

Université de Montréal

**Analyse textuelle et comparée de la pensée
du Tunisien Rached Ghannouchi (1941 –)
sur la liberté de religion dans l'État islamique**

Par

Mahdi Tirkawi

Faculté de théologie
et de sciences des religions

Mémoire présenté à la Faculté de théologie et de sciences des religions
en vue de l'obtention du grade de M.A.
en Sciences des religions

Avril, 2017

© Mahdi Tirkawi, 2017

Résumé

Ce mémoire propose une lecture critique de la pensée et de la méthodologie de Rached Ghannouchi (1941 –) sur le concept de la liberté de religion. La lecture critique se fait à partir d'une comparaison de sa pensée à celle retrouvée dans les ouvrages traditionalistes des quatre écoles juridiques traditionnelles sunnites. La question de recherche est d'identifier le degré de conformité de sa posture intellectuelle avec le traditionalisme d'école sur la seule problématique de la liberté de religion dans la société islamique.

Après avoir rendu compte de l'importance de Rached Ghannouchi comme penseur contemporain et leader religieux surtout en Tunisie, nous faisons ressortir la difficulté qui se pose à le catégoriser dans l'une ou l'autre des tendances les plus importantes chez les penseurs musulmans actuels ainsi que chez les chercheurs et analystes de la pensée islamique contemporaine.

Ce mémoire débute par une analyse documentaire de ses écrits sur la problématique de la liberté de religion au sein de l'État islamique. Il se poursuit avec une lecture comparée avec cinq références inscrites dans le traditionalisme d'école sunnite, à savoir : un ouvrage classique dans chacune des quatre écoles Malikite, Hanafite, Shâfi'ite et Hanbalite, ainsi qu'un représentant Malikite contemporain, l'auteur-ouléma tunisien Al-Habîb ben Tâhir (1958 –). Enfin, ce mémoire présente une analyse de la méthodologie qui permet à Ghannouchi d'extraire des avis juridiques à partir des textes religieux (Coran et Sunna), la comparant avec celles des spécialistes des fondements du droit musulman sunnite.

Ce mémoire conclut que la méthodologie de Ghannouchi employée pour sa conceptualisation de la liberté de religion est analogue au traditionalisme d'école prémoderne, quoiqu'il diffère sur trois variables méthodologiques importantes : la lecture des textes scripturaires à la lumière d'un nouveau contexte contemporain, la relecture des lois juridiques selon l'intérêt actuel de la communauté musulmane surtout en Tunisie, et l'élargissement du corpus de recherche aux connaissances actuelles à l'interne et à l'externe des communautés musulmanes.

Mots-clés : Rached Ghannouchi, État islamique, liberté de religion, liberté de conscience, apostasie, égalité citoyenne, minorités religieuses, islam, traditionalisme d'école, fondement du droit musulman.

Abstract

This thesis provides a critical analysis of Rached Ghannouchi's thought and methodology in regards to the concept of the freedom of religion. This critical analysis is done on the basis of a comparison between his thought and that found in major works reflecting the four traditional Sunni schools of jurisprudence. The research question is how to identify the degree of conformity between his intellectual stance and those of traditionalist sources concerning the freedom of religion in the Islamic society.

After having presented why Rached Ghannouchi is an important contemporary thinker and religious leader especially in Tunisia, we explain why it is difficult to categorize him in one or another current of thought among current Muslim thinkers and researchers of contemporary Islamic thought.

This thesis begins with a documentary analysis of Ghannouchi's writings on the problématique of freedom of religion in the Islamic State. It then compares his thought on that specific topic to that of five major scholars of the traditionalist school of Sunni thought, four classical representing Maliki, Hanafi, Shâfi'i and Hanbali schools and one contemporary representing a Maliki Tunisian thinker, Al-Habîb Ben Tâhir (1958 —). Finally, this thesis presents an analysis of the methodology by which Ghannouchi extracts his legal opinions from religious texts (Qur'an and Sunna), comparing it with the methodology used by those above five specialists of the foundations of Sunni Muslim law.

This thesis reaches the conclusion the methodology Ghannouchi used to derive his concept of the freedom of religion is analogous to the premodern traditionalist school of Sunni thought, although it differs on three important methodological points: the reading of scriptural texts in light of a new contemporary context, the rereading of juridical laws according to the current interest in the Muslim community, especially in Tunisia, and the broadening of the research corpus to current knowledge both internally and externally to Muslim communities worldwide.

Keywords: Rached Ghannouchi, Islamic state, religious freedom, freedom of choice, apostasy, equal citizenship, religious minorities, Islam, traditional schools of thought, Islamic jurisprudence.

1.4.4 Liberté de religion.....	13
1.4.5 État islamique.....	15
1.5 La démarche de recherche.....	15
1.5.1 Procédures de collecte d'informations sur Ghannouchi	16
1.5.1.1 Sélection des sources biographiques.....	16
1.5.1.2 Sélection des sources documentaires	16
1.5.2 Procédures de collecte d'informations sur le traditionalisme d'école	17
1.5.2.1 Exposition du traditionalisme d'école selon quatre ouvrages classiques	18
1.5.2.2 Exposition du traditionalisme d'école selon un auteur contemporain (Ben Tâhir).	20
1.5.2.3 Questions de comparaison entre la pensée de Ghannouchi et celle du traditionalisme d'école	23
1.5.3 L'approche méthodologique pour extraire des avis juridiques : entre savants du traditionalisme d'école et Ghannouchi.....	23
1.5.3.1 Présentation de <i>'usûl al-fiqh</i> chez les savants traditionalistes	23
1.5.3.2 Analyse de la méthodologie de Ghannouchi	24
1.5.3.3 Questions de comparaisons entre les deux approches méthodologiques.....	24
1.5.4 Deux défis à relever	25
1.6 Le plan de recherche	26
2. Analyse textuelle du concept de la liberté de religion dans l'œuvre de Ghannouchi	27
2.1 Au préalable : la position de Ghannouchi concernant les droits humains, la liberté de religion et le concept de <i>dimmah</i>	27
2.1.1 Les droits de la personne et la question de l'État islamique	28
2.1.1.1 D'où proviennent les droits de la personne et quelle portée ont-ils ?	28
2.1.1.2 Le lien entre politique et religion.....	29
2.1.2 Le droit à la liberté de religion.....	30
2.1.2.1 Au préalable : la conception de l'humain	30
2.1.2.2 Quelle priorité faut-il donner à la liberté de religion ?.....	31
2.1.2.3 Les trois appuis pour prioriser la liberté de religion	33
2.1.3 La conception islamique du contrat de <i>dimmah</i>	35

2.1.3.1	Le concept de <i>ḍimmah</i> dans la tradition musulmane	35
2.1.3.2	Qui a accès au contrat de <i>ḍimmah</i> ?	36
2.2	Quatre dimensions forment la conception de la liberté de religion au sein de l'État islamique chez Ghannouchi	38
2.2.1	L'égalité de droit est la règle dans l'État islamique.....	39
2.2.1.1	Comment un État idéologique peut-il traiter équitablement ses citoyens ?	40
2.2.1.2	Les points de divergences qui résident au niveau des droits politiques, de la taxation et de l'égalité devant la Loi	41
2.2.2	La liberté de pratiquer sa religion publiquement	46
2.2.2.1	Les appuis pour certifier le droit à la pratique religieuse.....	47
2.2.2.2	Quelle autonomie l'État islamique confère-t-il à ses citoyens non musulmans ?	48
2.2.3	La liberté d'expression religieuse	49
2.2.3.1	Les appuis pour certifier le droit à la liberté d'expression religieuse	50
2.2.3.2	Quelles limites l'État islamique impose-t-il à la liberté d'expression religieuse ?	52
2.2.4	La liberté pour un musulman à renoncer à sa religion.....	55
3.	Analyse des avis juridiques de Ghannouchi en comparaison de cinq principaux penseurs du traditionalisme d'école sunnites.....	60
3.1	Comparaison de la structure intellectuelle de Ghannouchi avec celle de la pensée du traditionalisme d'école.....	61
3.1.1	Les liens entre religion musulmane et politique d'État islamique.....	61
3.1.2	Quelle place pour la liberté, notamment de religion, au sein de l'État islamique ?.	63
3.1.2.1	Approche de l'article 6 adopté en 2014 qui confère la liberté de religion et de conscience et lutte contre le <i>takfîr</i> : comparaison entre Ghannouchi et Ben Tâhir	64
3.1.2.2	Polémique autour de la liberté sur le plan privée : comparaison entre Ghannouchi et Ben Tâhir.....	65
3.1.3	Le concept de <i>ḍimmah</i> au sein de l'État islamique.....	66
3.1.3.1	Le droit du <i>ḍimmî</i> au sein de l'État islamique	66

3.1.3.2	Qui a accès à la <i>ḍimmah</i> ?	69
3.1.3.3	Des modes de pertes de la <i>ḍimmah</i>	70
3.2	Les approches des savants du traditionalisme d'école quant à la liberté de religion dans l'État islamique selon Ghannouchi	71
3.2.1	À propos de l'égalité de droit dans l'État islamique	72
3.2.1.1	Restrictions à certains postes	72
3.2.1.2	Différentes taxations	73
3.2.1.3	Droit de circulation	75
3.2.1.4	La loi du talion	76
3.2.2	La liberté de pratiquer sa religion publiquement	78
3.2.2.1	Bâtir des lieux de culte	78
3.2.2.2	Consommer de l'alcool, mais sans publiciser	79
3.2.2.3	Autonomie juridique dans les questions de droits personnels	80
3.2.3	La liberté d'expression religieuse	81
3.2.4	Quelle liberté pour un musulman à renoncer à sa religion ?	82
3.3	Sommaire de la comparaison entre les avis juridiques de Ghannouchi et ceux de cinq principaux penseurs du traditionalisme d'école sunnites	83
3.3.1	Convergence	84
3.3.2	Similitudes	84
3.3.3	Divergence de fondement entre Ghannouchi et Ben Tâhir	84
3.3.4	Le renouvellement de Ghannouchi sur quelques détails	85
4.	Analyse comparée entre Ghannouchi et les savants du traditionalisme d'école sur leurs méthodologies respectives	86
4.1	La méthodologie dans le fondement du droit et de la jurisprudence islamique (<i>'uṣūl al-fiqh</i>) chez les savants du traditionalisme d'école	86
4.1.1	Approche de la science de <i>'uṣūl al-fiqh</i> selon les écoles inductive, déductive et des finalités supérieures	86
4.1.1.1	L'école inductive et l'école déductive	87
4.1.1.2	L'école des finalités supérieures	91

4.1.2 Approche de la science de <i>'uṣūl al-fiqh</i> selon les cinq références du traditionalisme d'école	93
4.1.2.1 Concernant la méthodologie des quatre ouvrages du traditionalisme d'école..	93
4.1.2.2 Concernant la méthodologie de Ben Tâhir.	94
4.2 La méthodologie de Ghannouchi	95
4.2.1 Au préalable : Qu'est-ce qui légitime Ghannouchi à se positionner en tant que chercheur dans les sciences islamiques ?	96
4.2.1.1 Une personnalité d'expérience.....	96
4.2.1.2 Une personnalité ayant pour cadre de référence global l'islam	102
4.2.2 L'articulation de la méthodologie de Ghannouchi.....	105
4.2.2.1 Les balises générales de l'islam pour un travail de contextualisation	105
4.2.2.2 Les finalités supérieures de l'islam.....	109
4.2.2.3 L'héritage de la pensée islamique.....	111
4.3 Comparer la méthodologie de Ghannouchi aux méthodologies des savants du traditionalisme d'école	115
4.3.1 La Coran et la Sunna	116
4.3.2 Les finalités supérieures.....	117
4.3.3 L'héritage de la pensée islamique	118
4.3.4 Résultats de la comparaison entre la méthodologie de Ghannouchi et celle de nos références dans le traditionalisme d'école.....	120
Conclusion	122
Bibliographie.....	125
Les œuvres primaires	125
Les œuvres secondaires.....	126
Annexe1. La biographie de Rached Ghannouchi	i
1.1.1 Début de parcours : Tunisie, Le Caire, Damas et une partie de l'Europe (1941 – 1968)	i
1.1.1.1 Du cocon familial aux portes de l'université	i
1.1.1.2 Le voyage vers l'Orient	ii
1.1.1.3 De la découverte de nouveaux horizons à l'enracinement dans l'islam	iv

1.1.2 Retour au pays dans l'activisme religieux puis politique (1968 – 1981)	v
1.1.2.1 Des études à Paris au retour à la Tunisie	v
1.1.2.2 Un activisme religieux	vi
1.1.2.3 Un activisme de plus en plus politisé.....	viii
1.1.3 Confrontations avec le gouvernement et vie d'exil (1981 – 1989 – 2011).....	x
1.1.3.1 Des confrontations avec le gouvernement qui s'accroissent	x
1.1.3.2 Vingt-deux années d'exil	xii
1.1.4 Le retour en Tunisie et une influence sauvegardée (2011 –).....	xii
Annexe 2. Texte de la <i>fatwâ</i> émise par des savants de la Zitouna contre l'article 6 adopté en 2014.....	xiv

Tableau de transcription de l'alphabet arabe

Lettres arabes	Transcription
ء	'
ب	b
ت	t
ث	ṭ
ج	ġ
ح	ħ
خ	ħ̣
د	d
ذ	ḍ
ر	r
ز	z
س	s
ش	š
ص	ṣ
ض	ḍ
ط	ṭ
ظ	ẓ
ع	'
غ	ġ
ف	f
ق	q
ك	k
ل	l
م	m
ن	n
و	w
ه	h
ي	y

Voyelles	Transcription
ـَ	a
ـِ	i
ـُ	u
ا	â
يـِ	î
وـُ	û
يـِ	ay
وـُ	aw
ة	h

Lexique arabe — français

'ahl al-kitâb : litt. les gens du livre. Il s'agit des adeptes d'une religion révélée.

ṣaġâr : terme coranique (9/29) qui a mené à différentes interprétations et des controverses à son sujet.

calife : vice-gérant sur terre ou succession. Durant la civilisation musulmane, ce fut la plus haute responsabilité au sein de l'État islamique.

ḍimmah : litt. contrat dont le respect engage la conscience du croyant individuellement et collectivement.

ḍimmî : citoyen de l'État islamique, de confession non-musulmane.

faqîh (pl. *fuqahâ*) : savant pratiquant le *fiqh*.

farḍ ayn : devoir personnel.

farḍ kifâya : devoir collectif.

fatwâ : avis juridique circonstancié.

fiqh : litt. compréhension, intelligence. En terme technique, le mot désigne la jurisprudence, la science du droit islamique. Cette discipline se divise en deux grandes parties : en amont, il y a le *uṣûl al-fiqh*, la racine du droit, et, en aval, il y a les *furû' al-fiqh*, les branches du droit.

fiqh madhabî : droit et jurisprudence développés dans le cadre d'une école juridique spécifique.

ġamâ'ah at-tablîġ : litt. association pour la prédication. Mouvement islamique apolitique.

ġizyah : taxe en échange de l'absence au service militaire.

ḥadd : ordonnance divine.

ḥadîth : tradition rapportée de ce qu'a fait, dit ou approuvé le prophète de l'islam.

iġmâ' : consensus des savants autour d'une question.

iġtihâd : effort du juriste dans l'extraction d'une règle à partir de sources scripturaires peu explicites.

imâm (pl. *a'immah*) : spécifiquement employé pour qualifier les savants qui ont laissé une empreinte considérable dans les sciences islamiques. Le mot est aussi utilisé pour qualifier l'officiant qui dirige la prière collective dans une mosquée.

madhab : école juridique.

maqâṣid : les aspirations ultimes ou les finalités supérieures du droit

mufti : juriste qui émet une *fatwâ*.

muġtahid : savant pratiquant l'*iġtihâd*.

qibla : orientation.

qiyâs : raisonnement analogique.

salafî : litt. une personne qui prend pour modèle les *salaf*, c.-à-d. les pieux prédécesseurs.

šari'ah : mode global de la vie (généralement, on sous-entend le qualificatif islamique).

šayĥ (pl. *šuyūĥ*) : savant diplômé dans les sciences islamiques. Le terme est également utilisé pour qualifier toute personne qui possède une connaissance telle qu'elle peut l'enseigner. Enfin, il s'utilise de manière plus large pour marquer le respect.

šûrâ : concertation.

sunnah : tradition prophétique, ensemble des *ĥadîth*.

sûra : chapitre du coran.

ta-zîr : législation séculaire (en opposition au *ĥadd*).

'ummah : communauté des croyants musulmans.

'uṣûl al-fiqh : fondement du droit islamique.

zakâh : impôt social purificateur. Un des cinq piliers de l'islam.

À Sagal

Remerciements

Alhamdou lil Allah. Je loue Le digne de louanges de m'avoir agréé sur la route du savoir et de m'avoir permis d'en franchir une nouvelle étape.

Je tiens à exprimer ma pleine gratitude envers ma chère maman, Valérie, qui n'a eu de cesse de m'encourager. À maman, à maman, et encore à maman. Il en va de même pour mon cher papa, Ramiz, qui m'a toujours incité à suivre le chemin de ceux que Dieu aime, les initiés à la connaissance.

À Hakim et sa belle-famille, à Imân et son grand cœur, à Tasnîm et sa douce sérénité, à Douha et sa joie de vivre. Puisse Dieu maintenir nos liens sacrés.

Merci à Patrice Brodeur, mon directeur de recherche, qui accepta de me guider dans ce laborieux travail et dont l'amabilité ne fait jamais défaut. Merci pour ces heures d'accompagnement durant lesquelles vous m'avez transmis de la richesse de votre savoir et de votre expérience.

Une profonde reconnaissance pour Aziz Djaout qui prit de son temps pour discuter de la recherche et accepta d'en réviser l'argumentation.

Le Centre Communautaire Laurentien et tous ceux qui œuvrent sans relâche pour plus de bonheur pour tous et toutes.

À mes compagnes et compagnons de route. Pour chacun d'entre eux, je voue une fraternité profonde. Que la paix vous englobe. Que la paix soit par vous servie en tout temps et en tout lieu.

