah (1995). *L’idéologie arabe contemporaine* (Mafhūm al-idīyūlūjīyā, al-adlūjah), al-Dār al-Bayḍā’, al-Maghrib, al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, 1<sup>re</sup> édition, 272 p.

MABRŪK, Ali (2006). *Jeu de modernisation entre le Pacha et le général* (Lu‘bat al-ḥadāthah bayna al-jinirāl wa-al-bāshā), al-Qāhirah, Ru’yah lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, 592 p.

MAḤFŪZ, Muḥammad (2010). *Libérer la religion par l’État civique* (Taḥrīr al-dīnī al-dawlah al-madanīyah ṭarīqan), Bayrūt, Mu’assasat al-Intishār al-‘Arabī, 223 p.

MAḤMŪD, Muṣṭafá (1995). *Le Feu sous les cendres* (nar tahta al-rimad), Le Caire, Dar Al-Maa’ref, 6<sup>e</sup> édition, 94 p.

MAḤMŪD, Muṣṭafá (1994). *L’islam dans une cavité* (al-islam fi khandaq), Le Caire, Dar Akhbar Alyoum, 157 p.

MAḤMŪD, Muṣṭafá (1991). *L’islam politique et la prochaine bataille* (al-islam al-syassy wa al-m’araka al-qadema), Le Caire, Al hai’a al masrya al ‘ama li alkitab, 135 p.

MAḤMŪD, Zakī Najīb (1971). *Renouveau de la pensée arabe* (Tajdid al-fīkr al-Arabi), Bayrūt, Dār al-Shurūq, 386 p.

MASSIGNON, L. (1934). *Destination de l’islam, regard sur les mouvements modernes dans le monde musulman* (weghat al-islam, nazrah fi al-harakat al-haditha fi al-alam al-islamy), Le Caire, Al Matb’a Al Islamiya, 264 p.

MAYHŪB, Sayyid ‘Abd al-Sattār (2009). *Ces hommes cultivés et leur pensée réformatrice* (Ha’ulā’ al-muthaqqafūn wa-fikrihim al-iṣlāhī), al-Qāhirah, Maktabat al-Thaqāfah al-Dīnīyah, 252 p.

MUḤAMMAD, ‘Abd al-‘Alīm (2013). *L’identité au prisme de l’islam politique* (al houya mena manzour al islam al siaissy) n° 3, Centre arabe des recherches, juin 2013, 61 p.

MUḤSIN, Khālīd (1992). *L’État islamique et l’État laïc* (al-Naṣṣ al-kāmil lil-munāzarah al-kubrā "Miṣr bayna al-dawlah al-Islāmīyah wa-al-dawlah al-‘almānīyah"), al-Haram, al-Qāhirah, Markaz al-I‘lām al-‘Arabī, 1<sup>re</sup> édition, 126 p.



MUNTAŞIR, Khālid (2001). *La science entre le laboratoire et la mosquée : des batailles pour la Lumière, la laïcité et l'État civil* (al-‘Ilm bayna al-ma‘mal wa-al-masjid : ma‘ārik min ajl al-tanwīr wa-al-‘almānīyah wa-al-dawlah al-madanīyah), Cairo, Markaz al-Maḥrūsah lil-Buḥūth wa-al-Tadrīb wa-al-Nashr, 24 p.

MŪSĀ, Salāmah (1993). *Qu'est-ce que la Renaissance ?* (Mā hiya al-nahḍah ?), Cairo, al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, 93 p.

MUŞTAFĀ, Nādiyah; ‘ABD AL-FATTĀḤ, Sayf al-Dīn (2008). *Rapport entre le religieux et le politique, l'Égypte et le monde, diverses visions et multiples expériences* (al-‘Alāqah bayna al-dīnī wa-al-siyāsī : Miṣr wa-al-‘ālam), al-Qāhirah, Maktabat al-Shurūq al-Dawlīyah, 215 p.

MUḤAMMAD, ‘Abd al-‘Āḍī (2012). *La pensée politique de l'imam Mohammad Abdou* (al-Fikr al-siyāsī lil-Imām Muḥammad ‘Abduh), Le Caire, Al hai'ā al masrya al ‘ama li alkitab, 312 p.

NAŞŞĀR, ‘Iṣmat. (2007). *La pensée égyptienne contemporaine* (al-Fikr al-Miṣrī al-ḥadīth : bayna al-naqḍ wa-al-naqḍ), al-Jīzah, Nahḍat Miṣr lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘, 307 p.

NASSAR, Nassif (1994). *Représentations actuelles de l'Oumma* (Taṣawwurāt al-ummah al-mu‘āṣirah : dirāsah taḥlīlīyah li-mafāhīm al-ummah fī al-fikr al-‘Arabī al-ḥadīth wa-al-mu‘āṣir), Bayrūt, Dār Amwāj, 560 p.

NASSAR, Nassif (1995). *La logique du pouvoir : introduction à la philosophie de l'ordre* (Manṭiq al-sulṭah : madkhal ilá falsafat al-amr), Bayrūt, Dār Amwāj, 435 p.

NASĪRAH, Hānī (2009). *Crise de la Renaissance arabe et la guerre des idées : lectures dans le discours arabe contemporain* (Azmat al-nahḍah al-‘Arabīyah wa-ḥarb al-afkār : qirā’āt fī al-khiṭāb al-‘Arabī al-mu‘āṣir), al-Qāhirah, al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, 286 p.

OBEID, Hatem (2013). *La pensée islamique moderne et actuelle, deux visions contradictoires de l'histoire* (al-fikr al-islamy al-ḥadīth wa al-moasser, rouyatan liltarikh motanaqadatan), [s.l.], Mom'noun bela hedoud, 18 p.

OMAR, Al-Sayed (2004). *Autour du concept de l'Oumma durant un siècle, critique cumulative comparée* (hawla mafhoum al-ouma fī qarn, naqd trakoumy mouqaran), Le Caire, Marqaz al hadara li al dirassat al siassya, 99 p.

OMLIL, Ali (1985). *Réformisme arabe et l'État-nation* (al-islahya al-arabya wa al-dawla al-watania), Beyrouth-Liban, Dar Al-tanweer, 215 p.

ORABI, Oussama (2014). « La shari'a et le pouvoir : modèle de l'État européen moderne pour l'Égypte de Muḥammad 'Alī » (alshryet walssultan: alddawlat al'uwrubbiat alhadithat nmwdhjaan limisr muhammad eali), *Revue Al-Tafahom*, n° 43, [En ligne], <http://tafahom.om/index.php/nums/view/13/269> (Page consultée le 3 juillet 2015).

QĀSIM, Jamīl (1996). *Introduction à la critique de la pensée arabe de l'essence à l'existence* (dimah fī naqd al-fikr al-'Arabī min al-māhīyah ilā al-wujūd), Beyrouth, Al-fya, 271 p.

QONSWA, Salah (2006). *La religion, la pensée et la politique* (al-din we al-fikr we al-syassah), Le Caire, Dar Kelma, 188 p.

QARNĪ, Bahgat (2012). *Le printemps arabe en Égypte : révolution et postrévolution* (al-Rabī' al-'Arabī fī Miṣr : al-thawrah wa-mā ba'dahā), Bayrūt, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah, 415 p.

QARNĪ, 'Izzat (2006). *La pensée sociopolitique en Égypte 1834-1914* (el-fikr al-syassy al-igtima'y fī masr 1834-1914), Le Caire, Al hai'a al masrya al 'ama li alkitab, 727 p.

QARNĪ, 'Izzat (1995). *La pensée égyptienne moderne, des tentatives de réinterprétations* (Fī al-fikr al-Miṣrī al-ḥadīth : muḥāwulāt fī i'ādat al-tafsīr), Cairo, al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb, 263 p.

QARNĪ, 'Izzat (1992). *La philosophie égyptienne, conditions de fondation* (al-Falsafah al-Miṣrīyah : shurūṭ al-ta'sīs), Cairo, al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb, 177 p.

QARNĪ, 'Izzat (1980). *Justice et liberté à l'aube de la renaissance arabe moderne* (al-'Adālah wa-al-ḥurrīyah fī fajr al-nahḍah al-'Arabīyah al-ḥadīthah), al-Kuwayt, al-Majlis al-Waṭanī lil-Thaqāfah wa-al-Funūn wa-al-Ādāb, 267 p.

QUTB, Mohammad (2001). *Doctrines intellectuelles modernes* (Madhāhib fikrīyah mu'āshirah), Bayrūt, Dār al-Shurūq, 9<sup>e</sup> édition, 655 p.

QUTB, Mohammad (1995). *L'ignorance du XX<sup>e</sup> siècle* (jāhiliyat al-qarn al-'ichrīn), al-Qāhirah, Dār al-Shurūq, 292 p.

QUTB, Mohammad (1994). *Les laïcs et l'islam* (al-'Almānīyūn wa-al-Islām), Le Caire, Dar Al-Shourouk, 100 p.

QUTB, Mohammad. *Conflit entre la pensée arabe et la pensée islamique* (Al sira' bayna al fiker al islami wa al fikr al araby), [s.l.], Manbar Al-Tawhid, 16 p.

QUTB, Sayyid (1969). *Jalons sur la route* (Ma'ālim fī al-ṭarīq), Bayrūt, Dār al-Shurūq, 202 p.

QUTB, Sayyid (2002). (Fī zilāl al-Qur'ān) Bayrūt Dār al-Shurūq, Cairo, 17<sup>e</sup> édition,

QUTB, Sayyid [s.d.]. *L'islam et les problèmes de la civilisation* (al-Islām wa-mushkilāt al-ḥaḍārah), Cario, Dār al-Shurūq, 11<sup>e</sup> édition, [s.n].

RABOUDI, Nooman (2012a). *Droits de l'homme dans le discours politique arabe contemporain, de la crise de renouvellement au renouvellement de la crise* (Ḥuqūq al-insān fī al-khiṭāb al-siyāsī al-‘Arabī al-Islāmī al-mu‘āṣir : min azmat al-tajdīd ilá tajdīd ilá tajdīd al-azmah), vol. 1, Tūnis, Dār Āfāq-Birsbiktīf lil-Nashr bi-Tūnis, 347 p.

RABOUDI, Nooman (2012b). *Droits de l'homme dans le discours politique arabe contemporain, de la crise de renouvellement au renouvellement de la crise* (Ḥuqūq al-insān fī al-khiṭāb al-siyāsī al-‘Arabī al-Islāmī al-mu‘āṣir : min azmat al-tajdīd ilá tajdīd ilá tajdīd al-azmah), vol. 2, Tūnis, Dār Āfāq-Birsbiktīf lil-Nashr bi-Tūnis, 853 p.

RADWĀN, Fathī (1986). *Rôle des turbans dans l'histoire égyptienne moderne* (Dawr al-‘amā’im fī tāriḫ Miṣr al-ḥadīth), al-Qāhirah, al-Zahrā’ lil-I‘lām al-‘Arabī, Qism al-Nashr, 143 p.

RADWĀN, Fathī (1973). *L'islam et les problèmes de la pensée* (al-Islām wa-mushkilāt al-fikr), Miṣr, Dār al-Ma‘ārif, 206 p.

RAMADAN, Ahmed (2012). *Umma sans histoire, Umma sans mémoire*, [En ligne], <http://elbadil.com/egypt-news/2012/07/23/56617> (Page consultée le 23 juillet 2012).

RAMADĀN, ‘Abd al-‘Azīm (1995a). *Des feuilles de l'histoire égyptienne* (Awrāq fī tāriḫ Miṣr), Cario, al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, 487 p.

RAMADĀN, ‘Abd al-‘Azīm (1995b). *Groupes djihadistes en Égypte* (Awrāq fī tāriḫ Miṣr), Cario, al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, 512 p.

RAOUF, Wafik (2005). *Problématique de la Renaissance arabe* (Ishkālīyāt al-nuhūd al-‘Arabī min al-taraddī ilá al-taḥaddī), Bayrūt, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 324 p.

RIDĀ, Muḥammad Rashīd (1922-1923). *al-Khilāfah aw al-imāmah al-‘uzmā: mabāḥith shar‘īyah siyāsīyah ijtimā‘īyah iṣlāḥīyah*, Miṣr, Maṭba‘at al-Manār, 142 p.

REVUE ALBAB, Automne 2015, Mominoun Without Borders, [En ligne] <http://magazine.mominoun.com/categories/%D9%85%D8%AC%D9%84%D8%A9-%D8%A3%D9%84%D8%A8%D8%A7%D8%A8> (Page consultée le 18 janvier 2016).

RIZQ, Yūnān Labīb. (2009), *L'histoire d'Égypte entre pensée et politique* (Tāriḫ Miṣr bayna al-fikr wa-al-siyāsah), al-Qāhirah, Dār al-Kutub wa-al-Wathā’iq al-Qawmīyah, 316 p.

SA‘ĪD ‘Abd al-Mun‘im (2008). *Religion et État en Égypte* (al-Dīn wa-al-dawlah fī Miṣr : al-fikr wa-al-siyāsah wa-al-ikhwān al-Muslimūn), al-Jīzah, Nahḍat Miṣr, 306 p.

ŞĀLĪM, Aḥmad (2013). *Exclusion de l'autre* (Iqṣā' al-ākhar : qirā'ah fī fikr ahl al-Sunnah), al-Zaytūn, al-Qāhirah, Miṣr al-‘Arabīyah lil-Nashr wa-al-Tawzī, 123 p.

ŞĀLĪM, Aḥmad (2011a). *La raison arabe du discours réformiste au discours laïc* (al-‘Aql wa-al-dīn min al-khiṭāb al-iṣlāhī ilā al-khiṭāb al-‘almānī), ‘Ābdīn, al-Qāhirah, Ru’yah lil-Nashr wa-al-Tawzī, 355 p.

ŞĀLĪM, Ahmed (2015). *Dialectique du religieux et du politique* (Gadal al din wa al syassa) Beyrouth Al-Shabaka Al-arabya Li Ala Aabhas Wa Al-Nasher, 399 p.

ŞĀLĪM, Ahmed (2015). *Dawlat al-sulṭān : judhūr al-tasalluṭ wa-al-istibdād fī al-tajrubah al-Islāmīyah*, al-Qāhirah, al-Hay’ah al-‘Āmmah li-Quṣūr al-Thaqāfah, 240 p.

ŞĀLĪM, Ahmed (2011), *L’État du Sultan : les racines de la tyrannie et de l’oppression à l’expérience islamique*, al-Qāhirah, al-Hay’ah al-‘Āmmah li-Quṣūr al-Thaqāfah, 240 p.

ŞĀLIḤ, Hāshim (2007). *Le blocage historique. Pourquoi le projet des Lumières dans le monde arabe a-t-il échoué ?* (al-Insidād al-tārīkhī : li-mādhā fashala mashrū‘ al-tanwīr fī al-‘ālam al-‘Arabī?), Bayrūt, Dār al-Sāqī, bi-al-ishtirāk ma‘a Rābiṭat al-‘Aqlāniyīn al-‘Arab, 304 p.

ŞĀLIḤ, Hāshim (2006). *La pensée politique arabe* (al-tafkir al-syassi al-arabi), Le Caire, Al Magleth Al-a’le li al thaqafa, 298 p.

ŞĀLIḤ, Ossama (2012). « Rapprochement prudent : les mouvements islamistes reconstruiront-ils l’État arabe ? » (al-iqtirab alhudhr : hal tueid alharakat al’iislatiyyat alssaeidat haykala "alddawlat alerby"?), *Revue Al-Siyassa*, [En ligne], <http://www.siyassa.org.eg/NewsQ/2369.aspx> (Page consultée le 8 mars 2015).

ŞĀLĪM, Şalāḥ (2014). *Les mythes fondateurs de l’islam politique* (al-Asāṭīr al-mu’assasah lil-al-Islām al-siyāsī), Tome 2, al-Qāhirah, al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, 214 p.

ŞĀLĪM, Şalāḥ (1998). *Manifestations de la raison politique et l’avenir du régime arabe*. (Tajallīyāt al-‘aql al-siyāsī wa-mustaḥbal al-niḏām al-‘Arabī) al-Qāhirah, Dār Qibā’, 191 p.

ŞĀLĪM, Şalāḥ (2007). *Manifestations de l’islam contemporain : les musulmans entre rationalité, traditionalisme et rébellion* (Tajallīyāt al-Islām al-mu’āṣir : al-Muslimūn bayna al-‘aqlāniyah wa-al-taqlīdiyah wa-al-inqilābiyah), al-Duqqī, al-Jīzah, al-Maktabah al-Akādīmīyah, 182 p.

ŞĀLĪM, Şalāḥ (2008). *L’universalité de l’islam : une vision de l’univers, du cognitif et de l’Autre* (Kawnīyat al-Islām : ru’yah lil-wujūd wa-al-ma‘rifah wa-al-ākhir), al-Qāhirah, Maktabat al-Shurūq al-Dawlīyah, 607 p.

SĀLIM, Quṣayy Majdī (2013). *Conséquences de la religiosité de l'État en Égypte et en Tunisie* ('Awāqib tadiyah al-dawlah fī Miṣr wa-Tūnis : al-tajrubah al-Sūdānīyah namūdhajan), al-Jīzah, Awraq lil-Nashr wa-al-Tawzī', 176 p.

SHAFĪQ, Munīr (1992). *L'islam et l'affrontement de l'État moderne* (al-Islām wa-muwājahat al-dawlah al-ḥadīthah), Palestine, Dar Baraq Li Al Nasher, 56 p.

SHAḤRŪR, Muḥammad (1995). *Études islamiques contemporaines : l'État et la société* (Dirāsāt Islāmīyah mu'āshirah fī al-dawlah wa-al-mujtama'), Dimashq, al-Ahālī lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī', 376 p.

SHALABĪ, Abd Allāh (2001). *La religion, l'État et la société en Égypte* (al dyn wa al mogtama' wa al dawala fī miṣr), Alexandrie, Édition Ramtan, 234 p.

SHAMS AL-DĪN, Muḥammad Mahdī (2000). *La pensée islamique contemporaine* (al-Fikr al-Islāmī al-mu'āshir : murāja'āt taqwīmīyah), Bayrūt, Dār al-Fikr al-Mu'āshir; Dimashq, Dār al-Fikr, 255 p.

SHARAF, 'Abd al-'Azīz (2002). *Lotfy Al-Sayed, un philosophe qui réveilla une nation* (Luṭfi al-Sayyid : faylasūf ayqaḏa ummah), Le Caire, Al hai'a al masrya al 'ama li alkitab, 340 p.

SHAYEGAN, Daryush (2004). *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse ? Les civilisations traditionnelles contre la modernité* (mc va al thawra ala dinya ?), Beyrouth, Dar Al-Saky, traduit par Mohammad Al-Rahmouni (Ph.D.), 317 p.

SHUKRĪ, Ghālī (1992). *La renaissance et la décadence dans la pensée égyptienne moderne* (al-nhdah wa al-souqout fī al-fikr al-masry al-hadith), Le Caire, Al hai'a al masrya al 'ama li alkitab, 363 p.

SHURAYḤ, Muḥammad 'Ādil (2011). *Les révolutions arabes et les caractéristiques de la nouvelle pensée politique arabe* (al-thawarat al-arabya wa malameh al-fikr al-araby al-gadid), Beyrouth, Centre arabe des recherches et des études politiques, 7 p.

SANĪ BIK, 'Abd al-Ghanī. (1924). *Le califat et l'autorité de l'Oumma* (al-Khilāfah wa-sulṭat al-ummah), Traduction par Nasser Hamed Abou Zeid Al-Nahr, Miṣr, Maṭba'at al-Hilāl, 141 p.

TAMMAM, Houssam (2010). *Les mutations des Frères musulmans* (Taḥawwulāt al-Ikhwān al-Muslimūn : tafakkuk al-aydulūjiyā wa-nihāyat al-tanzīm), al-Qāhirah, Maktabat Madbūlī, 2<sup>e</sup> édition, 168 p.

TAMMAM, Houssam. « Révision douloureuse pour les Frères musulmans », *Le monde diplomatique*, (septembre 2005), pp. 4-5.

TARABICHI, Georges (2008). *Sur la laïcité comme problématique islamo-islamique* ('An al-'ilmāniyyat ka'ishkālīyyat islāmīyyat - islāmīyyat), Bayrūt, Dār al-Sāqī : Rābiṭat al-'aqlāniyyin al-'arab, 248 p.

TARABICHI, Georges (2000). *De la renaissance à la régression, déchirures de la culture arabe à l'ère de la mondialisation* (Min al-naḥḍah ilá al-riddah : tamazzuqāt al-thaqāfah al-‘Arabīyah fī ‘aṣr al-‘awlamah), Bayrūt, Dār al-Sāqī, 191 p.

TARABICHI, Georges (1991). *Psychanalyse d'une névrose collective arabe : l'Occident* (Al-marḍ bi-al-ġarb : al-taḥlīl al-nafsī li-‘uṣāb ġimā‘ī ‘arabī), Dimašq, Dār Bitrā li-al-našr wa-al-tawzī‘ : Rabīṭat al-‘aqlāniyyīn al-‘arab, 283 p.

TARABICHI, Georges (1982). *L'État-nation et la théorie panarabique* (al-Dawlah al-quṭrīyah wa-al-naẓarīyah al-qawmīyah), Bayrūt, Dār al-Ṭalī‘ah lil-Ṭibā‘ah wa-al-Našr, 213 p.

TALĪMAH, ‘Iṣām (2013). *Islamistophobie, sur l'État « civil », les libertés, la citoyenneté et l'application de la sharia* (al-Khawf min ḥukm al-Islāmīyīn : ‘an al-dawlah al-madanīyah wa-al-ḥurrīyāt wa-al-muwāṭanah wa-taṭbīq al-sharī‘ah), Bayrūt, al-Shabakah al-‘Arabīyah lil-Abḥāth wa-al-Našr, 240 p.

ṬAWIL, Abd al-Salām (2012). “Religion et État dans le contexte de compréhension et de reconnaissance : Expérience occidentale et expérience islamique » (Alddin walddawlat fī siaq alttafahum walaietiraf alttajribat al’iislatmiat walttajribat algharbia), *Revue Al- Tafahom*, n° 36, [En ligne], <http://tafahom.om/index.php/nums/view/6/126> (Page consultée le 3 juillet 2015).

TURĀBĪ, Ḥasan et autres (2003). *Les islamistes et la question politique* (al-Islāmīyūn wa-al-mas’alah al-siyāsīyah), Bayrūt, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 258 p.

‘UMAR, ‘Aṭīyah al-Disūqī; BADR, Muḥammad ‘Abd Allāh (1990). *Muḥammad Mutawallī Sha‘rāwī répond aux athées et aux laïcs* (Muḥammad Mutawallī Sha‘rāwī, Raddan ‘alá al-malāḥidah wa-al-‘almānīyīn), Cairo, al-Sharikah al-‘Arabīyah lil-Ṭibā‘ah wa-al-Našr, 190 p.

‘UṢFŪR, Jābir (1994). *Notes sur la Lumière* (Hawāmish ‘alá daftar al-tanwīr), Le Caire, Al-Marqaz Al Thkafey al araby, 460 p.

‘UTHMĀN, Fathī (1992). *Le salafisme dans les sociétés contemporaines* (Salafīyah fī al-mujtama‘āt al-mu‘āširah), Koweït, Dar al-qalam, 151 p.

WAFIQ, Ahmad (1934). *Science de l'État* (‘Ilm al-dawlah), Cairo, Matba‘at al-Nahdah, Juz’ 1. Uṣūl al-dawlah wa-tatawwurāt fikratuhā, 392 p.

WAHBAH, Murād (2011a). *Quatrains de la démocratie* (Rubā‘īyat al-dīmuqrāṭīyah), Madīnat Našr, al-Qāhirah, al-Dār al-Miṣrīyah al-Sa‘ūdīyah lil-Ṭibā‘ah wa-al-Našr wa-al-Tawzī‘, 1<sup>re</sup> édition, 68 p.

WAHBAH, Murād (2011b). *Parcours intellectuel* (Masār fikr), al-Qāhirah, al-Hay‘ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, 199 p.

WAHBAH, Murād (1994). *Introduction aux Lumières* (Madkhal ilá al-tanwīr), Miṣr, Dār al-‘Ālim al-Thālith; al-Kuwayt, Dār al- Nahj al-Jadīd, 202 p.

WAHBAH, Murād et Mona ABOU SENA (2000). *Le fondamentalisme et la laïcité au Moyen-Orient* (al-Uṣūliyah wa-al-‘ilmānīyah fī al-Sharq al-Awsat), al-Qāhirah, Dār Qibā’ lil-Ṭibā’ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī’, 164 p.

WALAD ABĀH, al-Sayyed (2010). *La religion et l’identité, les problématiques du conflit, du dialogue et du pouvoir* (al-Dīn wa-al-huwīyah : ishkālāt al-ṣidām wa-al-ḥiwār wa-al-sulṭah), Bayrūt, Jadāwil, 144 p.

WALAD ABĀH, al-Sayyed (2014). *Religion, politique, et éthiques : approches philosophiques dans le contexte islamique et dans le contexte occidental* (al-Dīn wa-al-siyāsah wa-al-akhlāq : mabāḥith falsafīyah fī al-siyāqayn al-Islāmī wa-al-Gharbī), Bayrūt, Lubnān, Jawādil, 310 p.

YAḤĀWĪ, Abd al-Wāḥid (2014). *La fin de l’islam politique : entre le frisson du texte et le dilemme de l’État*, [En ligne],

<http://www.hakaekonline.com/?p=67363&title=%D9%86%D9%87%D8%A7%D9%8A%D8%A9%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%A7%D8%B3%D9%8A%D8%A8%D9%8A%D9%86%D9%84%D8%B0%D8%A9%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%B5%D9%88%D9%85%D8%A3%D8%B2%D9%82%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%88%D9%84%D8%A9>

(Page consultée le 22 décembre 2015).

YĀSĪN, ‘Abd al-Jawād (2009a). *L’autorité en Islam*, volume 1, *La raison fiqhique salafiste entre le texte et l’histoire* (al-Sulṭah fī al-Islām : al-‘aql al-fiqhī al-salafī bayna al-naṣṣ wa-al-tārīkh), Beyrouth, 4<sup>e</sup> édition, Al-Tanwir, 352 p.

YĀSĪN, ‘Abd al-Jawād (2009b). « L’autorité en islam », vol. 2, *Critique de la théorie politique* (al-Sulṭah fī al-Islām : al-‘aql al-fiqhī al-salafī bayna al-naṣṣ wa-al-tārīkh), Beyrouth, Al-Tanwir, 352 p.

YĀSĪN, ‘Abd al-Jawād (1986). *Introduction au fiqh de l’ignorance contemporain* (Muqaddimah fī fiqh al-Jāhilīyah al-mu‘āshirah ‘Abd al-Jawwād Yāsīn), al-Qāhirah, al-Zahrā’ al-I‘lām al-‘Arabī, 1<sup>re</sup> édition, 196 p.

YĀSĪN, ‘Abd al-Jawād (1980). *L’évolution de la pensée politique en Égypte* (Taṭawwur al-fikr al-siyāsī fī Miṣr khilāla al-qarn al-tāsi’ ‘ashar : baḥṭh fī bidāy āt al-tawwajuh al-gharbī), Le Caire, Al-Mohtar al islamy, 96 p.

YĀSĪN, al-Sayyid (2011). *Horizons des connaissances à l’ère de la mondialisation* (Āfāq al-ma‘rifah fī ‘aṣr al-‘awlamah), al-Qāhirah, al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, 329 p.