Je conclus cette page liminaire en remerciant ma tendre épouse Sagal et notre fils chéri Adam qui tous deux savent si bien me témoigner leur amour. Sagal pour son soutien indéfectible et notre fils Adam pour son sourire malicieux, leur amour me porte, comme l'amour sait être le sel indispensable à tout accomplissement.

Introduction

Depuis déjà quelques décennies, nous assistons sur la scène internationale à l'émergence de mouvements islamistes (que ce soit sous forme de partis politiques engagés dans un processus électoral ou sous forme de groupuscules en quête de légitimité) qui prétendent appliquer la *šari'ah* ou mettre en place un *État islamique* (au sens du concept historique dans la tradition musulmane). Cette situation questionne des chercheurs d'horizons disciplinaires différents. Elle interpelle encore plus les partisans du droit musulman sunnite. Ces savants, inscrits dans un traditionalisme d'école et soucieux d'encadrer la pensée musulmane, posent la problématique de la lecture du Coran et de la Sunna que font ces différents mouvements en tant que nouveaux acteurs de la scène politique des régions et pays à majorité musulmane ; ils interrogent ainsi la méthodologie qui pourrait justifier leur position sur le plan islamique.

L'objectif de notre recherche est donc d'inviter dans un champ de recherche académique un acteur politique islamiste et une référence musulmane traditionaliste dans le but de les faire dialoguer. Nous poserons pour ce faire une des questions brûlantes de l'actualité, à savoir : la place du non musulman dans l'État — supposé — islamique. Quels seraient ses droits ? À quel type de liberté accéderait-il dans un tel État idéologique ?

La présente thèse de mémoire permet de placer un faisceau de lumière sur plusieurs questions d'intérêt théologique ainsi que d'offrir une tribune à différents acteurs pour un dialogue authentique et un respect d'autrui.

Le mémoire de recherche se divise en quatre chapitres. Le premier chapitre présente la thématique générale ainsi que le problème de recherche qu'elle soulève. Il consiste donc à présenter l'émergence d'une problématique, à cerner la question de recherche et à dévoiler la démarche entreprise. Le second chapitre décrit les avis de Ghannouchi à propos de la liberté de religion au sein de l'État islamique ainsi que ses appuis juridiques. Le troisième chapitre présente les avis de cinq principaux savants inscrits dans le traditionalisme d'école. Il s'agit donc ici de créer le débat et d'amorcer la comparaison entre le traditionalisme d'école et Ghannouchi. Le quatrième chapitre expose leurs méthodologies respectives. Arrivés à ce niveau, nous aurons suffisamment approfondi la question de recherche pour émettre une conclusion sur ladite comparaison.

1. Thématique, orientation et question principale de recherche

Dans ce chapitre introductif, nous nous attellerons à baliser la structure de notre mémoire. Nous commencerons par parcourir succinctement la biographie de l’auteur principal de notre ouvrage. Ensuite, nous donnerons les orientations que nous donnons à la recherche. Puis, nous expliciterons la question de recherche et nous préciserons notre cadre conceptuel. Nous développerons par la suite notre démarche de recherche. Nous concluons cette entrée en la matière par un plan sommaire du mémoire de recherche.

1.1 La biographie de Ghannouchi

Étant donné que l’histoire personnelle de chacun est particulièrement éclairante quant aux motivations de ses actions et quant au contenu de sa production intellectuelle, nous avons commencé par étudier le parcours de vie de Rached Ghannouchi afin de mener notre recherche à bon port¹. Cependant, par souci de concision, nous avons préféré placer la biographie en annexe et nous suffire ici d’un résumé.

Dans la présentation de la biographie de Ghannouchi, nous parcourons quatre grandes phases : son début de parcours, ses voyages et son enracinement dans l’islam (1941 – 1968), son activisme religieux en Tunisie puis son activisme politique (1968 – 1981), ses confrontations avec le gouvernement et son exil (1981 – 1989 – 2011) et son retour en Tunisie (2011 –).

1.1.1 Début de parcours : Tunisie, Le Caire, Damas et une partie de l’Europe (1941 – 1968)

Rached Ghannouchi est né en 1941, en Tunisie. Dans sa jeunesse, il suit un enseignement religieux. Il étudie notamment à l’école Zitouna, école qui le marque plutôt négativement : au lieu d’approfondir sa foi musulmane, la Zitouna le rend confus et envahi par le doute.

Après ses études en Tunisie, Ghannouchi s’envole pour Le Caire, puis Damas où il entreprend des études de philosophie. Durant son séjour en Syrie, Ghannouchi découvre les débats

¹ Les sources sur lesquelles nous nous sommes basés pour établir sa biographie seront énoncées plus bas, dans la première partie du mémoire, au 1.5.1.1 Sélection des sources biographiques.

entre de multiples tendances (religieuses ou politiques). Il y prend part et apprend à redécouvrir ses propres orientations. Il parcourt même une partie de l'Europe pour élargir sa vision sur l'occident. Arrivé à un stade de sa quête, il prend la décision de revenir à l'islam.

Le 15 juin 1966, Ghannouchi redevient pratiquant. Il s'attache à redécouvrir sa foi et la pratique qui l'accompagne. Il visite plusieurs cercles islamiques, fait l'inventaire des écrits sur l'islam. Et c'est une découverte, précise-t-il, qui n'a aucune conséquence politique (Ghannouchi et Ravello 2015).

1.1.2 Retour au pays dans l'activisme religieux puis politique (1968 – 1981)

Son diplôme de philosophie en main, Ghannouchi décide de compléter ses études à la Sorbonne, à Paris. Comme à Damas, il est actif dans plusieurs activités islamiques : il participe aux cercles de débats, rencontre divers savants, il va même intégrer le groupe de *ġamâ-ah at-tablîġ* où l'accent est mis sur la diffusion d'un islam accessible. Pourtant, ses projets (d'étude et de prédication) sont entravés par un inopiné retour en Tunisie. C'est à l'insistance de sa famille qu'il retourne au pays. Et c'est à la découverte d'un engagement d'étudiants pour l'islam qu'il décide de demeurer en Tunisie. Il dit être resté pour des jeunes, assoiffés de connaissances, de spiritualité, de liberté ; pour des jeunes prêts à se réformer et réformer leur société (Ghannouchi 2011a, p.37).

Désormais, Ghannouchi gagne sa vie en tant que professeur de philosophie et offre son temps libre pour l'éducation de ce groupe de jeunes, qui graduellement prend de l'ampleur. Ce début de mouvement éducatif devient de plus en plus structuré et, en 1972, il prend le nom de *L'Union Islamique (al-ġamâ-à al-islâmiyya)*. Par la suite, en 1973, Ghannouchi et les leaders du mouvement se disent contraints de modifier leur manière de procéder : leur activisme devient de plus en plus politisé (*Ibid.* p.222). En 1981, *L'Union Islamique* est dissoute et le *Mouvement de la Tendance Islamique (ḥarakah al-ittiġâh al-islâmî)* est fondé, avec Ghannouchi à la tête du parti. Ce mouvement cherche à faire une entrée officielle dans la politique du pays, mais le gouvernement est réticent ; tellement réticent que la riposte met Ghannouchi et d'autres leaders en prison (*Ibid.* p.153).

1.1.3 Confrontations avec le gouvernement et vie d'exil (1981 – 1989 – 2011)

Ghannouchi va endurer de nombreuses peines sous le gouvernement Bourguiba puis Ben Ali, notamment des purges de prison. Néanmoins, il dit ne jamais avoir lâché ni son ardeur pour le travail islamique et politique ni sa quête du savoir. Par exemple, à sa sortie de prison, en 1984, il décroche un diplôme de la faculté de droit et jurisprudence islamique (*šarī.ah*) et s'engage dans l'écriture de ce qu'il prévoyait être sa thèse doctorale : *Les libertés publiques dans l'État islamique*, un sujet qui l'« empêcha longtemps de dormir » (*Ibid.* p.40).

En 1989, sous le régime de Ben Ali, le parti du *Mouvement de la Tendance Islamique* (*ḥarakah al-ittiġâh al-islâmî*) change de nom. Il prend le nom qu'on connaît jusqu'à aujourd'hui : *Ennahdah* (Renaissance). Au sein de ce parti islamiste, Ghannouchi, le chef du parti, signe la charte nationale (qui stipule la laïcité de l'État, l'interdiction de la polygamie, l'égalité homme femme dans l'héritage, etc.) et réitère sa demande pour être reconnu comme parti officiel auprès du nouveau gouvernement Ben Ali. Mais il essuie un perpétuel refus. La situation de Ghannouchi se dégrade de plus en plus et, en 1989, il prend l'opportunité de voyager et il prolongera son séjour jusqu'à vivre 22 ans d'exil.

1.1.4 Le retour en Tunisie et une influence sauvegardée (2011 –)

Ghannouchi demeure en exil jusqu'au 30 janvier 2011 : après que la révolution tunisienne déchoit le président Ben Ali. Réélu à la tête du mouvement *Ennahdah*, Ghannouchi s'engage à faciliter la période transitoire. Aujourd'hui encore, il garde une influence et ses positions ont un impact social et politique.

Ainsi, Rached Ghannouchi est l'une des personnalités contemporaines les plus influentes du monde arabo-musulman. Non seulement il a accumulé plus de 25 ans en tant que leader du mouvement islamiste tunisien, mais il a aussi participé à la création d'organismes internationaux tels que l'Assemblée mondiale de la jeunesse musulmane (WAMY) et le Cercle de l'authenticité et de l'avancement (*ḥalaqah al-ašâla wa at-taqaddum*). Il s'est fait reconnaître parmi ses pairs en devenant membre de l'Union internationale des savants musulmans (IUMS) ainsi que du

Conseil Européen de la Fatwâ et des Recherches² (CEFR). C'est un homme à l'influence considérable qui fut nommé parmi les 100 personnes les plus influentes dans le monde par le *Time magazine* en 2012. La même année, il fut l'un des deux lauréats du prix *Chatham House*. Il a reçu par ailleurs, à Berlin en 2014, le prix Ibn Rochd et à New Delhi en 2016 le prix Gandhi pour la paix ("Chatham House Prize 2012" 2015 ; Ghosh 2015 ; Walid 2016 ; "Prix Gandhi pour la paix" 2016).

Ghannouchi s'est créé un large auditoire à travers ses communications écrites et orales. Il a publié de nombreux ouvrages et articles qui, le plus souvent, s'orientent vers un discours islamique. Et il sait faire preuve de polyvalence en communiquant devant une audience généraliste faite de concitoyens, dans un colloque international avec des spécialistes, dans un congrès politique face à ses opposants intellectuels, lors d'une conférence de presse, en direct sur un plateau de télévision ou encore dans une mosquée pour procéder au prêche du vendredi.

En raison de ses activités prédicatives et politiques, il a certes pu gagner un large prestige. Mais Ghannouchi ne fait pas l'unanimité, et le revers de la médaille n'est pas toujours facile à accepter.

1.2 L'orientation de la recherche

Afin d'inventorier la controverse qui tourne autour de Rached Ghannouchi, nous commencerons par survoler les positions de certains journalistes et politiciens à son encontre afin d'illustrer le fait que sa notoriété questionne le débat public et politique sans faire d'unanimité. Ensuite, nous nous arrêterons sur ce qui marquera notre point de départ dans le mémoire : trois positionnements de chercheurs qui débattent de ses idées.

Après cette mise en exergue de la personnalité et du débat entre chercheurs qui l'entoure, nous poserons la question de la liberté de religion dans l'État islamique. À la lumière d'une telle question, nous serons en mesure de mieux cerner la manière dont l'auteur se positionne par rapport aux textes scripturaires de la religion musulmane. Et c'est là que nous pourrions procéder à une comparaison avec des savants religieux inscrits dans le traditionalisme d'école.

² Voici l'adresse internet officielle des trois organismes, selon l'ordre de citation. URL: <http://texte.wamy.org> ; <http://iumsonline.org/ar/> ; <http://e-cfr.org/new/>. Consulté le 2015-02-10.

1.2.1 Ghannouchi attire l'attention des politiciens et des journalistes

En effet, au-delà de la réputation dont il bénéficie depuis quelques décennies au sein de l'élite politique et islamique arabe, et de l'aura dont il jouit auprès de ses partisans qui le surnomment *šayḥ* en signe de respect, Ghannouchi a eu un parcours très mouvementé auprès des politiciens de son pays. Il fut en ce sens condamné par le gouvernement de Bourguiba et de Ben Ali à la prison, aux travaux forcés. Par la suite, la condamnation à mort le poussa à s'expatrier.

Au niveau de l'intérêt journalistique, il est très souvent interrogé sur l'actualité nationale et internationale et ses positions sont commentées par les médias. Et tandis que certains lui offrent une tribune afin qu'il puisse s'exprimer (Ghannouchi et Ravello 2015 ; Ghannouchi et Pulvar 2015) d'autres concluent sur une duplicité de l'homme ou son opportunisme (Joffrin 2013 ; Oumma 2013 ; Daou 2012).

Dans ce qui suit, nous ferons état des lectures qui nous importent dans la recherche, à savoir les positions que des chercheurs ont émises envers Ghannouchi, et non celles de journalistes.

1.2.2 Trois catégorisations de Ghannouchi

Les analystes et chercheurs de la pensée islamique contemporaine qui ont porté de l'intérêt à Ghannouchi ainsi que les savants musulmans amenés à se positionner sur ses idées ont statué différemment. Ainsi, par rapport à la centralité de la religion islamique dans sa pensée, Ghannouchi a notamment été catégorisé dans l'une des trois tendances suivantes : le réformisme légaliste, le réformisme libéral ou le conservatisme.

1.2.2.1 Un réformiste légaliste

En premier lieu, certains chercheurs considèrent Ghannouchi comme étant un penseur musulman partisan de la réforme (Esposito 1999; Burgat 1995; Tamimi 2001).

A diverse group of Muslim intellectuals and activists [included Rashid Ghannouchi] have produced a growing body of literature that reexamines Islamic traditions and addresses issues of pluralism at both theoretical and practical levels [...] they have both reinterpreted Islamic principles to reconcile Islam with democratization and multiparty political systems [...] (Esposito 1999, p.247).

Fayçal Mawlawi témoigne également de l'inscription de Ghannouchi dans le courant du traditionalisme d'école qui, tout en apportant un renouveau dans la pensée musulmane, répond aux défis de son contexte de vie :

Rached Ghannouchi se qualifie et se démarque par deux éléments. Premièrement, il est un écrivain islamique brillant, il part des principes islamiques fondamentaux et ne fait de concession sur les bases immuables de la pensée ou de la *šarī.ah*, cela dit, il les aborde toujours avec l'esprit du temps [...] deuxièmement, il n'est pas seulement un auteur théoricien, mais un acteur et *muġâhid* dans le cadre de la renaissance de la communauté sociale et politique, il illumine le travail du parti politique avec la culture islamique contemporaine³ (Mawlawi in Ghannouchi 1999, sect. introduction).

1.2.2.2 Un conservateur

En second lieu, nous retrouvons un penseur tel que Mohamed Talbi qui juge Rached Ghannouchi parmi les islamistes conservateurs. « Son appel pour la démocratie n'est pas sincère, car il est *salafī*⁴ et le *salafisme* ne peut jamais se rencontrer avec la démocratie. » (Mohamed Talbi 2011; Tuniscope). Il en est de même pour Abdou Filali-Ansary qui, en faisant une comparaison avec le philosophe iranien Soroush, conclut que Ghannouchi est représentatif de l'attitude islamique, conservatrice dans sa pensée. Il dit : «*Ghannouchi is a main representative of Islamist attitudes and thought*» (Filali-Ansary in Diamond 2005, p.193). Ajoutons enfin Ibrahim M. Abu-Rabi' qui le classe également dans la tendance des penseurs *salafī* (Abu-Rabi' 2006, p.9)

1.2.2.3 Un réformiste libéral

Enfin, en troisième lieu, nous trouvons un positionnement, théologique et juridique, qui exclut l'auteur de la référence islamique. Abû Qatâda al-Falastiniy fait état de la lecture de

³ La citation dans sa langue d'origine :

"الأخ الشيخ راشد يتميز بأمرين اثنين: الأول أنه كاتب إسلامي متنور، ينطلق من أصول إسلامية قاطعة، ولا يتنازل عن الثوابت الفكرية أو التشريعية، ولكنه دائما يعرضها بأسلوب العصر (...) الثاني أنه ليس مجرد كاتب نظري، ولكنه عامل مجاهد في إطار نهضة الأمة الاجتماعية و السياسية، إنه يجعل العمل الحزبي أو السياسي يستنير بثقافة إسلامية معاصرة".

⁴ Le terme *salafī* indique littéralement une personne qui suit les *salaf*, les pieux prédécesseurs. C'est un terme équivoque qui tantôt prend une connotation neutre pour indiquer un savant qui s'accroche aux sources classiques de la pensée musulmane et qui d'autres fois prend une connotation négative en renvoyant à une pensée binaire, pouvant œuvrer de manière radicale et violente.

Rached Ghannouchi et rend compte d'une personnalité « laïque dans ces fondements ». Il conclut sur une mise en garde : « malheur à une communauté qui a pour leader une personne telle que Rached Ghannouchi, et malheur à elle encore si elle n'apprend pas que ceux-là font partie des chefs de file du crime et la perdition en notre époque. » (Al-Falastiniy, s. d.).

Dans la même lignée, Abû-l-Moudhir ash-Shanqitiy, publie un avis juridique circonstancié (*fatwâ*) où il interdit tout contact avec le parti *Ennahdah* qui contredit le monothéisme et où il considère Rached Ghannouchi comme un « athé (*zindîq*) » et un démocrate « à la déroute intellectuelle » qui ne peut être compatible avec le *salafisme* (Shanqitiy, s. d.).

Par ailleurs, Abu 'Ubayda, Mashhur Al-Salman voit en Rached Ghannouchi un opportuniste qui se cache derrière l'islam et fait mine d'être fidèle à certains savants de grande renommée, inscrits dans le traditionalisme d'école tel que ash-Shâtibî pour servir ses fins. Pour le prouver, il fait une comparaison entre le livre de ces deux auteurs (Ghannouchi dans *Les libertés publiques dans l'État islamique* et Shâtibî dans *al-muwâfaqât*) et en déduit que Rached Ghannouchi en fait une reprise partielle et sans rigueur scientifique (Al-Salman in Shatibi 1997, sect. introduction).

Citons ici un dernier exemple en la personne de Khamis ben Ali Al-Majari, un concitoyen de Rached Ghannouchi, avec qui il débat à distance (sur des émissions télévisées tunisiennes ou à travers des articles ou des entrevues publiées en ligne). Déjà en 2006 il rédigea une *Lettre ouverte à l'organisme mondial pour défendre l'Islam* et dans laquelle il énumère les erreurs envers la loi islamique du leader d'*Ennahdah* (Al-Majari 2006 ; Al-Majari 2012).

1.2.2.4 Récapitulation

Voilà donc un survol des avis qui décrivent Rached Ghannouchi chez des chercheurs universitaires et chez des leaders religieux musulmans. En récapitulant, nous observons que les premiers pensent que l'auteur aborde l'islam en réformiste légaliste. Les seconds font plutôt état d'une personnalité qui pense l'islam de l'intérieur, comme un conservateur qui reproduit la pensée classique ou un penseur qui s'inscrit dans le traditionalisme d'école. Le troisième groupe, enfin, interprète sa pensée comme extérieur à l'islam, à cause de son approche libérale.

Le but que nous nous donnons dans la présente recherche est de démystifier cette multitude d'avis sur Ghannouchi en comparant sa pensée au traditionalisme d'école. Pour ce faire,

nous déterminerons une question qui, d'une part, fera ressurgir les positions, les appuis et la méthodologie de Ghannouchi et qui, d'autre part, nous permettra de voir son degré de proximité avec ce traditionalisme d'école.

1.2.3 La question de la liberté de religion dans l'État islamique : Ghannouchi et la pensée du traditionalisme d'école

L'importance de déterminer une problématique afin de faire ressortir les positions de l'auteur nous paraît déterminante : c'est en interrogeant ses positions, et donc la manière dont il se réfère aux textes scripturaires de l'islam, que nous ferons apparaître la voie ou encore la tendance qu'il entend suivre.

Cette approche, on le verra, est des plus clarifiante parce qu'elle questionne les attitudes en amont de l'expression et de l'action religieuses, sociales ou politiques. Elle ne met jamais en doute l'appartenance fondamentale des uns et des autres à l'islam, mais elle cherche à déceler les postures respectives quant à leur mode de lecture des références : le statut du texte, la marge interprétative, la lecture contextualisée, le rôle de la raison, la contrainte de la lettre, etc. sont autant de facteurs qui expliquent des engagements différents et différenciés. (Ramadan 1999, p.389 ; cf. Ramadan 2002, p.25)

1.2.3.1 La question de la liberté de religion au sein de l'État islamique

Aussi, nous avons choisi comme problématique la question de la liberté de religion au sein de l'État islamique. Cette question nous semble tout à fait propice à faire ressortir les positions de l'auteur et sa méthodologie du fait que c'est une question politico-religieuse sur laquelle les avis fusent et où les positions sont clairement nuancées. D'autre part, c'est une question qui fait écho à l'actualité, notamment avec l'autoproclamation du Califat de Daesh (l'État islamique en Irak et au Levant) et la venue, sur la scène politique de pays arabo-musulmans, de divers partis politiques islamistes.

Nous considérons important de signaler ici que la conception sur les droits liés à la liberté de religion dans la société islamique est exposée selon la pensée théorique de l'auteur et non selon la concrétisation qu'il en donne au sein de sa société tunisienne. En ce sens, notre étude est de type analyse de contenu et non d'observation sur le terrain. La raison de cette orientation est double. D'une part, la longueur du mémoire ne permet pas un développement conséquent.

D'autre part, et sans négliger la pertinence de suivre l'évolution de la pensée de Ghannouchi sur le terrain, nous avons préféré une analyse documentaire et théologique. Vouloir analyser le terrain nous aurait poussés à aborder les dynamiques politico-sociales de la Tunisie et le sujet en aurait gagné d'autres dimensions qui s'éloignent de notre champ. Cela dit, nous avons exposé dans le mémoire des positions d'actualité où les idées politiques et théologiques se sont confrontées.

Nous tenons également à préciser ici que la question des rapports de genre est importante dans n'importe quel traitement de la gestion des libertés et des droits. La liberté religieuse mériterait en ce sens d'être traitée sous un angle identitaire, avec notamment la question de la femme dans son accès aux droits citoyens. Cela dit, selon l'angle d'approche que nous avons suivi dans la présente recherche, nous nous sommes limités au traitement d'un droit lié à la personne, où femmes et hommes se confondent. D'ailleurs, sur notre objet d'étude, nous n'avons pas été témoins d'un traitement spécifique selon le genre, ni chez Rached Ghannouchi, ni chez les auteurs sur lesquelles nous nous sommes référés pour accomplir notre mémoire.

1.2.3.2 Comparaison entre Ghannouchi et la pensée du traditionalisme d'école

Afin que la question de la liberté de religion dans la société musulmane fasse surgir le débat, nous étudierons également la pensée des quatre écoles du droit musulman sunnite. À ces quatre écoles classiques, nous ajouterons une référence contemporaine qui reproduit une pensée sunnite traditionaliste Malikite. Nous avons, pour spécifier la pensée du traditionalisme d'école, deux critères de sélections, l'un est objectif et l'autre est subjectif.

Premièrement, le traditionalisme d'école se veut garant de l'héritage islamique : tout au long des siècles passés, les savants traditionalistes⁵ inscrivent leur sceau sous les avis de droit et juridiction islamique. C'est ce que confirme Mustafa Bashir Tarabulsi : il aura fallu attendre le XIX^e siècle et les débuts de l'ère postcoloniale pour voir naître un changement dans l'élaboration des avis juridiques (Tarabulsi 2011).

⁵ Par souci de concision, nous décrierons les savants inscrits dans le traditionalisme d'école invariablement comme étant des savants « inscrits dans le traditionalisme d'école » ou des savants « traditionalistes ».

Deuxièmement, mon parcours académique à l'université Al-Azhar (au Caire) me mena vers des études portant sur l'étude traditionnelle de l'Islam sunnite. Je suis de ce fait porté vers la volonté de commenter ce courant de pensée, notamment sur une question épineuse telle que la liberté de religion dans la société musulmane. Je suis, de plus, outillé pour plonger dans des références classiques (dans leur langue originale et avec leur terminologie propre).

1.3 La question principale de recherche

Nous pouvons exprimer notre principale question de recherche comme suit : *au-delà de la controverse autour de la personnalité de Rached Ghannouchi, quel est son degré de proximité avec la pensée islamique traditionnelle à propos de la question de la liberté de religion dans l'État islamique ?*

Notre question de recherche précise, qui vise à positionner Rached Ghannouchi par rapport à une seule variable, le traditionalisme d'école, est en fait un faisceau d'un ensemble d'interrogations qui permettront d'élucider les positions de Ghannouchi par rapport à la liberté de religion. En voici les principales :

- Comment Ghannouchi pense-t-il et défend-il la cohabitation de diverses expressions et tendances religieuses et spirituelles dans une même société islamique ? Quelle est sa conception islamique de la liberté de religion et quels sont, concrètement, les aspects qui ressortent de cette conception, en termes d'égalité citoyenne, de liberté de pratique et d'expression religieuse ? Enfin, est-ce que la liberté de religion, qui inclut la liberté de croire inclut aussi la liberté de ne pas croire (athéisme, agnosticisme, etc.) ?
- En quoi Ghannouchi est légitimé aux yeux des savants traditionalistes à élaborer une réflexion juridique et de statuer religieusement ? Sa conception est-elle la résultante d'une réflexion purement théologique et méthodiquement inscrite sur la base de l'étude de droit (*'uṣūl al-fiqh*) ? Ou alors sa relecture des textes est-elle l'affaire de nouveaux efforts (*iġtihād*) en matière de rapprochement avec la lettre du message islamique et son esprit ? Et si c'est bien le cas, pourrions-nous induire de ses opinions religieuses une grille méthodologique ?
- Quelles sont les positions des savants inscrits dans le traditionalisme d'école à propos de la question de la liberté de religion au sein de l'État islamique ? Quel est le degré de concordance entre les conceptions de Ghannouchi et les positions de références traditionalistes dans des écoles de droits et jurisprudence islamique ? Reproduit-il une position traditionaliste ?

- Comment les savants inscrits dans le traditionalisme d'école ont-ils élaboré leur méthodologie afin d'extraire des avis juridiques à partir de textes scripturaires ? Et quel est le degré de conformité entre la méthodologie de Ghannouchi et les méthodes de recherche chez les spécialistes des fondements du droit canon (*'uṣūl al-fiqh*) ? Respecte-t-il la manière de procéder traditionaliste en utilisant leurs outils ou s'approprie-t-il une nouvelle structure méthodologique ?

1.4 Le cadre conceptuel

Notre cadre conceptuel est basé sur cinq concepts-clés : le traditionalisme d'école, le réformisme légaliste, le réformisme libéral, la liberté de religion et l'État islamique. Ci-après, nous présentons comment nous définissons chacun d'eux. Mais remarquons d'emblée que nous avons voulu définir ces concepts en nous appuyant sur deux auteurs contemporains en particulier, Tâhir ibn Âshoûr (1879 – 1973) et Tariq Ramadan (1962 –), qui s'inscrivent eux-mêmes dans la tradition islamique. Ce choix nous a semblé nécessaire pour s'assurer que nos définitions soient ancrées dans une perspective musulmane qui ne soit pas en porte à faux avec notre sujet d'étude. En effet, si nous avions pris des définitions hors de la tradition intellectuelle musulmane, nous aurions pu faire l'objet d'une critique légitime, à savoir que nous aurions évalué une pensée au regard d'une norme qui lui est étrangère. Cependant, malgré ce choix, nous resterons vigilants tout au long de notre analyse pour que les préoccupations universelles concernant la liberté de religion soient prises en considération lorsque cela est pertinent.

1.4.1 Traditionalisme d'école

Par le « traditionalisme d'école », nous entendons les savants inscrits dans une école de droit (*madhhab*) qui pensent l'islam à partir de l'intérieur d'un cadre juridique bien spécifique.

La référence des textes scripturaires, le Coran et la Sunna, est fondamentale chez les partisans de ce courant de pensée avec cette particularité qu'ils se réfèrent de façon stricte, parfois franchement exclusive, à l'une ou l'autre des écoles de droit juridique (Hanafite, Malikite, Shâfi'ite, Hanbalite, Zaydite, Ja'farite ou autres) et qu'ils ne se donnent pas le droit de déroger aux avis juridiques établis dans le cadre de l'école en question. [...] La marge interprétative des textes est très réduite et n'autorise pas d'évolution (Ramadan 1999, p.389).

1.4.2 Réformisme légaliste

Le réformiste légaliste a la volonté d'apporter un nouveau souffle à la religion ou à la société moderne à travers la religion, mais tout en se référant aux textes scripturaires.

[Ils ont] le souci de dépasser le cloisonnement des écoles juridiques pour retrouver le souffle initial de la lecture immédiate du Coran et de la Sunna. Ils se réfèrent donc également aux salafs, aux musulmans des premières générations, avec l'objectif d'éviter les gloses donnant l'autorité unique à des interprétations datant du VIII^e, du IX^e ou du X^e siècle. [...] ils s'orientent vers une lecture fondée sur les objectifs, les visées du droit et de la jurisprudence (*fiqh*). Plus proche en cela de l'école d'*ahl ar-ra'y*, ils considèrent que la pratique de l'*iġtihād* est une donnée objective, nécessaire et constante de l'application du *fiqh* à chaque époque et en tout lieu. [...] un rapport très dynamique aux références scripturaires avec une volonté permanente d'user de rationalité dans le traitement des textes pour relever les nouveaux défis de leur époque et l'évolution des sociétés aux niveaux social, économique et politique (Ramadan 1999, p.393).

1.4.3 Réformisme libéral

Le réformiste libéral se démarque du précédent dans le sens où il ne se réfère pas aux textes comme étant indissociables à l'avancée de la pensée musulmane. Au lieu de s'outiller avec le *leg* des savants classiques, il utilise différentes méthodologies académiques pour aborder les textes.

Née de l'influence de la pensée occidentale dès l'époque coloniale, l'école du réformisme dit *libéral* était partisane d'appliquer, dans le monde musulman, le système d'organisation sociale et politique issu du processus de sécularisation réalisé en Europe [...] Tenant compte de l'évolution des sociétés, ils considèrent que le Coran et la Sunna ne peuvent plus être la référence sur le plan de la norme comportementale et c'est la *raison appliquée* qui doit désormais stipuler les critères de conduite sociale (Ramadan 1999, p.397).

1.4.4 Liberté de religion

Tâhir ibn Âshoûr divise le concept de liberté en quatre parties : de conscience (*i.tiqâd*), de réflexion, d'expression et d'action (Âshoûr 2006, p.160). Ce que Tâhir ibn Âshoûr nomme liberté de « conscience (*i.tiqâd*) » va dans le même sens de liberté de religion que nous employons dans le mémoire de recherche. Apportons une précision terminologique en ce sens.

Parler de liberté « de conscience (*mu.taqaqad/i.tiqâd*) » ou « de la religion (*ad-dîn*) » varie selon les auteurs étudiés, notamment selon leur ancrage ou leur époque (qu'ils se situent dans l'univers de l'islam ou de l'occident, qu'ils soient plus classiques ou contemporains). Dans notre cas, le savant traditionaliste Tâhir ibn Âshoûr (1879 – 1973) emploie le terme de « liberté de conscience (*i.tiqâd*) ». Or, nous observons que la liberté de religion telle que nous l'employons dans le mémoire de recherche s'imbrique dans la liberté de conscience telle que Ibn Âshoûr l'emploie. Pour certifier cette observation, nous nous appuyons sur deux ouvrages de Ibn Âshoûr : « Les fondements de l'organisation sociale en islam (*'uṣūl an-nizâm al-iġtimâ'iy fi al-islâm*) » et « La libération et l'illumination (*at-tahrîr wa at-tanwîr*) ».

Dans le premier ouvrage, Ibn Âshoûr divise le concept de liberté en quatre parties, il catégorise la liberté de « conscience » aux côtés de la liberté d'expression, de réflexion et d'action. Or, ces trois dernières catégories ne sont pas traitées par Ibn Âshoûr comme ayant trait à la religion. C'est plutôt ce qu'il nomme « liberté de conscience » qui traite de l'aspect de la religion de manière globale : la liberté de « conscience », concerne chez Ibn Âshoûr la spiritualité, le transcendant, le sacré, le monde caché en général et va jusqu'à se manifester dans la prise de parole et dans l'agir (*Ibid.*). Chez Ibn Âshoûr donc, la « liberté de conscience » ne se confine pas seulement à un ensemble de croyances : elle accompagne aussi le croyant dans la concrétisation de sa conscience à travers la pratique de la religion de manière générale. Dans le deuxième ouvrage, Ibn Âshoûr interdit textuellement la « contrainte au niveau de la religion (*ad-dîn*), sous toutes ses formes (إبطال الإكراه على الدين بسائر أنواعه) » (Âshoûr, 1997, 2/26). L'interdiction de toute contrainte en matière de religion accepte l'idée de la liberté de religion (*ad-dîn*).

Cette précision terminologique apportée, continuons avec le concept de liberté de religion selon Tâhir ibn Âshoûr. Ce dernier précise que « c'est la liberté la plus étendue de toutes les libertés »⁶ car son possesseur peut laisser libre cours à ses pensées sans que rien ne l'arrête si ce ne sont les preuves et les argumentations (Âshoûr 2006, p.160). Néanmoins, « lorsque la croyance atteint un niveau tel qu'une parole ou qu'un acte s'en voit manifester, la liberté de celui qui la possède se trouve alors définie »⁷ (*Ibid.*). Comme les trois autres libertés, la liberté

⁶ La citation dans sa langue d'origine : " هذه الحرية أوسع الحريات دائرة ".

⁷ La citation dans sa langue d'origine : " فإذا بلغ الاعتقاد إلى حيث يصدر بمقتضاه قول أو فعل تعرضت حرية صاحبه ساعتئذ للتحديد ".

de conscience se trouve « limitée dans le système sociopolitique islamique selon la manière dont la *šarī.ah* restreint les actes de la communauté musulmane dans leurs actions individuelles ou interpersonnelles, à l'intérieur du pays ou avec les communautés voisines »⁸ (*Ibid.*).

1.4.5 État islamique

Observons de prime abord que nous employons le concept d'État islamique au sens de son inscription dans la tradition islamique (il n'est aucunement question dans ce mémoire de l'État islamique en Irak et au Levant). Cela dit, en restant dans le cadre islamique traditionaliste, et toujours selon Tâhir ibn Âshoûr, la gouvernance et l'État islamique tient de l'argumentation suivante : l'islam a toujours eu, depuis le début de son émergence en tant que nouvelle vision de la société, l'objectif d'être un système globalisant.

Établir un gouvernement général et spécifique pour les musulmans est un fondement des fondements de la voie islamique. Cela est conforté par tant de preuves du Livre et de la Sunna qu'il fait atteindre le degré de consensus⁹ (Âshoûr 2006, p.194).

L'auteur, Ibn Âshoûr, fait la citation de versets qui se veulent explicites au sujet de la nécessité qui incombe à la *'ummah* de mettre en place un gouvernement islamique. Il invoque aussi la vie prophétique qui consiste en un appui juridique pratique puisque l'État de Médine représente « l'islam sous sa forme universelle et appliquant la *šarī.ah*, les musulmans eurent leur gouvernement dont la Constitution est le Coran et dont le gouverneur est le messager de l'islam »¹⁰ (*Ibid.* p.192).

1.5 La démarche de recherche

Pour mener à bien notre travail, nous procéderons en trois temps. Dans ce mémoire, ce premier temps équivaut au deuxième chapitre qui décrit les avis de Rached Ghannouchi sur la liberté de religion. Le deuxième temps se trouve dans notre troisième chapitre qui décrit les avis

⁸ La citation dans sa langue d'origine :

"هذه الحريات الأربع محدودة في نظام الاجتماع الإسلامي بما حددت به شريعة الإسلام أعمال الأمة الإسلامية في تصرفاتهم الفردية والجماعية في داخل البلاد ومع الأمم المجاورة والمتعاملة (...).".