YĀSĪN, al-Sayyid (1996a). *La mondialisation, le fondamentalisme et le post-modernisme. Les questions du XXI<sup>e</sup> siècle, Première partie : critique de la pensée traditionnelle* (al-Kawnīyah wa-al-uṣūlīyah wa-mā ba'da al-ḥadāthah, al goz' al awal, naqd al 'kl al taqlidy), Le Caire, Éditions Al-maktaba Al-akadimya, 387 p.

YĀSĪN, al-Sayyid (1996b). *La mondialisation, le fondamentalisme et le post-modernisme. Les questions du XXI<sup>e</sup> siècle. Deuxième partie : Crise du projet islamique* (al-Kawnīyah wa-al-uṣūlīyah wa-mā ba'da al-ḥadāthah : as'ilat al-qarn al-ḥadī wa-al-'ishrīn), al-Duqqī, al-Qāhirah, al-Maktabah al-Ākādīmīyah, 343 p.

YĀSĪN, al-Sayyid (2008). *Crise de la société arabe : l'absence de la modernité à l'époque de la mondialisation* (Azmat al-mujtama' al-'Arabī al-mu'āṣir : ghiyāb al-ḥadāthah fī 'aṣr al-'awlamah), al-Qāhirah, Dār al-'Ayn lil-Nashr, 356 p.

YĀSĪN, al-Sayyid (2013). *Conflit politique ou une contradiction culturelle ?* (sirae siasi 'am tunaqad thaqafī?), [En ligne], <http://www.ahram.org.eg/NewsQ/236368.aspx> (Page consultée le 8 mars 2015).

YŪSUF, al-Sayyid (1994). *Les Frères musulmans : sont-ils les tenants du réveil islamique ? Deuxième partie : Les fondements de la pensée d'Ḥasan al-Bannā* (al-ikhwan al muslimūn hal hya ṣahūa islamiyya ?, al gouz' al thany Hassan al banna wa al byna' al fikry), Le Caire, Éditions Dar Al- Maḥrousa, 355 p.

YŪSUF, al-Sayyid (1999). *Les Frères musulmans et les origines de la radicalisation religieuse et du terrorisme en Égypte* (al-Iḥwān al-muslimūn wa ḡudūr at-taṭarruf ad-dīnī wa-'l-irḥāb fī Miṣr), al-Qāhirah, al-Hai'a al-Miṣrīyah al-'Āmma li-l-Kitāb, 703 p.

YŪSUF, al-Sayyid (1997). *Les Frères musulmans et l'État* (al-Ikhwān al-Muslimūn wa-al-dawlah al-Islāmīyah), al-Qāhirah, al-'Arabī lil-Nashr wa-al-Tawzī', 273 p.

YŪSUF, al-Sayyid (1999). *Jamāl al-Dīn al-Afghān et la révolution totale* (Jamāl al-Dīn al-Afghānī wa-al-thawrah al-shāmilah), al-Qāhirah, al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb, 255 p.

YOUSSEF, Michael (1985). *Revolt against modernity: Muslim zealots and the West*, Amsterdam, Brill Archive, 189 p.

YŪNUS, Sharīf (1999). *La question de l'identité : l'identité et le pouvoir de l'intellectuel à l'ère du post-modernisme* (Su'āl al-huwīyah : [al-huwīyah wa-sulṭat al-muthaqqaf fī 'aṣr mā ba'da al-ḥadāthah), al-Qāhirah, Mīrīt lil-Nashr wa-al-Ma'lūmāt, 537 p.

YŪNUS, Sharīf (1995). *Sayed Qūṭb et le fondamentalisme islamiste* (Sayyid Quṭb wa-al-uṣūlīyah al-Islāmīyah), al-Qāhirah, Dār Ṭībah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr, 330 p.

ZAKARĪYĀ, Fu'ād (1987). *Message pour la raison arabe* (Khiṭāb ilá al-'aql al-'Arabī), Kuwait, Majallat al-'Arabī, 199 p.



ZAKARĪYĀ, Barrāq (2013). *L'État et la Sharia dans la pensée arabe contemporaine* (al-Dawlah wa-al-sharī'ah fī al-fikr al-'Arabī al-Islāmī al-mu'āšir), Bayrūt, Markaz al-Ḥaḍārah li-Tanmiyat al-Fikr al-Islāmī, 432 p.

ZAQZŪQ, Maḥmūd Ḥamdī (2014). *Notes sur la crise de la pensée islamique contemporaine*. (Hawāmish 'alā azmat al-fikr al-islāmī al-mu'āšir : nazra naqdīya), al-Qāhira, al-Azhar, 136 p.

ZAQZŪQ, Maḥmūd Ḥamdī (2012). *La pensée religieuse et les questions de l'époque* (al-Fikr al-dīnī wa-qaḍāyā al-'ašr), al-Qāhirah, Dār al-Rashād, 243 p.

ZARNŪQAH, Ṣalāḥ Sālim (2012). Les styles de transition du pouvoir dans le monde arabe : depuis l'indépendance jusqu'au début du printemps arabe. (Anmāṭ intiḳāl al-sulṭah fī al-waṭan al-'Arabī : mundhu al-istiqlāl wa-ḥattā bidāyat rabī' al-thawrāt al-'Arabīyah), Bayrūt, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah, 304 p.

ZĀYID, Aḥmad (2007). *Échantillons du discours religieux contemporain* (Ṣuwar min al-khiṭāb al-dīnī al-mu'āšir), Rawḍ al-Faraj, al-Qāhirah, Dār al-'Ayn lil-Nashr, 283 p.

ZĀYID, Aḥmad (2005). *Contradictions de la modernité* (Tanāquḍāt al-ḥadāthah fī Miṣr), al-Haram [Giza], 'Ayn lil-Dirāsāt wa-al-Buḥūth al-Insānīyah wa-al-Ijtimā'īyah, 200 p.

ZIYĀDAH, Ma'an (1987). *Jalon sur la route de la modernisation de la pensée arabe* (Ma'ālim 'alā ṭarīq taḥdīth al-fikr al-'Arabī), al-Kuwayt, al-Majlis al-Waṭanī lil-Thaqāfah wa-al-Funūn wa-al-Ādāb, 239 p.

ZAYDĀN, Yūsuf (2013). *Labyrinthes de l'illusion* (Matāhāt al-wahm), Madīnat Naṣr, al-Qāhirah, Dār al-Shurūq, 300 p.

ZAYDĀN, Yūsuf (2010). *La théologie arabe et l'origine de la violence religieuse* (al-Lāhūt al-'Arabī wa-uṣūl al-'unf al-dīnī), 2<sup>e</sup> édition, al-Qāhirah, Dār al-Shurūq, 331 p.

ZARŪKH, Ismā'īl ī (1999). *L'État dans la pensée moderne* (al-Dawlah fī al-fikr al-'Arabī al-ḥadīth : dirāsah fikrīyah falsafīyah), al-Qāhirah, Dār al-Fajr lil-Nashr wa-al-Tawzī', 595 p.

## Références secondaires en français

ABDERRAZIQ, Ali (1994). *L'islam et les fondements du pouvoir*, Traduction de l'arabe par Abdou Filali-Ansary, Paris, La Découverte, 180 p.

ABU ZEID, Nasr Hāmid (1990). « Le discours religieux contemporain. Mécanismes et fondements intellectuels », *Égypte/Monde arabe*, Première série, n° 3, [En ligne], 8 juillet 2008, <http://ema.revues.org/243> (Page consultée le 10 juillet 2015).

ABDELHAMID, Hassan (2015). « Gestion jurisprudentielle de la diversité : l'Égypte au défi de l'articulation entre droit moderne et religion », dans BELLINA Séverine et MULLER Marion (dir.), *Refonder la légitimité de l'État : quand les expériences et les pratiques parlent*, Paris, Karthala, 244 p.

ADDI, Lahouari. « Laïcité, islam et espace public. L'islam en France est la religion d'immigrés qui demandent à s'intégrer et à être reconnus. Cette demande n'est pas contraire à la laïcité, qui permet à chaque individu de vivre sa vie privée sous le regard public des autres », *Revue Projet*, 2001/3, n° 267, p. 96-101.

AL-DABBAGH, Harith (2013). « Le Printemps arabe et l'évolution des rapports Islam-Etat en Égypte et en Tunisie », *Revue juridique Thémis*, n° 1, 2013, p. 65-100.

AL-DEEB ABU-SAHLIEH, Sami Awad. « Les mouvements islamistes et les droits de l'Homme », *Revue trimestrielle des droits de l'Homme*, (1<sup>er</sup> avril 1998), n° 34, p. 251-290.

ALI, S.I. (1994). « Rifa'a al-Tahtawi », *Perspectives revue trimestrielle d'éducation comparée*, vol. XXIV, n° 3/4, p. 649-676.

ANAWATI, Georges et Maurice BORRMANS (1982). *Tendances et courants de l'Islam arabe contemporain*, vol. 1, Égypte et Afrique du Nord, Kaiser-Grünwald, 276 p.

AOUATTAH, Ali (2011). *Pensée et idéologie arabes : figures, courants et thèmes au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, L'Harmattan, 301 p.

ARENDT, H (1983). *La Condition de l'homme moderne*, Paris, Calman-Levy, 416 p.

ARKOUN, Mohammed (1986). *L'islam, morale et politique*, Paris, Desclée de Brouwer, 239 p.

ARKOUN, Mohammed (1984). *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 387 p.

AVON, Dominique et RIZK, Karam (dir.) (2009). *La Nahda : réveils de la pensée en langue arabe : approches, perspectives*, Liban, Kaslik, PUSEK, 239 p.

AVON, Dominique et LANGENBACHER-LIEBGOTT, Jutta (dir.) (2012). « Facteurs d'identité ». *Factoren der Identität Berne*, Peter Lang, *Dynamiques citoyennes en Europe*, 382 p.

'AWAD, Luwīs (1990). « Histoire de la laïcité en Égypte », *Égypte/Monde arabe*, Première série, n° 2, [En ligne], 8 juillet 2008, <http://ema.revues.org/1693> (Page consultée le 10 juillet 2015).

BADIE, Bertrand (1986). *Les deux États. Pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam*, Paris, Fayard, 334 p.

BADIE, Bertrand. [http://aan.mmssh.univ-aix.fr/Pdf/AAN-1987-26\\_02.pdf](http://aan.mmssh.univ-aix.fr/Pdf/AAN-1987-26_02.pdf)

BALL, Terence, Richard DAGGER et Jean DES LAURIERS (2005). *Idéologies, idéal démocratique et régimes politiques*, Saint-Laurent, Éditions du Renouveau Pédagogique, Collection « Sciences humaines », 536 p.

BARBIER, Maurice (2000). *La modernité politique*, Paris, PUF, 257 p.

BARBIER, Maurice (1995). *La laïcité*, Paris, L'Harmattan, 312 p.

BAYLOCQ, Cédric. « Felice Dassetto (Éd.), Discours musulmans contemporains. Diversité et cadrages », *Archives de sciences sociales des religions*, 164 | 2013, 172.

BAYRAT, Jean-François (1996). *La greffe de l'État*, Paris, Éditions Karthala, 404 p.

BELLINA, Séverine et autres (2010). *L'État en quête de légitimité : Sortir collectivement des situations de fragilité*, Paris, Éditions Charles Léopold Mayer, 111 p.

BENCHEIKH, Ghaleb (2005). *La laïcité au regard du Coran*, Paris, Presses de la Renaissance, 298 p.

BENNAFLA, Karine et coll. « Chapitre 2 : États, systèmes politiques, idéologies », *Géopolitique du Maghreb et du Moyen-Orient*, Paris, Sedes, pp. 29-49.

BENZINE, Rachid (2004). *Les nouveaux penseurs de l'Islam*, Paris, Albin Michel, 288 p.

BERQUE, Jacques (1973). *Les Arabes*, Paris, Éditions Sindbad, 144 p.

BERQUE, Jacques (1967). *L'Égypte : impérialisme et révolution*, Paris, Gallimard, 750 p.

BIBEAU, Gilles (2015). *Le terrorisme, piège pour la pensée. Essai sur la violence dans l'humain*, Montréal, Éditions Mémoire d'encrier, 242 p.

BLANCHET, A. (2000). « Interviewer », *Les techniques d'enquête en sciences sociales*, sous la direction d'A. BLANCHET et autres, Paris, Dunod, p. 81-126.

BOBINEAU, Olivier (2010). *Le religieux et le politique. : Suivi de Douze réponses de Marcel Gauchet*, Paris, Desclée de Brouwer, 130 p.

BONNAFOUS, S. et M. TEMMAR (2007). *Analyse du discours et sciences humaines et sociales*, Paris, Ophrys, 165 p.

BORMANS, Maurice (1982). *Tendances et courants de l'islam arabe contemporain : Égypte et Afrique du Nord*, Université de Californie, 276 p.

BOTIVEAU, Bernard (1993). *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes : mutations des systèmes juridiques du Moyen-Orient*, Paris, Éditions Karthala, 379 p.

BOUINEAU, Jacques et autres (2010). *Pouvoir civil et pouvoir religieux : Entre conjonction et opposition*, Paris, l'Harmattan, 168 pages.

BOULARD, Johan (2008). *Le jihâd : les textes fondateurs de l'islam face à la modernité*, France, Éditions de Paris, 194 p.

BOURDIEU, Pierre (2011). *Sur l'État : cours au Collège de France, 1989-1992*, Paris, Raisons d'agir-Seuil, 656 p.

BOURDIEU, Pierre (1986). « Habitus code et codification », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 64, septembre, p. 40-44.

BOURDIEU, Pierre (1989). « Résumé des cours et travaux », in : *Annuaire du Collège de France, 1988-1989*, Paris, Collège de France, 656 p.

BOURDIEU, Pierre (1997). *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 316 p.

BOURDIEU, Pierre et WACQUANT, L. (1992). *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil, 267 p.

BOURDIEU, Pierre (1989). *La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Minuit, 568 p.

BOURDIEU, Pierre (1982). *Ce que parler veut dire : l'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 243 p.

BOYER, Jean-Paul (2004). « Les contours d'une théorie islamique de la séparation de la religion et de l'État », *Rives nord-méditerranéennes*, n° 19, p. 97-106.

BURGAT, F. (2002). *L'Islamisme en face*, Paris, La Découverte, p. 113.

CARRE, Olivier et Michel SEURAT (1983). *Les Frères musulmans (1928-1982)*, Paris, L'Harmattan, 236 p.

CARRE, Olivier (2004). *Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, frère musulman radical*, Paris, CERF, 400 p.

CARRE, Olivier (2001). « Note sur la séparation du religieux et du pouvoir dans la pensée politique musulmane », *Civilisations*, n° 48, p. 15-26.

CARRE, Olivier (1983). « Le combat-pour-Dieu et l'État islamique chez Sayyid Qotb, l'inspirateur du radicalisme islamique actuel » [article], *Revue française de science politique*, vol. 33, n° 4, pp. 680-705.

CHEHADE, Mehdi (1999). *L'évolution de la pensée politique Islamique contemporaine*, [s.l.], Centre d'études Euro-Arabe, 206 p.

CHEVALLIER, Dominique, Azzedine GUELLOUZ et André MIQUEL (1991). *Les Arabes, l'Islam et l'Europe*, Flammarion, 234 p.

CHEVALLIER, Jean-Jacques (2006). *Histoire de la pensée politique*, Payot, Paris, 895 p.

CELLARD, A, (1997). « L'analyse documentaire. La recherche qualitative : enjeux épistémologiques et méthodologiques », dans J. Poupart, J.-P. Deslauriers, L. Groulx, A. Laperrrière, Canada, Éditions Gaétan Morin, 405 p.

CONAC, Gérard et Abdelfattah AMOR (dir.) (1994). *Islam et droits de l'homme*, Paris, Economica, 100 p.

CONTANDRIOPOULOS, A. P. et autres (1990). *Savoir préparer une recherche. La définir, la structurer, la financer*, Montréal, P.U.M., 196 p.

CORM, Georges (2015). *Pensée et politique dans le monde arabe : Contextes historiques et problématiques, XIX<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Découverte, 340 p.

DE FLEURIEU, Marie Claret (2011). *L'État musulman, entre l'idéal islamique et les contraintes du monde temporel : la relativité de l'impact de l'Islam sur le droit constitutionnel des états musulmans*, [s.l.], Fondation Varenne, 376 p.

DELANOUE, Gilbert (1982). *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIX<sup>e</sup> siècle (1798-1882)*, vol. 2, Le Caire, IFAO, 739 p.

DUPRET, Baudouin (2012). *La sharî'a aujourd'hui : usages de la référence au droit islamique*, Paris, La Découverte, 301 p.

EL-HUSSEINI, Nassib Samir (1998). *L'Occident imaginaire. La vision de l'Autre dans la conscience politique arabe*, Québec, Presses de l'Université de Québec, 234 p.

ELSHOBAKI, A. (2009). *Les Frères musulmans des origines à nos jours*, Paris, Éditions Karthala, 299 p.

ESTIVAL, Jean-Pierre (2013). *Naufrage de l'islam politique à l'épreuve du pouvoir*, Paris, Éditions L'Harmattan, 212 p.

ÉTIENNE, Bruno (2003). « L'islamisme comme idéologie et comme force politique. », *Cités* 2/2003 (n° 14), p. 45-55.

FERRIÉ, Jean-Noël (2008). *L'Égypte entre démocratie et islamisme. Le système Moubarak à l'heure de la succession*, France, Éditions Autrement, 124 p.

- FINIANOS, Ghassan (2006). *Islamistes, apologistes et libres penseurs*, Bordeaux, Presses Université de Bordeaux, 381 p.
- FOLKERS, Gerd (2010). *Le défi de l'interdisciplinarité*, [En ligne], mars 2010, [http://www.snf.ch/SiteCollectionDocuments/horizonte/84/84\\_19\\_33\\_f.pdf](http://www.snf.ch/SiteCollectionDocuments/horizonte/84/84_19_33_f.pdf) (Page consultée le 21 novembre 2011).
- FONTAIN, Philippe (2008). *Le pouvoir et les religions*, Club Philo pour une conférence à Ville d'Avray, [En ligne], <http://lyc-sevres.ac-versailles.fr/soiree.phf.religion.pdf> (Page consultée le 26 juillet 2014).
- FREGOSI, Franck (2008). *Penser l'islam dans la laïcité*, Paris, Fayard, 496 p.
- GAUCHET, Marcel (2005). *La condition historique*, Paris, Gallimard, 482 p.
- GAUCHET, Marcel (2001). *La religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard, 175 p.
- GAUCHET, Marcel (1985). *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 457 p.
- GAUTHIER, Benoît (2009). *Recherche sociale : de la problématique à la collecte des données*, 5e édition, Québec, Presses de l'Université du Québec, 784 p.
- GHALIOUN, Burhan (1997). *Islam et politique la modernité trahie*, Paris, Édition La Découverte, 253 p.
- GIROUX, Dalie et Karmis DIMITRIOS (2013). *Ceci n'est pas une idée politique. Réflexions sur les approches des idées politiques*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 6.
- GUIDÈRE, Mathieu (2012). *Le printemps islamiste. Démocratie et shari'a*, Paris, Ellipses Marketing, 240 p.
- HABERMAS, Jürgen (1978). *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 324 p. Édition originale : *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 1962.
- HADDAD, Mohamed (1994). *Essai de critique de la raison théologique : l'exemple de Muḥammad'Abduh*, Thèse, Paris, La Sorbonne Nouvelle, 570 p.
- HADDAD, Mohamed (2013). *Le réformisme musulman : une histoire critique*, Paris, Mimesis, 228 p.
- HUNTZINGER, Jacques (2014). *Les printemps arabes et le religieux. La sécularisation de l'islam*, Paris, Éditions Parole et Silence, 97 p.
- ION, J. (2001). *L'Engagement au pluriel*, Saint-Étienne, PUSE, 219 p.

JEANNENEY, Jean Noël (2012). *Au regard de l'histoire, l'actualité vue par les historiens, du printemps à l'élection présidentielle*, Paris, Éditions Autrement, 221 p.

KAAHICHE, Habib S. (2005). *Pouvoirs et religion en Islam*, Nice, Éditions Benevent, 115 p.

KADRI, Aïssa (1999). *Parcours d'intellectuels maghrébins : scolarité, formation, socialisation et positionnements*, Paris, Éditions Karthala Éditions, 428 p.

KALBERG, Stephen, « L'influence passée et présente des “visions du monde”. L'analyse wébérienne d'un concept sociologique négligé », *Revue du MAUSS* 2007/2 (n° 30), p. 321-352.

KANT, Immanuel (1991). *Qu'est-ce que les lumières ?*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 142 p.

KEPEL, Gilles (2000). *Jihad, expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard, 452 p.

KEPEL, Gilles (1985). « Les oulémas, l'intelligentsia et les islamistes en Égypte. Système social, ordre transcendantal et ordre traduit », *Revue française de Science Politique*, v. 35, n° 3, Paris, Presses universitaires de France : 424-445. DOI : 10.3406/rfsp.1985.411325.

KEPEL, Gilles (1984). *Le prophète et le pharaon. Les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine*, Paris, La Découverte, 245 p.

KEPEL, Gilles et Richard YANN (dir.) (1990). *Intellectuels et militants de l'islam contemporain*, Paris, Seuil, 287 p.

KOCHASSARTY, Khalil (2012). *Les voies du réformisme musulman contemporain*, Conférences du Centre El Kalima, [En ligne], n° 3, [http://bibliotheque.domuni.eu/IMG/pdf/el\\_kalima\\_les\\_voies\\_du\\_reformisme\\_musulman\\_contemporain\\_no\\_3.pdf](http://bibliotheque.domuni.eu/IMG/pdf/el_kalima_les_voies_du_reformisme_musulman_contemporain_no_3.pdf) (Page consultée le 15 juillet 2012).

KUTY, O. (2001). « L'intervention : système stratégique et communauté de projet sur l'espace public », *La sociologie et l'intervention. Enjeux et perspectives*, sous la direction de D. Vranken et O. Kuty, Bruxelles, Éditions de Boeck University, p. 131-161.

LACOUTURE, Jean, et autres (2002). *Un siècle pour rien : le Moyen-Orient arabe de l'Empire ottoman à l'empire américain*, Paris, Albin Michel, Coll. « Le Livre de Poche », 384 p.

LADRIERE, P. (1992). *Pouvoir et légitimité : figures de l'espace public*, Paris, Éditions de l'EHESS, 294 p.

LAMCHICHI, A. (2001). *Pour comprendre l'islamisme politique*, Paris, Éditions L'Harmattan, 176 p.

- LAMCHICHI, A. (1994). *Islam, islamisme et modernité*, Paris, France, Éditions L'Harmattan, 272 p.
- LAURENS, Henry (1993). *L'orient arabe : arabisme et islamisme de 1798 à 1945*, Paris, Armand Colin, 336 p.
- LES ANNALES DE L'AUTRE ISLAM, N° 1, *La Question du Califat*, Paris, ERISM, INALCO, p. 369.
- LEWIS, Bernard (1991). *Comment l'islam a découvert l'Europe*, Paris, Gallimard, 350 p.
- LEWIS, Bernard (1988). *Islam et laïcité : la naissance de la Turquie moderne*, Paris, Fayard, 520 p.
- LEWIS, Bernard (1985). *Le retour de l'islam*, Paris, Gallimard, 192 p.
- L'INTERNATIONAL CRISIS GROUP, n° 37-2 (2005). « Comprendre l'islamisme », *Rapport Afrique du Nord/Moyen-Orient*, Bruxelles, The International Crisis Group.
- LOISEAU, Hugo (2013). *Vous avez dit appliquée ? : La politique appliquée : pédagogies, méthodes, acteurs et contextes*, Longueuil, Québec, Group Editions, 292 p.
- LOUBET DEL BAYLE, Jean-Louis (1991). « De la science politique », *Revue québécoise de science politique*, n° 20 (automne 1991), pp. 95-127.
- LOUCA, Anouar (1977). « Les contacts culturels de l'Égypte avec l'Occident », dans Marie Christine Aulas (dir.), *L'Égypte d'aujourd'hui, permanence et changements*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique (CNRS).
- MACRO, Jean (2005). *La religion comme clé pour penser le politique chez Marcel Gauchet*, Thèse (M.A.), Université de Sherbrooke, 153 p.
- MAHIOU, Ahmed (1997). *L'État de droit dans le monde arabe*, Éditions CNRS, 402 p.
- MASSIGNON, L. (1925). *Revue du Monde musulman*, vol. 59, p. 303-304
- MOGHIRA, Mohamed Anouar (2009). *L'Égypte, clé des stratégies au Moyen-Orient. Trente ans de politique égyptienne et arabe sous Hosni Moubarak*, France, Éditions Âge d'Homme, 346 p.
- MOHAMED-AFIFY, Ayman, « La Constitution égyptienne de 2014 : entre traditions et tendances révolutionnaires », *Revue française de droit constitutionnel*, vol. 1, n° 101, 2015, pp. 121-144.



MOHAMED, Zidan (2007). *État et tribu dans le monde arabe : deux systèmes pour une seule société*, Paris, Éditions L'Harmattan, 397 p.

MUTIN Georges (2005). « Chapitre 4 : État-nation, panarabisme, islamisme », *Géopolitique du monde arabe* – 3<sup>e</sup> édition, pp. 79 à 94.

NORRIS, Pippa et autres (2014). *Sacré versus sécularisation : Religion et politique dans le monde*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 475 p.

OMLIL, Ali (1992). *Islam et État national*, Casablanca, Éditions le Fennec, 156 p.

ORIGGI, Gloria et DARBELLAY Frédéric (2010). *Repenser l'interdisciplinarité*, Genève, Éditions Slatkine, 197 p.

OUTRAM, Dorinda (2005). *Les Lumières* (al-tanweer), Traduction par Maged Moris Ibrahim, 1<sup>re</sup> édition, 381 p.

PAQUOT, Thierry (2009). *Introduction, L'espace public*, Paris, La Découverte, « Repères », 128 p., [En ligne], [www.cairn.info/l-espace-public--9782707154897-page-3.htm](http://www.cairn.info/l-espace-public--9782707154897-page-3.htm).

PUCHOT, Pierre et autres (2015). *Les Frères musulmans et le pouvoir (2011-2014)*, Paris, Éditions Galaade, 352 p.

PICAUDOU, Nadine (2010). *L'islam entre religion et idéologie, essai sur la modernité musulmane*, Paris, Gallimard, 320 p.

PORTELLA, Eduardo (dir.) (1999). *Entre savoir, l'interdisciplinarité en acte : enjeux, obstacles, résultats*, Érès, Toulouse, 112 p.

POUPART, J. (dir.), et autres (1997). *La recherche qualitative : Enjeux épistémologiques et méthodologiques*, Boucherville, G. Morin, 251 p.

RADI, Sa'adia (1995). « Pour une approche anthropologique de la réislamisation », *Égypte/Monde arabe*, n° 24, p. 3-27.

RAZAVI, E. (2005), *Frères musulmans. Dans l'ombre d'Al Qaeda*, Paris, Éditions Jean-Cyrille Godefroy, 220 p.

REDISSI, Hamadi (2011). *La tragédie de l'islam moderne*, Paris, Le Seuil, 169 p.

RICOEUR, Paul (1969). *Le conflit des interprétations : Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 500 p.

RIVET, Daniel (2004). « Le couple religion et politique en islam méditerranéen, un regard de l'islamologie, XX<sup>e</sup> siècle », *Revue d'histoire* n° 82, Numéro spécial : *Islam et politique en méditerranée au XX<sup>e</sup> siècle* (avril-juin 2004), p. 31-42.

- RIZK, Charles (1983). *Entre l'islam et l'arabisme : les Arabes jusqu'en 1945*, Paris, Albin Michel, 392 p.
- ROUSSILLON, Alain (2005). *La pensée islamique contemporaine : acteurs et enjeux*, Paris, Teraedre, 190 p.
- ROY, Olivier (2005). *La laïcité face à l'islam*, Paris, Éditions Stock, 171 p.
- ROY, Olivier (2002). *L'islam mondialisé*, Paris, Éditions du Seuil, Coll. « Points », 273 p.
- ROY, Olivier (1999). « Le Post islamisme », dans *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, Le post-islamisme, Aix-en-Provence, Edisud, vol. 85, n° 85-86, p. 11-30.
- ROY, Olivier (1992a). « Les voies de la réislamisation », dans *Pouvoir, L'islam dans la cité*, Paris, PUF (septembre 1992), n° 62, p. 81-91.
- ROY, Olivier (1992b). *L'échec de l'islam politique*, Paris, Éditions du Seuil, 402 p.
- ROY, Olivier (1990). « Les nouveaux intellectuels islamistes : essai d'approche philosophique », dans Gilles Kepel et Yann Richard (dir.), *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*, Paris, Éditions du Seuil, 287 p.
- SABOURIN, Paul (2009). « L'analyse de contenu », Chapitre 16, *Recherche sociale de la problématique à la collecte de données*, B. Gauthier, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 415-444.
- SALAME, Ghassan (dir.) (1994). *Démocratie sans démocrates. Politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique*, Paris, Fayard, 452 p.
- SALVATORE Armando, DUPRET, Baudouin. « La shari'a moderne en quête de droit : raison transcendante, métanorme publique et système juridique ». In : *Droit et société*, n° 39, 1998. Une sociologie non culturaliste de la norme en contexte arabe, pp. 293-316.
- SAVOIE-ZAJC, L. et T. KARSENTI (2000). « La méthodologie », dans T. Karsenti et L. Savoie Zajc (dir.), *Introduction à la recherche en éducation*, Sherbrooke, CRP, p. 342-343.
- STARRETT, Gregory (1998). *Putting Islam to Work: Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt*, Berkeley, University of California Press, 370 p.
- STEPHAN, Ronan (2011). *L'art de l'interdisciplinarité*, [En ligne], [http://www.utc.fr/interactions/IMG/pdf/interactions\\_8\\_Last.pdf](http://www.utc.fr/interactions/IMG/pdf/interactions_8_Last.pdf) (Page consultée le 21 novembre 2011).
- STEUER, Clément (2004). *Sayyid Qutb et Michel Aflaq : deux idéologues rivaux de la révolte arabe, 2003-2004*, Mémoire de recherche (Ph.D.), Université Lumière Lyon 2.

TOMICHEE, Nada. « Les origines politiques de l'Égypte moderne », dans Marie Christine Aulas (dir.), *L'Égypte d'aujourd'hui permanence et changements*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique (CNRS), 1977.

URVOY, Dominique (2006). *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Paris, Éditions du Seuil, 676 p.

WILLAIME, Jean-Paul (2006). « La sécularisation, une exception européenne ? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions », *Revue française de sociologie*, 2006/4, vol. 47, p. 755-783.

WILLAIME, Jean-Paul (1998). *Sociologie de la religion*, Paris, PUF, 128 p.

WILLAIME, Jean-Paul (2008). *Le retour du religieux dans la sphère publique*, Lyon, Éditions Olivétan, 110 p.

ZAKARĪYĀ, Fu'ād (1991). *Laïcité ou islamisme : les arabes à l'heure du choix*, Traduction de l'arabe par Richard Jacquemond, Paris, La Découverte, 168 p.

ZEGHAL, Malika (2008). « Réformismes, islamismes et libéralismes religieux », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 123, juillet 2008, [En ligne le 12 décembre 2011], <http://remmm.revues.org/5303> (Page consultée le 26 juillet 2015).

ZEGHAL, Malika (2003). « Le gouvernement de la cité : un islam sous tension », *Pouvoirs, revue française d'études constitutionnelles et politiques*, n°104, 104 - Islam et démocratie, p. 55-69, [En ligne], <http://www.revue-pouvoirs.fr/Le-gouvernement-de-la-cite-un.html> (Page consultée le 8 mars 2015).

ZEGHAL, Malika (1996). *Gardiens de l'islam : Les oulémas d'al-Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 381 p.

## Références secondaires en anglais

ABED-KOTOB, S. (1995). « The Accommodationists Speak Goals and Strategies of the Muslim Brotherhood of Egypt », *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 127, n° 3, p. 321-339.

ABDEL-MALEK, Anouar (1983). *Contemporary Arab Political Thought*, London, Palgrave Macmillan, 253 p.

ABDELNASSER, W. M. (1997). « Islamic Organisations in Egypt and the Iranian Revolution of 1979: The Experience of the First Few Years », *Arab Studies Quarterly*, Spring, vol. 19, n° 2.

ABU-RABI, 'Ibrahim M (2004). *Contemporary Arab Thought: Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*, London, Pluto Press, 512 p.

ABU ZEID Nasr Hâmid (2006). *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 256 p.

AGRAMA, Hussein Ali (2012). *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Modern Egypt*, Chicago, University of Chicago Press, 288 p.

AGRAMA, Hussein Ali (2010). « Secularism, Sovereignty, Indeterminacy: Is Egypt a Secular or a Religious State? », *Comparative Studies in Society and History*, 52(3): 1-29.

AKBARZADEHISLA, Shahram et Abdullah SAEED (2003). *Political Legitimacy*, London; New York, Routledge, 201 p.

AKSIKAS, Jaafar (2009). *Arab Modernities: Islamism, Nationalism, and Liberalism in the Post colonial Arab World*, New York, Peter Lang, 177 p.

AL-‘ANĀNĪ, Khalīl (2012). « The Role of Religion in the Public Domain in Egypt after the January 25 Revolution », *The Arab Center for Research and Policy Studies*, Doha, 54p. [En ligne],

<http://english.dohainstitute.org/file/get/26ee36e7-82c9-432e-80e7-d541dda32253.pdf>

(Page consultée le 5 juillet 2015).

AL-AWADI, Hesham (2004). *The Muslim Brothers in Pursuit of Legitimacy: Power and Political Islam in Egypt under Mubarak*, London, I. B. Tauris, 304 p.

AN-NA’IM, Abdullahi Ahmed (2009). *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari`a*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 336 p.

ARAB CENTRE FOR RESEARCH AND POLICY STDIES (2015). *The 2015 Arab Opinion Index*, [En ligne],

<http://english.dohainstitute.org/file/Get/bbe55d86-1191-420f-b7bc-f683c421a5a4> (Page

consultée le 21 décembre 2015).

ARJOMAND, Said Amir et Nathan J BROWN (2014). *The Rule of Law, Islam, and Constitutional Politics in Egypt and Iran*, New York, State University of New York Press, 344 p.

ARMAJANI, Jon (2011). *Modern Islamist Movements: History, Religion, and Politics*, Malden, Mass, John Wiley & Sons, 256 p.

ASAD, Talal (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 280 p.

ASAD, Talal (1993). *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 344 p.

ASAD, Talal. « Thinking about law, morality, and religion in the story of Egyptian modernization », *JISMOR 1 Special Issue*, [En ligne], <http://www.cismor.jp/uploads-images/sites/3/2006/02/Thinking-about-Law-Morality-and-Religion-in-the-Story-of-Egyptian-Modernization.pdf> (Page consultée le 20 juin 2015).

ASAD, Talal. Thinking about tradition, religion, and politics in Egypt today, [En ligne], [http://criticalinquiry.uchicago.edu/thinking\\_about\\_tradition\\_religion\\_and\\_politics\\_in\\_egypt\\_today/](http://criticalinquiry.uchicago.edu/thinking_about_tradition_religion_and_politics_in_egypt_today/) (Page consultée le 5 mai 2015).

AYUBI, Nazih N. (1995). *Over-Stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East*, London; New York, I.B. Tauris, 514 p.

AYUBI, Nazih N, NADER Hashemi and EMRAN Qureshi. « Islamic State. » In *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*. Oxford Islamic Studies Online, <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e0394> (Page consultée le 21 octobre 2015).

BALQAZĪZ, ‘Abd al-Ilāh (2009). *The State in Contemporary Islamic Thought A Historical Survey of the Major Muslim Political Thinkers of the Modern Era*, London, Centre for Arab Unity Studies, 256 p.

BARON Beth (2005). *Egypt as a Woman: Nationalism, Gender, and Politics*, Berkeley, University of California Press, 287 p.

BAYAT, Asef (2013). *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam*, Oxford; New York, Oxford University Press, 368 p.

BAYAT, Asef (2013). *Life As Politics: How Ordinary People Change the Middle East*, Stanford, Stanford University Press, 392 p.

BECK, Colin J. (2009). *State Building as a Source of Islamic Political Organization* *Sociological Forum*, Vol. 24, No. 2, June 2009, p. 373-356.

BENHABIB, Seyla in Craig Calhoun (1992). *Habermas and the Public Sphere*, « *Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas* », Cambridge, Mass, MIT Press p. 73-98.

BENBASAT, Izak et autres (1987). « The Case Research Strategy in Studies of Information Systems », *MIS Quarterly*, vol. 11, no 3, p. 369-387.

BOROUJERDI, Mehrzad (2013). *Mirror for the Muslim Prince: Islam and the Theory of Statecraft*, Syracuse, NY, Syracuse University Press, 465 p.

BROWN, L. Carl (2013). *Religion and State: The Muslim Approach to Politics*, New York, Columbia University Press, 256 p.

BROWN, Nathan J., Amr HAMZAWY and Marina OTTOWY (2006). *Islamist Movements and the Democratic Process in the Arab World: Exploring the Gray Zones*, Carnegie Papers, n° 67, p. 1-19, [En ligne], 4 août 2004, [http://carnegieendowment.org/files/cp\\_67\\_grayzones\\_final.pdf](http://carnegieendowment.org/files/cp_67_grayzones_final.pdf) (Page consultée le 16 juin 2012).

BROWN, Nathan J et Amr HAMZAWY (2010). *Between Religion and Politics*, Washington, Carnegie Endowment for International Peace, 213 p.

BROWN, Nathan J (2001). *Religion and State: The Muslim Approach to Politics*, New York, Columbia University Press, 256 p.

BROWN, Nathan J. (2013). *Islam and Politics in the New Egypt*, Carnegie Endowment for International Peace, 28 p. [En ligne], [http://carnegieendowment.org/files/islam\\_politics.pdf](http://carnegieendowment.org/files/islam_politics.pdf) (Page consultée le 25 juillet 2015).

BRUMBERG, Daniel (1997). *Rhetoric and Strategy: Islamic Movements and Democracy in the Middle East*, The Islamism Debate, Martin Kramer, Tel-Aviv, Tel-Aviv University Press, p. 11-33.

BRYKCYNSKI, Paul (2005). « Radical Islam and the Nation: The Relationship between Religion and Nationalism in the Political Thought of Ḥasan al-Bannā and Sayyid Qutb », *History of Intellectual Culture*, Vol. 5, n° 1, [En ligne], <http://www.ucalgary.ca/hic/issues/vol5/4> (Page consultée le 2 juillet 2015).

BUTTERWORTH et William ZARTMAN (2001). *Between the State and Islam*, Washington, Cambridge University Press, 256 p.

CALVERT, John (2010). *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*, New York, Columbia University Press, 377 p.

CHEBEL, Malek, *Manifeste pour un islam des lumières. 27 propositions pour réformer l'islam*, Paris, Hachette Littératures, 2004, 216 p.

DEBS, Richard A. et autres (2010). *Islamic law and civil code: the law of property in Egypt*, New York, Columbia University Press, 191 p.

DWIVEDI ET SANIL (2015). *The Public Sphere from Outside the West*, London, Bloomsbury USA Academic, 360 p.

EL-GHOBASHY, M. (2005). « The metamorphosis of the Egyptian Muslim Brothers », *International Journal of Middle East Studies*, 37(3), p. 373–395.

ESPOSITO, John L. (1991). « Trailblazers of the Islamic Resurgence » in *Yvonne Yazbeck Haddad*, New York, Greenwood Press, 230 p.

ESPOSITO, John L. (1998). *Rethinking Islam and Secularism*, University Park, Pa, Arda Guiding Paper, 26 p.

ESPOSITO, John L. (2000). *Introduction: Islam and Secularism in the Twenty-First Century. Islam and Secularism in the Middle East*. Azzam Tamimi and John L. Esposito (eds.), New York, New York University Press, p. 1-13.

FEDER, Rachel Kantz. « The “Civil State” in Political Discourse after the Arab Spring », *The Moshe Dayan Center publishes, Tel Aviv notes*, Volume 8, Number 10, May, 2014, [En ligne] <http://dayan.org/content/tel-aviv-notes-civil-state-political-discourse-after-arab-spring> (Page consultée le 20 juillet 2014).

FELDMAN, Noah (2008). *The Fall and Rise of the Islamic State*, Princeton, Princeton University Press, 200 p.

FRASER, Nancy (1990), Craig CALHOUN (1992). « Habermas and the Public Sphere », *Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy*, MIT Press, No. 25/26, pp. 56-80.

FULLER, Graham E. (2004). *Islamists in the Arab World: The Dance around Democracy*, Carnegie Papers, [En ligne], n° 49, p. 1-15, [http://www.carnegieendowment.org/files/cp49\\_fuller\\_final.pdf](http://www.carnegieendowment.org/files/cp49_fuller_final.pdf) (Page consultée le 5 juillet 2012).

GERSHONI, Israël et James P. JANKOWSKI (1987). *Egypt, Islam, and the Arabs: The Search for Egyptian Nationhood, 1900-1930: The Search for. Egyptian Nationhood, 1900-1930*, New York, Oxford University Press, 364 p.

GOLDSHMIDT, Arthur (2004). *Modern Egypt: The Formation of a Nation State*, Boulder, Colo, Westview Press, 256 p.

GOMAN, Anthony (2012). *Historians, State and Politics in Twentieth Century Egypt: Contesting the Nation*, London; New York, Routledge, 288 p.

HABERMAS, Jürgen, (1974). « The Public Sphere: An Encyclopedia Article », *New German Critique*, No. 3 (Fall 1974), p. 49-55.

HABERMAS, Jürgen (1981). *The Theory of Communicative Action: Reason and the Rationalization of Society*, Translated by: Thomas McCarthy, Boston, Beacon Press, vol. 1.

ḤAJJĪ, Ṭāriq (2012). *Egypt's Muslim Brotherhood : Personal, to Secretary of State Hillary R. Clinton*, Gatestone Institute International Policy Council, [En ligne], <http://www.gatestoneinstitute.org/3128/egypt-muslim-brotherhood-hillary-clinton> (Page consultée le 25 juin 2012).

HALLAQ, Wael B. (2014). *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, New York, Columbia University Press, 272 p.

HALLAQ, Wael B. (1997). *A history of Islamic Legal Theory: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*, Cambridge, Cambridge University Press, 306 p.

HAMZAH, Dyala (2012). *The Making of the Arab Intellectual: Empire, Public Sphere and the Colonial Coordinates of Selfhood*, New York, Routledge, 278 p.

HASSAN, Farooq (1981). *The Concept of State and Law in Islam*, Washington, D.C, University Press of America, 321 p.

HECHTER, M. (1992). « The Dynamics of Secession », *Acta Sociologica* 35: 267-283.

HIBBARD, Scott W. (2010). *Religious Politics and Secular States: Egypt, India, and the United States: Religious Politics and Secular States*, Baltimore, Md, JHU Press, 328 p.

HOIGILT, Jacob (2011). *Islamist Rhetoric: Language and Culture in Contemporary Egypt*, Routledge, Arabic Linguistics Series, 216 p.

HORROCK, John (2007). *Moderate Islam - a contradiction in terms or a political force for the 21st century?*, Detroit, Mich, University of St. Andrews, 196 p.

KASSAB, Elizabeth Suzanne (2013). *Contemporary Arab Thought: Cultural Critique in Comparative Perspective*, New York, Columbia University Press, 496 p.

KOEHLER, Kevin et Jana WARKOTSCH (2009). *Egypt and North Africa: Political Islam and Regional Instability*, Writenet, [En ligne], <http://www.unhcr.org/refworld/pdfid/4a9793a32.pdf> (Page consultée le 3 juillet 2012).

KURZMAN, Charles (2002). *Modernist Islam, 1840-1940: A Sourcebook*, Oxford, Oxford University Press, 408 p.

LACROIX, Stéphane et Bernard ROUGIER (2015). *Egypt's Revolutions: Politics, Religion, and Social Movements*, Palgrave Macmillan, 208 p.

LE GASSICK, Trevor (1979). *Major Themes in Modern Arabic Thought: an Anthology*, Michigan, University of Michigan Press, 223 p.

LUCIANI, Giacomo (1990). *The Arab State*, Berkeley, University of California Press, 454 p.



- LUST, Ellen, SOLTAN, Gamal and WICHMANN, Jakob (2015). *Islam, Ideology and Transition: Egypt after Mubarak*, Global Media Journal - African Edition, pp. 231-274.
- LYNCH, Marc (2006). « The Brotherhood's Dilemma », *Recent Middle East Briefs*, No. 25, Crown Center for Middle East Studies, Slavery & Abolition, 27, No. 3, 12 p.
- MAHMOOD, Saba (2005). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, lieu, Princeton University Press, 272 p.
- MAYER, Elizabeth (1991). *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*, Boulder, Colorado, Westview, 258 p.
- MIKAIL, Barah (2012), « Religion and Politics in Arab Transitions », *Policy Brief*, N° 116 - FEBRUARY 2012, [En ligne], [http://www.iris-france.org/docs/kfm\\_docs/docs/observatoire-religieux/2012-03-religion-and-politics-in-arab-transitions.pdf](http://www.iris-france.org/docs/kfm_docs/docs/observatoire-religieux/2012-03-religion-and-politics-in-arab-transitions.pdf) (Page consultée le 10 juin 2015).
- MITCHELL, Timothy (1988). *Colonising Egypt*. Berkeley, University of California Press, [En ligne] <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft587006k2/> (Page consultée le 5 janvier 2016).
- MUSALLAM, Adnan (2005). *From Secularism to Jihad: Sayyid Qutb and the Foundations of Radical Islamism*, London, Praeger, 280 p.
- MYERS, Eugène A. (1964). *Arabic Thought and the Western World in the Golden Age of Islam*, New York, Ungar 156 p.
- NASR, Seyyed Vali Reza (2001). *Islamic Leviathan: Islam and the Making of State Power*, New York, Oxford University Press.
- PARKINSON, John (2012). *Democracy and Public Space. The Physical Sites of Democratic Performance*, Oxford, OUP Oxford, 262 p.
- PEW RESEARCH CENTER'S FORUM ON RELIGION & PUBLIC LIFE (2013). *The World's Muslims : Religion, Politics and Society*, [En ligne], <http://www.pewforum.org/files/2013/04/worlds-muslims-religion-politics-society-full-report.pdf> (Page consultée le 13 juin 2015).
- PETERS, Rudolph (1999). *Administrators and Magistrates: The Development of a Secular Judiciary in Egypt, 1842-1871*, Die Welt des Islams, 392 p.
- RAHMAN, Fazlur (1982). *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, London, Chicago, University of Chicago Press, 182 p.

- RAHMETULLA, Shadaab H. (2007). *Reconceptualizing the Contemporary Ulama: Al-Azhar, Lay Islam, and the Egyptian State in the Late Twentieth Century*, Ottawa, Simon Fraser University, 2005, 140 p.
- RANKO, Annette (2015). *The Muslim Brotherhood and its Quest for Hegemony in Egypt: State-Discourse and Islamist Counter-Discourse*, Wiesbaden, Springer, 203 p.
- RUTHERFORD, Bruce K. (2013). *Egypt after Mubarak: Liberalism, Islam, and Democracy in the Arab World*, Princeton, Princeton University Press, 304 p.
- SABET, Amr G E (20018), *Islam and the political: theory, governance and international relations*, London, Ann Arbor, MI, Pluto Press, 309 p.
- SAEED, Abdullah (2010). *Islamic Political Thought and Governance*, London; New York, Routledge, 1 680 p.
- SALAME, Ghassan (2013). *The Foundations of the Arab State*, London; New York, Routledge, 272 p.
- SALVATORE, Armando (2010). *The Public Sphere: Liberal Modernity, Catholicism, Islam*, London, Palgrave Macmillan, 304 p.
- SALVATORE, Armando (1998). « Dilemmas of religious reform (Islâh) », *Égypte/Monde arabe*, 1<sup>re</sup> série, n° 34, [En ligne], 8 juillet, <http://ema.revues.org/1503> (Page consultée le 10 juillet 2015).
- SATI HURSY, Khaldun (1966). *Three reformers: a study in modern Arab political thought*, Beirut, Khayats, 176 p.
- SCOTT, Rachel (2010). *The Challenge of Political Islam: Non-Muslims and the Egyptian State*, Stanford, Calif, Stanford University Press, 277 p.
- SULLIVAN, Denis Joseph et Sana ABED-KOTOB (1999), *Islam in Contemporary Egypt: Civil Society vs. the State*, Boulder, Colo, Lynne Rienner, 165 p.
- SUSSER, Asher (2008). *Challenges to the Cohesion of the Arab State*, Tel Aviv, The Moshe Dayan Center, 264 p.
- TADROS, Mariz (2012). « The Muslim Brotherhood in Contemporary Egypt: Democracy Redefined or Confined? », *Durham Modern Middle East and Islamic World Series*, Routledge, 1<sup>st</sup> Edition, 208 p.
- TAMMAM, H. et P. HAENNI. « “Downsize it” for heaven’s sake, La démocratie, aphorisme de l’anti-autoritisme libéral », *Maghreb-Machrek*, n° 182 (hiver 2004-2005), p. 37-58.

TIBI, Bassam (2013). *The Sharia State: Arab Spring and Democratization*, London, Routledge, 256 p.

TAYLOR, Charles (2007). *A Secular Age*, Cambridge, Mass. Harvard University Press, 896 p.

TIBI, Bassam (2009). *Islam's Predicament with Cultural Modernity. Religious Reform and Cultural Change*, New York and London, Routledge, 400 p.

TIBI, Bassam (1997). *Arab Nationalism: Between Islam and the Nation-State*, London, Palgrave Macmillan, 384 p.

TIBI, Bassam (1994). « Islamic Law/Shari'a, Human Rights, Universal Morality and International Relations », *Human Rights Quarterly*, Vol. 16, No. 2 (May 1994), pp. 277-299.

TURAM, Berna (2007). *Between Islam and the State: The Politics of Engagement*, Stanford, Stanford University Press, 223p.

UL-QADRI, Muhammad Tahir (2006). *The Islamic State: True Concept and Eradicating Misconceptions* (Khilafah), London, Minhaj-ul-Quran Publications, 88 p.

UNESCO (2010). *Arab Muslim civilization in the mirror of the universal: philosophical perspectives*, UNESCO, 396 p., [En ligne], <http://unesdoc.unesco.org/images/0019/001917/191745e.pdf> (Page consultée le 26 juillet 2015).

VATIKIOTIS, Panayiotis J (1991). *Islam and the State*, London; New York, Routledge, 136 p.

WISTRICH, Robert S. (2012). « Post-Mubarak Egypt: The Dark Side of Islamic Utopia », *Israel Journal of Foreign Affairs*, VI, 1.

ZARTMAN, William. (1987). *Beyond coercion: the durability of the Arab state*, London; New York, Croom Helm, 310 p.

ZEGHAL, Malika. (1999). « Religion and Politics in Egypt: The Ulema of al-Azhar, Radical Islam and the State (1952-94). » *International Journal of Middle East Studies* 31.3 (1999), p. 371-399.

ZUBAIDA, Sami (1993). *Islam, the People and the State: Essays on Political Ideas and Movements in the Middle East*, London; New York, B. Tauris, 192 p.

ZUHUR, Sherifa (2007). « Egypt: Security, Political and Islamist challenges », *S. Army War College Guide to National Security Issues*, [En ligne], p. 161, <http://www.strategicstudiesinstitute.army.mil/pubs/display.cfm?pubID=787> (Page consultée le 20 juillet 2012)

## **ANNEXES**

## Annexe 1 : Correspondances de Jamāl al-Dīn al-Afghānī<sup>1197</sup>

فطرة بنى آدم.. فإذا أراد شخص أن يرى نفسه من نقائص الإهمال والتفريط في حقوق البشر وبتزهرها ، وأن يجبر الطبيعة على القيام بهذه الواجبات ، وأن يلزم النفس بالتسابق والمصارعة إلى أدائها ، ويجب أن يقدم الدليل على ذلك.. لهذا ينبغي عليك أن لا تقصر في تمهيد سبل الحق ، وأن لا تتساهل في تهيئة الأسباب لأداء هذه الواجبات ، لقد قدمت لي خمسة آلاف من في صورة رهن ، والحاصل أنني أخذت كذلك مبلغ ألفين من محمد جواد ، فالشكر لكم والجزاء لكم من الله ، فهذا دين في ذمتي وسيؤدى لكم .

وقد كتبت في موضوع ميرزا نعمة الله في خطاى السابق ، ولاشك في أنه وصلك .  
مبروك أقولها لفاضل ، لأنه أرسل خطابا ، فقولوا له كلمة مبروك وأتمنى أن يكون هذا خيرا وبركة له .

وأبلغوا السلام للحاج محمد إبراهيم  
والسلام ،

صديقك

جمال الدين الحسيني

كان جناب السيد أمين السلطان قد كتب أنه في أى وقت يأتي إليه ميرزا أبو تراب الساوجي ، فإنه سينظر إليه بنظر العناية ، وقد كتبت له خطا ما يخيل إلى أنه وصله ، فلو طلبت من أحد خدامك أن يذهب إلى ابن المرحوم الحاج سيد صادق ويستفسر عنه ، ويخبره بما ذكرت ، أكون ممنونا جدا وشاكرا جدا .

### ١٠ - خطاب من جمال الدين إلى أمين الضرب :

وهو مكتوب بالفارسية في ٣ مارس وترجمته العربية فيما يلي :

« ٣ مارس

جناب المعجل المكرم الحاج محمد حسن أمين دار الضرب السلطانية

جعله الله دائما سعيدا مسرورا .

وصل خطابكم الذي كنت قد التمت في حصول فرصة للعتاب .. يا جناب

<sup>1197</sup> L. A. K. ASADĀBĀDĪ (1987). La vérité sur Jamāl al-Dīn al-Afghānī, (*Ḥaqīqat Jamāl al-Dīn al-Afghānī*), Traduction par 'Abd al-Na'īm Muḥammad Ḥasanayn, al-Mansūrah, Dār al-Wafā', vol. 2, 274 p.

الحاج إن كل ماقلته وأقوله وفعلته وأفعله ، جميعه ، خالص وصادق من أجل خدمة الأمة المحمدية وخيرها ، وليست لأنانيتي صلة به ولا دخل فيه ، وإذا كان المنافقون في إيران عند العمى والعمى والعمى والعمى لم يسمعوا شيئا ، ولم يروا شيئا قد أنكروا على ذلك ، فالأمل أنك بينك وبين نفسك تعترف بأنني صادق فيما أقول ، وحيث إن الله تعالى كان مطلعاً على حقيقة فعلى وسلوكى ، لهذا فإن الدولة العثمانية بعد ستة أشهر من المخالفة والصراع معي ، قطعت أذنها وأنفها ، وكسرت ظهرها - أى استسلمت - وبعد أن مزقت ملك خديوى مصر قطعة قطعة وضعت قدم الإنجليز على حلقه ، وعمما قريب ينقطع نفسه ، وشردت شير على خان وعائلته .. والآن أقول إن إيران لو أصرت على ذنبا ، ولم تتب ، فإن الله تعالى - وإن كان قد قطع أذنها وأنفها بسبب ذنوبها السابقة - سيقطع رأسها الآن ويجعل لحمها طعاماً للنسور والعقبان ، ولن يمر زمن طويل حتى يحدث هذا ، فالله تعالى مستاء من هذه الأعمال الجاهلية ، ومن هذه الرسوم الوحشية التي تضع على رأسها عمامة الإسلام والدين ، لهذا فأنا أقول جهاراً وسرياً العالم - أيضاً - عن قريب صدق ما أقول .