⁹ La citation dans sa langue d'origine:

"فإقامة كومة عامة وخاصة للمسلمين أصل من أصول التشريع الإسلامي ثبت ذلك بدلائل كثيرة من الكتاب والسنة بلغت مبلغ التواتر".

¹⁰ La citation dans sa langue d'origine :

"هنالك [أي: المدينة، دار الهجرة] صار الإسلام جامعة وشريعة وتقومت للمسلمين حكومة دستورها القرآن وحاكمها النبي صلى الله عليه وسلم".

des savants traditionalistes et les comparera à ceux de Ghannouchi. Enfin, le troisième temps se retrouve dans notre quatrième chapitre où nous étudierons la méthodologie d'extraction des règles juridiques chez Ghannouchi tout en les comparant aux méthodologies traditionalistes.

1.5.1 Procédures de collecte d'informations sur Ghannouchi

1.5.1.1 Sélection des sources biographiques

Étant donné que toute analyse doit être accompagnée d'un éclairage historique, il est important pour nous de parcourir la vie de l'auteur avant d'aborder la structure de sa pensée et de visiter sa vie afin de mieux évaluer ses avis. Ainsi, en introduction ici-haut, nous avons étudié les moments importants de la vie de Ghannouchi, ceux qui ont joué un rôle dans l'élaboration de sa pensée. Nous avons essentiellement parcouru les vingt-cinq premières années de sa vie et pour ce faire, nous nous sommes documentés auprès de quatre sources : Ghannouchi (2011a) ; Ghannouchi et Tamimi (2010 et 2012) ; Burgat (1992) ; Geisser et Hamrouni (2001).

Pour rester dans les limites de notre recherche, nous nous sommes servis de l'analyse de ce parcours de vie dans le seul but de mieux cerner ce qui l'influença dans l'élaboration de sa méthodologie de recherche dans les sciences islamique (chose que nous exposons en deuxième section du quatrième chapitre). Aussi, nous avons conservé la biographie que nous avons rédigée sur Ghannouchi à l'intention du lecteur dans l'annexe 1.

1.5.1.2 Sélection des sources documentaires

Dans le but d'identifier les positions de Rached Ghannouchi sur la liberté de religion dans l'État islamique, nous avons analysé plusieurs types de documentations dans le corpus de l'auteur principal, à savoir : ses livres, ses articles et ses discours, tous rédigés ou présentés en langue arabe.

Concernant ses livres, nous avons commencé par consulter l'ensemble de sa bibliographie. Les livres ont été achetés ou parfois téléchargés. Puis nous avons parcouru ses livres avec un premier objectif de repérage. À partir des passages et chapitres retenus, une seconde lecture critique, annotée et analysée a été faite. Cinq ouvrages de Rached Ghannouchi ont finalement été retenus comme littérature pertinente pour servir la description de ses positions : *Les libertés politiques dans l'État islamique* (1993), *La démocratie et les droits humains en Islam* (2012),

Rapprochements entre la laïcité et la société civile (1999), *De l'expérience du Mouvement islamique en Tunisie* (2001) et *Les droits citoyens, les droits du non-musulman dans la société islamique* (1993).

Nous nous sommes ensuite intéressés à ses articles. Certains ont été rassemblés dans des ouvrages comme (Ghannouchi, 1988) et d'autres sont consultables en ligne (sur le site personnel de l'auteur, sur la chaîne al-Jazeera ou encore dans l'encyclopédie *ikhwanwiki*¹¹).

Pour les documents audiovisuels, la page YouTube tenue pour Rached Ghannouchi est constamment mise à jour. Elle représente une grande base de données à ce sujet¹².

Rappelons que nous procédons d'une approche bibliographique et d'archivage sur l'étude de récits écrits ainsi que sur l'inclusion de certains discours retrouvés sur YouTube, sans avoir un accès direct à Ghannouchi ou au leadership d'*Ennahdah*. Ainsi, lorsque nous posons des questions d'actualité ou faisons référence au parti, ce sera pour servir l'argumentaire et non pour en faire un point de départ. L'approche sera de répertorier ses avis en considérant les appuis juridiques sur lesquels ils s'élaborent, surtout à partir de ses écrits.

1.5.2 Procédures de collecte d'informations sur le traditionalisme d'école

Pour pouvoir procéder à la comparaison théologique entre la tendance conservatrice et la pensée de Ghannouchi, nous avons commencé par questionner ladite tendance. Nous avons fait le choix de procéder à une analyse documentaire des quatre écoles traditionalistes du droit et de la jurisprudence musulmane, à savoir : l'école Malikite, Hanafite, Shâfi'ite et Hanbalite. Par ailleurs, nous avons interrogé un penseur musulman contemporain inscrit dans l'école Malikite.

¹¹ Les trois sites web représentant une source d'articles sont les suivants. Le premier fait référence au site principal de Rached Ghannouchi. URL : <http://ar.rachedelghannouchi.com/ar/>. Le second renvoie à la chaîne d'information internationale. URL : <http://texte.aljazeera.net/home/search?q=الغنوشي%20راشد>. Le troisième site internet renvoie à une base de données sur les acteurs et penseurs inscrits dans la pensée des Frères Musulmans. URL : <http://texte.ikhwanwiki.com/index.php?title=الغنوشي راشد>. Tout trois consultés le 2015-09-07.

¹² La chaîne tenue pour Rached Ghannouchi. URL : <https://texte.youtube.com/user/rachedghannoushi/videos>. Consulté le 2015-09-07.

1.5.2.1 Exposition du traditionalisme d'école selon quatre ouvrages classiques

L'école Malikite a été notre premier centre d'intérêt, car, elle fait partie de la religiosité du peuple tunisien (Arabi 2006, p.26). Nous avons ensuite élargi le champ d'études en intégrant les trois autres écoles traditionalistes de droit musulman : les écoles Hanafite, Shâfi'ite et Hanbalite. Précisons aussi que nous avons limité notre cadre à l'un des argumentaires islamiques sunnites.

Pour faciliter l'analyse et la comparaison, nous avons commencé par sélectionner un ouvrage dit mère (expression islamique qui veut dire essentiellement un ouvrage central ou de référence) dans chacune des quatre écoles. Notre critère d'inclusion, reflétant une méthodologie sunnite traditionnelle, a été que l'ouvrage soit une référence pour les juristes contemporains inscrits dans le traditionalisme de l'école pré citée. Voici maintenant une brève présentation de ces quatre ouvrages suivie d'une présentation de la méthodologie de recherche documentaire appliquée à ces quatre ouvrages.

Le sommaire de Khalil avec les commentaires de Dardir

Khalil (776H/1374) rédigea un précis sur l'école Malikite qui, au fil des siècles, gagna en importance comme source référentielle du Malikisme. Le commentaire du livre a été fait par de nombreux savants dont Dardir. Ce dernier s'en est tenu à expliquer le *Sommaire de Khalil* selon les avis retenus dans l'école Malikite (*mašhûr* et *râgîh*). L'explication consiste ainsi en une référence pour les juristes qui se prononcent dans le cadre de cette école. Les annotations sont de Dusuqi qui s'assura de se référer uniquement aux grands imams de l'école Malikite (Khalil, Dardir, et Dasuqi 1994, section introduction). Ces trois auteurs assemblés constituèrent un ouvrage en quatre gros volumes. Le livre est toujours étudié par les initiés dans le rite Malikite, il constitue un incontournable dans les universités et écoles traditionnelles (*madrassah*) de droit musulman.

La perle sélectionnée (ad-dur al-muhtâr), ou les Annotations de Ibn Abidin.

La glose de Ibn Abidin (1252H/1836) est considérée comme le livre de référence pour les savants Hanafite contemporains (*al-muta'ahhirûn*) en raison de sa précision et de ses références de qualités. Son travail porte sur l'ouvrage intitulé *L'illumination de la clairvoyance*

(*tanwîr al-abşâr*) de Al-Khatib Tumrutashi qui fut expliqué par Al-Hasfaqiyy. Ce sont, là encore, trois auteurs rassemblés dans un volumineux ouvrage de cinq volumes.

L'orientation des demandeurs (minhâg at-tâlibîn) de Nawawiy.

Le troisième ouvrage s'inscrit dans le rite Shâfi'ite. Il s'agit de *minhâg at-tâlibîn*, écrit par l'imam An-Nawawiy (676H/1277), expliqué par Jalalou-d-Din al-Mahaliy et annoté par Qalyubi et par 'Umayra. Ce livre est aussi considéré comme une référence pour les initiés dans ladite école (enseigné par exemple à l'Université Al-Azhar durant les quatre années de premier cycle).

[Le Livre] qui suffit (al-muğnî) de Ibn Qudâma.

Le quatrième et dernier ouvrage s'inscrit dans l'école de droit Hanbalite. Ibn Qudâma (620H/1223) y fait l'explication d'un classique de droit hanbalite intitulé : « *muhtasar al-hiraqî* » (le concis de *al-hiraqî*, juriste musulman décédé en 334H/945). Cet ouvrage, en 10 volumes, est considéré comme une encyclopédie du droit musulman dans lequel l'auteur ne se suffit pas de présenter l'avis de son école (dans laquelle il évolue et par laquelle il exerce le droit musulman), mais également de faire la comparaison avec les autres avis sur la question en appuyant ces avis sur leurs appuis juridiques (c'est essentiellement une étude comparative entre les quatre écoles de droit musulman sunnites).

Méthodologie de la recherche documentaire

Nous nous sommes procuré les livres à partir du logiciel *La bibliothèque universelle (al-maktabah aš-şâmilah)*. Ce logiciel consiste en une base de données qui rassemble une très grande librairie électronique islamique et qui permet de faire des recherches multicritères.

À partir de cette bibliothèque virtuelle, nous avons procédé à une recherche à partir de mots-clés pertinents pour faire débattre les quatre ouvrages avec Ghannouchi. Nous avons commencé par assembler tous les passages pertinents. Nous les avons ensuite classés par réciprocité aux positions de Rached Ghannouchi. C'est ensuite que nous avons traduit les textes afin de les intégrer dans la recherche.

1.5.2.2 Exposition du traditionalisme d'école selon un auteur contemporain (Ben Tâhir).

Ici, il nous a paru significatif de comparer les idées de Rached Ghannouchi avec, non seulement celles des savants anciens traditionalistes, mais aussi avec celle d'un savant contemporain qui reproduit la pensée classique et qui est un concitoyen de Ghannouchi.

Il fallait en effet trouver un penseur musulman qui garde des références classiques afin de ne pas nous éloigner de notre objet de recherche, à savoir, comparer Ghannouchi avec le courant du traditionalisme d'école sunnite. Ajoutons que ce profil théologien que nous recherchions s'accolait au critère qu'il ne soit pas parti prenant d'un mouvement politisé (un penseur qui ne soit pas décrié comme corrompu par son appartenance ou son engagement politique).

Mais ce qui rend la présence d'un savant musulman contemporain d'autant plus significative dans notre méthodologie comparative d'analyse des écrits et discours de Ghannouchi sur la liberté de religion dans l'État islamique est que les questions contemporaines qu'il aborde ne se trouvent pas dans les écrits classiques (à l'exemple du débat sur la liberté d'expression religieuse ou du débat sur la priorité que doit donner l'État dans sa gestion de la religion : l'État va-t-il donner la priorité à la liberté ou à la protection de la foi musulmane ?).

De plus, il nous semblait pertinent à ce niveau d'avoir un savant tunisien concitoyen de Rached Ghannouchi. Ainsi, la comparaison entre les deux Tunisiens en ressort plus vivante (à la différence d'un savant traditionaliste qui ferait le commentaire de la pensée de Rached Ghannouchi de l'extérieur).

Nous avons donc cherché dans la société tunisienne un penseur représentatif de ces différents éléments et nos recherches nous ont menées vers Al-Habib ben Tâhir (1958 –). Ce dernier est un théologien, diplômé de l'université Zitouna et engageant des débats théologiques avec Ghannouchi. Lors de notre voyage à Tunis en été 2015, nous avons eu l'occasion de le rencontrer. C'est alors que nous nous sommes mis d'accord pour qu'il réponde par courriel à certaines de mes interrogations. Ce qu'il eut l'amabilité de faire à notre grand bénéfice.

En plus de nous baser sur cette correspondance écrite qui s'étale sur sept pages, nous nous sommes référés à certaines de ses interventions enregistrées en vidéo sur des questions d'actualités qu'il commenta en tant que juriste. Nous avons également développé sa pensée à

partir d'articles publiés sur le web¹³ et de quatre de ces articles qu'il a bien voulu partager avec nous.

Biographie de Al-Habib ben Tâhir

Étant donné l'importance de savoir où se situe Al-Habib ben Tâhir afin de mieux comprendre sa pensée, nous retraçons ici quatre éléments biographiques : son parcours académique, ses activités professionnelles, son type d'engagement politique et un aperçu de sa production intellectuelle.

Parcours académique

Ben Tâhir a obtenu son baccalauréat de *L'institut d'exhortation et de prédication (ma-had al-wa'z wa-l-iršād)* à Kairouan (Tunisie) en 1982. Il obtint ensuite le diplôme de Professorat (*ustâdiyya*) à la faculté supérieure de la civilisation islamique de l'université Zitouna en 1992.

En plus des études universitaires *modernes*, Ben Tâhir a suivi un cursus *classique*, auprès des savants de son temps et dans différentes sciences islamiques (les lectures du Coran, le droit et jurisprudence, étude de la science de l'héritage, etc.). Il reçut un accompagnement individualisé de la part de son maître et tuteur, le savant de Zitouna, Mohamed al-Akhwa (1913 – 1994) pendant dix ans.

Activités professionnelles

Ben Tâhir a commencé ses activités à l'âge de 25 ans comme prédicateur dans le ministère des Affaires religieuses. Aujourd'hui, il est le vice-président de l'association tunisienne pour les sciences de la *šarī'ah (al-ġam'iyyah at-tūnisiyyah lil-ʿulūm aš-šar'iyyah)*. Soulignons ici le fait que al-Habib ben Tâhir parle au nom d'un mouvement de savants traditionalistes. Lors du débat sur l'article 6 de la constitution tunisienne, par exemple, c'est lui qui proclama la fatwa en public, au nom des savants de Zitouna qui l'a signèrent.

Quel lien avec la politique ?

¹³ Principalement, la documentation le concernant se trouve sur le site *Minaret de Zitouna*. URL: <http://zytouna.com>. Avec leur page Facebook et leur chaîne YouTube. Consulté le 2015-11-09.

Durant ses activités, il a été confronté aux régimes de Bourguiba et Ben Ali (par exemple, malgré son statut officiel de prédicateur, on l'empêcha d'enseigner)¹⁴. Pourtant, Al-Habib ben Tâhir n'a entretenu aucun rapport avec un quelconque parti politique. Il précise dans une émission télévisuelle :

je ne suis affilié à aucun parti politique ; je ne suis qu'un membre de la religion islamique dans son sens large, [je porte] l'héritage des savants de Zitouna, [citoyen] de mon pays (*al-waṭan*) avec ses particularités culturelles et religieuses islamiques.¹⁵

Cela dit, Ben Tâhir se sent le devoir, en tant que juriste, de commenter l'actualité. Il confirme son devoir en tant que prédicateur et savant musulman de se positionner sur l'état de son pays (au niveau politique, éducationnel, financier... etc.) : « il n'y a pas d'empêchement à ce que le savant de la religion s'ingère dans les questions du monde »¹⁶.

Ses travaux scientifiques

Al-Habib ben Tâhir publia de nombreux ouvrages autour de la théologie et de la science du droit islamique selon l'école Malikite. La majorité de ses œuvres sont des travaux d'actualisation de livres classiques (tel que des ouvrages de Abdel-Wahhâb al-Baghdadîy, al-Bâqouri, ibn Abî Zayd al-Qayrawânîy, al-Bâqillâniy... etc.).

Son ouvrage le plus volumineux est *Le fiqh Malikite et ses appuis*, en sept volumes, sur lequel il travailla entre 1984 et 2009 (son *ṣayḥ* Mohamed al-Akhwa a d'ailleurs fait la révision de la partie concernant l'aspect cultuel, soit le premier volume). Dans l'introduction de son ouvrage, Ben Tâhir prend soin de rappeler la centralité du droit musulman (*fiqh*) ainsi que des fondements du droit musulman (*'uṣûl al-fiqh*). Et il met en garde contre la volonté d'extraire des lois des textes scripturaires sans avoir étudié la méthodologie de *'uṣûl al-fiqh*.

¹⁴ Voir par exemple l'article de al-Habib ben Tâhir intitulé *Les crimes de Jalloul al-Jrîbiy contre l'islam en Tunisie*, publié le 6/6/11. Consulté le 20/11/15. URL : <http://texte.alhiwar.net/ShowNews.php?Tnd=18672>.

¹⁵ Al-Habib ben Tâhir affirma ces propos sur l'émission t-v *Labès* diffusée sur Ettounsiya TV et présentée par Naoufel Ouertani. La vidéo fut publiée sur la chaîne YouTube *Le minaret de Zitouna (manârat az-zaytouna)* postée le 1/4/12. Consulté le 20/11/15. URL : <https://youtu.be/6YUZf0B1PUg>.

¹⁶ *Ibid.* Il dit également : « Ma religion ne m'empêche pas d'œuvrer politiquement, sans pour autant adhérer à un parti » (*Ibid.*).

À travers cette description, nous percevons que Al-Habib ben Tâhir s'inscrit dans le courant traditionaliste et qu'il reprend, après s'y être formé, la méthodologie transmise et léguée par ses prédécesseurs.

1.5.2.3 Questions de comparaison entre la pensée de Ghannouchi et celle du traditionalisme d'école

Après avoir exposé les positions de ces différents auteurs classiques et celles de Ben Tâhir, nous avons procédé à une comparaison entre leurs avis et ceux de Rached Ghannouchi. Notre approche comparative est de nature théologique ainsi que de nature juridique basée sur le droit et la jurisprudence islamiques. D'après ce qui ressort de ces deux positions, nous analyserons donc le degré de convergence et de similitude entre Ghannouchi et la pensée traditionaliste à l'image de nos cinq références.