وقد كتبتم أنه بعد وصولي إلى طهران سيكون الخير جاهزاً وحاضراً ، أيها الحاج العزيز .. أى شيء سيكون حاضراً ؟ وأى خير سيكون جاهزاً ؟! ... أنا لأريد أن أصير صدراً أعظم .. أنا لأريد أن أصير وزيراً .. أنا لأريد أن أصير من أركان الدولة ... أنا لأريد مرتباً ومخصصات ، أنا لأريد وظيفة .. أنا لأزوجه لى ولا أولاد .. أنا لأملك لى ولا أريد أن تكون لى أملاك .. إذن فأى شيء يكون حاضراً وجاهزاً ؟! ...

ياجناب الحاج .. إن كثيراً من الأشخاص قد وصلوا - بواسطتى - إلى رتبة البكوية والباشوية ، وكثيراً من الأشخاص - بواسطتى - قد وصلوا إلى مراتب ومخصصات هائلة ، ولكنى بقيت فى وضع واحد ، وسأبقى فى هذا الوضع ، فليس لى هدف غير النصيحة والإصلاح ، وإن الشيء الذى غير قلب الشاه إذا لم يكن الدرويش الإصفهانى فإنه الدرويش الطهرانى .. إنه ذلك الزعيم الذى حاول إرضاء الشاه ، وذلك العتل الذى أهمل فى أداء واجبه ، والله تعالى يعلم أكثر من أى شخص .. إن الإنسان قد لا يستطيع كشف الحقائق وهو حى ، ولكن جزاء

# جناب ششم بزرگوار حاجی محمد حسن آئین الله کفر بسلطنته همیشه

حوسنه و مسرور بخدمه بانه

مکتوبه که در زودی حصول فرصت از برای کلمه ندر در (حاجی آئین الله کفر بسلطنته)  
 رسید - جناب حاجی من آنچه کفتم و میگویم و کرده ام و میکنم همه محض و صرف  
 از برای خیر است محمدیه بعد است و خواجه بود - و بهیچ وجه آنایت مخلد و  
 هر فعلی نبوده است - و اگر منافقان ایران در نزد کران و کران که به خبری  
 شنیده اند و نه دیده اند انکار نمایند - امید آنکه درم که شاید پیش نفس خود  
 اعتراف کنند که راست میگویم - و چون خداوند کتاب از حقیقت کش  
 در گوش من مطلع بود - لهذا دولت عثمانی با پس از شش ماه که از در بخلاف  
 باین در راه کوشش و تلاش بریده که کش نکست - و خودی است مصر  
 پس از آنکه ممالکش را چاره پارچه کرد پای سنگین انگلیزها بر گلوی  
 آن نهاده که نزدیک است که نفسش قطع شود - و شد علی خان  
 و عائله آنکه تار و مار کرد - اکنون میگویم اگر ایران بر کنه خجسته  
 امر از نمای و توبه نکنند خداوند کتاب چون بخت کنان سالی است  
 که کش و دماغ کرده است حاله سرش را خواهد برید و کوششش را  
 طعمه نسرها و عقیقها خواهد نمود - و بسیار زمان طول نخواهد کشید  
 - خداوند کتاب بزرگ است از این اعمال جاہلیت و رسوم و عتیقهات  
 که بر سر آنها عمامه اسلام درین نهاده اند - اینک هم چهارم را  
 میگویم و عالم هم درین نزدیکی خواهد منهد دید - نوشته بودید

که پس از ورود و مع بطهران همه چیز آماده و حاضر بود حاجی جان چه حاضر بود و کدام چیز آماده  
 - مع صدر اعظم میخواهم بشوم - من وزیر میخواهم بشوم - من که کمان دولت میخواهم بشوم  
 - من مرادب میخواهم بشوم - من و خلیفه میخواهم بشوم - من عیال دارم - من ملک دارم و میخواهم  
 که در شته باشم - پس چه حاضر بود و چه آماده - جناب حاجی بیاد ریشها بود وسط طریقه بر تپه  
 یکی و پاشا رسیده اند - و بیاد ریشهای تپه سطح بود و چها بر این طریقه رسیده اند - و کس خود  
 همیشه یک حالت بود و خوانم بود - جز نضوق و مصلح مقصد دیگر ندارم - و آنکه دل شانه  
 تغییر داد اگر قلندر راضی است و یا ناقدر طهرانه و آن زمینیکه را فکری است و آن غلیظک  
 نهادن و زرد خد او نه تنها که کس بهتر میداند - از آن چون کشف حقایق نتواند بکنند  
 جز او همه در اینها و در اینج در دست حق است - نگاهش بوده که جناب عدلها را در حق  
 باوج اقتدار رسیده اند اگر در آن نفع خلق است باعث مسرت و خشنودی است - اگر خشم  
 من در و غیر عموم عباد الله گویند و بهتر است و اگر دستم برای سعادت مخلوق بگوشه  
 نذر حرکت بازماند و اگر پایم در راه نجات امت بگوشه قدم نزنند شکست شود - اینست  
 مذمت مع و اس است شکر کنم - و امید اندازم جناب عدلها را بعد بقدر اقتدار خف  
 مدخیر ایرانیان بیچاره مسکین فلک زده بگوشه - فراموشی نعمت همه سوار و کتو  
 که لذت برای شمار و نه کرده بوی پیشم فرستاد - و البته نکلی لذت آن وجه شسته که شانه  
 عوضه کرده بعد قبول خود میگرد و زرد و ملل و نصف منحرف نخواهم شد - زرقا منتر  
 چیز ننوشته بعد - جمیع اهل خانه و متعلقین عفو و عافیت همه را بر اسم ۹  
 از طرف محمد سلیم بگوشه و آتش سوزان بر رخ اس جهان است بر خف  
 بلا خط قیومیت الهیه برد و سلام نمایم - و جناب لایحه خلیفه و محض ما سلام ننوشته

بعد عفو عالمی بگوشه است

و سلام  
 جمال محمد حسینی



## Annexe 2 : Correspondances de Ṭāhā Ḥusayn <sup>1198</sup>

130 — VALEURS

*Vous avez vu d'autres musulmans, bien au courant peut-être de votre culture occidentale, mais à coup sûr très peu familiarisés avec notre culture orientale. Quant aux arabisants qu'il vous a été donné de connaître, ils se souciaient, comme c'est leur métier de le faire, plus de la lettre que de l'esprit des textes. Les uns pas plus que les autres n'étaient en mesure de vous donner une idée exacte du Coran et de son influence sur les intelligences et les cœurs : loin d'inviter à la tranquillité, l'Islam pousse l'esprit à la réflexion la plus profonde et suscite l'inquiétude la plus tourmentée. Les cinq premiers siècles de son histoire en sont la preuve la plus convaincante.*

*Cette tranquillité qui vous étonne, ce calme qui vous surprend, cette limitation qui vous afflige, ne sont pas, croyez-le, le fait de l'Islam, mais bien plutôt une importation étrangère. Vos rapports avec musulmans et arabisants ne vous ont pas permis de voir l'angoisse que l'Islam a soulevée dans toute l'Arabie pendant les deux premiers siècles de l'Hégire, angoisse qui a donné à la littérature mondiale la poésie amoureuse la plus lyrique et la plus mystique.*

*Vous avez été amené à croire que l'Islam donne plus qu'il ne reçoit, et ce n'est pas exact : il a beaucoup donné parce qu'il a beaucoup reçu. Il a commencé par recevoir Judaïsme et Christianisme ; puis l'Hellénisme, les civilisations iranienne et hindoue. Tout cela il l'a assimilé, en a fait une chose arabe, lui a fait donner ce qu'il pouvait donner et l'a transmis à l'Occident bien avant le XV<sup>e</sup> siècle. Quand on est arrivé à accomplir une telle tâche, on peut recevoir la culture de l'Europe moderne, et on la reçoit bien.*

*Vous surprendrais-je si je vous disais que La Porte Etroite n'est pas le premier de vos livres traduit en notre langue ? De La Symphonie Pastorale il existe, depuis une dizaine d'années déjà, une version en arabe, plus d'une fois éditée. Une traduction de L'Ecole des Femmes a suivi celle de La Porte Etroite. On projette d'offrir aux lecteurs d'ici Les Faux Monnayeurs. Peut-être traduira-t-on bientôt Les Nourritures Terrestres, Prométhée ou Paludes.*

*Il mérite certes votre confiance, cet Orient arabe qui répand votre message comme il l'a fait jadis des maîtres de l'antiquité. Et comprenez notre joie de vous avoir parmi nous au moment que deux de vos œuvres vont être connues du grand public musulman. Heureux serions-nous si leur succès pouvait vous assurer que l'Islam sait recevoir comme il sait donner.*

TAHA HUSSEIN

### Errata :

Plusieurs coquilles ou bourdons, dont nous nous excusons, déparent les dernières pages du numéro 3 de VALEURS.

page 92 ligne 26, lire : « partager *entre eux* » au lieu de « *avec eux* »

page 94 ligne 30, lire : « j'aime l'Angleterre, j'aime la France, j'aime l'Amérique. »

page 105 ligne 34, lire : « Baudet » au lieu de « Daudet »

page 107 ligne 15, lire : « Céré » au lieu de « Céri »

page 120 ligne 25, lire : « *Rétrospective* » au lieu de « *Mort du peintre* ».

<sup>1198</sup> « Valeurs », *Revue de critique et de littérature*, publiée avec la collaboration des écrivains de France et du Proche-Orient, [En ligne], [http://www.cealex.org/sitecealex/diffusion/PFE%20Web/PFE\\_027\\_W/PFE\\_027\\_002.pdf](http://www.cealex.org/sitecealex/diffusion/PFE%20Web/PFE_027_W/PFE_027_002.pdf) (Page consultée le 18 juin 2016).

## Annexe 3 : Document d'al-Azhar sur l'avenir de l'Égypte

بسم الله الرحمن الرحيم

### كلمة الإمام الأكبر أحمد الطيب؛ شيخ الأزهر في تقديم الوثيقة

إن اللحظة الحاسمة التي تعيشها مصر، لتجعل من أمنها واستقرارها، والحفاظ على مكاسب ثورتها سقفاً تقف عنده كل منازع الفرقة والشتات .. وتتوحد تحته كل اختلافات التنوع والتكامل الذي نشده لوطننا ولمصر في هذا المنعطف التاريخي الحاد. وأصدقكم القول: بأن تنوع الاجتهادات حول استراتيجية المستقبل، إذا تحول إلى تقاطع وتناوب فكري فلن يكون حصاده إلا ثمرًا مُرًا للوطن ولمصر في حاضرها ومستقبلها . إن الدساتير - في حقيقتها- إنما هي تعبير صادق عن هوية أمة، وضمير شعب، ومصالح مجتمع، كما أن تنوع الاجتهادات حول البناء السياسي والدستوري القادم لن يكون تنوعاً محموداً إلا إذا ظل في إطار وحدة الوطن وأهدافه العليا.

والأزهر الشريف - الذي أعلن أكثر من مرة أنه يقف على مسافة واحدة من جميع الفرقاء، وأنه يتابع بكل دقة واهتمام أطروحات الجميع حول مستقبل الوطن - يعلن في صراحة ووضوح أنه لا يخوض غمار العمل السياسي، ولا الحزبي ولا السياسة بمفهومها المعتاد، فإن هذا ليس من شأنه ولا ضمن اهتماماته، لكنه يحمل على كاهله دوراً وطنياً تجذّر في التاريخ، وحملتُه إياه الأمة، للحفاظ على حضارتها الممتدة، وثقافتها

الراسخة، وهويتها التي تأبى الاختراق والذوبان. ومن منطلق هذا الدور الوطني للأزهر، وهذه المسؤولية التي يشعر الأزهر بثقلها ويُدرك أمانتها أمام الله والتاريخ، ندعو أبناء الوطن إلى النظر في التوافق حول «وثيقة الأزهر»؛ كحلٍ يخرج به الناس من ضيق الاختلاف وخطره، إلى سعة الأفاق الرحبة والتعاون الجاد، من أجل بلدنا جميعاً، وتقديراً لدماء شهدائنا، وتضحيات جماهيرنا.

«وثيقة الأزهر» هي مجرد إطار قيمي يصون أساسيات شعبنا وثوابته، ويعتبر الدولة الوطنية الدستورية الديمقراطية الحديثة من ثوابت المطالب الوطنية، بكل ما تستوجبه من مواطنة كاملة، وتداول حقيقي للسلطة يمنع احتكارها من فريق، أو الوثوب عليها من فريق آخر.

وهذا التوافق يؤهلها لأن تكون وثيقةً يُسترشد بها عند وضع الدستور، وميثاقٍ شرفٍ يلتزم به الجميع طواعيةً واختياراً، لا يُفرض على أحد، وإنما يترك الأمر فيه للإرادة الشعبية التي يُعبّر عنها الدستور المنتظر.

ولعل هذه اللحظة التاريخية التي نعيشها الآن تُمثل إرهاباً من الجميع بتوافقٍ يتمسك بثوابت مصر، ويصون ثورتها، ويحمي استقلالها، ومصالح شعبها في عالم متغطرس لا يرحم الضعفاء ولا المتناحرين، ولا يُسعدُه تماسكُ شعب مصر والتفافُه حول مصلحته، ووحدته مصيره.

شيخ الأزهر  
أحمد محمد الطيب

بسم الله الرحمن الرحيم

الأزهر الشريف  
مكتب شيخ الأزهر

## وثيقة الأزهر حول مستقبل مصر

بمبادرة كريمة من الأستاذ الدكتور أحمد الطيب شيخ الأزهر، اجتمعت كوكبة من المثقفين المصريين على اختلاف انتماءاتهم الفكرية والدينية مع عددٍ من كبار العلماء والمفكرين في الأزهر الشريف، وتدارسوا خلال اجتماعات عدة مقتضيات اللحظة التاريخية الفارقة التي تمر بها مصر بعد ثورة الخامس والعشرين من يناير، وأهميتها في توجيه مستقبل مصر نحو غاياته النبيلة وحقوق شعبها في الحرية والكرامة والمساواة والعدالة الاجتماعية.

وقد توافق المجتمعون على ضرورة تأسيس مسيرة الوطن على مبادئ كلية وقواعد شاملة تناقشها قوى المجتمع المصري وتستبصر في سيرها بالخطى الرشيدة، لتصل في النهاية إلى الأطر الفكرية الحاكمة لقواعد المجتمع ونهجه السليم.

واعترافاً من الجميع بدور الأزهر القيادي في بلورة الفكر الإسلامي الوسطيِّ السديد، فإن المجتمعين يؤكدون أهميته واعتباره المنارة الهادية التي يُستضاء بها، ويحتكم إليها في تحديد علاقة الدولة بالدين وبيان أسس السياسة الشرعية الصحيحة التي ينبغي انتهاجها؛ ارتكازاً على خبرته المتراكمة، وتاريخه العلمي والثقافي الذي ارتكز على الأبعاد التالية:

١- البعد الفقهي في إحياء علوم الدين وتجديدها، طبقاً لمذهب أهل السنة والجماعة الذي يجمع بين العقل والنقل ويكشف عن قواعد التأويل المرعية للنصوص الشرعية.

٢- البعد التاريخي لدور الأزهر المجيد في قيادة الحركة الوطنية نحو الحرية والاستقلال.

٣- البعد الحضاري لإحياء مختلف العلوم الطبيعية والآداب والفنون بتنوعاتها الخصبة.

٤- البعد العملي في قيادة حركة المجتمع وتشكيل قادة الرأي في الحياة المصرية.

٥- البعد الجامع للعلم والريادة والنهضة والثقافة في الوطن العربي والعالم الإسلامي.

وقد حرص المجتمعون على أن يستلهموا في مناقشتهم رُوح تراث أعلام الفكر والنهضة والتقدم والإصلاح في الأزهر الشريف، ابتداءً من شيخ الإسلام الشيخ حسن العطار وتلميذه الشيخ رفاعة الطهطاوي، إلى الإمام محمد عبده وتلاميذه وأئمة المجتهدين من علمائه من أمثال

وثيقة الأزهر

6

المرآغي ومحمد عبد الله دراز ومصطفى عبد الرازق وشلتوت وغيرهم من شيوخ الإسلام وعلمائه إلى يوم الناس هذا.

كما استلهموا في الوقت نفسه إنجازات كبار المثقفين المصريين ممن شاركوا في التطور المعرفي والإنساني، وأسهموا في تشكيل العقل المصري والعربي الحديث في نهضته المتجددة، من رجال الفلسفة والقانون، والأدب والفنون، وغيرها من المعارف التي صاغت الفكر والوجدان والوعي العام، اجتهدوا في كل ذلك وركزوا في وضع القواسم المشتركة بينهم جميعاً، تلك القواسم التي تهدف إلى الغاية السامية التي يرتضيها الجميع من عقلاء الأمة وحكمائها، والتي تتمثل في الآتي:

تحديد المبادئ الحاكمة لفهم علاقة الإسلام بالدولة في المرحلة الدقيقة الراهنة، وذلك في إطار استراتيجية توافقية، ترسّم شكل الدولة العصرية المنشودة ونظام الحكم فيها، وتدفع بالأمة في طريق الانطلاق نحو التقدم الحضاري، بما يحقق عملية التحول الديمقراطي ويضمن العدالة الاجتماعية، ويكفل لمصر دخول عصر إنتاج المعرفة والعلم وتوفير الرخاء والسلم، مع الحفاظ على القيم الروحية والإنسانية والتراث الثقافي؛ وذلك حماية للمبادئ الإسلامية التي استقرت في وعي الأمة وضمير العلماء والمفكرين من التعرض للإغفال والتشويه أو الغلو وسوء التفسير، وصوناً لها من استغلال مختلف التيارات المنحرفة التي قد ترفع شعارات دينية طائفية أو أيديولوجية تتنافى مع ثوابت أمتنا ومشركاتها، وتحديد عن نهج الاعتدال والوسطية، وتناقض جوهر الإسلام في الحرية والعدل والمساواة، وتبعد عن سماحة الأديان السماوية كلها.

من هنا نعلنُ توافقنا - نحن المجتمعين - على المبادئ التالية لتحديد طبيعة المرجعية الإسلامية النيرة، التي تتمثل أساساً في عدد من القضايا الكلية، المستخلصة من النصوص الشرعية القطعية الثبوت والدلالة، بوصفها المعبرة عن الفهم الصحيح للدين، ونجملها في المحاور التالية:

أولاً: دعم تأسيس الدولة الوطنية الدستورية الديمقراطية الحديثة، التي تعتمد على دستور ترتضيه الأمة، يفصل بين سلطات الدولة ومؤسساتها القانونية الحاكمة. ويحدد إطار الحكم، ويضمن الحقوق والواجبات لكل أفرادها على قدم المساواة، بحيث تكون سلطة التشريع فيها لنواب الشعب؛ بما يتوافق مع المفهوم الإسلامي الصحيح، حيث لم يعرف الإسلام لا في تشريعاته ولا حضارته ولا تاريخه ما يعرف في الثقافات الأخرى بالدولة الدينية الكهنوتية التي تسلطت على الناس، وعانت منها البشرية في بعض مراحل التاريخ، بل ترك للناس إدارة مجتمعاتهم واختيار الآليات والمؤسسات المحققة لمصالحهم، شريطة أن تكون المبادئ الكلية للشريعة الإسلامية هي المصدر الأساس للتشريع، وبما يضمن لأتباع الديانات السماوية الأخرى الاحتكام إلى شرائعهم الدينية في قضايا الأحوال الشخصية.

ثانياً: اعتماد النظام الديمقراطي، القائم على الانتخاب الحر المباشر، الذي هو الصيغة العصرية لتحقيق مبادئ الشورى الإسلامية، بما يضمنه من تعددية ومن تداول سلمي للسلطة، ومن تحديد للاختصاصات ومراقبة للأداء ومحاسبة للمسؤولين أمام ممثلي الشعب، وتوخي منافع الناس ومصالحهم العامة في جميع التشريعات والقرارات، وإدارة شئون

الدولة بالقانون - والقانون وحده - وملاحقة الفساد وتحقيق الشفافية التامة وحرية الحصول على المعلومات وتداولها.

ثالثاً: الالتزام بمنظومة الحريات الأساسية في الفكر والرأي، مع الاحترام الكامل لحقوق الإنسان والمرأة والطفل، والتأكيد على مبدأ التعددية واحترام الأديان السماوية، واعتبار المواطنة مناط المسؤولية في المجتمع.

رابعاً: الاحترام التام لأداب الاختلاف وأخلاقيات الحوار، وضرورة اجتناب التكفير والتخوين واستغلال الدين واستخدامه لبعث الفرقة والتناؤد والعداء بين المواطنين، مع اعتبار الحث على الفتنة الطائفية والدعوات العنصرية جريمة في حق الوطن، ووجوب اعتماد الحوار المتكافئ والاحترام المتبادل والتعويل عليهما في التعامل بين فئات الشعب المختلفة، دون أية تفرقة في الحقوق والواجبات بين جميع المواطنين.

خامساً: تأكيد الالتزام بالمواثيق والقرارات الدولية، والتمسك بالمنجزات الحضارية في العلاقات الإنسانية، المتوافقة مع التقاليد السمحة للثقافة الإسلامية والعربية، والمتسقة مع الخبرة الحضارية الطويلة للشعب المصري في عصوره المختلفة، وما قدمه من نماذج فائقة في التعايش السلمي ونشدها للخير للإنسانية كلها.

سادساً: الحرص التام على صيانة كرامة الأمة المصرية والحفاظ على عزتها الوطنية، وتأكيد الحماية التامة والاحترام الكامل لدور العبادة لأتباع الديانات السماوية الثلاث، وضمان الممارسة الحرة لجميع الشعائر



الدينية دون أية مُعَوِّقات، واحترام جميع مظاهر العبادة بمختلف أشكالها، دون تسفيهٍ لثقافة الشعب أو تشويهٍ لتقاليدهِ الأصيلة، وكذلك الحرص التام على صيانة حرية التعبير والإبداع الفني والأدبي في إطار منظومة قيمنا الحضارية الثابتة.

سابعاً: اعتبار التعليم والبحث العلمي ودخول عصر المعرفة قاطرة التقدم الحضاري في مصر، وتكريس كل الجهود لتدارك ما فاتنا في هذه المجالات، وحشد طاقة المجتمع كُله لمحو الأمية، واستثمار الثروة البشرية وتحقيق المشروعات المستقبلية الكبرى.

ثامناً: إعمال فقه الأولويات في تحقيق التنمية والعدالة الاجتماعية، ومواجهة الاستبداد ومكافحة الفساد والقضاء على البطالة، وبما يفجر طاقات المجتمع وإبداعاته في الجوانب الاقتصادية والبرامج الاجتماعية والثقافية والإعلامية على أن يأتي ذلك على رأس الأولويات التي يتبناها شعبنا في نهضته الراهنة، مع اعتبار الرعاية الصحية الحقيقية والجدادة واجب الدولة تجاه كل المواطنين جميعاً.

تاسعاً: بناء علاقات مصر بأشقائها العرب ومحيطها الإسلامي ودائرتها الإفريقية والعالمية، ومناصرة الحق الفلسطيني، والحفاظ على استقلال الإرادة المصرية، واسترجاع الدور القيادي التاريخي على أساس التعاون على الخير المشترك، وتحقيق مصلحة الشعوب في إطار من الندية والاستقلال التام، ومتابعة المشاركة في الجهد الإنساني النبيل لتقدم البشرية، والحفاظ على البيئة وتحقيق السلام العادل بين الأمم.

عاشراً: تأييد مشروع استقلال مؤسسة الأزهر، وعودة "هيئة كبار العلماء" واختصاصها بترشيح واختيار شيخ الأزهر، والعمل على تجديد مناهج التعليم الأزهرى؛ ليسترد دوره الفكرى الأصيل، وتأثيره العالمى فى مختلف الأنحاء.

حادى عشر: اعتبار الأزهر الشريف هو الجهة المختصة التى يرجع إليها فى شئون الإسلام وعلومه وتراثه واجتهاداته الفقهية والفكرية الحديثة، مع عدم مصادرة حق الجميع فى إبداء الرأى متى تحققت فيه الشروط العلمية اللازمة، وبشرط الالتزام بأداب الحوار، واحترام ما توافق عليه علماء الأمة.

ويُهيَّب علماء الأزهر والمثقفون المشاركون فى إعداد هذه الوثيقة بكل الأحزاب والاتجاهات السياسية المصرية أن تلتزم بالعمل على تقدم مصر سياسياً واقتصادياً واجتماعياً فى إطار المحددات الأساسية التى وردت فى هذا البيان.

والله الموفق لما فيه خير الأمة.

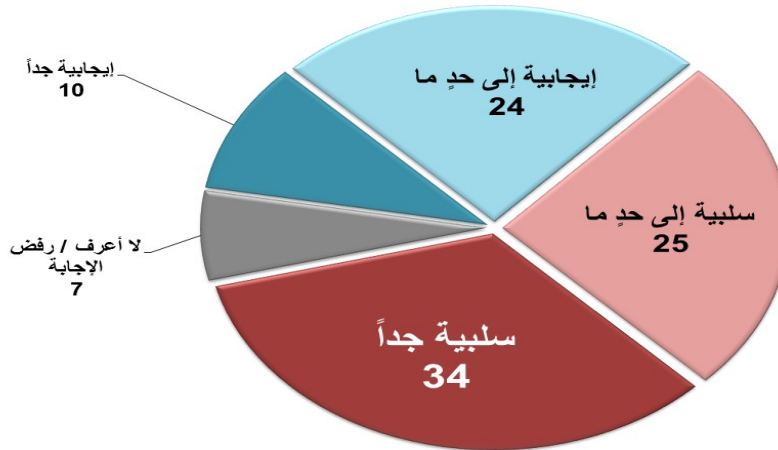
مشيخة الأزهر

١٧ من رجب سنة ١٤٣٢هـ

١٩ من يونية سنة ٢٠١١م

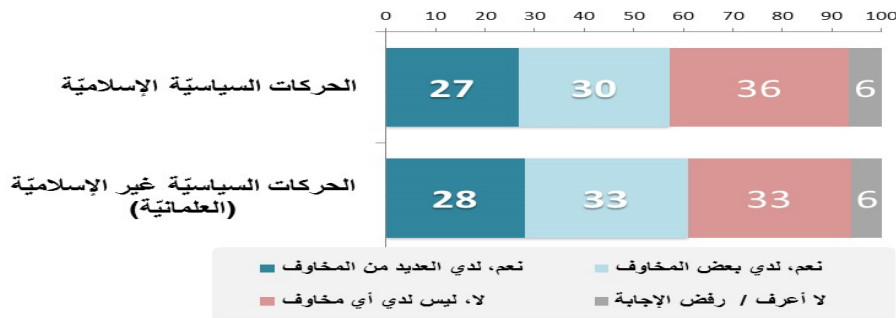
## Annexe 4 : The 2015 Arab Opinion Index<sup>1199</sup>

### تقييم الرأي العام في المنطقة العربيّة للثورات العربيّة والربيع العربيّ



59 % des participants ont montré un avis négatif par rapport au printemps arabe.

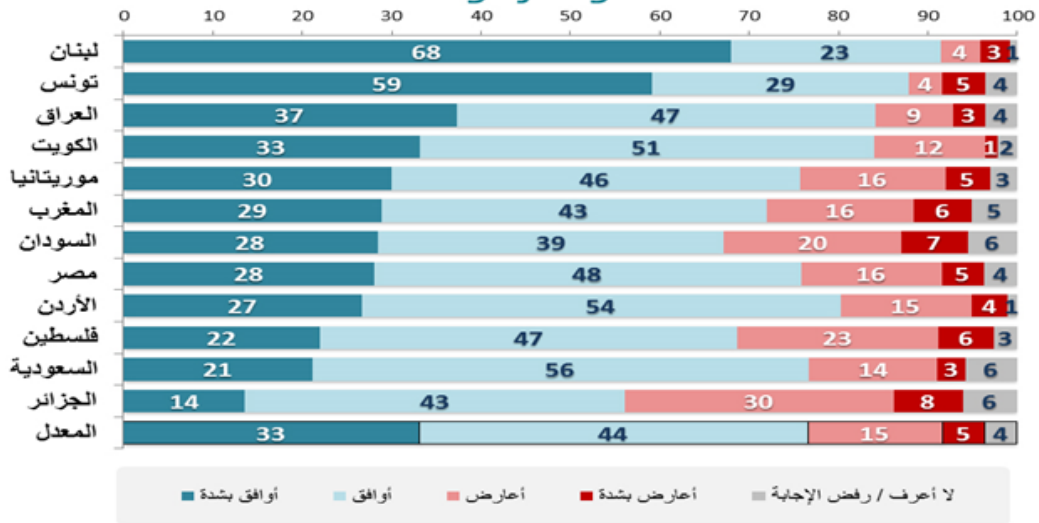
### المستجيبون الذين أفادوا أنّ لديهم مخاوف من زيادة نفوذ الحركات الإسلامية والحركات غير الإسلامية (العلمانية) وأولئك الذين أفادوا أنّ ليس لديهم مخاوف منها



57 % des participants ont montré leur crainte de la croissance de l'influence des mouvements islamistes alors que 61 % des participants ont montré leur crainte de la croissance de l'influence des mouvements laïques.

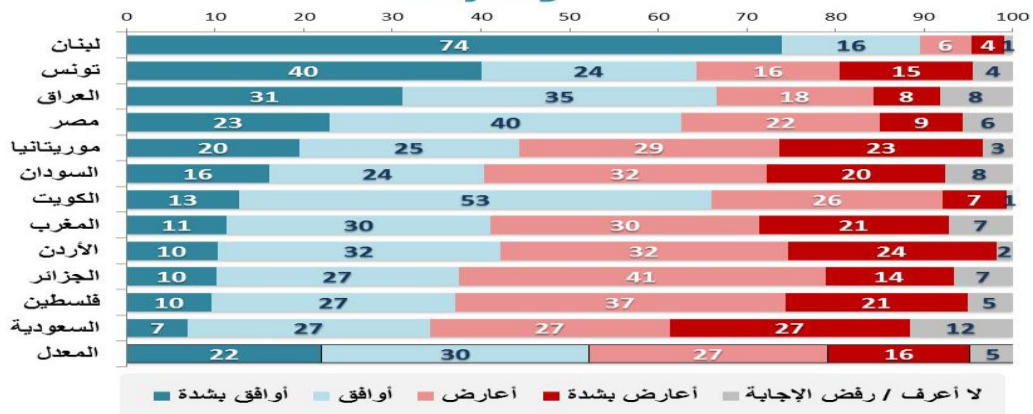
<sup>1199</sup> THE ARAB CENTER FOR RESEARCH AND POLICY STUDIES (ACRPS) (2015). *The 2015 Arab Opinion Index*, [En ligne], <http://english.dohainstitute.org/file/Get/bbe55d86-1191-420f-b7bc-f683c421a5a4> (Page consultée le 21 décembre 2015).

**مؤيدو مقولة  
"لا يحق للحكومة استخدام الدين للحصول على تأييد الناس لسياساتها"،  
ومعارضوها**



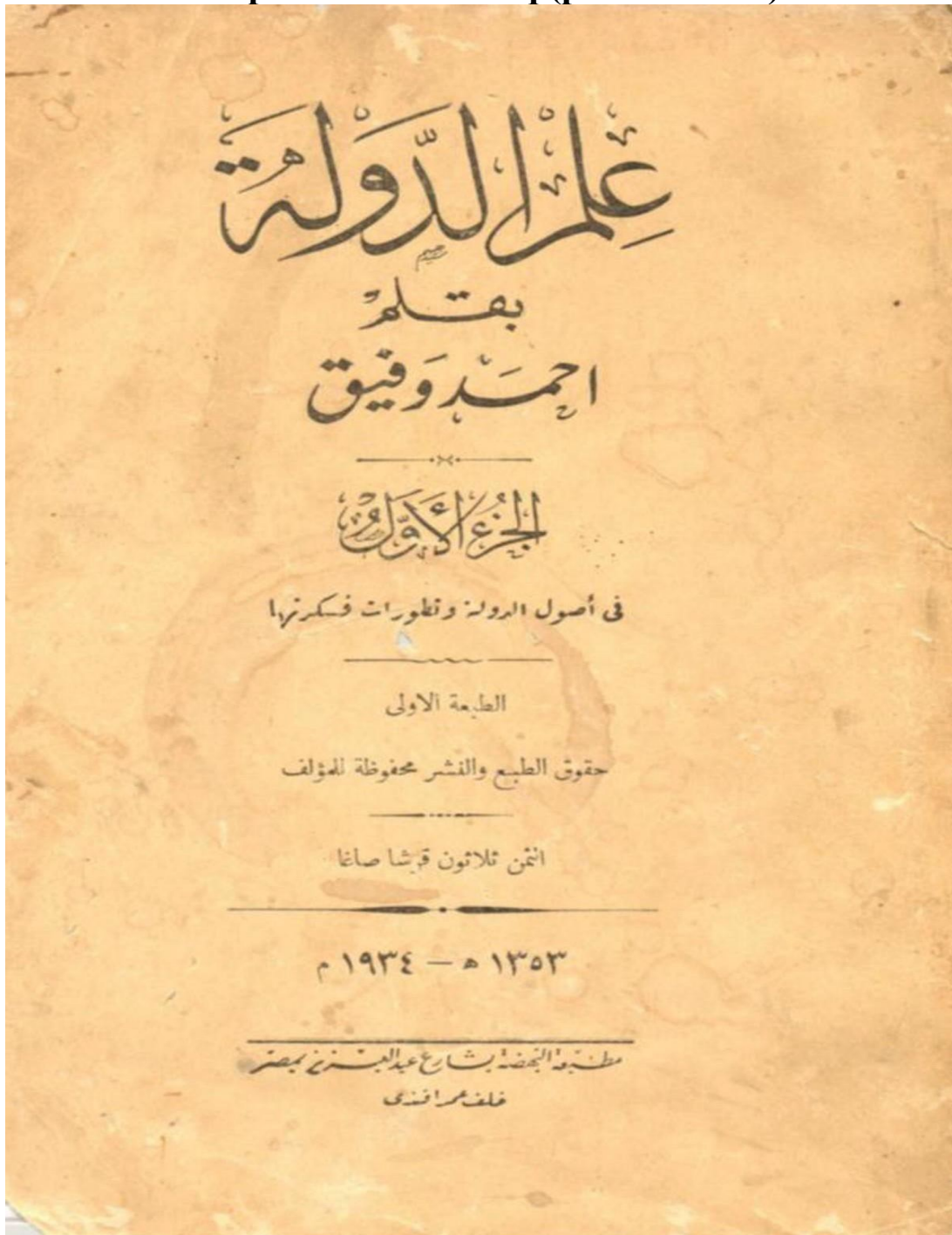
67 % des participants égyptiens sont pour le principe « Le pouvoir n'a pas le droit d'utiliser la religion pour justifier ses politiques ».

**اتجاهات المستجيبين نحو تأييد مقولة  
"من الأفضل للبلد أن يجري فصل الدين عن السياسة"،  
ومعارضتها**



63 % des participants égyptiens sont pour le principe « Il est profitable pour le pays de séparer la religion et le politique ».

**Annexe 5 : Science de l'État écrit : Fondements et évolution de l'État par Ahmad Wafiq (paru en 1934)<sup>1200</sup>**



<sup>1200</sup> A. WAFIQ (1934). *Science de l'État* ('*Ilm al-dawlah*'), Cairo, Matba'at al-Nahdah, Juz' 1. Uṣūl al-dawlah wa-tatawwurāt fikratuhā, 392 p.

Annexe 6A : Message pour le premier ministre,  
écrit par Ḥasan al-Bannā,  
Revue L'avertissement, numéro 1.

رئيس التحرير المسئول صالح مصطفي عثمانوي الاشتراكات ٣٠ قرش عن سنة داخل القطر ٦٥ « » « » « » خارج	( بسم الله الرحمن الرحيم ) <b>التبليغ</b> جريدة سياسية إسلامية أسبوعية تصدر على مبادئ الإخوان المسلمين	صاحب الامتياز ومدير الجريدة محمود أبو زيد عثمان الحامى الادارة : ٥ ميدان الملكة فريدة ( العتبة الخضراء سابقا ) تليفون رقم ٤٤٠٠٤
السنة الاولى	الاثنين ٦ جماد أول سنة ١٣٥٧	العدد السادس

**أحكم الجاهلية يبعون  
ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون**

ليست المطالبة بالتشريع الاسلامي مؤامرة وليسكنها واجب مفروض وأمنية عزيزة - نحن لا نعيش للأجانب فانتحرر من هذه الاوهام - الاسلام على الجنبيات ولكن الزعماء يضعون حقوقهم القاطنين بالمطالبة بالتشريع الاسلامي هم الامة جميعا فهل الزعماء يرون أنه لا قيمة لهم ولا وزن؟! حسبتنا هذه التجارب الفاشلة ونعمد الى حكم الله

بقلم صاحب الفضيلة الاستاذ المرشد العام للإخوان المسلمين

قرأت خطاب حضرة صاحب المقام الرفيع مصطفي النحاس باشا في الاجتماع الوفدي الكبير ولست أعرض لما جاء فيه من شئون حزبية فقد علم الناس أن الإخوان لا يريدون السيادة الحزبية في أية صورة من صورها وما كنت أحب أن أعلق على كلامه الرفعة الباشا بشيء - وهو في خارج الحكم حتى لا يتأول وتأولون هذا الموقف من الإخوان . ويعلم الله أننا حين نكتب إنما نكتب لاحق وحده ولوجه الله ولا نقاد هنا الوطن الحبيب وإسداء النصيحة الخالصة للقادة والزعماء ولكن ما ورد في هذا الخطاب عن حركة المطالبة بالتشريع الاسلامي وهي فرأى برنامج الإخوان المسلمين جعلني أتأول هذه الناحية بهذا التعليق الهادئ انصف بصور رفة الباشا هذه الحركة بأنها وليدة مؤامرة يراد بها توقي سير مؤتمر إلغاء الامتيازات ويعترف رفته بأن الحدود مقررة في شريعتنا وليسكنها لارضى الاجانب أبدا ثم ذكر أن القائمين بهذه الحركة لا قيمة لهم ولا وزن ثم بين أنه ليس المراد بهذه الحركة وجه الله ولا إعلاء كلمة الاسلام فأن الإسلام بمحمد الله على الجنبيات .

هذا كلام يجب أن لا يمر على الأمة دون أن تدبّر ما فيه وأن تعرف واجبها بإزائه وهي الأمة المستقلة بين يدي  
الله عن هذا الدين بكل فروعه وأجزائه ... ودون أن تبين لرقعة ابشاشه حقه حقيقة الأمر حتى لا يخدعته الناس  
عن الحقائق أو يصوروا له الأمور بغير وجهها

إن المطالبة بالشريعة الإسلامية وإحلالها محل التشريع الوضعي ليس مؤامرة لسكرتها شعور قوى فياض  
يحيش به قلب كل مسلم وأمنية عزيزة كريمة يراها المصريون جميعاً أسمى أمانهم وواجب حتم مفروض إن لم يتم  
الانسان به فقد أعوا إثمًا عظيمًا وعرضوا أنفسهم في الدنيا لعذاب الجرمية واضطراب الأمن وفساد الخلق والهدم في  
الآخرة والله تبارك وتعالى يقول «أنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أرك الله ولا تكن لأخائين  
خصمًا» - «وأن أحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يمتنعوا عن بعض ما أنزل الله إليك فإن تولوا  
فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم» وإن الأمة دائبة المطالبة بذلك قديماً وحديثاً ومذكورة الأخوان المسلمين  
لمعالى وزير الحفانية الحالي (وستنشر في العدد القادم من هذه المجلة إن شاء الله) لم تدمع مقالاً لقائل وسبيل الأخوان  
المسلمون يطالبون بإعادة التشريع الإسلامي كركن من أركان حياة مصر الإسلامية حتى يحقق الله غايتهم أو  
يموتوا دونها

أما أن الاجاب لا يرضيهم هذا فنحن نعيش في بلادنا لا نهنأ ولا لاجانب وان تهرتنا الظروف في بعض الاحيان  
على الجمالة والذين قلن ينسينا ذلك أن لنا حقاً مهضوما لا بد أن نناله ولا ينسينا ذلك أن نشهر الثرس لتتحرر من  
هذا الرق والتحكم في شؤون حياتنا المصرية من لا يمتنون الينا بصلة - كان من الواجب على الزعماء أن يصارحوا  
الامة بأنها مكبلة وبأن عليها أن تقوى لتتحرر - كان عليهم أن يصارحونا بأننا غير أحرار في تشريعنا وغير  
أحرار في أموالنا وغير أحرار في حماية مصالحنا وبهيبوا بنا أن نعمل جاهدين حتى نستكمل الاستقلال الحقيقي في  
الإدارة والحكم وفي التشريع والاقتصاد وفي حماية أفسنا ووطننا ولكن الزعماء عفا الله عنهم فنعموا من الاستقلال  
بوثيقة لا قيمة لها وتركوا الشعب مكبلاً في كل ناحية من نواحي حياته ولعلمهم تركوا ذلك ليكره مهمة الأخوان  
والأخوان بحمد الله على أتم استعداد لأن يحملوا العبء كاملاً وأن يضحوا بكل شيء في سبيل تحرير هذه الأمة من  
كل القيود وتحرير العالم الإسلامي معها ورفع لواء الله خالقاً على كل مكان وبأي الله إلا أن يتم نوره

أما المطالبون بهذا التشريع فليسوا قلة بحيث لا تقام لهم وزن ولا يرهب جانبهم في شيء بل هم المسلمون جميعاً  
والمتصفون من غير المسلمين كذلك إنهم الأمة المصرية وسيعلم الزعماء إن لم يكونوا يعلمون أن هذه الغاية ليست  
غاية فرد ولا جماعة ولكنها غاية كل مصري يعيش في هذا البلد ولئن ضبعت الأمة شعورها وآثرت الحكمة في  
السير فليس معنى ذلك أنها نسيت أو تنافلت وستأتي الساعة التي يدوي فيها هذا الصوت رائعاً قويا رهيباً يصم  
الأذان ويخلع قلوب المترددين التهللين ويقولون متى هو؟ قل عسى أن يكون قريباً

بقي أن الإسلام على الجنيتات رفيع الثرى وإنه كذلك وإن الله له لحافظ وإن أرواح المسلمين له قدامه ولكن  
الزعماء هدام الله في ناحية وهذا الإسلام العالي الجنيتات في ناحية أخرى وهل أدل على ذلك من أن يبدأ الجميع  
الوفدى الكبير في الساعة السادسة أى قبل المغرب بساعة وينتهي بعد العشاء فيتفق المجتمعون وهم هذا العدد

الكبير وفي وسطه المنظمون والخطباء على اهدار فريضة المغرب دون احتياج الى ذلك أو ضرورة إلا التهاون والغفلة عن فرائض الله وأوقات الصلاة . وماذا على لجنة الاحتفال لو أنها أخرت الموعد فجملته في منتصف الساعة الثامنة حتى يمكن الناس من أداء الصلاة — وأمر آخر هو أن وزيراً جليلاً يعرف الناس فيه الذكاء والقطنة وقد تولى وزارة المعارف وهي وزارة الثقافة والتعليم مرتين يستشهد بآيتين من كتاب الله في كتاباته وهما كل هذه الكلمة في كليهما ولا يأتي بوحدة منهما علي وجهها . وبعد هذا كله نقول إن الاسلام على الجنيات . أجل أيها السادة والسيدات إنه على الجنيات ولكنكم تهملونه ولا تريدون أن تحافظوا على هذه الجنيات العالية .

يارفعة الياسا . أنت معنا بنص هذا الخطاب في أن قطع يد السارق ورجم المحسن ومنع التعامل بالفائدة من القواعد المقررة في شريعتنا السمحة وطبعا هذه القواعد اسنانعمل بها الآن بل إن محامينا وقوانيننا تعاملت بغيرها فنحن إذن على اتفاق في أننا نتحاكم إلى غير كتاب الله ونظام الاسلام ونحن مع هذا مسلمون فهل أنتم راضون عن هذا أم سخطون عليه إن كانت الأولى فقد حاربتم الاسلام ورضيتم بضياع أحكامه وإن كانت الثانية فهل فكرتم في أن تتعاون جميعا على إزالة هذا المنكر والمطالبة معا بتشريع الاسلام وتذليل العقبات في هذا السيل ومصارحة الامة بأنه لا يصلحها الا هذا وتقويتها تقوية تامة للوصول إلى هذه الاهداف وحينئذ تتخلصون من التبعة بين يدي الله وتنصحون الامة وترون الاخوان المسلمين لكم من أول المؤيدين فلسنا نبغى إلا أن يعود الاسلام مجده والآن يكون بحق مرفوع الدرر على الجنيات . ولا يعنى هذا ان نلتحق ان تقدم لرفعة الابدان بالشكر الجزيل على تناوله قضية فلسطين الشقيقة بهذا العطف الكبير ورفعتنا في ذلك يعبر عن شعور المصريين جميعا .

حسن البناء

## التشكيلات العسكرية

في المملكة السعودية

تفقد جلالة الملك عبد العزيز بن السعود في كل عام مؤتمرا من ذوى الرأي من أصحاب القضية العلماء وأصحاب السمو الامراء وذوى الرأي والمكانة في المملكة السعودية يستعرض فيه الموقف الداخلى والموقف الخارجى ويستطلع رأى ليستشير في عمله بأرأه رجاله . ولما كانت الحالة الدولية اليوم توجب الحذر وتدعو إلى اليقظة فقد عمل ذلك المؤتمر على أخذ العدة ورأى ضرورة الاخذ بأسباب القوة حفظا لكيان العرب وكان مما قرره

الأول — تأسيس مجلس أعلى للدولة يؤلف طبق

١٣٢

نظام خاص ينظر في الامور العامة التي لها مساس بكيان المملكة وحفظها .

الثاني — النظر في التشكيلات العسكرية وجعلها في نظام جديد غير نظامها الحاضر يجعل الفائدة من القوات في نجد أعظم فعلا وأشد تأثيرا في اللمت وذلك لا يكون إلا بتدريب الجنود تدريبا فنيا في مكنتات — خاصة بحيث يكون تحت التدريب الدائم بضع عشرات من الالوان تتحرك بأمر قائدها الأعلى إلى أى جهة من الجهات تسندها بقى القوات الاحتياطية الأخرى المدخرة في البلاد .

نسال الله أن يقدر لهذه البلاد ولسائر البلاد العربية ما يكون به العز للاسلام والمسلمين عامة وللعرب خاصة .



Annexe 6 B : Une note des Frères musulmans adressée au ministre de la Justice, écrite par Hasan al-Bannā, Revue *L'avertissement*, numéro 7.

<p>رئيس التحرير المشول صالح مصطفى عثمانى الاشتراكات ٣٠ قرش عن سنة داخل القطر ٦٠ « « « خارج »</p>	<p>( بسم الله الرحمن الرحيم ) <b>التبليغ</b> جريدة سياسية إسلامية أسبوعية تصدر على مبادئ الأخوان المسلمين</p>	<p>صاحب الامتياز ومدير الجريدة محمد أبو زيد عثمان الحامى الادارة : ٥ ميدان الملكة فريدة ( العتبة الخضراء سابقا ) تليفون رقم ٤٤٠٠٤</p>
السنة الاولى	الاثنين ١٣ جماد أول سنة ١٣٥٧	العدد السابع

## مذكرة الاخوان المسلمين لمعالى وزير الحقانية في وجوب العمل بالشرعية الاسلاميه

حضرة صاحب المعالي أحمد خشبة باشا وزير الحقانية

أجد اليكم الله الذى لا إله إلا هو وأصلى وأسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تمسك بشريعتهم الى يوم الدين وأرفع اليك تحية الاخوان المسلمين فالسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

ياسيدى الباشا

لست في حاجة الى أن أتحدث عن اسلامكم وحسن استعدادكم لمناصرة الفكرة الاسلامية المتقدمة بل التي لا تمتد للعالم كله سواها الآن ولست في حاجة الى أن أقدم إليكم بالبراهين الكثيرة والحجج المتضاربة على أن دواء هذه الأمة في رجوعها الى هدى الاسلام في كل الشؤون وأول هذه الشؤون القانون فأنت بحمد الله - فيما أعتقد - مقتنع بهذه الفكرة سمعتك تتحدث بها وتدل عليها وتعمل لها وأنت خارج الحكم وأنت عضو مجلس ادارة الشبان المسلمين . وأنت أمين صندوق اللجنة العامة للدفاع عن فلسطين . وأنت رئيس جماعة إحياء عهد الاسلام .

والآن يامعالي الباشا وقد جاء دور العمل وواجهنا الحقائق ودخلنا بوتقة التجارب وأصبحت وأنت شيخ إقضاء ورأس المشترعين في مركز تستطيع منه أن تحقق ما يريه الاخوان المسلمين جميعا وشمونهم ويريدون الحصول عليه مهما كلفهم ذلك من أثمان ، وما كنت أنت تفعلك تمناه وترجوه وتؤمن بصلاحيته وتمتقده من وجوب تعديل القوانين وتوحيد المحكمة المصرية حول شريعة الاسلام . الآن وقد صرحت وأعيناً مسئولاً عن الرعية في ناحيتك ماذا أنت فاعل ؟

ياسدي باشا إن صدور الامة محرجة أشد المرح لعمورها بأنها تحكم بغير كتاب الله وقانونه وشرعته ، وإن الشعوب إن تعودت الصبر حينما ظن الاضمار نتيجة طبيعية لهذا الصبر في كثير من الاحيان وليس يفرح النفس شيء أكثر من الاستسلام بالمقيدة الراسخة الزابنة وإن قوانيننا المالية تنافي الاسلام وعمده ونظمه في نفوس المؤمنين به ومع كل هذا الشعب وقد فتحت أذهان الامة وأدركت بعد ما بينها وبين دينها في هذه الناحية ففسرت بالمرح الشديد إن بقيت الحال على ما هي عليه فلا تلجئوا الناس إلى عصيان القوانين واحترار الشرع والتبرم بالقضاة وبالأحكام.

يا باشا . لنقف معا بين يدي الله ولنسمع مما . ألم يقل الله تبارك وتعالى (١) « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما » سورة النساء (٢) وإن أحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك من بعض ما أنزل الله إليك فإن تولوا فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم وإن كثيرا من الناس لفاسقون أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون «سورة البقرة»... في بيان طويل مستفتح بالآيات الكريمة . فمن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون والظالمون والفاسقون.

(٣) « إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أرك الله ولا تكن الخالفين خصيا » سورة النساء « هذا في الناحية الكتابية وفي الناحية المأزومة قد بين القرآن كثيرا من الأحكام في كثير من الشؤون الدينية والجنائية والدولية والتجارية وما إليها وأكدت الأحاديث الصحيحة كل ذلك وأبدته . وما أنزلنا الله وقررنا إلا ليعمل بها المسلمون ويتقوا إلى حكمه فيها ويستمدوا منها ويتقوا عليها فإذا كانت قوانيننا وشرائنا والمستور لنفسه مستمدة من معين غير هذا الدين مستفاد من مصادر أوربية بحتة باحكيمة وفرة نسبة وروما يفتوح في كثير من كلماتها وجزئياتها تتناقض تناقضا صارخا مع التعاليم الالامية الصريحة فكيف يكون موقف السلم الذي يؤمن بالله وكتابه فيها إذا عرضت له قضية حكم فيها بغير ما أنزل الله وكان الحكم منافضا لدين الله وكيف يستحل التقاضي هذه المخالفة وكيف يستسغها التقاضي وكيف يتحمل تبعاتها شيخ القضاة ووزير العدالة والتشريع بين يدي أحكم الحاكمين

أفتدونا يا باشا من هذا المرح . وأخرجونا من هذه الورقة ولا نجعلوا أيماننا تصطبغ بقائلنا وأما أعرف كثيرا من الناس بغض ضياع حقوقه مدنية أو جنائية أو تجارية على أن يقف بين يدي بعض يحكم بغير ما أنزل الله . إن التهمة يا باشا كبيرة ولئن كان هذا المساب شديداً فإن حساب الله أشد ومهمتنا التذكير ولا يفور أن تتسلل بالمناذر فإن الله لا ينظر إلا إلى القلوب والأعمال هذا من الوجهة الروحية البحتة ولنأت من الوجهة القانونية

ألم يترف كبار رجال القانون من مصريين وأجانب بأن الشريعة الالامية من أخصب منابع التشريع أركانها وأدقها وأعلمها ولم تنس بدتصرح المسيو بيولا كلالي بوجود تصحيح القواعد الفاسدة في القانون الفرنسي المعمول به في مصر طبقاً لأحكام الشريعة الالامية . ولم تنس كذلك محاضرات المسيو لاميير وتصريحه بالخطورة الواضحة في هذا الشأن ولم تنس بعد تقارير مؤتمرا لاهي في الاشارة بالشريعة الالامية ولم تتداع نظرياتها القانونية وغناها بالبحرث القيمة وكفايتها في التشريع التام وفي مصر كثيرا من اعلام رجال القانون يؤمنون بذلك ويعصرحون به ويؤذرون أن يكافروا الانطلاق بهذا العبء وعجيب أن يكون من بينهم المستشارون في المحاكم المختصة به

يرضون بالتسويات وفيها نزول عن شيء من الحق الاساسى في سبيل الحصول على هذا الحق فاذا منع القانون التعامل بالربا وتشدد في استيفاء الحقوق كان في ذلك الضمان الكافي للممولين الآخرين ورضوا به وأطاعوا اليه وعاملونا على غير أساس الفوائد والربا المحرم شرعاً في كل كتاب

ولماد لا تكون مصر السابقة بانقاذ العالم (من نظام الفائدة البغيض) ولماذا لا تبشر حكومة مصر بهذا البدأ السامى الانسانى الرحيم ولماذا لا ترفع راية الدعوة الى تحرير الانسانية من رقب الربا وإقناع الشعوب بوجاهة هذه الفكرة كما رفعت بعض الدول الاوربية راية الدعوة الى تحرير الانسان من رقب العبودية وأقنعت الشعوب بوجاهة نظرتها وكسبت نفع هذا الدفاع

ولم الخوف وفيه اليأس؟ هل نعجز عن أن نقدم للانسانية خدمة جلى ونحن الذين أتقذناها في كثير من المواقف وأشعلنا بين كثير من أممها شعله العرفان والتوريس هذا من الشر ولا من الخيال يا باشا ولكنها حقائق سيتنبه لها العالم ونريد أن يكون لنا شرف السبق بهذا التنبيه

ولماذا لا تكون هذه الخطوة يا باشا سبيلا الى الحرية الاقتصادية وطريقنا الى تمويده هذا الشعب الذى طال به عهد الاعتماد على الغير أن يعتمد على نفسه وعلى موارده وأن يستغنى في كثير من شئونه عن الناس وهل هناك فرصة أتمن من هذه وهل هناك عامل يساق به هذا الشعب المتمسك بدينه أقوى من الدين وهل هناك انقاذ لهذا الشعب الفقير أعظم من انقاذه من اللصوص السرقة القساة من المرائين

هذا مثل أجبت أن أتقدم به لدحض هذه الشبهة شبهة صعوبة تطبيق الشريعة الاسلامية وأخرت لذلك أعقد المسائل وألصقتها وأمسها بحياة الناس حتى لا يكون هناك قول القائل ولا حجة لمعتذر

(٤) يقولون أننا حين نطبق هذه الشرائع الاسلامية في قطع يد السارق ورحم الزاني والذين زجج بالامة الى عهد المهجبة ونفوت عليها فرصة لا تتفاح بها بلغت من رقى ومدنية ونسلكها في نظام الامم المتأخرة التبريرة وهذا كلام لا يساوى سماعه ولا يستحق أن يرد عليه — وانها أملاء على هؤلاء الناس تحلهم من عقدة النظم الاجتماعية وعكوفهم على الاباحية في كل شيء واتداؤهم على ما ليس لهم من أعراض وأموال وتخوفهم من أن يكونوا الضحايا الأولى لتطبيق هذه النظم الحازمة وما كانت الجريمة في يوم من الايام مظهر المدنية ولا رقى ولا كان اتقنوت الذى يستأصل الجريمة ويقضى عليها مهما كان من شدته قاسيا ولا رجعيا ولكنه عين التقدم ومظهر الارتقاء الصحيح وهي احن قديمة وأفكار بالية عتيقة أن لها أن تنقرض وأن للمصلحين ألا يعيروها شيئا من الاهتمام بعد أن رأينا أن الفكرة العامة في التشريع أصبحت متجهة الى أخذ المجرمين بالحزم واستبدال السبل الرادعة والاحكام الزاجرة بمظاهر الرخاوة القانونية التى ساعدت على انتشار الجرائم فى الامم وجعلت القوانين تكاد تكون عديمة الفائدة في تهذيب الناس وأضاعت على الشعوب كثير من الاموال والجهود في المحاكم والسجون والشرط والموظفين القضائيين بغير طائل . نحن نريد النتائج العملية ولا عبرة بزخرف القول وتزويق العبارات

ويقولون إن ذلك غير ممكن عملا فان رجال الشريعة الاسلامية لا يحسنون التنسيق القانونى الواجب ورجال

Annexe 6 C : Le prix de la vie, écrit par Ḥasan al-Bannā, Revue Frères musulmans, numéro 16.