1.5.3 L'approche méthodologique pour extraire des avis juridiques : entre savants du traditionalisme d'école et Ghannouchi

Au-delà du simple fait de faire ressortir les similitudes et les divergences d'opinions entre Ghannouchi et les auteurs traditionalistes, nous nous sommes posé la question de savoir *pourquoi* ils se positionnent avec des nuances. Pour répondre à cette problématique, nous cheminerons en trois étapes. Pour commencer, nous exposerons la science des fondements du droit chez les savants de *'uṣūl al-fiqh* et notamment chez nos références traditionalistes. Ensuite, nous induirons la méthodologie de Ghannouchi à partir de ses positions et de ses appuis juridiques (autrement dit : nous déterminerons ses fondements théoriques à partir de ses positions juridiques pratiques). Enfin, nous détaillerons notre exposition de la méthodologie de Ghannouchi à la lumière des comparaisons avec les avis des savants inscrits dans le traditionalisme d'école.

1.5.3.1 Présentation de *'uṣūl al-fiqh* chez les savants traditionalistes

Dans cette première section, nous exposerons la science des fondements du droit (*'uṣūl al-fiqh*). Une science par laquelle les savants traditionalistes ont placé des exigences à tout savant qui serait amené à répondre aux défis contemporains ou à se prononcer sur des questions épineuses du droit et de la jurisprudence islamique.

Nous nous baserons pour ce faire sur des ouvrages de référence dans la science d'étude de droit tel que *La méthodologie pour atteindre la science des fondements du droit (nihâyah*

assûl fi šarḥ minhâġ al-wuṣûl ilâ ilm al-‘uṣûl). Cet ouvrage de Isnawi et Baydawi est d’autant plus significatif que l’on sait qu’il s’inscrit dans une lignée de savants et d’ouvrages allant aux écrits mères. Ainsi, al-Baydawi trouve sa source dans Taj-i-Dîn al-Armawi (653H/1255), qui lui-même reprend de l’imam Fakhr-a-Dîn ar-Razi (606H/1209) qui à son tour reprend deux ouvrages phares : *muṣtaṣfâ* de Abû Hamid al-Ghazzali (505H/1111) et *al-mu.tamad* de Abû-l-Husayn al-Basrî (436H/1085). L’œuvre est en outre le manuel de référence pour les étudiants de premier cycle en droit et jurisprudence islamique de nombreuse université — telles que l’Université Azhar —.

Nous nous sommes également référés à une littérature contemporaine (Qaradâwî 1985 ; Raysuni 1991 ; Ramadan 2008, part. 2). Ensuite et enfin, nous avons ajouté un chapitre qui traite spécifiquement de la méthodologie de nos références du traditionalisme d’école classique.

1.5.3.2 Analyse de la méthodologie de Ghannouchi

Dans la deuxième section, nous analyserons la méthodologie de Rached Ghannouchi. À partir d’éléments biographiques et de cheminement intellectuel, nous commencerons par faire ressortir deux préalables dans l’élaboration de sa méthode. Ensuite nous induirons de ses appuis juridiques qui lui permirent d’extraire ses positions trois axes méthodologiques : 1 — son rapport aux textes scripturaires, 2 — son rapport aux aspirations finales de la religion et 3 — son rapport aux penseurs de manière générale. D’autre part, nous nous sommes documentés auprès de sa méthodologie de recherche pour réaliser *Les libertés publiques dans l’État islamique* (Ghannouchi 1993b, pp.22-25), sur les lignes directrices du *Mouvement de la Tendance Islamique (ḥarakah al-ittiġâh al-islâmî)* (Ghannouchi 1993b, pp.22-25 ; Ghannouchi 2011a, p.297, annexe 6) et sur des analyses de d’autres chercheurs (tel que M. Saybi, A. Tamimi, F. Haj-Brahim, F. Burgat ou K. Pedziwiatr).

1.5.3.3 Questions de comparaisons entre les deux approches méthodologiques

La troisième et dernière section de notre recherche s’attardera à faire la comparaison entre les deux méthodologies. Ici, nous pensons être arrivés au fond du problème, là où la comparaison entre Ghannouchi et la pensée musulmane traditionaliste prend tout son sens. Nous prendrons comme point de départ les trois axes méthodologiques de Ghannouchi et nous les

confronterons à la position classique. Ainsi, nous vérifierons s'il y a dans ces axes méthodologiques une reproduction de la pensée des savants des fondements du droit à partir du traditionalisme d'école. Nous pourrions ainsi arriver à une conclusion quant au degré de proximité entre Rached Ghannouchi et le traditionalisme d'école sunnite.

1.5.4 Deux défis à relever

Notre démarche rencontra deux difficultés qu'il nous semble important de souligner, mais qui ne doivent pas compromettre ou biaiser les conclusions auxquelles nous devons aboutir. La première est relative à la difficulté d'accéder directement à l'auteur principal de notre recherche, Rached Ghannouchi. Nous sommes conscients que notre recherche aurait été beaucoup plus complète en l'interrogeant directement. Nous avons donc entrepris un voyage en Tunisie à l'été 2015 afin de pouvoir le rencontrer en personnes, mais peines perdues.

La seconde concerne le développement de la biographie de Ghannouchi durant ses 21 années d'exil (de 1989 à 2011). Dans les sources biographiques sur Ghannouchi que nous avons analysé (énumérées à la page 24 du mémoire), il n'y a pas d'informations sur cette période (y compris l'entrevue de Ghannouchi avec Azzam Tamimi sur la chaîne al-Hiwar, filmé à Tunis en 2012). Nous avons constaté qu'il faut se renseigner auprès de témoignages oraux et non de la documentation écrite afin de se renseigner sur la vie de Ghannouchi durant l'exil. Nous avons donc établi des contacts avec plusieurs acteurs tunisiens qui le connaissent de près, mais, malgré les promesses, nous n'avons pas eu de retour. Mes tentatives comprenaient : déplacement jusqu'à l'office de Ennahdha à Tunis, ainsi que des rencontres avec Jaafar Dargouthy, Meherzia Labidi Maïza, etc. Nous sommes bien conscients de l'importance de cette période de 21 années d'exil sur le développement de sa pensée. Néanmoins, notre incapacité à analyser de près la période d'exil (faute de documentations) ne doit pas remettre en question les avancées de notre recherche, car nous nous sommes attelés à analyser ses ouvrages qui traduisent sa pensée (la thèse se référant à des livres publiés entre 1993 et 2015).

1.6 Le plan de recherche

Notre recherche procède en trois temps :

Le premier temps équivaut au deuxième chapitre, il est consacré à décrire les positions que Ghannouchi tient quant à la liberté de religion dans l'État islamique. Cette description procède selon une analyse textuelle et est suivie des appuis juridiques de Ghannouchi.

Le second temps se trouve dans notre troisième chapitre, il expose les avis de l'école traditionaliste à propos des positions identifiées chez Ghannouchi. Nous aboutissons à la confrontation entre les deux ensembles de positions.

Le troisième et dernier temps se retrouve dans notre quatrième chapitre, il est consacré à étudier la méthodologie de recherche chez les savants traditionalistes et chez Ghannouchi. C'est là le fond de la question où nous comparons les deux méthodologies pour mettre en évidence le degré d'appartenance de Ghannouchi à la tendance du traditionalisme d'école.

2. Analyse textuelle du concept de la liberté de religion dans l'œuvre de Ghannouchi

Le type de société qu'une communauté se construit dépend fondamentalement de sa conception de la nature et du but de l'Univers et de la place qui y occupe l'âme humaine... L'islam est peut-être la seule religion à avoir eu constamment pour but d'édifier une société sur ce principe. L'instrument premier de cet objectif était le droit (Gibb, cité dans Saint-Prot, 2012)¹⁷.

Pour illustrer ce but et cette orientation énoncée par l'islamologue britannique Sir Hamilton Gibb (1895 – 1971), nous présenterons dans ce deuxième chapitre la production intellectuelle de Rached Ghannouchi, et ce, plus spécifiquement sur la question de la liberté de religion reconnue aux citoyens de la société musulmane¹⁸, de quelque confession qu'ils soient. Nous nous pencherons dans un premier temps sur la structure intellectuelle de Rached Ghannouchi pour que, dans un deuxième temps, nous puissions aborder le fond de la question qui nous occupe, celle de la liberté de religion dans la société musulmane, et ce, en dévoilant les quatre dimensions qui la constituent dans la pensée de l'auteur.

2.1 Au préalable : la position de Ghannouchi concernant les droits humains, la liberté de religion et le concept de *ḍimmah*

Pour bien éclairer la conception de la liberté de religion que Ghannouchi reconnaît aux citoyens de l'État islamique, nous devons, au préalable, faire ressortir sa position concernant trois aspects fondamentaux, à savoir : 1— sa vision du rapport islamique aux droits humains ainsi que son postulat de départ qui veut que la sphère politique intègre la sphère religieuse ;

¹⁷ Remarquons que Ghannouchi utilise des propos semblables à Gibb. En effet, lorsqu'il met en place la vision et la méthodologie de son parti politique, il énonce : « N'importe quelle action pour le changement vers le meilleur, n'importe quel mode de vie, doit émerger d'un ensemble de conceptions lucides sur la place de l'humain et de son rôle dans cette existence et de ses relations avec les autres éléments de la nature ; cette conception est liée à tout ce qui fait la vie. » (Ghannouchi 2011a, annexe 6 p.297, « *La vision intellectuelle et la méthodologie fondamentale pour harakah al-ittiḡâh al-islami en Tunisie* »).

"و ترى [حركة الاتجاه الإسلامي] أن أي عمل تغييري نحو الأفضل، و أي منهاج للحياة، يجب أن ينبثق عن جملة تصورات واضحة لمنزلة الإنسان و وظيفته في هذا الوجود و علاقاته ببقية عناصر الكون. لأن هذا المعنى به ترتبط كل الحياة" (الرؤية الفكرية والمنهج الأصولي لحركة الاتجاه الإسلامي بتونس).

¹⁸ La raison pour laquelle nous employons le singulier en parler d'État islamique ou de société musulmane est double. Premièrement, elle représente la traduction des écrits de l'auteur qui parle de *ad-dawla al-islâmiyya* (l'État islamique). Deuxièmement, cet emploi du singulier n'est que le reflet de ce que les savants traditionalistes de l'islam ont écrit. Nous sommes conscients que nous aurions utilisé, dans une approche postmoderniste, la formule de « sociétés à majorité musulmane ».

2— son approche quant au droit à la liberté, et sa vision de la liberté de religion proprement dite ; 3— sa conception quant à la question du concept de *dimmah* au sein de l'État islamique.

2.1.1 Les droits de la personne et la question de l'État islamique

Dans cette première sous-section, nous résumerons la vision que porte Rached Ghannouchi sur les droits de la personne, puis nous indiquerons le lien qu'il fait entre la religion de l'islam et la politique de l'État.

2.1.1.1 D'où proviennent les droits de la personne et quelle portée ont-ils ?

Selon Ghannouchi, la foi chez le croyant musulman est le socle des droits de la personne et toute l'envergure des droits vient de Dieu (Ghannouchi 1993b, p. 35). Aussi, le retour aux sources scripturaires — comme nous le verrons plus clairement par la suite — est la voie que l'auteur entreprend à chaque fois qu'il cite un droit humain. Bien évidemment, selon Ghannouchi, lui-même croyant, cet ancrage des droits de la personne dans ce qu'il a de plus intime dans le cœur du croyant donne aux droits humains une large portée (*Ibid.*, p. 41). En effet, il ne s'agit plus seulement de *droits* de la personne à respecter, mais bien plus de *devoirs* religieux qu'il incombe aux croyants de rendre, devant Dieu, aux créatures de Dieu. Ce n'est pas simplement une soumission à la loi des êtres humains pour l'intérêt particulier ou général, mais, avant tout, un rapport aux commandements divins pour rendre grâce à Dieu (Ghannouchi 1999, p.36). Le croyant est ainsi tenu pour responsable de garantir l'application de ces droits. C'est donc sa conscience intime de croyant qui est censée l'appeler à les respecter, puisqu'il sait qu'il sera récompensé par Dieu s'il réussit sa mission et qu'il aura des comptes à rendre s'il y échoue.

De plus, venant de Dieu, les droits reconnus acquièrent des caractéristiques particulières dont voici les plus importantes.

1. Ils sont immuables. En effet, ils ne sont plus censés changer selon l'ère du temps, les réalités spatiales ou l'orientation politico-sociale ou le bon vouloir du gouverneur.
2. Ils sont universels. Puisqu'il n'y a plus dans le cadre de cette vision des droits dont profitent en exclusivité les plus puissants ou les plus nantis. Au contraire, tous les humains sont concernés par et devraient pouvoir jouir des droits de Dieu au-delà de leurs différences, que celles-ci soient religieuses, ethniques, sexuelles, etc.

3. Ils sont justes. Le plus haut responsable de l'échelle sociale a le devoir de se conformer aux commandements divins au même titre que n'importe quel citoyen. Même dans le cadre d'un État islamique, le concept de régime théocratique est incompatible avec l'islam et tous les humains sont ainsi égaux devant Dieu et devant le pouvoir.
4. Ils sont sacrés. Les croyants ne peuvent permettre qu'on les bafoue. Au besoin, ils soulèveront la nécessité de les défendre, aussi bien intellectuellement que politiquement, et même, s'il le faut, par l'épée. Dans ce sens, l'auteur précise que le meilleur rempart contre la transgression de ces droits est la foi, car elle donne aux croyants la force de les préserver quitte à devoir combattre, quitte à devoir sacrifier sa vie pour eux (Ghannouchi 1993b, p. 42).

2.1.1.2 Le lien entre politique et religion

C'est en conformité avec cette vision que Rached Ghannouchi théorise ses idées dans le cadre de l'État gouverné par la loi islamique, où la politique est partie intégrante de la religion musulmane. C'est un postulat de départ que l'auteur énonce avant même d'entreprendre sa recherche sur *Les Libertés publiques* :

Faire une recherche sur les libertés publiques ne peut se dissocier, en amont, d'une réflexion sur le type d'organisation politico-islamique. Aussi, cette réflexion suppose au préalable une acceptation d'une structure globalisante de l'islam pour la vie de l'humain, tant au niveau individuel que collectif, où toutes ses parties sont interreliées, qu'il s'agisse de la théologie, la loi, le culte, l'éthique ou les finalités, d'une manière qui n'envisage aucunement la séparation. Cette question représente pour nous un postulat de départ, que nous considérons comme acquis du fait qu'elle a été tranchée par les initiés à la pensée islamique, qu'ils soient musulmans ou non musulmans (*Ibid.* p. 22)¹⁹.

Afin de certifier son propos, Rached Ghannouchi énonce une large partie des penseurs musulmans qui défendirent l'idée d'une politique laïque, éloignée de toute considération religieuse et qui, par la suite, se sont repentis. Il fait la citation de noms tels que Mohamed Hasanin

¹⁹ La citation dans sa langue d'origine :

"إن البحث في الحريات العامة جزء لا يتجزأ من البحث في النظام السياسي الإسلامي، و هو بحث يفترض التسليم سلفاً بشمول نظام الإسلام لحياة الإنسان فرداً و جماعة، و ترابط أجزائه من عقائد و شرائع و شعائر و أخلاقيات و مقاصد، على نحو لا يقبل التجزئة. و هذه المسألة ننطلق منها كمسلمة لأنها قد حسمت لدى المعنيين بالفكر الإسلامي، سواء أكانوا مسلمين أم كانوا غير مسلمين."

Hikal (1888 – 1956), Ali Abdel-Râziq (1888 – 1966), Taha Husein (1889 – 1973), Khalid Mohamed Khalid (1920 – 1996), Mohamed Imara (1931 –), Tarek al-Bishri (1933 –), etc., et l’auteur se donne lui-même en exemple (*Ibid.*). En outre, il évoque des savants spécialistes de la loi musulmane qui eurent à réfuter les théories avancées par certains penseurs qui éloignèrent la sphère politique du religieux islamique. Ainsi, *L’Islam et les fondements du pouvoir* (où Ali Abdel-Râziq publia sa première thèse avant de revenir dessus), fut réfuté par deux recteurs d’universités islamiques : Mohamed Khidr Huseyn et Tâhir ibn Âshoûr, le premier étant recteur de Al-Azhar et le second recteur de Al-Zitouna (Ghannouchi 2011b, 17’).

Dans le cadre de cette structure intellectuelle générale, il nous est maintenant possible d’éclairer la vision de Rached Ghannouchi quant à l’un des droits fondamentaux de la personne : le droit à la liberté de religion.

2.1.2 Le droit à la liberté de religion

Rached Ghannouchi dénote que la liberté signifie, au premier abord, la non-restriction et le fait qu’une personne jouisse d’une permissivité à tout faire, sans limites. Mais, il précise rapidement que ce n’est pas là ce qui l’intéresse, mais plutôt la liberté dans son sens moral (*ahlâqiyyah*) ou juridique (*tašrî’iyyah*) (Ghannouchi 1993b, p.36). Toutefois, pour mieux comprendre le rationnel de cette position, il est important de développer davantage la conception de l’humain en islam telle qu’elle ressort des écrits de l’auteur.

2.1.2.1 Au préalable : la conception de l’humain

Selon Ghannouchi, basée sur des convictions partagées par l’ensemble des musulmans, la croyance musulmane déclare que l’être humain, dès l’origine, a reçu une multitude de dons de la part de son Créateur. À côté de l’âme, ce souffle divin qui fait la vie, Dieu nous a octroyé la liberté, la raison, la volonté, la force physique et spirituelle, etc. Ces dons mènent vers une autre dimension, puisque l’être humain se voit au même titre chargé de la mission de devenir le calife de son Seigneur sur la terre. Ainsi, l’être humain est anobli par rapport à toutes les autres créatures, mais il ne doit pas s’enorgueillir. Il s’éduque plutôt à la responsabilité : il considère les dons de Dieu comme des dépôts (*‘amânah*, d’où vient le terme *mu’min*, croyant : celui qui prend soin de ce qui lui est confié) qu’il a la responsabilité de gérer dans la fidélité au message. L’auteur cite à ce sujet le verset coranique suivant : {En vérité, nous avons proposé le dépôt

[*'amānah*] aux Cieux, à la Terre et aux montagnes, mais tous refusèrent d'en assumer la responsabilité et en furent effrayés, alors que l'homme, par comble d'ignorance et d'iniquité, s'en est chargé}²⁰ (*Ibid.*, p. 38). La vie sur terre consiste en une épreuve : c'est la raison de la présence temporelle de chaque personne sur terre.