**الله أكبر**

**التعارف**

« على جادى »

**الله خوارق المسلمين**

« والمراسلات والأذونات ترسل بعنوان مدير المجلة - شارع أحمد بك حمر رقم ١٣ بالمدينة الجديدة بالقاهرة تليفون ٤١٢١٤ »

الله - فائقنا  
الرسول - إمامنا  
القرآن - دستورنا  
الجهاد - سبيلنا  
الموت في سبيل الله  
أسمى أمانينا

صاحب المجلة وعمرها  
محمد بن عبد العزيز  
الدور: محمد بن عبد العزيز  
الاشتراك  
٣٠ قرش من سنة  
١٥ قرش عن نصف سنة

العدد ١٦ السبت ٢ جمادى الأولى سنة ١٣٥٩ هـ - ٨ يولييه سنة ١٩٤٠ السنه الخامس

« ثمن الحياة »

كان فيما أوحى به أبو بكر رضى الله عنه خالداً في بعض غزواته يا خالد لا تحرص على الموت توهب لك الحياة « وفي الحديث الصحيح يقول رسول الله ﷺ « ديوشاك الأثم أن تندهى عليك كما تندهى الأكلة إلى قصبتها فقال قائل من غلة نحن يومئذ؟ قال لا بل كثير ولكنكم غناه كغناه السيل ولينزعن الله من صدور عدوك المهابة منكم وليقتفن في ظهورهم الوهن قبل وما الوهن؟ قال حسب الدنيا وكرهاة الموت «

الآية الكريمة تقول « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون . فرحين بما آتاهم الله من فضله ويستبشرون بالذين لم يلهموا لهم من قبلهم آية من قبله من خوفهم ألا خوف عليهم ولا هم يحزنون . يستبشرون بنعمة من الله وفضل وأن الله لا يضيع أجر المؤمنين »

فالموت ثمن الحياة ...

وحب الحياة نذر السموت ...

وما أحكمها كلمة قالها أحد إخواننا وقد سأله إنسان لم مات المسلمون كلهم؟ فأجاب على الفور لانهم أرادوا أن يعيشوا كلهم فالامة التي تريد أن تعيش كلها لا بد أن تموت كلها لأنها لم تدفع من دمها ثمن الحياة هذا قانون لم يتخلف من قبل ولا يتخلف اليوم ولن يتخلف من بعده سنة الله ولن تجيد لسنة الله قديلاً .

هل تذكر تلك الايام التي عرف العرب فيها معنى الحياة العزيزة الكريمة . وهل الحياة يفتى إلا بالقوة والكرامة وهل يقال للذليل نسي بين الاحياء؟ هل تذكر يوم عرف العرب معنى الحياة من قوله تبارك وتعالى « إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة » ومن قوله « اتقوا خفافاً وثقالاً وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله » ومن قوله « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء » ومن قول الرسول الصادق صلوات الله وسلامه عليه « شارك قوم الجهاد إلا قولاً مع قوله عليه الصلاة والسلام « والذي نفس محمد بيده لولا أن

أشق على المسلمين ما قدمت خلف سرية تغزو في سبيل الله عز وجل أبدأ ولكن لأجد سعة فأحلمهم ولا يجيدون سعة فيقيموني ويشق عليهم أن يتخلفوا عني والذي نفس محمد بيده لو ددت آتى أغزو في سبيل الله فأقتل ثم أغزو فأقتل ثم أغزو فأقتل »

عرف العرب ثمن الحياة فيذلوهم من دمهم وأموالهم فكان أحدهم يأتي بخله ويقدمه فإذا سئل ما هذا قال مالي كله فإذا قيل له وماذا أقيمت لبيالك؟ قال أقيمت لهم الله ورسوله ، وكان أحدهم يتدافع بين الصنوف حاسراً لا يبالي أوقع على الموت أو وقع الموت عليه بل كان أحدهم يقذف نفسه من عل ليهبط على الألوف من الجنود فيمقتلهم لا يرهس باسم ولا ينجس صولتهم ولا يخاف وحدته وانفراده وعدته سيقه ولبيانه فيقتلهم الحسنة ويفتح الباب ويهرب أهل الكفر وينصر الله عباد المؤمنين قال أبو ديانة سماك بن غرشة الانصارى للمسلمين يوم المدينة وقد تحمسن بها مسيلة وأصحابه ما وقوكم مشر المسلمين قالوا وماذا نصنع قالوا صنعوا الحظفة على أسنة الرماح وارفعوني فوقها واخذفوا بي من السور تجاه الباب وقد تصحه الله عليكم . فتمسكوا . وقذف بالفارس المؤمن بحمله الهواء لا المظلة ويظهر على جناح من إيبانه ويقينه يهبط على القوم في دارهم فيقتلهم حتى يستشهد ولكنه قد فتح الباب وتم بذلك النصر .

وتصور القديسون الكرام من جيش عمرو حسان بالبيون يقدمهم الزبير بن العوام وقد قذفوا بأنفسهم وسط حاميته من جنده الروم فامتلكوه وأجأوهم الى القرار .

ولا جديد تحت الشمس يا هذا ثم ماذا كان من أمر أولئك العرب جادوا بالدم والمال ودمعوا ثمن الحياة فانجز الله لهم وعده ويمكن لهم في الأرض وأزال لهم من الجياد المستضعفين جزر السيوف وطعام الغمام والرماح ، ويوم منعت هذا

المنفي في نفوس المسلمين ورثنا بالحياة الدنيا وإطمانوا إليها وكفوا عن بذل الدماء والاموال ذهبت عزتهم ودلت دولتهم ونال منهم الدين بذلوا عن الحياة من الدماء والاموال .

ومن عجيب أمر الدين يحبون الحياة الدنيا ولا يدفعون عن الحياة العزيزة أنهم يفتقدون الحياتين معاً ويدفعون هذا الدين أخصاً للمضاهفة وهم صافرون فان لم يمت في سبيل عزته مات في سبيل عزه غيرة ومع ذلك لا يمتيتون ولا يمتطون .

لقد وجه الاخوان المسلمون منذ أول يوم في دعوتهم النداء القوي الواضح إلى هذه الأمة جميعاً حكومة وشعباً أن تستمد وتتمسك وأن تمد نفسها لتدفع عن الحياة يوم تطلب إليه بذل هذا الدين وقتنا وكتبنا للحكومات المتعاقبة بهذا راجين أن تعمل دائبة على تقوية معنوية هذه الأمة واصلاح الاخلاق واعداد النفوس والاجسام لاداء ضريبة الحياة حين يطلب إلى الناس الاداء وقتنا للشعب ان ستة الله لا يهتافوا على الموت بل ان يترقبوا الحياة وأهملوا بالعمارة وقادة الرأى العام أن يتركوا سبيل الجدل والكلام ويتصرفوا إلى الجذوئية الناس لاداء الواجبات الجسم للاعراض الجسم - ووقف الناس يتأملون ويتساءلون ما معنى هذه الدعوة وماذا يريد هؤلاء الناس ؟ وما هذا التهور والاندفاع وما قيمة هذا الكلام في عصر السلام ولازلت أذكر مناقشة طريفة بيننا وبين موظف كبير لاحظ على شارة الاخوان المسلمين أنها تحمل صورة الصحف الكريم يحيط به سيفان يحتملان أول الآية (واعبدوا) لهم ما استطاعتم من قوة قال هذا الموظف الكبير أن هذا يخالف القانون ونحن أن نستبدلوا هذه الشارة بنبرها من شارات السلام - إن الجواب على هذا الاعتراض أنها السيد سيانك قريباً في ذلك اليوم الذي يضطر الناس إلى امتشاق الجسم ونجم السلام «ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد ذكر فيها اسمه كثيراً . ولينصرون الله من ينصرون ان الله لقوى عزيزة أنها السيد دعونا نتحدث الى الثامن فلكم يحتاجون هذا الحديث في يوم من الايام ولازلت أذكر ما كتبه احدى الجرائد اليومية في وقت من الاوقات .

مستعدي على الاخوان المسلمين وزير الداخلية حينما وشيخ الازهر حينما وتهيب بكل ذى سلطان أن يضرب على يدهم لأنهم يقولون للناس يجب أن تكون أقدابه لانهم يعدوا أنفسهم لاحتمال تكاليف الحياة العزيزة ولاهم يطلبون الى الحكومة : أن تمن على ذلك هذا الشعب الاعزل الكريم والآن وقد جد الجذوئية وهبت الامم ترفع ضريبة الحياة وما يؤسف أنها ضريبة فاحشة قاسية بل هي أقبح الضرائب التي عرفها التاريخ فما صرت على الانسانية أيام كهذه الايام تحصد فيها الارواح حصده المهشم وتقتار الاشلاء بلا عد ولا حساب

ولا زلنا نسال الله أن يقينا شر هذا البلاد المستطير لان النبي ﷺ وهو الذي حيب اليها شرف الموت في سبيل الله هو الذي نهاها عن أن تمتدنى لقائه ولكن - اذا لقبتموهم فاسبروا - فما موقفنا اذا أرغمتنا الحوادث فتولينا بأداء ضريبة الحياة .

الجواب شيء واحد لا تردد فيه ان شرف الموت العزيز لا يقان أبداً بحساسة الحياة الدنية فتوتوا كراماً ولا يفتنوا بالمال فما لا يرد فيه ولا يحتمل امالة النظر ولا تغليب الفكر واسكن الذي من حركهم أن تفكروا فيه مطالية الحكومة والزعماء أن يقدروا أهمل تبعه ألتفت على كاهل انسان فيتخيروا لهذه الدماء والاقوال أكرم عوض وأشرف ميدان فان مصر العزيزة لن تكون بعد أن قامت في سبيل حريتها واستمدت للموت في سبيل استقلالها ذنباً من الاذئاب

وقد اقترحت الوزارة في هذه الايام مشروعات براد بها حماية الشعب وتقوية معنويته وبت روح الحساسة فيه واعداد قسم كبير منه للعمل في البوليس أحياناً وفي الخدمات العامة أحياناً وفي الدفاع المدني والمسكري أحياناً أخرى ، ونحن نرحب بهذه الاقتراحات ونرجو المزيد منها ونذكر الحكومة بتبعتها ووجوب تقرير هذه التبعات وتنشئ من وراء ذلك كاه تقرير حقوق مصر واستقلال مصر وكرامة مصر حتى يتفرغ العالم لتلقي رسالة الاسلام من جديد من يد مصر المؤمنة ومن ورائها شعوب الاسلام

حسن البنا

تصحیحات

- ورد علينا من مكتب الارشاد العام ويقع عن شعب الاخوان ملاحظات تصحیح بعض البيانات التي صدرت في العدد رقم ١٣ الخاص بالاخوان المسلمين ، ونحن نفتخر هذه التصحيحات مع الشكر راجين الاخوان أن يذكروا بتصحيحها في نسخهم ويوافقونا على اصلاحها وهم وأخبارهم
- ١- ورد اسم الاستاذ الشيخ محمود جودير القاسى ككاتب لشعبة (فرشوط قنا) والصحيح ان رئيس الشعبة هو الشيخ عبد القادر سليم أبو سبيل وأن حضرة الشيخ محمود جودير سكرتيرها
- ٢- واسم حضرة الاخ محمد افندي قاسم صقر نائباً للشعبة (المنزلة

- دقهلية ) والمصحح أن نائب الشعبة هو عبد الرحمن افندي حجين والاخ محمد افندي قاسم سكرتيرها
- ٣- واسم الاخ الشيخ عبد الظاهر الطيب نائباً للشعبة نزلة ابوزوات الطاعنة والمصحح أن الشيخ البدي أساميل هو النائب والشيخ عبد الظاهر الطيب سكرتيرها
- ٤- واسم الاخ مصطفي افندي خير الدين نائب لشعبة بلقاس والمصحح أن نائب الشعبة هو الاخ الاستاذ محمود افندي السعيد السيد علي وحضرة الاخ مصطفي افندي خير الدين مندوباً

**Annexe 7 : Tahtawi agreement with his wife  
not to marry another woman<sup>1201</sup>**

التزم كاتبه الا صرف رقاعة <sup>در</sup> راجع لبنت خاله المعصومة الحاجة  
 كريمة بنت العلوقة الشيخ محمد الفرع على الانقاري انه ينبغي  
 معها وحدها على الزوجية دون غيرها من زوجة اخرى اجازية  
 اياها بنت وعلق عصمتها الي اخذ غيرها من نساء او تمتو تجارية  
 اخرى فاذا تزوج بزوجة اياها كانت بنت خاله بمهر والعقد  
 خالصة بالكدشة وكذلك اذا تمتع بجارية ملكك يهيب ولكن وعدها  
 وعد اصحابها لا ينتقض ولا ينحل انها مادامت معد علي  
 المحبة المعصومة مقيمة علي الامانة والحفظ لبيتها ولا اولادها  
 ولحمها وجوارها مساكنة معه في محل سكنه لا يبيزج غيرها  
 الاصل ولا يمتع بجوار اصله ولا يخرجها من عصمته حتى  
 يقضي الله لاحدهما بغضاض هذا ما الخطت عليه انهود  
 وشهد الله سبحانه تعالى بذلك ومله يكته ورسله وان فعل  
 المذكور خله في كان الله تعالى هو الوكيل القاد للزوجة المذكور  
 يقتص لها منه في الدنيا والاخرة <sup>هذه</sup> اما الخط عليه ان يعاقبه  
 وكذلك ان تعبته في الجانيه علي نفسه  
 ١٤ سوال  
 زنا عيود  
 اوقم

<sup>1201</sup> Rifā'a al-Tahtāwī's Vow to His Wife, Dr. Youssef Ziedan for heritage and manuscripts, [En ligne], <http://ziedan.com/English/tasaweer/Rifa.asp> (Page consultée le 19 juin 2016).

## Annexe 8 : Les 22 intellectuels contemporains étudiés dans cette thèse

(dont 2 médecins, 5 professeurs azharites, 2 juristes, 2 journalistes, un poète, un professeur d'histoire, un professeur de philosophie, 3 professeurs de philosophie islamique, un professeur d'économie, 3 professeurs de sciences politiques et un professeur de sociologie)

<b>‘Iṣām ‘Iryān</b>	Médecin et haut dirigeant des Frères musulmans, ancien porte-parole de la confrérie, il était également vice-président de son aile politique, le Parti de liberté et de la justice (PLJ)
<b>Muḥammad ‘Imārah</b>	Professeur à l'Université d'al-Azhar
<b>Jāsir ‘Awdah</b>	Al-Shatibi Chair of Maqasid Studies at the International Peace College South Africa
<b>Abū Fahr as-Salafī (Ahmed Sālīm)</b>	Chercheur en études islamiques
<b>Aḥmad al-Ṭayyib</b>	Grand Imam d'al-Azhar et professeur de la philosophie islamique
<b>Anwar Mughhīth</b>	Professeur de philosophie
<b>Galal Amin</b>	Professeur d'économie
<b>Aḥmad ‘Abd al-Mu‘ṭī Ḥijāzī</b>	Poète et écrivain
<b>Aḥmad Zāyid</b>	Professeur de sociologie politique
<b>Farīdah Naqqāsh</b>	Journaliste et première éditrice en chef d'un journal indépendant d'opposition en Égypte
<b>Shādiyāh Faṭḥī</b>	Professeure de sciences politiques
<b>Mājidah ‘Alī Ṣālīḥ</b>	Professeure de sciences politiques
<b>Sāmiyah Sallām</b>	Professeure de philosophie islamique
<b>Nājiḥ Ibrāhīm</b>	Médecin et Membre fondateur d'al-jamā‘ah al-islāmīyah
<b>Hibah Ra’ūf ‘Izzat</b>	Professeure de sciences politiques
<b>Usāmāh al-Az’harī</b>	Professeur à l'Université d'al-Azhar et un des conseillers du président al-Sisi
<b>Muḥammad Mukhtār Jum‘ah</b>	Mufti d'Égypte et professeur à l'Université d'al-Azhar
<b>Ṣalāḥ Sālīm</b>	Journaliste et écrivain
<b>Sharīf Yūnus</b>	Professeur d'histoire
<b>‘Alī Mabruk</b>	Professeur de philosophie islamique
<b>Sa’d al-Dīn al-Hilālī</b>	Professeur de jurisprudence islamique comparative à l'Université d'al Azhar
<b>‘Abd al-Jawād Yāsīn</b>	Juriste

## Annexe 9 : (Nidā' al-kinānah) - Déclaration des savants de l'Oumma par rapport aux crimes liés au coup d'État en Égypte et le devoir religieux contre ce coup d'État<sup>1202</sup>

بشأن أحكام الإعدام الجائرة على الرئيس محمد مرسي ومن معه

بشأن جرائم الانقلاب في مصر والواجب نحوه

### بيان من علماء الأمة بشأن جرائم الانقلاب في مصر والواجب نحوه

9 شعبان 1436هـ - 27 مايو 2015م.



الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وآله وصحبه ومن والاه وبعد، نظرًا لما يحدث في مصر الكنانة - منذ قرابة عامين - من سفك للدماء المحرمة، وهتك للأعراض المصونة، وإزهاق للأرواح البريئة، ونهب الأموال، وتكسير الممتلكات الخاصة، وتدمير للبلاد، وتهجير للآمنين، ومعاداة لفحة للإسلام والمسلمين، بمحاربتهم لمنهجهم، وقتل لعلمائهم، وتداول على قيمه وتوابته ومقدساته، وموالة لأعدائه، ومعاداة لأوليائه؛ فإننا - صدعًا بالحق، ودفعًا للباطل، وبيانًا للناس، كما أمرنا الله تعالى - نعلن للأمة الموقف الشرعي من هذا النظام، والواجب نحوه، والمتمثل في النقاط الآتية:

1 أن المنظومة الحاكمة في مصر منظومة مجرمة قاتلة، انقلبت على إرادة الأمة واختيارها، وخطفت رئيسها الشرعي المنتخب، واعتصبت قائد الانقلاب كرسي الرئاسة بانتخابات صورية مزورة وجمع في يده السلطات جميعها، بما فيها سلطة التشريع، وسن قوانين جائرة، تكتم الأقوال، وتجحف منابع الحياة بشكل شامل - هذه المنظومة قتلت الآلاف بغير حق، واعتقلت عشرات الآلاف بلا مسوغ، وحكمت بالإعدام والسجن على الآلاف من خيرة رجال مصر ونسائها في قضايا ملفقة، وصارت الآلاف داخل مصر وخارجها، وشردت آلاف الأسر، وظهرت أعداء الأمة عليها، وفصلت تعسفياً مئات القضاة وأساتذة الجامعات والمدرسين والأئمة والخطباء وغيرهم؛ فارتكبت - بذلك وغيره - المنكرات كلها، وانتهكت الحرمات جميعها.

2 يجب شرعاً على الأمة: حكماً وشعوباً مقاومة هذه المنظومة، والعمل على كسرها والإجهاد عليها بالوسائل المشروعة كافة؛ حفاظاً على ثوابت الأمة، وحرصاً على المقاصد العليا للإسلام.

3 أن موالة الصهاينة المعتدين ودعمهم وحميتهم، ومعاداة المقاومة الفلسطينية، والتآمر عليها، وحصارها من خلال تدمير سيناء وتهجير أهلها، يعدّ خيانة للدين والوطن، وتفریط في مسرى رسول الله ﷺ صلى الله عليه وسلم - ، لا تصدر إلا عن عدو لله ورسوله والمؤمنين، والله تعالى يقول: «وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» سورة المائدة: 51

4 أن الحكام والقضاة والضباط والجنود والمفتين والإعلاميين والسياسيين، وكل من يُثبِتُ يقيناً اشتراكهم، ولو بالتحريض، في انتهاك للأعراض وسفك الدماء البريئة وإزهاق الأرواح بغير حق - حكمهم في الشرع أنهم قتلٌ، تسري عليهم أحكام القتال، ويجب القصاص منهم بضوابطه الشرعية، والله تعالى يقول: «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا» سورة المائدة: 32

<sup>1202</sup> « Déclaration de savants de l'Oumma par rapport aux crimes du coup d'État en Égypte et le devoir religieux contre ce coup d'État », [En ligne], <http://egyptcall.org/> (Page consultée le 25 juin 2016).



5 يؤكد العلماء الموقعون على هذا البيان أن الأستاذ الدكتور محمد مرسي هو الرئيس الشرعي للبلاد وأن الإجراءات اللاحقة التي اتخذت معه، والأحكام التي صدرت بحقه وحق الرافضين للثقل بالطلبة شرعاً ومنعمدة قانوناً، ويجب على الأمة شرعاً السعي في فكك حاكمها المنتخب وتحريره من أسر

6 أن كل من تم اعتقاله من قبل هذه المنظومة الإجرامية بسبب رفضه للثقل ومطالبته باحترام إرادة الأمة وحريتها، وبخاصة النساء، يجب على الأمة السعي في بذل كل غال وتمين، في سبيل تحريرهم، وفكك حبسهم، بالوسائل المشروعة في دين الله.

7 أن معاونة هذه المنظومة الإجرامية ومساعدتها على الاستمرار بأية صورة من الصور هو من المحرمات شرعاً، والمحرمات قانوناً ومشاركة صريحة في الجرائم التي ترتكبها، ومرتكب للنهي في قول الله تعالى: «وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَمَا تَسْكُمُ النَّارَ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ» [سورة هود: 13].

8 أن حضور شيخ الأزهر مشهد الانقلاب، وصمته عن جرائمهم، جريمة شرعية تسقط شرعيته، وتهدر مكانته، وتجعله شريكاً للمجرمين في كل ما اقترفوه، ونشوه تاريخ الأزهر المجيد، وتفسد حاضرهم وتدمر مستقبله.

9 نحمل مفتي مصر المسؤولية الشرعية والجناحية عن الأرواح البريئة التي وافق على إعدامها، ونحذر من مغية التمدد في التوقيع بالموافقة على المزيد من أحكام القتل الجائرة الطاغية، وما قد ينتج عن هذه الأحكام من مفاصد عظيمة على المستويات جميعاً، وقد لا يخفى عليه « وهو من الموقعين عن رب العالمين! - أنه ليس في القتل ولا في الرضا إكراه، فلا حجة له في الدنيا ولا في الآخرة إن صُحِقَ على قتل الأبرياء.

10 أن الدفاع بأية وسيلة مشروعة عن النفس والعرض والمال حق مشروع، بل واجب شرعي، لا يملك أحد أن يمنعه أو يمنحه، فللمعتدى عليه صد المعتدي بذاته دون غيره وبالقدر الواقع عليه دون تعد أو تفريط، قال تعالى: «وَلَمَنْ اتَّصَرَ بِعَدُوِّ ظَلَمَهُ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ . إِنْ مَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ . أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» [سورة الشورى: 41-42].

11 تطالب الحكام والملوك ورؤساء الدول العربية والإسلامية وأهل العلم والمثقفين والأحرار كافة في العالم، بسرعة السعي لحماية مصر من إجرام تلك المنظومة الطاغية، وردعهم عن القتل والسفك والسلب والإفساد والتدمير والانتصار لإرادة الشعب وخياراته.

12 يستهجن العلماء الموقعون على هذا البيان موقف الدول الداعمة لانقلاب، والموقف الدولي المعدي لاحترام حقوق الإنسان وخيارات الشعوب، ويناقض ذلك كله بجمعه للأنظمة الانقلابية وتعامله معها، ويحملونهم المسؤولية القانونية عن الدماء التي سالت، والأرواح التي أزهقت ظلماً وعدواناً - ويؤمنون « في الوقت نفسه - مواقف الدول والمنظمات الحقوقية والعلماء والإعلاميين والسياسيين وغيرهم ممن وقفوا ضد قمع الشعب المصري وأحكام القتل بالجملة، وسوف يسجل التاريخ لهؤلاء وأولئك مواقفهم وأعمالهم.

13 تطالب القوى التي تعارض الانقلاب والأحرار في مصر وخارجها أن يتوحدوا صفاً واحداً في مقاومة هذه المنظومة المجرمة، مستخدمين الوسائل المناسبة كالعصيان المدني وغيره لتطهير البلاد من طغیان الانقلابيين، وجرائمهم، والانتصار لدماء الشهداء، «وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أُبَى مُنْقَلَبٍ يُنْقَلِبُونَ» [سورة الشعراء: 227].

## بيان من علماء الأمة بشأن أحكام الإعدام الجائرة على الرئيس محمد مرسي ومن معه

2 رمضان 1436هـ - 19 مايو 2015م.