C'est donc cela la notion de liberté dans son sens moral et juridique comme l'entend l'auteur. C'est une liberté qui représente, en fait, un moyen d'accéder en conscience à celui qui l'a octroyé. Elle est le fruit d'un travail sur soi pour accéder à toujours plus d'authenticité quant à la volonté de Dieu (*Ibid.*, p. 36). Sans elle, il n'y aurait ni responsabilité ni dignité (Ghannouchi 1999, p. 29).

Nous concluons que la notion de liberté chez l'auteur résulte de la vision particulière de l'être humain qui place le rapport à Dieu au centre de sa vie. Mais qu'en est-il de la liberté de religion proprement dite ?

2.1.2.2 Quelle priorité faut-il donner à la liberté de religion ?

Rached Ghannouchi définit la liberté de religion ainsi : « le droit de chaque individu à choisir sa foi, loin de toute contrainte »²¹ (Ghannouchi 1993b, p. 44). Ce droit à choisir sa foi est donc, chez lui, la forme de liberté la plus fondamentale. Il en est ainsi, car l'auteur reconnaît que nos perceptions influencent notre agir, que notre vision du monde induit notre comportement et que, finalement, tout comportement trouve son moteur dans la foi (la foi est un aspect intime, fondateur de la pratique). De ce fait, il est plus dangereux de vouloir imposer un mode de pensée que de vouloir imposer un comportement.

Aussi, pour Rached Ghannouchi, le premier souci d'un gouverneur d'un État, quel qu'il soit, islamique ou non, doit être d'honorer la liberté comme fondement de toute communauté humaine. Cet impératif est d'autant plus vrai pour le gouvernement d'un État islamique qu'il doit s'en préoccuper, selon Ghannouchi, avant même de penser à l'élaboration du droit ou l'application de la loi divine, *šarī'ah*. Il précise aussi qu'un groupe de personnes ne peut vivre et agir ensemble sans que leur soit garantie, avant tout, la liberté, et particulièrement la liberté de religion (Ghannouchi 2012, p. 45 et 1999, p. 29).

²⁰ Coran 33/72 (Trad. Chiadmi 2008).

²¹ La citation dans sa langue d'origine : « حق الفرد في اختيار عقيدته بعيدا عم كل إكراه ».

Remarquons que dans son parcours politique et son combat contre le régime tunisien de son époque, Rached Ghannouchi, jugeait que le droit fondamental, à partir duquel tous les autres droits s'acquièrent, est la liberté. Il souligne en ce sens que le mouvement islamiste en Tunisie, auquel il participa à la fondation, commença dès le départ à appeler au respect des libertés individuelles et collectives. Ce fut d'ailleurs leur slogan et leur ligne directrice tout au long de leur parcours politique. Dans ce sens, Ghannouchi dit que « l'âme de la révolution tunisienne, c'est avant tout la liberté » (Ghannouchi et Ravello, 2015, section "Contagion"). De même, il témoigne également de ses débuts en politique en disant que « le problème au pays était l'absence de liberté »²² dans son sens global et c'est ce que les islamistes ont cherché à corriger (Ghannouchi 2010a, 3/41'). L'auteur va en fait plus loin encore lorsqu'il considère tout État qui inscrit la liberté comme fondement comme étant foncièrement islamique : « parler de conquérir de tels États non musulmans, mais gouvernés par la justice et le droit, et où l'on reconnaît à l'humain même s'il est musulman ses droits, même s'il arrive parfois qu'il ait des manquements ne peut avoir aucun sens islamique acceptable »²³ (Ghannouchi, 2012, p.141).

Une telle insistance sur la valeur et l'importance de la liberté s'explique par ce que nous avons dit plus haut. Pour Ghannouchi, tout être humain vient au monde avec une inhérente noblesse et on ne peut le contraindre à courber l'échine ou à soumettre sa volonté ou sa raison. En outre, les êtres humains partagent foncièrement leur noble nature et personne n'a le droit d'imposer à autrui de croire. D'autant plus que l'épreuve de la vie ne peut avoir de sens, selon l'auteur, que si et seulement si la liberté d'agir préexiste. Comment, en effet, demander des comptes sinon à celui qui a eu cette liberté d'agir ? Celui qui est dépourvu de son libre choix ne peut être jugé de rien et en rien. De même, sans liberté de croire, il ne peut y avoir de jugement sur la foi. Toute la valeur de l'action vient du fait qu'elle est accomplie librement, en conscience et par volonté individuelle (*Ibid.* p. 153). En ce sens, Dieu n'admet aucunement la contrainte en matière de croyance : Dieu attend de sa créature qu'elle fasse l'effort de le reconnaître en conscience et par volonté personnelle. Remarquons ici que si les savants musulmans ont conclu que

²² La citation dans sa langue d'origine : « المشكل في البلد هو غياب الحرية ».

²³ La citation dans sa langue d'origine :

« وهو مما يجعل الحديث عن فتح مثل هذه البلاد غير المسلمة التي تسود فيها دولة الحق و القانون ويعترف فيها للإنسان ولو كان مسلما بحقوق ثابتة، حتى وإن تعرضت أحيانا لاختراقات، ليس له من معنى إسلامي مقبول ».

la foi qui provient du mimétisme est caduque, ils sont aussi d'accord pour dire qu'elle a encore moins de valeur quand elle est prononcée sous une contrainte.

2.1.2.3 Les trois appuis pour prioriser la liberté de religion

La liberté, et en particulier la liberté de religion, est, nous l'avons vu, centrale dans les positionnements intellectuels de Rached Ghannouchi. Et, pour certifier ses propos, il se réfère aux textes scripturaires, le Coran et la Sunna (dires et agissements du prophète de l'islam) ainsi qu'à l'histoire musulmane.

Appuis du Coran

En effet, Rached Ghannouchi déduit la primordialité de la liberté en matière religieuse des textes de l'islam. Plus de 150 versets coraniques traitent de la nature libre des Hommes et leur droit à la liberté, notamment en affaire de croyance (*Ibid.* p.137; 1993b, p. 45). La majorité d'entre eux sont préventifs (ils expriment par-là la négation et le rejet de toute forme de contrainte). En particulier, le verset suivant reste le socle de la liberté religieuse en islam : *{Point de [ou : il ne peut y avoir de] contrainte en matière de religion}*. Ce verset fut révélé pendant la période médinoise. Un précédent verset, révélé dans les premiers temps de la Révélation, lors de la période mecquoise, va dans le même sens et démontre une cohérence dans le message : *{Et si ton Seigneur l'avait voulu, tous les hommes peuplant la Terre auraient, sans exception, embrassé Sa foi ! Est-ce à toi de contraindre les hommes à devenir croyants}*. Parmi les autres versets cités par l'auteur nous avons : *{Dis : « La Vérité émane de votre Seigneur. Croira qui voudra et niera qui voudra. »}*, *{Nous savons fort bien ce que disent les infidèles, mais tu n'as pas mission d'exercer sur eux une quelconque contrainte. Contente-toi d'avertir, par ce Coran, ceux qui redoutent la menace de Mes rigueurs.}*, *{Ton rôle se limite à le leur rappeler, et tu n'as sur eux aucune autorité.}*²⁴.

Pour conformer l'exégèse qu'il fait de ce verset, Ghannouchi (Ghannouchi 1993b, 45; Ghannouchi 2011b, 41') cite entre autres trois auteurs : 1 — Tâhir ibn 'Ashoûr qui dit, dans son exégèse, que ce verset est le maître en matière de liberté de religion ; il le considère de ce fait comme abrogeant de tout ce qui le contredit (Âshoûr, 1997, 2/25-28) ; 2 — Sayyid Qutb qui dit,

²⁴ Les versets coraniques sont, dans l'ordre de citation, 2/256, 10/99, 18/29, 50/49, 88/22-23 (Trad.Chiadmi 2008).

dans son exégèse, qu'il ne peut être envisageable pour la communauté musulmane qui n'a eu de cesse de clamer la liberté face à ses persécuteurs, de prendre une place d'oppression vis-à-vis du choix religieux des gens (Sayyid Qutb 1990, 1/291) ; et 3 — Yûsuf Qaradâwî qui va dans le même sens dans son livre *L'intelligence du djihad (Fiqh al-Jihad)*, Qaradâwî 2009, 1/322).

Appuis de la Tradition prophétique

Après avoir cité des exemples de versets coraniques, Ghannouchi se réfère à la tradition pratique du prophète de l'islam. Il cite ici la première constitution de l'État-cité de Médine, premier État dans l'histoire musulmane, que le messager de l'islam fonda en l'an 622²⁵. Après consultation des fidèles et des non musulmans, il fit rédiger, en tant que chef politique, « une Constitution pluraliste qui avait été signée par les musulmans, les juifs et les autres » (Ghannouchi et Ravanello, 2015, chap.7 "*islam time*"). Pour l'auteur, ce document historique représente une base pour aborder la gestion de la diversité en islam : on y trouve que les habitants de Médine sont citoyens à part entière avec les musulmans. En effet, dit Rached Ghannouchi, dans ce régime constitutionnel, des musulmans, des polythéistes, des juifs se côtoyaient en pleine justice et égalité sociale, tous avaient les mêmes devoirs (défendre la ville, ne pas trahir ou pactiser avec l'ennemi) en échange des mêmes droits (les libertés, la protection solidaire, etc.) (Ghannouchi 1993b, pp. 104- 106)²⁶.

Appuis de l'histoire

Dans sa défense des libertés, l'auteur ne se contente pas des textes scripturaires ; il se réfère également à l'histoire musulmane. Il écrit :

Étant donné que l'islam n'est pas simplement une affaire de textes dont l'interprétation permettrait d'utiliser le sens et d'en tirer des avis contradictoires, mais qu'il a aussi une expérience historique dont les fondements ont été placés sous la supervision du responsable de cette

²⁵ Du 25 au 27 janvier 2016, une rencontre organisée conjointement par le « Ministère des Habous et des Affaires islamiques » et le « Forum pour la Promotion de la Paix dans les Sociétés Musulmanes » (dirigé par Abdallah Bin Bayyah) a promu la « Déclaration de Marrakech sur les Droits des Minorités Religieuses dans le Monde Islamique ». L'objectif était de faire revivre les objectifs de la constitution de Médine. Cf. <http://www.habous.gov.ma/fr/annonce-et-activités-ministère/3107-déclaration-de-marrakech-les-droits-des-minorités-religieuses-dans-le-monde-islamique-».html> et <http://peacems.com/wp-content/uploads/2016/02/التقرير-المصور.pdf>. Consulté le 2016-04-18.

²⁶ Nous sommes conscients que l'évocation de ce document constitutif du premier État islamique ne pourrait être validé qu'à travers une étude historico-critique. Nous y reviendrons au quatrième chapitre, lors de l'analyse de la méthodologie de Rached Ghannouchi.

religion lui-même, que la paix et le salut soient sur lui, ainsi que celle de ses successeurs, [une expérience historique] qui a construit sur un espace-temps de plus de mille ans des modèles de civilisations inspirés de l'islam ; la prise en considération de cette expérience est une affaire d'une haute importance pour le sujet que nous abordons, c'est-à-dire la relation entre les musulmans et leurs opposants à l'intérieur des sociétés musulmanes et à l'extérieur (...) et jamais il n'arriva qu'un imam reconnu émette une *fatwâ* (édicter un avis juridique circonstancié) pour soulever une guerre cherchant l'éviction d'un groupe ethnique ou religieux ; au contraire, tous les groupes ont joui de la protection et ils ont pu participer à l'avancée civilisationnelle [de l'islam] (Ghannouchi, 2012, pp. 137- 138).²⁷

2.1.3 La conception islamique du contrat de *dimmah*

En cette troisième et dernière sous-section, nous aborderons en premier temps le concept de *dimmah* que nous trouvons dans la tradition musulmane et que l'auteur rapproche du concept moderne de citoyenneté. Nous révélerons en deuxième temps le degré d'accessibilité que donne l'auteur pour toute personne désirant s'établir dans l'État islamique.

2.1.3.1 Le concept de *dimmah* dans la tradition musulmane

Lorsque les savants classiques traitent de la question des non musulmans souhaitant s'établir en territoire islamique, ils parlent d'un contrat sociopolitique appelé « *aqd 'ahl ad-dimmah* », littéralement « un contrat dont le respect engage la conscience [c'est-à-dire, de la communauté] ». Le terme *dimmi* est tiré d'une tradition prophétique. Le prophète de l'islam dit en ce sens : « Quiconque fait du mal à un *dimmi* (protégé, sous contrat), je serai son adversaire, et celui dont je suis l'adversaire aura affaire à moi le jour du jugement » (Ghannouchi 1993a, p. 56)²⁸.

²⁷ La citation dans sa langue d'origine :

"ولأن الإسلام ليس مجرد نصوص يمكن للتأويلات أن تتلاعب بمعانيها لتستخرج منها أحكاما متناقضة، وإنما هو أيضا تجربة تاريخية أشرف على وضع أسسها صاحب الدعوة نفسه عليه الصلاة والسلام و خلفاؤه رضي الله عنهم صنعت على مدى أكثر من ألف سنة نماذج حضارية مستلهمة من الإسلام، فإن الاعتبار بتلك التجربة أمر هام جدا فيما نحن بصدد الحديث عنه، أي علاقة المسلمين مع مخالفيهم داخل المجتمعات الإسلامية وخارجها (...) و ما حدث يوما أن أفتى إمام معتبر بشن حرب استئصال على فئة دينية أو عرقية مما ذخرت و لا تزال به تلك البيئة، بل تمتعت كلها بالرعاية وصبت إسهامها في المجرى العام لهذه الحضارة".

²⁸ La citation dans sa langue d'origine : « من أدى ذميا فأنا خصمه و من كنت خصمه خصمته يوم القيامة ».

L'auteur, après avoir apporté des appuis théologiques, retranscrit l'explication suivante de l'imam Sihâbu ad-Dîn al-Qarâfi (684H²⁹/1285) :

Le contrat de *ḍimmah* renvoie obligatoirement pour nous à des droits à leur remettre, étant donné qu'ils sont nos voisins et sont sous notre protection et sous la *ḍimmah* de Dieu et de Son messager et de la religion de l'islam. [Par conséquent,] celui qui s'en prend à eux ne serait-ce qu'à travers un mauvais mot, une parole de médisance/calomnie dans son honneur, ou une quelconque sorte de mal, ou même celui qui soutiendrait un acteur de telles actions, aura alors négligé ce qui engage Dieu, Son prophète et la religion de l'islam. L'imam Ibn Hazm (456H/1064) apporte le consensus sur le fait qu'un protégé qui serait chassé par ses ennemis sur le territoire nous oblige à le protéger par la force des mots et par les armes s'il le faut, quitte à mourir pour préserver celui qui est sous le pacte de Dieu et le pacte de Son messager [...]; [et al-Qarâfi conclut] : un pacte qui peut mener à la perte de sa vie et de ses biens pour le préserver est certes bien grandiose » (*Ibid.*)³⁰.

Pour Rached Ghannouchi, la dénomination *ḍimmî* s'insère dans la conception moderne de la nationalité (*Ibid* ; 2012, pp. 92, 138 ; 1993b, p. 48). Ainsi, de manière pratique, un non-musulman qui s'établit dans l'État islamique ne sera plus nommé *ḍimmî*, mais plutôt : citoyen (portant la nationalité de l'État) (Ghannouchi, 2010)³¹.

2.1.3.2 Qui a accès au contrat de *ḍimmah* ?

Cela dit, une question se pose en amont de ces réflexions : y a-t-il une restriction quant aux catégories de croyants ou non-croyants qui pourront bénéficier de la nationalité dans l'État islamique ?

²⁹ La lettre « H » renvoie au mot Hégire : événement qui marque le début du calendrier islamique lunaire (an 622). Cette date nous permet de situer l'intervalle de temps qui sépare le savant en question et l'époque des débuts de l'islam.

³⁰ Le texte de Qarâfi est tiré de son ouvrage *al-Fouroûq*. Voici le texte La citation dans sa langue d'origine : "عقد الذمة يوجب حقوقاً علينا لهم لأنهم في جوارنا وفي خفارتنا وذمة الله تعالى وذمة رسوله صلى الله عليه وسلم ودين الإسلام فمن اعتدى عليهم ولو بكلمة سوء أو غيبة في عرض أحدهم أو نوع من أنواع الأذى أو أعان على ذلك فقد ضيع ذمة الله تعالى وذمة رسوله صلى الله عليه وسلم وذمة دين الإسلام. وكذلك حكى ابن حزم في "مراتب الإجماع" له: أن من كان في الذمة وجاء أهل الحرب إلى بلادنا يقصدونه وجب علينا أن نخرج لقتالهم بالكرارح والسلاح ونموت دون ذلك صوتاً لمن هو في ذمة الله تعالى وذمة رسوله صلى الله عليه وسلم فإن تسليمه دون ذلك إهمال لعقد الذمة وحكى في ذلك إجماع الأمة. فعقد يؤدي إلى إتلاف النفوس والأموال صوتاً لمقتضاه عن الضياع إنه لعظيم" (أنوار البروق في أنواء الفروق، 433/2).

³¹ Nous sommes conscients que cette tentative de moderniser le concept de *ḍimmah* en l'intégrant simplement dans le concept de citoyenneté-nationalité manque certes de rigueur scientifique : elle omet la réalité du contexte historique et la profondeur du contenu terminologique. Nous y reviendrons au quatrième chapitre, lors de l'analyse de la méthodologie de Rached Ghannouchi (au point 4.2.2.1).

Rached Ghannouchi fait remarquer que, historiquement, les catégorisations des croyants (entre les gens du livre, les polythéistes, etc.) jouèrent un rôle déterminant pour l'acquisition du statut de *ḍimmah*. Il fait pour cela une synthèse des positions inscrites dans le courant traditionnel. Ainsi, au-delà de l'acceptation consensuelle (*iġmâ*) chez les savants classiques pour accorder le contrat de *ḍimmah* aux Gens du Livre (*'ahl al-kitâb*), la question d'offrir la nationalité à d'autres traditions religieuses ou spirituelles souleva des divergences entre eux.