الحمد لله والصلوة والسلام على رسول الله، وآله وصحبه ومن والاه، وبعد، فإن علماء الأمة تابعوا المحاكمات الهزلية التي تجري بحق الرئيس الشرعي لمصر الأستاذ الدكتور محمد مرسي ومن معه، وما صدر فيها من أحكام بالإعدام شنقاً تارة وبالمؤبد تارة أخرى، في صورة من صور الظلم والظغيان الفادح، وذلك يأتي في سياق محاربة إرادة الشعب، وحريته وكرامته اللتين حفظهما شرع الله، وحقه في اختيار حاكمه الذي ينبغي أن يحرس الدين ويسوس الدنيا به، وإذ تابع العلماء هذه المحاكمات المسييسة والأحكام الطاغية الظالمة، فإنهم يؤكدون ما يلي:

1 أن ما يحدث في مصر من أحداث جسام منذ انقلاب يوليو المشؤوم، ليس شأنًا داخلياً يخص مصر وحدها، وإنما هو شأن عام يؤثر على الأمة العربية والإسلامية كلها، كما هو شأن مصر دائماً وإن سلباً وإن إيجاباً، والله تعالى قال: «وَأَنْ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ» [سورة المؤمنون: 52] وأن الحدود الجغرافية «المحترمة» لا ينبغي أن تحول بين المسلمين وأن يهتم بعضهم بشئون بعض.

4 أن التقرير المنسوب إلى مفتي مصر في هذه القضية هو تقرير أملي، لا علاقة له بالشرع ولا بالفقه، وفيه مغالطات كبيرة وأباطيل أمنية معروفة، يتحمل بها مفتي مصر هذه الدماء المعصومة والأرواح البريئة، وعلى هذا المفتي أن يستعد لحسابي الدنيا والآخرة على تورطه في هذه الحماة، وكذلك شيخ الأزهر بمشاركته في الانقلاب وصمته عن جرائمه، والله تعالى قال: «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا» [سورة المائدة: 32].

3 أن الأحكام التي صدرت في قضيتي «التخابر» و«ولدي النظارون» صدرت على أبرياء لا يستحقون المحاكمة، فضلاً عن الإعدام والمؤبد، وأن الذي يستحق الإعدام بحق هو من انقلب على الشرعية وإرادة الأمة ومن عاونوا على ذلك، لما أحدثوه من محاربة واضحة لدين الله تعالى، وما قاموا به من قتل وفساد وإفساد في الأرض، ينطبق به عليهم قول الله تعالى: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُنْفَخُ أَلْبَانُهُمْ وَأُجْفَاءُ مِنْ خَائِفٍ أَوْ يُنْفَخُوا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جَزَاءُ فِي الدُّنْيَا، وَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ» [سورة المائدة: 33].

2 أن الأحكام الصادرة ضد الرئيس المنتخب محمد مرسي ومن معه، باطلة شرعاً، ومرفوضة بكل المقاييس، فهي والعهد سواء؛ إذ إنها صدرت من سلطة مجرمة منقلبة ليست أهلاً لإصدار الأحكام أصلاً، وقد بات حلياً أن مخططاً دولياً وإقليمياً دبر بليل ضد الرئيس محمد مرسي ومن معه؛ لأنهم أرادوا أن يحزروا أمتهم من الخضوع لهيمنة الغربية، خاصة بعد أن أعلن صراحة إرادته الواضحة في إنتاج الفداء والدواء والاستلاح.

5 أن كل من عاون على هذه الأحكام الجائرة يتحمل الوزر ذاته، وينطبق عليه الحكم نفسه، سواء أكان من العاملين في النيابة العامة، أم من الجهات الأمنية المختلفة، أم من قضاة المحاكم على اختلاف درجاتها، أم من الإعلاميين، أم من غيرهم من آحاد الناس؛ لاشتراكهم في القتل، كل بحسب جرمه ومشاركته، والله تعالى أوقع الجزاء والعقاب على فرعون ومن معه من جنوده قال تعالى: "فَأَخَذْنَاهُ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ، فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ". [سورة القصص: 40].

6 أننا ندعو خادم الحرمين الشريفين الملك سلمان بن عبد العزيز، بما للمملكة من تأثير في العالم العربي والإقليمي، وندعو سائر قادة الأمة الإسلامية أن يقوموا بواجبهم الشرعي الذي يفرضه عليهم الدين، من نصره المسلم المظلوم وحجز الظالم عن ظلمه، قبل قوات الأوان، وذلك ما يدعو إليه القرآن الكريم: "إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ". [سورة الحجرات: 10]. وتؤكد عليه السنة المطهرة والتي يقول فيها المعصوم صلى الله عليه وسلم: "المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه" [رواه البخاري بسنده عن ابن عمر]، ويقول أيضاً: "مثل المؤمن في تولداهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى". [أخرجه البخاري ومسلم بسندهما عن النعمان بن بشير]، وأن يتدخلوا في رفع الظلم عن المظلومين، وكف الظالم عن ظلمه بشتى الوسائل المشروعة، فلا عذر لأحد يوم القيامة إن كان في إمكانه رفع الظلم عن أخيه ولم يفعل؛ استناداً للقول النبوي الشريف: "ما من امرئ يخذل امرأ مسلماً في موضع تنتهك فيه حرمة وينتقص فيه من عرضه إلا خذله الله في موطن يحب فيه نصرته وما من امرئ ينصر مسلماً في موضع ينتقص فيه من عرضه وينتهدك فيه من حرمة إلا نصره الله في موطن يحب نصرته". [رواه أبو داود بسنده عن جابر بن عبد الله، وأبي طلحة بن سهل الأنصاري وهو حسن].

7 أننا ندعو عقلاء العالم ومؤسساته المعنية بالقيام بواجبها القانوني والإنساني في منع وقوع هذا الظلم أو تنفيذ هذه الأحكام الجائرة دفماً لمفاسد عظيمة قد تحدث جراء وقوع هذا الظلم، وتحقيقاً لمصالح الأمن والسلام الاجتماعي محلياً وإقليمياً ودولياً، والله تعالى يقول: "وَأَتَقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبُ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً، وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ". [سورة الأنفال: 25].

8 يدعو العلماء الشعب المصري إلى مواصلة ثورته، وتصعيد جهاده الشامل ضد أعداء العدل والحرية وإزالة الشعوب كتفصيل العصيان المدني وغيره من وسائل الاحتجاج الفاعلة؛ فهذا من أعظم أبواب الجهاد، فقد جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: أي الجهاد أفضل؟ قال: كلمة حق عند إمام جائر. [رواه أحمد في مسنده بإسناد صحيح]، كما أنه من أعظم أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأكبر أبواب الشهادة وقد قال المصطفى صلى الله عليه وسلم: سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله". [رواه الطبراني في الأوسط عن ابن عباس، والديلمي والحاكم والخطيب والنضاه عن جابر]. "وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ". [سورة الأحزاب: 4]. "وَلْيُنْزِلَنَّ اللَّهُ مِنْ نَصْرِهِ إِنَّ اللَّهَ أَقْوَى عَزِيزٌ". [سورة الحج: 40].

## أسماء العلماء الموقعون علي البيان

1. د. أحمد الريسوني. نائب رئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين.
2. د. عبد المجيد الزنداني. رئيس هيئة علماء اليمن.
3. الشيخ محمد الحسن الدنو رئيس مركز تكوين العلماء في موريتانيا.
4. د. عبد الوهاب بن لطف الديلمي. وزير العدل اليمني سابقاً.
5. الشيخ سلمان الحسيني الندوي رئيس جامعة الإمام أحمد بن عرفان الشهيد، ومدير المعهد العالي للدعوة بالهند.
6. د. أمين علي مقبل. نائب رئيس جامعة الإيمان.
7. الشيخ محمد كمال أختار الندوي عميد كلية الشريعة بجامعة الإمام أحمد الهند.
8. د. عبد الحي يوسف. نائب رئيس هيئة علماء السودان.
9. د. جمال عبد الستار. أستاذ الدعوة بجامعة الأزهر، والأمين العام لرابطة علماء أهل السنة.
10. الشيخ محمد زحل. رئيس رابطة علماء المغرب العربي.
11. الشيخ عبد الغني شمس الدين. رئيس التجمع الآسيوي لاتحاد علماء المسلمين.
12. الشيخ محمد عبد المقصود. الداعية الإسلامي.
13. د. نواف هائل تكروري. الأمين العام لهيئة علماء فلسطين في الخارج.
14. د. محمد الصادق مغلس. نائب رئيس جامعة الإيمان للتزكية.
15. الشيخ حمدي أرسلان. عضو هيئة تدريس بكلية الإلهيات جامعة اسطنبول.
16. د. عبد الرقيب عباد. نائب رئيس جامعة القرآن باليمن.
17. مولانا سيد سلمان الحسيني الندوي من كبار علماء الهند.
18. الشيخ عبد الخالق الشريف. من علماء الأزهر الشريف.
19. الشيخ سالم عبد السلام الشخي. وزير الأوقاف الليبي سابقاً، وعضو المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث.
20. د. إسماعيل علي محمد. أستاذ ورئيس قسم الدعوة في كلية أصول الدين - جامعة الأزهر.
21. الشيخ سعيد عبد العظيم. الداعية الإسلامي.
22. محمد موسى الشريف. أكاديمي سعودي وداعية إسلامي.
23. د. عبد الجبار سعيد. رئيس لجنة الفتوى في هيئة علماء فلسطين في الخارج.
24. د. خالد العجيمي.
25. الشيخ محمد الأمين الحسن. رئيس منتدى العلماء في موريتانيا.
26. د. أحمد محمد زايد. أستاذ بكلية أصول الدين جامعة الأزهر.
27. الشيخ ونيس المبروك. عضو مجلس الأمناء للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين.
28. د. رافت المصري. عضو الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين.

29. د. صلاح عبد الفتاح الخالدي. أستاذ التفسير و علوم القرآن بالجامعات الأردنية.
30. الشيخ موفق أبو صادق الحموي. رئيس الهيئة الشرعية في حماة، وقاضٍ بالاسئناف.
31. د. نبيل فولى محمد. أستاذ مشارك في الجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد.
32. عبد الله مصطفى رجال الأمين العام لرابطة علماء إندلب وعضو رابطة علماء الشام.
33. الشيخ خالد سيف الله رحمانى مدير المعهد العالى للدراسات الشرعية بحيدر آباد. الهند.
34. د. سالم الشمري عضو هيئة التدريس كلية الشريعة بالكويت.
35. د. صلاح القادري. أستاذ التفسير في جامعات ماليزيا.
36. د. مفيد أبو عمنشة. نائب رئيس هيئة علماء فلسطين في الخارج.
37. د. رمضان خميس أستاذ مشارك بكلية الدراسات الإسلامية بجامعة الأزهر.
38. د. أحمد سعيد حوى دكتوراه في الفقه وأصوله، وعضو المجلس الإسلامي السوري.
39. الشيخ حسين حلاوة. الأمين العام للمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث.
40. د. عطية عدلان. أكاديمي مصري - تخصص السياسة الشرعية.
41. الشيخ عصام تليمة. عضو مؤسس في الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين.
42. الشيخ محمد علي عجلان. رئيس مجلس شورى الإصلاح اليمني.
43. صالح بن مصلح المرعشي. عضو الجمعية السعودية الفقهية.
44. د. أسامة بن عبد الكريم العثمان. عضو رابطة علماء الشام.
45. د. عبد الرحمن الخميسي. أستاذ بجامعة صنعاء.
46. د. محمد الصغير. مستشار وزارة الأوقاف المصرية سابقا.
47. د. وصفي عاشور أبو زيد. أكاديمي مصري، دكتوراه في مقاصد الشريعة الإسلامية.
48. د. حاتم عبد العظيم أبو الحسب. دكتوراه في الفقه الإسلامي وأصوله.
49. د. أحمد بن عبد الرزاق النداف عضو رابطة علماء الشام.
50. د. سعد عبد الكريم العثمان دكتوراه شريعة إسلامية - تخصص فقه مقارن.
51. د. صالح الظبياني. أستاذ بجامعة صنعاء.
52. الشيخ أحمد مصطفى العلوان إجازة في الشريعة الإسلامية-جامعة دمشق.
53. الشيخ مراد القدوسي. جمعية الحكمة باليمن.
54. الشيخ أحمد هليل. مستشار المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بمصر سابقا.
55. د. أكرم كساب. عضو الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين.
56. الشيخ براء بن محمد أورفلي عضو رابطة العلماء السوريين.
57. مولانا تقي عثمانى. دار العلوم. كراتشي.
58. د. خالد الشنو. محاضر بجامعة البحرين.
59. مولانا رفيع عثمانى. دار العلوم. كراتشي.
60. الشيخ سلامة عبد القوي مستشار وزير الأوقاف المصري سابقا.
61. د. صلاح البحراوي أستاذ مساعد في الفقه الإسلامي .
62. الشيخ عبد الجليل أبو أحمد. كلية الشريعة جامعة دمشق.
63. الشيخ عبد الرحمن عبدالله رجو. عضو رابطة العلماء السوريين.
64. الشيخ عبد الرحمن كوكي. رابطة علماء سوريا.
65. مولانا د. عبد الرزاق سكندر. كراتشي. باكستان.
66. الشيخ عبد الرشيد الندوي. مدير مجلة حراء في الهند.
67. الشيخ حسن قاطرجي. رئيس جمعية الاتحاد الإسلامي، عضو مكتب هيئة علماء المسلمين في لبنان.
68. الشيخ عبد المنعم زين الدين. عضو الهيئات والروابط العلمية السورية.
69. الشيخ علي الحاج علي. دكتوراه شريعة وقانون أستاذ جامعي.
70. الشيخ فايز عبد الله النوبي. مستشار شرعي لمركز الزيتونة وعضو هيئة علماء ألمانيا.
71. فرج أحمد كندي. عضو هيئة علماء ليبيا.
72. محمد فتحي النادي باحث في الفكر الإسلامي.
73. الشيخ محمد نورس سميع ماجستير في أصول الفقه -المدير التنفيذي لرابطة ادع الإسلامية.
74. د. مدثر أحمد إسماعيل الباهي. عضو هيئة تدريس بجامعة الخرطوم.
75. د. علاء الدين الزاكي. الأستاذ بجامعة الخرطوم.
76. د. مفتي عبد الرحيم. جامعة الرشيد باكستان.
77. الشيخ مهند بويضاني. ماجستير أصول الدعوة-جامعة المدينة العالمية-عضو هيئة الشام الإسلامية.
78. الشيخ محمد خير موسى. مدير مكتب هيئة علماء فلسطين في الخارج.

79. ناصر حمدان الجهني ماجستير في العقيدة-إمام وخطيب جامع الإمام الذهبي-جدة.
80. د. حذيفة الخطيب. عضو هيئة علماء فلسطين في الخارج.
81. د. شاكر توفيق العروري. عضو هيئة علماء فلسطين في الخارج.
82. الشيخ نذر الحفيظ الأزهرى الندوي عميد كلية اللغة العربية بندوة العلماء الهند.
83. الشيخ مصطفى إبراهيم. عضو الهيئة التأسيسية لهيئة علماء المسلمين في لبنان.
84. ياسر عبدالله الأبنوي مدير مندوبية الدعوة بالسامر.
85. ياسين محمد علوش عضو أمناء المجلس الإسلامي السوري
86. الشيخ ياسر أحمد النجار. عضو الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين.
87. د. محمد عبد اللطيف محمود .. أستاذ في الفقه وأصوله.
88. د. أحمد الرقب . عضو هيئة علماء فلسطين في الخارج
89. د. أسامة أبو بكر. عضو رابطة علماء أهل السنة
90. د. عامر القضاة. عضو الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين
91. د. عبد السلام الفندي. أستاذ الحديث وعلومه.
92. د. طالب عواد. عضو رابطة علماء أهل السنة.
93. الشيخ عبد الوهاب إكيني. رئيس رابطة علماء أهل السنة التركية.
94. بسام كايد . عضو المكتب التنفيذي لهيئة علماء فلسطين في الخارج.
95. د. إبراهيم الدسوقي
96. د.أبو عبد الرحمن العوضي
97. د.أحمد عالي
98. د.أحمد فتحي رمضان
99. د. خطري حامد
100. د. رضا سرور
101. د.سيدي الحاج
102. د.سيدي عبد القادر
103. د.شحاتة الشيخ
104. د.عبدوتي عال
105. د.محمد الشيخ
106. د.محمد المختار محمد المامي
107. د.محمد أبو الفال
108. د. محمد سالم عبد الحي
109. د. محمد عثمان
110. د. محمد عزيز
111. د.محمد الأمين مزيد
112. د.محمد الحافظ اكاه
113. د. محمد محمود سيدي
114. د. معوض أحمد خالد
115. د. نور الدين صلاح
116. د.طالب أبو عواد
117. د.جمال الباشا
118. د.عمر إبراهيم
119. د.موسى الإبراهيم
120. د.محمود الحريري
121. محمود الشربيني ليسانس دعوة إسلامية القاهرة
122. الشيخ عيسى بن علي أبو العيد. بكالوريوس دعوة وأصول دين-إمام وخطيب جامع الرحمة بالشرقية.
123. الشيخ.السالك ديد
124. إبراهيم بيضون
125. إسلام الغمري
126. إسماعيل دلة
127. أبو بكر الذهبي
128. الشيخ.أحمد العمري

129. الشيخ أحمد شيخنا  
 130. أكرم غراب  
 131. الشيخ خالد العارفي  
 132. حسام غالي  
 133. مولانا زاهد الراشدي باكستان  
 134. الشيخ سالم الرافي  
 135. مولانا رابع الندوي الهند  
 136. الشيخ رائد حلجل  
 137. الشيخ سيلوم المزروف  
 138. مولانا طارق جميل باكستان  
 139. الشيخ عال يسلم  
 140. الشيخ عبد الرحمن عبد اللطيف  
 141. الشيخ عبد الرحمن عدود  
 142. عبد الله بن حمد الزيداني شريعة  
 143. الشيخ عدنان امامة  
 144. عدنان كاك خيل باكستان  
 145. الشيخ عمر الفتح  
 146. الشيخ محمد الختار الحسن  
 147. الشيخ محمد بباة أحمد الشيخ  
 148. الشيخ محمد سالم أحمد الخديم  
 149. الشيخ محفوظ إبراهيم فال  
 150. محمد مرعب  
 151. الشيخ محمد يحظيه  
 152. الشيخ محمد يحيى سيد أحمد  
 153. الشيخ مصطفى علوش  
 154. همام الشعار  
 155. هيثم الفاعي  
 156. منير رقية  
 157. الشيخ ولد فتى أحمد  
 158. د خالد بن عبد الرحمن العجيمي عضو هيئة التدريس في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. و رئيس لجنة إفريقيا  
 والمشرف على مشروع تطوير أقسام العربية في الجامعات العالمية في الندوة العالمية للشباب الإسلامي. الرياض. السعودية  
 159. د. محمد عناية الله اسد سبحاني... من كبار علماء الهند.

## اسماء الهيئات الموقعة علي البيان

- رابطة علماء أهل السنة  
 هيئة علماء فلسطين في الخارج  
 هيئة علماء المسلمين في لبنان  
 مركز تكوين العلماء في موريتانيا  
 منتدى العلماء والأئمة في موريتانيا  
 رابطة علماء المغرب العربي  
 الاتحاد العالمي لعلماء الأزهر

نقابة الدعاة المصرية  
جبهة علماء ضد الانقلاب  
هيئة علماء السودان عمل

## Annexe 10 : Un manuscrit autographe de 'Abd al-Jawād Yāsīn

صديق العزيز د. صابر  
حياتي لك  
عدت دائما باللقاء معك ، نجد شريكان في هم واحد ، أشكرك على اهتمامك بكتاباتي والتي  
لك التوفيق في مهنتك البحثية .  
الكتابة حول سيرتي الذاتية ليست أجل ما أحب فعله ، ومع ذلك أحاول فيما يلي تقديم خلفية  
مختصرة لسيرتي الفكرية ، يهين أن تؤدي دوراً تفسيريّاً ماعداً في قراءة مشروع العلم  
وتطويره الداخلي .  
في سنة ١٩٥٤ ولدت في مدينة الزرقا وقت أن كانت قرية جميلة صغيرة تحضن النيل في هدوء ، فيها تحملت  
تعليمي المدرسي حتى المرحلة الثانوية ، والتي كنت محظوظاً بفرصة التعلم خارج المدرسة على يد أستاذ رائع جلب  
لي والذي عندما بلغت العاشرة ، ومنه تعلمت مبادئ الرياضيات وأصول اللغة والأدب العربي ، ولكن  
الأهم أنه علمني مبادئ حب المعرفة لذاتها .

في سنة ١٩٧٢ التحقت بجامعة القاهرة حيث درست القانون والفلسفة في وقت واحد ، القانون رسمياً ، في  
في كلية الحقوق ، والفلسفة بشكل غير رسمي لكن منظم ، في كلية الآداب ، في هذه المرحلة بدأت في التعمق  
ملاح أولية لها يمكن اعتبارها شخصية عقلية خاصة تفتح إلى تكوين رؤية فكرية ذات طابع فلسفي ، الطبع  
كانت فضائل العوامل الجينية التي توجه التوجهات والعوامل البيئية التي تسهم في تشكل الثقافة ، ثم تأتي العوامل  
الذاتية التي أنجزت إلى حالة التقاطع مع العقل المحض ، كان أعلى من البداية هو « الروح الإلهي  
الذي يواجه - فيما بدا لي - ضغوطاً مزدوجة تمثلها « النزعة المادية » المتصادمة من جهة ، و« النزعة  
القيمية » المزمّنة من جهة ثانية ، ومن هنا حضرت « آلة الله » و« آلة البرية » كفضيحتين  
في داخل على مستوى الشعور والتفكير .

في سنة ١٩٧٦ تخرجت في كلية الحقوق بتقدير جيد جداً ، وبدلاً من الانخراط في تلك التدريب الجامعي  
الذي شرحت له آخرت الانضمام للقضاء تماشياً مع رغبة والدي ، ولكن مع الفهم الفكرية ظلت  
تلاحق .

كانت « آلة البرية » محكومة لفاً على المورثين : الحزب الحرية بالمعنى المتأخريين ، الذي يقابل الج  
أي كانت صورته ، كما انخرت الحزب الجماعي السياسي الذي يقابل الاستبداد بها لأننا من  
والنسبة لثمان الانتصار للحزب الفردية والجماعية ضد فكرة الدولة الشمولية ، هو الدافع وراء  
من ارتقى في حركة المعارضة الطلابية التي انفجرت في الجامعة سنة ١٩٧٢ ، رغم أن هذه الآلة  
لم ترفع كبحوان الحزب ولم تحفز لوضوح ضمنه محرراتها المعلنة التي كانت تدور بالأساس حول وقف  
خارجية صنعها الدولة الشمولية ذاتها .

المادة الثانية ، « الله » الله » احتاج حيزها لفكرة من الزمن بعد أن تحولت لأزمة داخلية عميقة متبعين بالذم . أعني بالبحر الوصول إلى موقف « نهائي » مقبول على المستويين الوجداني والعقلي . لقد مثل الوصول إلى هذا الموقف بالنسبة لي لحظة فرحة عقلية لا تنسى ، استغفره الأمر عدة سنوات من التفكير والتأمل والقراءة . التفكير «أمل طوي » محدود ، غالباً ، بحدود العقل كما ورثناها عن العقوليين اليونانية . أما التأمل فهو «تفكير عميق» ولكنه يؤدي إلى المنطق « المباشرة » من الذات ، التي تسمي التفكير وتكشف عنه .

لكنني التأمل مع مزيد من القراءة عن سبب الأزمة : الاختلال المزيج للمادة من قبل الميتافيزيقية واللاهوت الرسمي (الموسى) ، فحينئذ تدخل إليها إلا عبر هذين الجانبين ، وللاهما يعجز عن تقديم جوابات شافية فيها ؛ الميتافيزيقيا بسبب محدودية الأدلّيات العقلية (اليونانية) التي تتغلّب بها ، واللاهوت لأنه يعرض القضية بمنهجية الميتافيزيقيا ذاتها ، في ذلك الوقت لم يكن مكتوفاً لي تماماً أن اللاهوت المدرسي يصدر في محموله عن ذات الخلفية الأنطولوجية التي تصدر عنها الميتافيزيقيا . ينضم ذلك علم منظومة الدين التاريخية بتقريباً : العقل (اللاهوت) الذي لم ينطع الخروج كثيراً من كنف الفلسفة ، والعقل (التفكير) الذي لم ينطع الخروج بعيد عن رواية الميتولوجيا .

في هذه المرحلة كنت متديناً بالتيار الكاثوليكي . فوجدت أن قرأت منبراً كتابي « نقد العقل المحض » خرجت بفكرة واضحة عن محدودية العقل ، وعدم اختصاصه بالنظر في قضية الإيمان . وتحصلت صخباً على دعم نظري منظم لفكرتي الواضحة أصلاً عن فالعملية الذات ومصدريتها المشروعة وهي الفكرة التي تتسبب عليها رؤيتي في مسألة الله : المسألة ليست « ألق برهان كني تتنازع الة (الميتافيزيقية) بل مسألة إيمان يصدر عن أصل الذات . الذات (الفردية) خص منبوع الإيمان وهي حصنه الأخير . لا شيء يتضح من الذات من إدرالاً ، التي تصل إليها بالياتيا «المباشرة» الداخلية ، ولذلك فهي «تغنية بذاتها عن إقراريات من خارجها» في ذلك برهان العقل . الإيمان بهذا المعنى هو امتناعه بالضرورة للبرهنة عليه ، قبل أن يكون امتناعه ما لا يمكن البرهنة عليه . لا تتطابق هذه الرؤية مع رؤية كاثوليك التفصيلية للإيمان (فهو يوجد إلى تدوير المسألة تدويراً عقلياً لا يتلوم الميتافيزيقيا التي رفضها مقدماً) ولكنها تتقاطع معها في المحور الأساسي الذي تنطلقه من عجز العقل عن « إثبات » ما وراء التجربة الممكنة . لم أفتأ كثيراً مع التأسيس العقلي المحض للأخلاق كما قدمه كاثوليك « لن نعبر الأفعال ملزمة لأنها فروضه الإيمانية » ، خص تعبير فروضاً إيمانية لأننا نشعر أننا ملزمون بها في داخلنا » . بالنسبة لي الأخلاق هي المطلق الذي لا يفتضمم عنه ، وبمقتضى الإيمان سيكون العقل الذي يصدر الأخلاق إلهياً . لذلك ، فرغم ترحيبي المبدئي بأخلاقية كاثوليك «الضرورية» ، لم أحصل بالترتيب الذي تتناه لعلاقة الأخلاق إلهية . لقد بنا وجود الله جزءاً مكمللاً النظرية الأخلاقية ، جزئياً ضرورياً لي تكون الأخلاق ممكنة ، وبدأ كاثوليك ولأنه يلحظ من جديد دليلاً ميتافيزيقياً على وجود الله ، الأمر الذي عارضه بصراحة وهو يدفع الدليل الوجودي ، والدليل الكوناني ، والدليل اللاهوتي الإلهي



منذ بداية الوعي ، ارتبط معنى الدين في داخلنا قبل أي شيء آخر ، بالأخلاق وهو الروح  
والجسد الإنساني ، وبشيء غامض يسميه نثوة الأثر ، لاحقاً ، وبعد أن علمنا الواقع  
أنه في « الديانة » تاليف وطقوياً وكيفية ملازمة لتصوير اللاهوت ، طلت جماليات القيم العلي  
التي تستعذبها الروح تنصدر المعنى وتؤخر على نحو لا شعوري بقية المفردات ، وفي بعض الأحيان  
كان ذلك يؤثر إيجاباً على أداء الواجبات العملية ، بهذا المعنى تتحدد معاني الدين بعد النزول  
الفردية ، كملك من معناه الخاص ( جرى بإسقرار تجاهل هذا المعنى من قبل المؤسسة الدينية  
التي طلت مخرولة في النم التوحيدى عموماً - تجليات « الديانة » كصيغة تدن جماعى حصراً  
ذات خصائص لطوية. لذلك لا تحضر هذه المأللة بتداعياتها الإيمانية الفردية والجمالية تحت أي  
مسمى في اللاهوتات النظرية للكلام أو الفقه ، وعموماً ينقلب على المأللة الأخلاقية عموماً التي  
تعنى عملياً قريباً من نظريات الكلام ذات الطابع اللغوي كما في أبواب الفقه ذات الاختصاص بالتفسيح الفرمي. وسأعود  
أثراً إلى هذا لأهميته في تصور موقف التراجعي اللاهوت من منظومة الدين التي انضمت إليه  
باندفاع وجداني في منتصف السبعينيات من القرن الماضي ، جرى الاندفاع كنوع من التداكي لواقع  
الفرج بالعودة إلى الديانات ، واقعة العودة تزامنت بالمصادفة البحتة مع تصاعد « الحركة الإسلامية  
ولم تكن نتيجة لها أو متأثر منها ، فمن بداية « أزمة الإحيائية » حتى نهايتها لم أكن متنبهاً  
من أصله لتصور هذه الحركة التي كانت تتفاقم ببطء .

عندما يعود أحد إلى الديانات (في هذا الطرف الرمان الملائم الثقافي) فإنه لا يتبين في الفراغ ،  
ولا ينشئ ديانة جديدة ، بل يذهب ، غالباً وبشكل عفوي ، إلى منظومته الطورية ، ومدفوعاً بحالته  
الوجدانية فإنه يسمح حينها لبعض « المثلثات » غير المهضومة بتعاينها العملية داخل الطرح الديني الذي  
تقدمه هذه المنظومة ، وهو يفعل ذلك أحياناً بالصريح ، وأحياناً بالتهجير ، أو من خلال إسنادها  
مباشرة لسورة الضالين لا إلى مصادر المنظومة المرجعية . وفي كثير من الأحيان يحول الاندفاع  
الوجداني دون رؤية المثلثات أصلاً ، ومن حالة مفرومة في سيولوجيا الدين عموماً ( وفي  
سيولوجيا التديولوجيا أيضاً ) . وفي بعض الأحيان ، حيث يبلغ الاندفاع مداها ، يسبب طرح المنطوق  
كليا كما هو جوهراً ، ثم يبدأ في تقديم دفاع نظري غالباً ما يتم بالاندفاع .

بالنسبة لي لم يبلغ الاندفاع مداها ، ولكني أعترف لك بأنه تراجعي في البداية حينما يعرض المفاهيم  
والكلمات التي تنطوي على تناقض واضح مع مفهومي لمعنى الدين لا ترمي عن الموقف الطبيعي بل  
ترآك الحشيات التي دفعتني إلى المراجعة ، ومن عملية قامت ، كما سيوضح حالاً ، على معالجة التندي  
إلى الدين ، أو معالجة المنطوق التاريخي إلى المطلع الإلهي الأخلاقي .

استناداً إلى مواقف المعلنة وبعض المظاهر الشكلية اعتقد كثيرون أنني كنت في قلب « العمل  
الإسلامية » ، ولكن التاليف الصحيح هو أنني تنسبت ، من موقع صقله رؤية « دينية » ، متماشياً  
معها ، بالطبع كانت رؤية متعاطفة ، ولكن لم أكنم قط إلى أي جماعة أو شكل تنظيمي من  
الجماعات أو الأشكال التنظيمية التي كانت ، في هذه المرحلة المبكرة ، تصدر التولد والتأثر .

دعى أقول إذن بأنه لم أدخل الحركة الإسلامية ، ولأن دخلت في « حالة إسلامية » لفترة تزيد على عشر سنوات ، طوال هذه الفترة انصب نشاطي على الجانب المفكرى ، واصلت اهتمامي التقليدي ( السابق ) بأصول الفقه والفقه والتاريخ الإسلامي ، إلى جانب الاهتمامات الجديدة ، التي راحت تتجه إلى الإسلام وعلم الحديث .

في هذه المرحلة المبكرة لم تكن المعرفة الأصولية قد تكاملت تفصيلاً على نحو ما هي عليه الآن ، لأن ثمة اتجاهات أو اتجاهات ثلاثة رئيسية في التيار اللفي الناشئ ، والتيار الإخواني العائلي ، والتيار التفكري الحدودي ، والآن ألتفت عند موقف من كل منها في ذلك الوقت ، انطلاقاً من رؤيتي التي كانت بدورها أصولية حينذاك ، وإن ظلت ، وهذا طبيعي ، تختزن أساليب التلويح العقل والثقاف السابق .

بالنسبة للتيار اللفي : كنت تقائياً على الطرف النقيض . في حقيقة الأمر ، وهذا ما أعترف به الآن ، كنت أشعر حيلة بشيء من النفور ، كتمه غالباً ، وعاشت نفسي عليه أحياناً . بطبيعة التلويح وبفهم الذات المعنى الدين ، لم أكن أستطيع التلويح مع النقلية الحرفية التي تؤمن بوجود التقليد والاتباع ، وتدعي كتلة من ثقافة الماضي ، حتى لو كانت صحيحة في زمانها ، ولتحكم الحاضر . كان رفضي مبدئياً ينصب على فكرة اتباع الماضي في ذاتها . أعني أنه لم يكن ليغير لو كان هذا الماضي ذهبياً ، فقد كنت أعلن رفضي قبل أن ألتفت أن هذا الماضي لم يكن ذهبياً كله ، وأن هذه الكتلة التي لم تكن ذهبية تماماً لا يتقاييس الدين المطلق ولا يتقاييس العقل المحمدي ، بل كانت مسألة أصولية مباشرة عن توريث الخلق إلى الحاضر .

التيار الإخواني : لم تكن مثلاً مع تعمله باللفية ، بل بطبيعته تيار متاحل تحضر فيه السياسة أكثر مما يحضر الدين ( وهو ما يضربني لاحقاً لفئته ) المخففة أو التي تبدو مخففة قياساً إلى التيار اللفي الفكري الذي يرادف بين الدين والسلفية ويطلبها كهدف في ذاتها ، وأنه « جهادية » المخففة أو التي تبدو مخففة عند الحاجة قياساً إلى التيار « الجهادي » الفصح الذي يعطي اهتماماً أقل للمعارف الواقعية السياسية . كنت على بين الإخوان بموقف المتشدد من المجتمع والدولة ( الجهادية ) ، بدلاً من موقف الإخوان من المجتمع منافقاً ، ومن الدولة متخاذلاً . لم أفهم كنهان ( عقل وأخلاق ) كيف يمكن للأخوة السياسية أن تقبل الفکر والشريعة . لاحقاً تطرقت الطبيعة السياسية ( الجهادية ) تغير الموقف الإخواني وتحوله من الدفاع إلى الهجوم في ظل ظروف سياسية ( داخلية ودولية ) مختلفة تطرقت فيها الإخوان أكثر لفئته وأكثر جهادية ، السلفية أو الجهادية أو التفكرية مواقف دينية توطئ عليها وتدعمها الدوافع الجهادية ، بالسيف للإخوان ، وهذا تفويض مني على المعاصرة ، المألة تتجاوز فكرة الملاحظة الوضعية التي يمكن تجريدها شرعياً ، إلى فكرة الانصياع للأهوية السياسية . وهي فكرة ، في النسيج الإخواني بفعل الممارسة التي طلبت عليها الشريعة وأدت إلى نوع من « عبادة » التلويح ( الجهادي ) أشعر الآن برغبة في فهمه ، مواصلة الحديث عن الإخوان .

التلفير المفهوم، كان قياساً بالتأثير السابق - الأقرب - التي تحلها، لا بسبب مبدأ  
التلفير (فإن لم اتفق قط ذلّة التلفير بالطوعية التي استعملها هذا التيار من الخواص، ولا فكرة  
التلفير العيني لفرادى الناس، بل كنت أقول بماتجاهية للجموع والدولة، كل في ذاته ككيان  
محمود ٢٤)، ولذا بسبب التوجه الأصولي (من أصول الفقه) الذي يتبناه هذا التيار والذي  
يتوافقه كلياً مع موقف الراضين لدى حجة في الدين خارج النص (رفض الإجماع، والقبول،  
وقول الصحابي، باعتبارها مصادر تاريخية غير متصلة بالإسناد إلى الوحى، وهو الموقف الذى  
شرحه تفصيلاً في كتاب «الشفقة في الإسلام - العقل والفقه اللغوي بين النص والتاريخ»  
لم يكن هذا التيار لفظياً، ولم يكن عنيماً (جبارياً)، بسبب انضمامه فيما اعتبره «مرحلة ملكية»  
لا تتطلب المواجهة، بل الانفراد عن المجتمع اللامر (تعودياً مع البقاء فيه، ثم بالعودة)، حتى  
تكون «جماعة المأمنين» من جديد على النحو الذى تلوته به مع الرسول، لاحقاً، تطرقت لتفريعات  
لفنية، وتلفريات جارية (أيضاً، لفظية تلفيرية، وجبارية تلفيرية)، بفقد الدواعيات  
الدنياقية المعروفة في الأصوليات الدينية والأيدولوجية مجتمعات.  
في غضون ذلك أصدرت كتاب «مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة»، وهو يحدد لحظة المد الأعلى  
في «حالتنا» الإسلامية، كنت أشرح الماتجاهية للمجتمع والدولة كما بدت لي حينئذ، لم  
أكن أقدم دراسة «علمية» ولا بحثاً «فكرياً»، بل نثره تيسيرية لها اعتبره كميلاً دعواياً.  
ينطوى الكتاب على خصائص تلفيرية صريحة وضمنية، ولت واثقاً كما إذا كانت فكرة التمييز بين  
اللفر العيني والجاهلية المجتمع والدولة قد تم التعبير عنها في الكتاب بوضوح، ولا كما إذا  
كانت هذه الفكرة ذاتها قادرة على تحفيز المعنى التلفيري (القول بتلفير معتدل يعادل القول بتلفير  
معتدل). ولذلك فأنا أفرهم الآن التقييمات التي تصنع الكتاب في خانة الأصولية المتطرفة  
وأنا أيضاً واثقاً من حجم التأثير - السلب قطعاً - الذى تركه الكتاب على أفراد الحركة  
الإسلامية وأدائها العام في هذه المرحلة، ولذا أعتقد مع البعض بأنه لم يكن صفرًا،  
ومن هنا تعودى الندم، بالنسبة لي هذا الكتاب نفس منسوخ.

تحوّلات الروح لا تقول بل تتلون

عند منتصف الثمانينيات كنت لا أزال داخل الحالة الإلامية ، وكنت بدأت أعرّض أعراسه  
 فأبضه للأزمة الجديدة ، لم تكن محيقة ولا حادة كأعراسه الزمنية الإيمانية قبله ، سنوات ،  
 ولكنها كانت تفرصه ذاتها بقوة ، وفيها كانت حدثاً تصاعدياً كنت أعرّضه أمتلك مقابيح  
 العاصم عوا ، كان ضالك شيئاً ما خاطب ، وكان هذا شيئاً ينتسب إلى الدين ، ولكن كنت  
 وثاقاً من صحة تقييبي لعنف الدين ، فأين الخطأ ؟ لم أكن قد وقفت على الفارق بين  
 الدين المظلم والدين الإيجابي ، ولا وقفت على الفارق بين إله النص وإله  
 الشفاعة ، ولكن كنت أكره الوقوف على الإكاليات المتكاتف النص ذاته والتي  
 يجري تجاوزها تحت ضغط النسبة الطائفة للمعنى اللفظي وصاهاته لعنف الدين ،  
 ظهر أياً من - فيما يسمى الأنتاف - أن منظومة الدين التي تتدين بها الأمة  
 لا تستعمل من خلاصة الوحي المطلق ، بل من معطيات التاريخ الاجتماعي في القرون  
 الوجيه الثلاثة الأولى وفي مقدمتها حركة الصراع السياسي ، وأن هذه المنظومة لا  
 تتعامل مع الإنسان من حيث هو في مجملها خاصة لقرنتي الحرية والعقل ،  
 لقد لعبت الأصولية دوراً في هذا الدلائل ، دوراً تحفيزياً لفرضولي العقلي  
 والروحي ، فيه أبدأ ، الذي صرت أكرهه ، قدمت الطوخذ العلم الأوس  
 لمنظومة الدين ، وساعدت على استغلال رؤيتي الذاتية لعنف الدين ، التي  
 ماودت الصعود إلى طح الوعي ، لاحقاً أئين هذا الدور النسبة لي  
 بالدور الذي لعبته النسبة الغربية بالنسبة للتسوير الجمالي ، دور المثير  
 الاستفزازي الذي أقرز أوساً في الدين ، ودفع إلى المواجهة  
 ... يبع لاحقاً بإذن الله .

# INDEX DES NOMS PROPRES

## A

ABBÈS, Makram, 63, 235, 347  
ABD AL-FATTĀḤ, Nabīl (1952-), 145  
ABD AL-FATTĀḤ, Sayf al-Dīn, 35, 178  
ABD AL-KARĪM, Khalīl (1930-2002), 153  
ABD AL-LATĪF, Kamāl, 234  
ABD AL-ṢABŪR, Ṣalāḥ, 71, 184  
ABD MANĀF, 230  
ABDEL HADI, Ibrahim (Pacha) (1896-1981), xiv  
ABDEL MALEK, Anwar (1924- 012), 151  
ABDEL NASSER, Gamal (1918-1970), xiv, xv, 22, 138, 201, 311, 405  
ABDEL RAHMANE, Omar, xvi  
ABDERRAHMANE, Taha (1944-), 56  
ABDUH, Muḥammad (Cheikh) (1849-1905), 33, 35, 128, 133, 136, 175, 208, 209, 269, 394, 397, 401  
ABDŪLHAMID II (1842-1918), 135  
ABENDROTH, Wolfgang (1906-1985), 196  
ABOU-ZEID, Nassr Hamed (1943-2010), 226  
ABŪ AL-MAJD, Aḥmad Kamāl, 210  
ABŪ MARYAM, 'Alī 'Abd al-Raḥīm, 234  
ADDI, Lahouari, 367  
AL MINYAWI, Makhlūf, 207  
AL-AFGHĀNĪ, Jamāl al-Dīn, 133, 135, 347  
AL-ANSARY, Mohammad Gaber (1939-), 63, 114, 228  
AL-ATTAR, Hassan (1766-1835), 129  
AL-AZ'HARĪ, Usāmāh, 287, 343, 455  
AL-BANNĀ, Ḥasan (1906-1949), xiv, 35, 36, 90, 132, 136, 137, 177, 178, 211, 214, 225, 381, 384, 385, 393, 408, 422, 449, 452  
AL-BANNĀ, Jamāl (1920-2013), 88, 132, 233, 279  
AL-DABBAGH, Harith, xx, 206  
AL-DARDĪR (Cheikh) (1715-1786), 31  
AL-DĪN RAYYIS, Muḥammad Ḍiyā' (1912-1977), 215  
AL-GHAZĀLĪ, Muḥammad (1917-1996), 141  
AL-ḤARRĀṬ, Muḥammad, 199, 227, 229  
AL-HILĀLĪ, Sa'd al-Dīn, 27, 47, 86, 89, 91, 92, 93, 94, 239, 240, 307, 310, 312, 313, 314, 317, 318, 334, 343, 345, 346, 455  
ALĪ 'ALLŪBAH, Muḥammad (1875-1956), 149  
ALĪ ḤASAN, 'Ammār, 114, 367  
ALĪ, Muḥammad (1769-1849), xii, xiii, 31, 32, 82, 83, 126, 201, 206, 207, 251, 302, 363, 398, 402  
ĀLIM, Maḥmūd Amīn (1922-2009), 70, 151  
AL-JABIRI, Mohammed Abed (1935-2010), 55  
AL-JUWAYNI (1028-1085), 171

AL-MARṢAFĪ, Ḥusayn, 129, 387  
AL-MĀWARDI (974-1058), 171, 347  
AL-QARADĀWĪ, Yūsuf (1926-), 143, 144, 214  
AL-SANHŪRĪ, 'Abd al-Razzāq, 209, 210  
AL-SAYYID, Aḥmad Luṭfī (1872-1963), 182  
AL-SHATIBY (1320-1388), 309, 330  
AL-SHĀWĪ, Tawfīq (1918-2009), 214  
AL-SĪSI, Abd al-Fatah (1954-), xvii  
AL-ṬABARĪ (839-923), 185  
AL-ṬAḤTĀWĪ, Rifā'ah (1801-1873), 32, 35, 126, 127, 174  
AL-ṬAYYIB, Aḥmad, 263, 343, 455  
ALTTUAFI, Najam Alldin (1259-1316), 305  
AMIN, Ahmad (1886 -1954), 83, 183  
AMIN, Galal, 47, 93, 239, 255, 268, 269, 341, 455  
AMIN, Hamdi, 81, 148  
ARENDE, Hannah (1906-1975), 165, 170, 421  
ARISTOTE, 105, 126, 192, 285  
ARKOUN, Mohammed (1928-2010), 56  
AS SIDDIQ, Abū Bakr (573-634), 230  
ASHMAWI (1932-2013), 210  
ASHMĀWĪ, Muḥammad Sa'īd (1932-2013), 152, 153  
AS-SALAFĪ, Abū Fahr (Ahmed Sālim), 93, 261, 262, 455  
ATHĀMINAH, Khalīl, 230  
AUDI, Robert, 121  
AŪMLIL, Ali (1940-), 80  
AVERROÈS (1126-1198), 152  
AVON, Dominique, xx, 113  
AWDAH, 'Abd al-Qādir (1906-1954), 70, 138, 142, 211  
AWDAH, Jāsir, 47, 93, 239, 255, 259, 261, 341, 455  
AWWĀ, Muḥammad Salīm (1942-), 141  
AZMI, Maḥmūd (Pacha) (1889-1954), 33, 182, 216

## B

BADAWĪ, Ismā'īl, 141  
BADIE, Bertrand, 173, 188, 189, 345  
BALQAZĪZ, 'Abd al-Ilāh, 42, 80, 113, 114, 124, 132, 133, 145, 170, 172, 244, 245, 278, 358, 363  
BASSIOUNI, Hussein, 129  
BEN ASHOUR, Yadh, 250  
BENCHEIKH, Ghaleb (1960-), 113  
BERGER, Peter, 116, 117, 118, 165, 211  
BIBEAU, Gilles, xxi, 84  
BOBBIO, Norberto (1909-2004), 162  
BONAPARTE, 30, 31  
BOURDIEU, Pierre (1930-2002), 49, 53, 56, 68, 110, 167, 199, 229, 242

BRUCE, Steve, 118  
BŪ ZAYD, Bū Madyan, 124

## C

CASANOVA, José, 117, 118  
CLASTRES, Pierre, 107  
COMTE, Auguste (1798-1857), 116  
CORM, Georges (1940-), 39, 40, 84

## D

DEUTSCH, Karl (1912-1992), 166  
DILTHEY, W. (1833-1911), 49, 50, 53  
DUPRET, Baudouin, 201, 206  
DURKHEIM, Émile (1858-1917), 116, 242, 249

## E

EASTON, David (1917-2014), 166  
EL-SADATE, Anouar (1918-1981), xv, 36  
ENGELS, 106  
ERALY, Alain, 166

## F

FARAJ, Muḥammad, 154  
FATHĪ, Shādiyāh, 47, 93, 239, 255, 276, 277, 342, 455  
FAWZĪ, Sāmih (1970-), 366  
FERJANI, Mohamed Chérif, 188, 351  
FOUCAULT, Michel (1926-1984), 49, 53, 56, 109, 165, 166, 235, 236  
FOUDA, Faraj, 184  
FREUD, Sigmund (1856-1939), 117

## G

GAUCHET, Marcel, 66, 110, 115, 117, 156, 157, 339, 411, 416  
GHALIOUN, Burhan (1945-), 72, 113, 170  
GHĀNIM, Ibrāhīm al-Bayyūmī, 146, 216  
GRAMSCI, 107

## H

HABERMAS, Jürgen (1929-), 49, 54, 108, 121, 122, 145, 156, 163, 164, 195, 196, 272, 340, 365, 421, 423  
HABIB, Rafik, 228, 229  
HADAD, Mohammad, 123, 128  
HAENNI, Patrick, 228  
ḤAJJĪ, Ṭāriq, 185

HALLAQ, Wael (1955-), 356  
ḤANAFĪ, Ḥasan (1935-), 131, 378  
HAURIOU, Maurice (1856-1929), 102  
HEGAZY, Amna, 128  
HEGEL, G.W.F., 102, 103, 105, 109, 184  
HEIDEGGER, M. (1889-1976), 50  
HELD, David, 109  
HERVIEU-LÉGER, D., 118  
ḤIJĀZĪ, Aḥmad ‘Abd al-Mu‘ṭī, 47, 93, 239, 255, 269, 270, 271, 341, 455  
HOBBS, Thomas, 103, 104, 109  
HUNTZINGER, Jacques, 248, 250  
ḤUSAYN, Muḥammad al-Khiḍr (1876-1958), 137  
ḤUSAYN, Ṭāhā (1889-1973), 35, 79, 81, 90, 130, 142, 150, 183, 348, 379, 433

## I

IBN ABĪ YA‘LĀ (1059-1113), 171  
IBN AL-HAYTHAM OU ALHAZEN (965-1039), 152  
IBN AL-KHATTĀB, Omar (584-644), 230  
IBN JADA‘AN, Abdullah, 285  
IBN KHALDOUN (1332-1406), 171, 347, 363, 394  
IBN SĪNĀ (ou Avicenne), 183  
IBN TAYMIYYA (1263-1328), 171, 261  
IBRĀHĪM, Nājih, 47, 93, 239, 281, 282, 283, 343, 354, 455  
IMĀRAH, Muḥammad (1931-), 208, 209, 215  
IRYĀN, ‘Iṣām, 47, 93, 239, 255, 256, 341, 455  
ISMAĪL (khédive) (1830-1895), 32, 33, 207, 380

## J

JABRŪN, Moḥammad, 56  
JASPERS (1883-1969), 50  
JUM‘AH, Muḥammad Mukhtār, 47, 93, 239, 281, 290, 291, 343, 455

## K

KANT, 105, 109  
KAWTHARANI, Wajih, 173  
KELSEN, Hans (1881-1973), 195  
KHALAF ALLĀH, Muḥammad (1916-1991), 217  
KHARRĀṬ, Muḥammad, 77, 231  
KISHK, Muḥammad Jalāl (1929-1993), 70, 81, 133, 139, 140, 215  
KUHN, T.S. (1922-1996), 49, 52, 56

**L**

LAMBERT, Yves, 118, 120  
 LAROUÏ, Abdallah (1933-), 55, 109, 170, 241, 358  
 LAVALLÉE, Carmen, 193, 195  
 LEFORT, Claude, 170  
 LENOIR, Frédéric, 119  
 LOCKE, John, 102, 103, 104, 109, 266  
 LUCKMANN, Thomas, 117

**M**

MAALOUF, Amin (1949-), 372  
 MABRŪK, ‘Alī, 23, 47, 70, 93, 239, 281, 297, 298, 299,  
 300, 301, 302, 303, 304, 305, 345, 455  
 MAKRAM, ‘Umar (Cheikh) (1750-1822), 31  
 MANNHEIM (1893-1947), 50  
 MANSOUR, Adly (1945-), xvii  
 MARX, Karl (1818-1883), 102, 105, 106, 117  
 MATEVA, M., 159, 163  
 MAUDUDI, Abul Ala (1903-1979), 301  
 MAZHAR, Ismā‘īl, 182, 183  
 MOKHTAR, Mohamed, 81, 148, 393  
 MORSI, Mohamed (1951-), xvi, xvii, 23, 76, 184, 243,  
 318, 352  
 MOUBARAK, Ali, 32  
 MOUBARAK, Hosni (1928-), xv, xvi, 22, 23, 37, 75, 243,  
 252, 318, 416  
 MUGHĪTH, Anwar, 47, 93, 239, 255, 266, 267, 341, 455  
 MUHAMMAD (prophète), 153, 285  
 MU’NIS, Ḥusayn, 183  
 MUNTAṢIR, Khālīd, 186  
 MUTAWALLĪ, ‘Abd al-Ḥamīd, 175, 210

**N**

NAQQĀSH, Farīdah, 47, 93, 239, 255, 273, 274, 275,  
 342, 455  
 NAṢĪRAH, Hānī, 56, 70, 95  
 NOREAU, Pierre, 197, 220, 340

**O**

OMAR, Mohammad, 81, 148

**P**

PACHA Ibrahim, xii  
 PACHA, Soliman, xiii  
 PAQUET, Gilles (1936-), 58  
 PLATON, 285

PROCASTE, 373

**Q**

QURAYCH, 230  
 QUṬB, Sayyid, 70, 142, 144, 178, 189, 210, 212, 231,  
 232, 287, 288, 294, 317, 392, 408, 412

**R**

RA’ŪF ‘IZZAT, Hibah, 47, 93, 239, 281, 284, 286, 287,  
 343, 455  
 RAWLS, John, 105, 156, 163, 170, 340, 365  
 RICCEUR, Paul (1913-2005), 164, 170  
 RIDĀ, Rashīd (1865-1935), 33, 35, 134, 171  
 ROUSSEAU (1712-1778), 102, 104, 109, 126, 174, 184,  
 363  
 ROY, Olivier (1949-), 71, 95, 352

**S**

SA’ĪD, ‘Abd-al-Mun‘im (1948-), 366, 367  
 SAINT-AUGUSTIN (354-430), 102, 109  
 SALAME, Ghassan, 170  
 ṢĀLIḤ, Mājidah ‘Alī, 93, 239, 255, 275, 276, 342, 455  
 SĀLIM, Ṣalāḥ, 47, 93, 239, 281, 291, 344, 409, 455  
 SALLĀM, Sāmiyah, 47, 93, 239, 255, 277, 342, 455  
 SALVATORE, Armando, 59, 122, 203, 204, 205, 206  
 SAYYID, Riḍwān (1949-), 245, 247, 248, 366, 368  
 SCHMITT, Carl (1888-1985), 162, 164, 170  
 SPENCER, Herbert (1820-1903), 116

**T**

TARABISHI, Georges (1939-2016), 228  
 TAWFIQ (khédive), (1852-1892), 33  
 TAYLOR, Charles (1931-), 49, 54, 116, 156, 339

**U**

URABI, 33, 133, 151

**W**

WAFIQ, Ahmad, 79, 81, 149, 445  
 WAHBAH, Murād (1926-), 154, 185, 218  
 WALAD ABĀH, Al-Sayyid, 77, 114  
 WEBER, Max (1864-1920), 49, 50, 51, 52, 55, 117, 161,  
 162, 163, 164, 166, 167, 170, 187, 188, 195, 196, 199,  
 339  
 WEIL, Éric, 103

WILLAIME, Jean-Paul, 118, 119, 120  
WITTGENSTEIN, Ludwig (1889-1951), 59  
WOLTERTORFF, Nicholas, 121  
WOLTON, Dominique, 122

## Y

YĀSĪN, ‘Abd al-Jawād, xx, 27, 47, 86, 89, 92, 93, 94,  
239, 240, 307, 319, 321, 322, 328, 330, 334, 345, 346,  
348, 455, 463

YĀSĪN, Al-Sayyid (1935-), 155  
YŪNUS, Sharīf, 47, 93, 239, 281, 294, 295, 296, 297,  
345, 455

## Z

ZAGHLŪL, Aḥmad Fathī, 149  
ZAKARĪYĀ, Fu’ād (1927-2010), 72, 152, 218, 380  
ZĀYID, Aḥmad, 47, 70, 93, 239, 255, 271, 272, 341, 455  
ZEGHAL, Malika (1965-), 56, 68, 71, 174, 176, 265, 361