Ghannouchi se réclame à ce propos de l'avis le plus ouvert qui permet à toute personne désirent faire partie de l'État de la réclamer et d'y avoir accès. Il s'attache en cela à l'école de droit et jurisprudence islamique Malikite. Il reprend plus spécifiquement les travaux de l'imam Ibn Abdil-Bar (463H/1071) qui stipule qu'un postulant pour la *ḍimmah* mérite de l'avoir « même s'il adore des idoles »³², ainsi que la position du savant Malikite Mohamed Ahmed ould Mâdi (Ghannouchi, 1993b, p. 47). La position de ces oulémas se revendiquait d'une parole et d'une attitude prophétique : le prophète Muhammad avait dit aux musulmans de se comporter avec les zoroastriens (les Mages) de la région du Bahreïn comme ils doivent se comporter avec les Gens du Livre (tradition orale³³) et il prit d'eux la taxation, ce qui signifie qu'ils sont sous contrat de *ḍimmah* avec l'État islamique (tradition pratique). En procédant par analogie, les défenseurs de l'avis repris par Rached Ghannouchi témoignent que l'attitude prophétique constitue une voie d'application à généraliser à tous les adeptes des différentes religions. L'objectif ultime, si nous voulons rester cohérents, est d'élargir la sphère d'intégration jusqu'à comprendre toutes les religions. Le meilleur moyen de s'épanouir et d'enrichir la société est d'être dans une

³² Nous retrouvons Ibn 'Abdel-Bar qui énonce les différents avis sur l'accès ouvert à la *ġizyah* (donc à faire partie de l'État de l'islam) dans son ouvrage *La Rétrospective qui rassemble les positions des écoles de droit chez les jurisconsultes (al-istiḍkâr al-ġâmi li-maḍâhib fuqahâ' al-amṣâr)*. Il y développe la position qui accepte la *ġizyah* de la part de tous les négateurs (*kuffâr*), en précisant que c'est là la position de Mâlik, d'Abû Hanîfa et de ses compagnons, d'Abu Thawr et bien d'autres. Il y précise également qu'ils cheminèrent par analogie, sur la base du *hadith* qui nous concerne ici (Ibn Abdel-Bar 1993, 3/242). C'est ce qui a pu faire dire à Rached Ghannouchi que la nationalité est donnée pour toute personne qui la demande, quelle que soit sa religion, « comme l'ont admis beaucoup de *fuqahâ'* classiques et contemporains » (Ghannouchi, 1993b, p. 66).

³³ Voir le recueil de traditions prophétiques intitulé *al-muwatta'* et compilé par l'imam Mâlik, maître de l'école Malikite, chap. la *ġizyah* des gens du Livre et des zoroastriens, *hadith* n. 968 : « accordez aux zoroastriens le même traitement que celui réservé aux Gens de l'Écriture sainte » (Malik ibn Anas 1993).

La citation dans sa langue d'origine :

"روى مالك، عن جعفر بن محمد بن علي، عن أبيه؛ أن عمر بن الخطاب ذكر المَجُوسَ. فقال: ما أدري كيف أصنع في أمرهم. فقال عبد الرحمن بن عوف: أشهدُ لسمعتُ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم يقول: «سئوا بهم سنة أهل الكتاب»."

posture d'intégration, d'ouverture à toutes les nationalités, d'inclusion avec toutes les religions (Ghannouchi, 2012, p. 138).

Résumé

De ce qui précède, nous avons fait voir la structure intellectuelle qui sous-tend la position de Ghannouchi quant à la question des libertés en général. Dans ce qui suit, nous allons montrer comment cette position générale se traduit au niveau plus particulier de la liberté de religion au sein de l'État islamique.

2.2 Quatre dimensions forment la conception de la liberté de religion au sein de l'État islamique chez Ghannouchi

Nous arrivons donc ici au fond de la question spécifique de recherche : la liberté de religion au sein de l'État islamique. Comment Rached Ghannouchi conçoit-il les conséquences de la liberté de religion au niveau du droit civil ? Quelle est leur voie d'application ? Sur quoi l'auteur se réfère-t-il pour certifier ses avis ?

En réponse à la première partie de ces questions, et sous l'égide de la liberté de religion telle que nous l'avons explicitée plus haut, Rached Ghannouchi dit retrouver au sein de la société musulmane quatre dimensions du droit fondamental à la liberté, à savoir : (1) L'égalité comme un droit découlant de l'humanité de la personne, non de sa religiosité (2) chaque citoyen a droit à la liberté de pratiquer son culte et ses rites (de manière privée et publique), (3) chaque citoyen a également la liberté de s'exprimer afin de présenter sa croyance, de défendre sa religion, ou de débattre des autres confessions (4) chaque citoyen a le droit et la liberté de quitter sa religion.

Nous développerons ci-après, tour à tour, ces quatre dimensions tout en dévoilant les appuis de l'auteur avec lesquels il certifie ses positions.³⁴

³⁴ Avant d'aborder ces quatre dimensions de la liberté de religion, indiquons que, même si nous resterons, le long du mémoire de recherche, dans la conception théorique de l'auteur, ses positions sont pour lui une ligne directrice dans le travail qu'il mène sur le terrain et vraisemblablement jusqu'à aujourd'hui : dans le cadre de ses recherches pour le doctorat, Konrad Pedziwiatr, qui s'est entretenu avec Rached Ghannouchi, lui posa la question suivante : « *In your writings from the 1990s a key concept is that of an Islamic state. Is it still relevant for today's Tunisia?* ». C'était le 12 décembre 2014 et la réponse de Rached Ghannouchi était la suivante : « *I believe it is still relevant. I think our Tunisian state is not secular one, but an Islamic one. Our constitution is based on this combination between Islam and freedom, Islam and modernity, Islam and democracy. The main idea of our project is the compatibility between Islam and democracy and we reflect this in our constitution. Tunisia is an Islamic state and this*

2.2.1 L'égalité de droit est la règle dans l'État islamique

L'égalité dans la nature humaine est un principe moral qui prédomine sur les différences de religion. Un État de droit doit en premier lieu rendre une égalité de traitement à tous ses concitoyens, quelle que soit leur confession et appartenance religieuse. Dans la conception de l'auteur, ce fait ne déroge pas dans la société islamique. L'auteur place d'ailleurs l'égalité de tous devant la loi comme premier droit lié à la croyance pour clarifier dès le départ qu'en aucun cas la foi ne peut être un facteur de favoritisme ou de discrimination.

Pour appuyer ses affirmations, l'auteur se base sur des versets coraniques, dont nous avons cité des exemples plus hauts. Il cite également la tradition prophétique suivante³⁵ :

Certes Dieu vous a purifié de l'arrogance préislamique et de la fierté tribale [...] tous les gens sont d'Adam et Dieu créa Adam de la terre, Dieu dit : {Ô hommes ! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle, et Nous vous avons répartis en peuples et en tribus, pour que vous fassiez connaissance entre vous. En vérité, le plus méritant d'entre vous auprès de Dieu est le plus pieux. Dieu est Omniscient et bien Informé}³⁶ (Ghannouchi 1993a, p. 66).

Selon Ghannouchi, les textes cités ont une valeur universelle, sans restriction ou condition : l'appel à l'égalité de tous devant Dieu est pour tous les êtres humains. L'auteur précise que ces textes ne peuvent laisser de champ libre à de mauvaises interprétations, car ils sont explicites et ils ont été, de surcroît, mis en application par le messager de l'islam, Muhammad, dans la première société médinoise (en ce sens, la portée des versets fut certifiée par une application concrète). Et, toujours selon l'auteur, ce n'est pas un développement de la société arabe de l'époque prophétique qui amena à ces conceptions. C'est une éducation divine qui bouleversa les codes éthiques de l'époque (*Ibid.* p. 67).

La cime de la justice, comme le cite l'auteur de *at-tahrîr wâ at-tanwîr* (*La libération et l'illumination*, imposante œuvre d'exégèse), le *ṣayḥ ibn 'ašûr*, c'est l'égalité. D'où le fait que cette valeur qui oriente les rapports humains soit l'aspiration ultime des finalités de l'islam. D'où le fait aussi que les musulmans soient les premiers à se réjouir de toute déclaration des droits de la

is guaranteed in the first clause of the constitution, which says that Tunisia is a Muslim and Arab state » (Ghannouchi 2015c).

³⁵ Tradition prophétique rapportée entre autres dans le recueil de Tirmidhi (Tirmidhi 1996, n.3270).

³⁶ Coran 49/13 (Chiadmi 2008).

personne qui met en avant sa dignité. Et si cette citoyenneté s'est concrétisée dans l'expérience occidentale dans le cadre de l'État national laïque, elle reste un fait historique et non une loi, car elle s'est également concrétisée avant cela dans un sens ou un autre dans le cadre de l'expérience islamique et selon la permission faite par l'évolution humaine (Ghannouchi 2010b)³⁷.

Il s'agit finalement d'aller jusqu'au bout du projet de citoyenneté. La loi de l'État islamique doit être une base commune pour distribuer les droits et les devoirs et garantir l'égalité sans égards aux différences (de religion, de sexe ou d'école de pensée) (Ghannouchi 1993b, p.47 ; 2012, p.46).

2.2.1.1 Comment un État idéologique peut-il traiter équitablement ses citoyens ?

Cette problématique étant réglée, Ghannouchi en pose une seconde qui s'amorce comme suit. L'islam est une religion globalisante, dans le sens qu'elle concerne tous les aspects de la vie. Cette religion demande l'instauration d'un État idéologique, gouverné par les préceptes de la Voie, la *šarī'ah* (cela concerne les domaines familiaux, financiers, pénaux, etc.). Comment un État civil à référence islamique peut-il accueillir des citoyens ne partageant pas son idéologie ? Quel serait le statut de ces habitants ? Seront-ils considérés comme des personnes aux droits inférieurs ?

L'auteur confirme qu'en acquérant la nationalité/citoyenneté, le non-musulman contracte des droits et des devoirs qui sont fondamentalement égaux avec ceux des musulmans. Il se base sur une tradition prophétique citée par les juristes, celle-ci : « et une fois qu'ils (les non musulmans) sont prêts à conclure le contrat de *ḍimmah*, qu'ils sachent clairement que tous les droits et devoirs sont égaux et réciproques entre vous et eux »³⁸ (Ghannouchi, 1993a, p. 83). Une parole qui fut confirmée par le 4^e calife de l'islam, Alī ibn abī Tālib, dans ces propos : « certes, ils ont reçu la *ḍimmah* (c'est-à-dire –dit Ghannouchi- : la nationalité/citoyenneté [*muwāṭana*]) afin d'avoir les mêmes droits que nous avons et les mêmes devoirs qui nous incombent »³⁹ (*Ibid.* p.66; 1993b, p. 47). Il apparaît ainsi que le contrat juridique, sur lequel est

³⁷ La citation dans sa langue d'origine :

" وأجلى معاني العدل، كما ذكر صاحب التحرير والتنوير الشيخ ابن عاشور المساواة، بما يجعل تحقيق هذه القيمة في العلاقات بين البشرية مقصداً أسنى من مقاصد الإسلام، وما يجعل المسلمين أول من يسعد بكل ميثاق لحقوق الإنسان ينتصر لكرامته. فإذا كانت هذه هي المواطنة قد تحققت في التجربة الغربية في سياق الدولة القومية العلمانية، فتلك واقعة وليست قانوناً لأنها قد تحققت قبل ذلك على نحو أو آخر في سياق التجربة الإسلامية وحسبما سمح به مستوى التطور البشري."

³⁸ La citation dans sa langue d'origine : "فإذا قبلوا عقد الذمة فأعلمهم أن لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين"

³⁹ La citation dans sa langue d'origine : "فإنما أعطوا الذمة (أي: الجنسية) ليكون لهم ما لنا وعليهم ما علينا"

basée la citoyenneté, garantit, de manière générale, des droits et des devoirs réciproques à l'égard de tous les citoyens.

Cependant, puisque le non-musulman adhère aux règles sociopolitiques d'un pays gouverné avec une idéologie islamique, il y aura des particularités dans certaines lois à caractère exclusivement religieux. Aussi, développons l'explication de cette spécificité en précisant sur quelle considération l'État islamique se base pour faire des différences entre les membres de sa population.

L'appartenance à une nation implique selon la conception occidentale et moderne « un attachement aux distinctions de descendance commune, d'histoire, de culture ou de langue »⁴⁰ qui ont toutes contribué à l'élaboration d'une définition juridique de la nationalité. Or l'islam — selon l'approche de Ghannouchi — stipule l'universalité ; il ne permet pas de tracer des frontières entre les êtres humains de race/origine, d'histoire/culture, ou de langue différentes. Toutes ces variétés sont vues comme une richesse et cette répartition a pour but que les humains fassent connaissance entre eux (Ghannouchi, 1993a, p.65). Cependant, tout en rejetant ces barrières artificielles, l'islam met en avant le concept de la *'ummah*, communauté, qui met l'accent sur l'importance de la foi. C'est en ce sens que l'islam considère que la seule différence sur laquelle il mérite que l'on se base pour appliquer une différenciation spécifique entre les citoyens musulmans et non musulmans est l'appartenance religieuse. Ainsi, la religion est le seul critère pertinent qui joue un rôle dans la détermination de l'accès à certains droits (il en est de même quant à l'accomplissement de certains devoirs que l'État va suivre). Il s'agit pour l'auteur d'être équitable dans la pratique de ses droits, et éviter de commettre des injustices au nom d'une pratique de l'égalité (*Ibid.*, p.72).

2.2.1.2 Les points de divergences qui résident au niveau des droits politiques, de la taxation et de l'égalité devant la Loi

Nous verrons dans ce qui suit où se situent concrètement les différenciations devant la loi et nous verrons comment Rached Ghannouchi analyse cette apparente discrimination entre les citoyens du même État islamique.

⁴⁰ Définition de *Oxford Dictionaries*. Consulté le 15/10/15. Voir URL : http://texte.oxforddictionaries.com/us/definition/american_english/nation.

Premièrement : la délimitation dans certains postes

Dans son livre, *Les droits citoyens, les droits du non-musulman dans la société islamique*, Rached Ghannouchi consacre deux chapitres au droit des non-musulmans à détenir des postes publics. Il y précise qu'il y a une égalité parfaite pour tenir des fonctions dans tout ce qui n'a pas trait, *directement*, au religieux. « En effet, il est permis à tout citoyen de l'État islamique, quelle que soit sa doctrine, de tenir toute fonction dans l'État islamique à l'exception des deux positions sociales de chef d'État et de chef de l'armée »⁴¹ (*Ibid.* p.79).

Cette limitation, explique-t-il, vient du fait que ce sont des postes sensibles par rapport au religieux. Car, en plus de devoir gérer le côté politique, ils ont pour objectif direct d'être des gardiens de la religion. La nature religieuse de ces deux postes rend nécessaire l'adhésion de leur responsable à la foi musulmane. Abstraction faite de ces deux postes, tout citoyen a le droit d'exercer toutes les professions publiques. Il pourra évoluer librement dans l'échelle sociale ou sur l'échiquier politique sans qu'on tienne compte de l'aspect religieux. Seule sa légitimité au niveau de son expertise professionnelle sera prise en considération⁴².

Au final, cette exception à l'égalité est faite dans une logique de *classification* [en français dans le texte de Rached Ghannouchi] et non de discrimination pour un domaine particulier et vis-à-vis de la nature de l'État qui nécessite une telle adhésion de la conscience chez son chef d'État islamique (comment demander à un non musulman de gouverner au nom de ce en quoi il n'a pas foi ?).

Mais reprenons cet élément de différenciation en matière de droits politiques dans la limitation de l'autorité suprême selon l'époque que nous vivons, où parler de Calife est un anachronisme. En effet, la gouvernance —supposée— d'un État islamique aujourd'hui et le Califat qui fut dans l'histoire sont très différents l'un de l'autre. Les critères qui étaient imposés pour le Calife ne peuvent être transposés pour être des conditions chez un chef d'État élu à notre époque.

⁴¹ La citation dans sa langue d'origine :

"فقد أبيع لكل مواطن مهما كان معتقده داخل الدولة الإسلامية أن ينهض بكل الوظائف العامة في الدولة الإسلامية عدا وظيفتي الإمام وقيادة الجيش".

⁴² L'auteur donne en ce sens de nombreux exemples de l'histoire musulmane, tels que le premier ambassadeur du Prophète de l'islam qui fut 'Amr ibn Umayya ad-Dumariy, un non musulman, l'émissaire du messenger de l'islam auprès des polythéistes pour exécuter des directives secrètes, de même que de nombreuses personnalités de différentes confessions qui ont été gouverneurs, secrétaires d'État, etc. (Ghannouchi, 1993, p.80).

L'auteur confirme cette position, due au changement de contexte, à plusieurs reprises. Il cite dans un endroit la constitution du Soudan qui ouvre l'accès à la politique d'État, et en donne l'explication suivante : le Calife possédait les trois pouvoirs, législatif (*ig̃tihād*), judiciaire et exécutif. Or, notre époque ne peut reconnaître à une seule personne les trois pouvoirs. Les régimes démocratiques sont organisés selon le principe de la séparation des pouvoirs afin d'éviter leur concentration entre les mains d'une seule personne (Ghannouchi 2012, p.60). En un autre endroit, l'auteur développe sa position à l'intérieur *Ennahdah*. Elle se conclut ainsi : tout parti politique pourra évoluer librement au sein de la démocratie, point de limite ne sera imposée selon l'idéologie de ses membres (Ghannouchi 1993b, p.294). De plus, l'auteur précise que cette position sur le pluralisme politique est la sienne depuis le début de leur entrée en politique, en 1981, indiquant qu'ils étaient —au sein du *Mouvement de la Tendance Islamique*— très en avance sur des questions encore querelleuses et traitées avec réticence par des islamiques (Ghannouchi, 2011, p.153).

Deuxièmement : à propos des différentes taxations

L'égalité entre citoyens musulmans et non musulmans au niveau des droits financiers est claire, selon l'auteur. Ces deux catégories de citoyens ont les mêmes droits pour établir des contrats, leurs biens sont sacrés, ils profitent des aides sociales et des biens publics, etc. L'auteur soutient même qu'un non-musulman peut bénéficier de la rente de la *zakāh*, malgré le fait qu'elle porte un aspect confessionnel, la *zakāh* étant un pilier de la pratique islamique (Ghannouchi, 1993a, p.91). Cependant, parmi les devoirs en retour de ces droits, nous trouvons une différenciation au niveau de l'imposition d'impôt/la taxation : les citoyens musulmans ont une *zakāh* à payer et les citoyens non musulmans de l'État islamique doivent s'acquitter d'une *g̃izyah*⁴³.

Dans un premier temps, l'auteur précise ici que le problème ne se situe pas dans l'appellation. Ainsi, *g̃izyah* fut appelé *zakāh* au temps du calife Umar ibn al-Khattāb, après que les concernés aient demandé ce changement (Ghannouchi, 2010). Dans un deuxième temps, il indique que la *g̃izyah*, en plus d'être une taxe imposée sur la base d'une considération religieuse, n'est pas imposable à tout le monde. En effet, elle concerne spécifiquement tout homme, en force de l'âge, qui n'a pas de déficience mentale ou de handicaps physiques, qui n'est pas un

⁴³ *g̃izyah* est un terme coranique (Coran 9/29) qui signifie, linguistiquement parlant : recevoir, en échange d'une chose due ; on pourrait ainsi traduire cette taxe comme étant un « impôt de protection ».

religieux, etc. Autrement dit, toute personne normalement redevable d'un service militaire et qui pourrait être appelée pour protéger le pays dont il est citoyen. Or, étant donné que le non-musulman ne partage pas la foi musulmane de ceux qui défendent l'État islamique, on ne peut lui imposer de partir au combat sans conviction (le musulman est dans l'obligation religieuse de défendre son pays). La taxe vient ainsi combler son désistement.

Cela dit, il est clair que si cette personne décide de participer à la défense de l'État (faire son service militaire), elle n'aura pas de *ġizyah* à payer. Il est tout aussi clair que toute personne exemptée ou inapte à prendre les armes est exemptée (Ghannouchi, 1993a, p. 101).

Ce qui pousse à normaliser le recouvrement d'impôts, à l'instar de grands *fuqahâ'* contemporains qui l'approuvèrent tels que Yûsuf Qaradâwî et Abdel Karim Zidan, revient au fait de considérer la *ġizyah* en contrepartie du service militaire. Si le service militaire tend à devenir une obligation pour tous les citoyens, sans distinction de religion, cette taxe n'aura alors plus lieu d'être⁴⁴ (Ghannouchi 2010b).

Ainsi, on retrouve dans la pensée de Ghannouchi l'idée d'une taxation sur la base d'un partenariat équitable entre des citoyens égaux⁴⁵.

Troisièmement : sur le droit de circulation

Le non-musulman a le droit de circuler librement dans l'État islamique. L'auteur cite les avis autour de l'entrée dans certains lieux sacrés pour les musulmans sans pour autant expliciter sa position (Ghannouchi 1993a, pp. 93-95).

Quatrièmement : par rapport au droit pénal

Ghannouchi confirme la citation de Abdel-Qader Oda⁴⁶ : « [le principe juridique de base] est l'entrée en vigueur de la *šarî'ah* sur les crimes commis dans l'État islamique, quelle que soit la conviction de son auteur » (*Ibid.* p. 105). Puis l'auteur énumère les divergences qui existent

⁴⁴ La citation dans sa langue d'origine :

"مما يعين على توحيد معايير الاستخلاص الضريبي، كما ارتضى فقهاء معاصرون كبار مثل يوسف القرضاوي وعبد الكريم زيدان اعتبار أن الجزية هي المقابل للخدمة العسكرية، فإذا غدت هذه جزءاً من واجبات المواطن بصرف النظر عن دينه فلا يبقى لها مكان".

⁴⁵ La notion d'équité est d'autant plus claire lorsqu'on considère l'impôt réservé aux musulmans (la *zakâh*), qui est un pilier de la religion pour chaque musulman et une obligation sur tous leurs biens.

⁴⁶ Abdel-Qader Oda (1906-1954), dans son ouvrage *La législation pénale en islam, comparaison avec le droit civile (at-tašrî' al-ġinâ'î al-islâmî : muqâranan bi al-qânûn al-waḍ.î)*. La citation dans sa langue d'origine : "فالمبدأ الشرعي كما يقول الشهيد عبد القادر عودة: هو سريان الشريعة على الجرائم التي ترتكب في دار الإسلام أياً كانت ديانة مرتكبيها".

sur ce point chez les savants traditionalistes. Chez Abû Hanîfa, il n'y a pas lieu d'appliquer les lois pénales qui ne remettent en cause que le lien avec Dieu (comme la fornication). La majorité des savants classiques déterminèrent que toute peine leur est applicable à l'exception de la peine contre la consommation de boissons alcoolisées. Rached Ghannouchi a tendance à favoriser l'application égalitaire quelque soit la peine commise et de limiter les libertés individuelles pour tout citoyen, de manière égalitaire (*Ibid.* p. 111).

Nous pouvons citer ici une question qui se pose chez les savants musulmans : la loi du talion dans la peine capitale s'applique-t-elle avec réciprocité quand le crime est commis entre un citoyen musulman et un non-musulman ? Après avoir rapporté les avis divergents, Rached Ghannouchi s'arrête sur l'avis de Abû Hanîfa, ainsi que sur l'avis de savants contemporains, pour stipuler que la loi du talion s'appliquera de manière égalitaire, dans les deux sens (*Ibid.* pp. 106- 108).

En conclusion de la question d'égalité devant la loi

L'auteur réfute d'autres différenciations que nous pouvons trouver chez certains savants traditionalistes (telles que l'imposition d'une tenue vestimentaire ou d'une retenue devant le citoyen musulman). Il condamne ces injustices comme étant des

faux jugements où la jurisprudence est descendu en deçà de l'horizon ouvert par la constitution de Médine, stigmatisant/dominant les minorités non musulmanes en les empêchant de laisser paraître leurs particularités ou les pousser à ce qui les rend méprisables ; [tout cela] à cause d'une mauvaise interprétation de l'indication {jusqu'à ce qu'ils payent directement le tribut après s'être humiliés (*ṣaġâr*)}⁴⁷ rabaisant les citoyens au degré des attaquants, belligérants, qu'il faut combattre⁴⁸ (Ghannouchi 2012, p. 93).⁴⁹

Au-delà de cela, l'auteur ajoute que la justice sociale se fait par l'égalité de traitement dans ce qui est égal et par l'équité selon les besoins.

⁴⁷ Coran 9/29 (Trad. Masson 1967).

⁴⁸ La citation dans sa langue d'origine :

" (...) رغم بعض الاخلاطات التي انحدر فيها الفقه عن مستوى أفق دستور المدينة تحكما في الأقليات غير المسلمة منعا لها من إظهار خصوصيتها أو حملها على ما يزرى بها بتأويل خاطئ لتوجيه " حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون " ينزل المواطنين منزلة الحربيين المراد كسر شوكتهم".

⁴⁹ Lorsqu'il est questionné, en été 1981, par un journaliste du journal koweïtien *Al Mojtamaa Magazine*, sur certaines de ces différenciations que nous pouvons trouver dans les livres de droit et jurisprudence islamique, Rached Ghannouchi répond qu'il faut réviser le contexte, s'assurer de l'authenticité et après tout, se référer à la période clé de Médine et sa constitution pluraliste (Ghannouchi, 2011, p. 288).

Le principe d'égalité entre les citoyens dans l'État islamique est stable et constant, la différenciation dans les droits et devoirs des musulmans comparés à ceux des non musulmans ne réside que dans ce que la différence dans la conviction de chacun implique. Car comme normaliser deux éléments égaux est justice, le fait de vouloir faire un compromis entre deux situations non égales est injustice. Ainsi, ceci [les différenciations évoquées] confirme le principe d'égalité, sans représenter une exception⁵⁰ (Ghannouchi 1993a, p. 72).

C'est sur cette même base qu'on protégera les minorités de fondre dans la majorité.

2.2.2 La liberté de pratiquer sa religion publiquement

Le deuxième droit fondamental que nous abordons désormais stipule que chaque citoyen a droit à la liberté de pratiquer son culte et ses rites religieux. La liberté de pratiquer inclut de fait la liberté de ne pas en pratiquer aucune. Si le non-musulman peut très bien être citoyen d'un État islamique, c'est qu'on lui permet de vivre sa foi comme il l'entend (la liberté de pratiquer ou non un culte est comprise dans la légalisation de leur statut de *ḍimmī*). Cependant, la question chez les savants traditionalistes demeure, particulièrement quand la vie confessionnelle prend un aspect public. Serait-il permis dans la juridiction islamique de rendre la pratique religieuse publique ? Serait-il licite de bâtir des lieux de cultes non islamiques au sein de l'État musulman ?

Les savants traditionalistes ont abordé la question en prenant en considération la manière dont l'État est devenu musulman (est-ce par conquête ou par trêve ?), mais Rached Ghannouchi précise que leur contexte est différent du nôtre, et qu'il est donc dangereux de vouloir transposer l'histoire pour le replacer hors contexte. La division des pays en pays de l'islam et État belligérants n'est plus fonctionnelle et n'a pas d'écho dans notre monde contemporain. Il faut relire les textes à la lumière du contexte (*Ibid.* p.68). Voici ce que nous précise l'auteur pour certifier son propos.

⁵⁰ La citation dans sa langue d'origine :

"ومبدأ مساواة المواطنين في الدولة الإسلامية ثابت فلا تختلف حقوق وواجبات المسلمين عن غير المسلمين إلا فيما يقتضيه اختلاف العقائد لأنه كما أن التسوية بين المتساوين عدل فإن التسوية في الأوضاع غير المتساوية ظلم وفي ذلك تأكيد لمبدأ المساواة لا استثناء منه".

2.2.2.1 Les appuis pour certifier le droit à la pratique religieuse

D'une part, il cite des versets coraniques qui marquent le prélude de la guerre défensive, après une quinzaine d'années de persécutions et de souffrance. *{Si Dieu ne repoussait pas certains peuples par d'autres, des ermitages auraient été démolis, ainsi que des synagogues, des oratoires et des mosquées où le Nom de Dieu est souvent invoqué.}*⁵¹. En plus de contenir l'autorisation générale à la légitime défense, Dieu précise dans ce verset que la raison de ce *repoussement* est de préserver les différents lieux de cultes (ermitage, synagogue, oratoire/église et mosquée) où le Nom de Dieu est invoqué.

L'islam ne s'est pas suffi de déclarer la liberté confessionnelle pour tous les gens, il a de plus entouré/clôturé ce droit par une multitude de garanties qui arrivent jusqu'à déclarer la guerre contre les tyrans et les dictateurs qui ne respectent pas ce droit⁵² (*Ibid.* p. 67).

D'autre part, l'auteur rappelle qu'à travers l'histoire, nous trouvons l'application des peuples musulmans qui démontrent ce vivre ensemble. Élément confirmé dans le fait que nous trouvons dans les pays arabo-musulmans les plus anciennes bâtisses religieuses (chapelles, basiliques, synagogues)⁵³. De plus « l'histoire musulmane ne témoigne d'aucune extermination de masse ou de guerre de religions ou d'épuration ethnique »⁵⁴. On n'a jamais entendu parler d'aucune tentative organisée visant à forcer les populations non musulmanes à embrasser l'islam, d'aucune persécution systématique destinée à éliminer une religion. C'est justement pourquoi la survie de ces églises jusqu'à ce jour incarne une forte preuve témoignant de l'attitude tolérante des gouvernements (Ghannouchi 2012, p. 163).

S'appuyant sur ces sources, l'auteur conclut que les non musulmans établis dans l'État islamique ont tous le droit de pratiquer leur religion et de s'organiser en ce sens : ils ont le droit de fonder des organisations et de bâtir des lieux pour y observer la pratique religieuse. Cela dit, et nous y reviendrons un peu plus bas, l'auteur ajoute que la sensibilité de la majorité du peuple doit être prise en considération (Ghannouchi 1993b, p.48).

⁵¹ Coran 22/39-41. Une partie du 40^e verset a été retranscrit (Trad. Chiadmi 2008).

⁵² La citation dans sa langue d'origine :

"ولم يكتف الإسلام بإقرار حرية المعتقد للناس جميعا بل سيح هذا الحق بضمانات كثيرة تصل إلى حد إعلان الجهاد ضد الطغاة و الجبارين الذين لا يحترمون هذا الحق".

⁵³ Des sectes chrétiennes ne trouvaient refuge qu'en terres d'islam, même des groupes sataniques ont pu s'y établir (Ghannouchi 2011b, 40').

⁵⁴ La citation dans sa langue d'origine: "فلم يشهد تاريخنا إبادة جماعية أو حروبا دينية و لا تطهيرا عرقيا".

En outre, dès lors que l'État permet de bâtir des lieux de culte, il permet de facto d'ouvrir des écoles ou des instituts, de transmettre la langue et la culture qui accompagnent la religion. Très tôt dans l'histoire musulmane et déjà au temps de Muhammad dans l'État de Médine nous lisons l'existence d'un établissement religieux et scolaire juif (un centre éducatif actif pour les Juifs), appelé *bayt al-Midrâš* (Ghannouchi 2012, p.93).

2.2.2.2 Quelle autonomie l'État islamique confère-t-il à ses citoyens non musulmans ?

Pour Ghannouchi, il est important de distinguer les droits (fussent-ils religieux) qui relèvent du plan privé de ceux qui relèvent du plan public. Nous avons traduit sa pensée en ce qui concerne le deuxième plan, clarifions désormais sa position quant au plan privé, à deux échelles : l'une de nature collective et l'autre de nature individuelle.

Sur le plan de nature collective, un comportement non musulman collectif peut jouir d'une liberté d'autonomie par rapport à l'État islamique dans la mesure où celles-ci sont respectueuses des sensibilités de la majorité musulmane. Il se peut donc, dans cette approche, que des rituels et croyances non musulmanes puissent se pratiquer à l'intérieur de bâtiments à ces fins, dans l'autonomie de l'État islamique. Par exemple, une synagogue, une église, etc. peuvent jouir d'une telle autonomie.

Sur le plan de nature individuelle, deux exemples contemporains de cette autonomie sont présentés par Ghannouchi. En effet, lorsqu'il est interrogé sur l'éventuelle prohibition au non-musulman de consommer des boissons alcoolisées, il répond

It is pointless to impose this kind of law, because if people want to drink alcohol, they will find a way to do it [laughing]. The state has nothing to do with the way in which people decide to live their lives. People are free to choose their way of life; it is not the role of the state to impose a way of life on people. What people drink or wear has nothing to do with the state. The role of the state is to provide services to the people, above all security and justice. The state should be the guardian of freedoms and provide infrastructure. Promoting a certain way of life is the role of civil society. This is why Ennahdha will most probably separate these activities from the party (Ghannouchi 2015c)⁵⁵.

⁵⁵ La réponse fut décernée lors d'un entretien tenu le 12 décembre 2014 par Konrad Pedziwiatr dans le cadre de ses recherches doctorales. La question était : « *And secularists shouldn't be afraid that an Ennahdha government will, for example, ban the drinking of alcohol?* » (Ghannouchi 2015c).

De même, étant questionné sur l'homosexualité, Rached Ghannouchi informe que l'islam n'espionne pas les gens. Il préserve la vie privée. [...] si quelqu'un a cette pratique dans sa vie privée, nous ne le criminalisons pas. Car la loi ne poursuit pas les gens dans leur vie privée. Ce qui se passe dans votre maison ne regarde personne, c'est votre choix et personne n'a le droit d'y entrer et de vous interdire ceci ou cela (Ghannouchi et Ravello 2015, chap.3 "la règle d'or").

L'autonomie juridique, également en lien avec les droits privés, est accordée au citoyen non musulman. Après avoir rappelé que tout citoyen se réfère à la loi d'État de manière générale, Rached Ghannouchi ajoute que le citoyen de confession non musulmane « a la liberté de se référer à sa propre loi (*šarī'ah*) dans ses affaires personnelles, dans son alimentation, sa tenue vestimentaire et ses affaires familiales »⁵⁶ (Ghannouchi 1999, p.21). Cela est tout d'abord certifié par un verset coranique « explicite » (Ghannouchi 2011b, 29'; Coran5/42), et ensuite, par le fait que le pluralisme religieux était tout à fait permis dès la gouvernance prophétique. Aussi, les gouvernements qui suivirent ce modèle à travers l'histoire (l'auteur l'illustre avec l'Empire ottoman) offraient aux non musulmans la gestion indépendante de leurs affaires internes, et leurs chefs religieux exerçaient les fonctions juridiques dans les cas qui les concernaient (aspects familiaux, éducatifs, juridiques). Il en est de même pour les groupes polythéistes comme le mandéisme, le yézidisme, le zoroastrisme (Ghannouchi 1993b, p.281).

2.2.3 La liberté d'expression religieuse

Ghannouchi traite d'une partie commune à la liberté d'expression et à la liberté de religion. Il s'agit de la liberté de s'exprimer afin de présenter sa croyance, de défendre sa religion, ou de débattre des autres confessions. Il consiste à légiférer l'organisation et l'expression de divers types d'activités religieuses de manière publique.

Après avoir rappelé que les avis autour de la question de la liberté d'expression religieuse dans un État islamique sont multiples⁵⁷, Rached Ghannouchi prend position : tout citoyen a le droit de s'exprimer dans un cadre respectueux et dans les limites de la non-violence. Il ajoute

⁵⁶ La citation dans sa langue d'origine :

"وله بعد ذلك أن يتمتع بالاحتكام إلى شريعته في شؤونه الخاصة، في مأكله ومشربه وملبسه وشؤونه العائلية".

⁵⁷ Ainsi, tandis que certains savants interdisent toute expressivité et activité d'un parti quel qu'il soit, d'autres ne donnent la permission qu'au parti communiste et d'autres généralisent l'interdit aux partis athéistes.

que l'islam n'est opérationnel que dans un environnement où l'on légitime la liberté d'expression. Il répond également à ceux qui craignent que cette liberté ne dissolve des principes de l'islam : si la religion est véritable, alors elle doit être tout à fait capable de répliquer et d'argumenter face à toute critique. L'auteur se dit même prêt à relever le défi et à aller au bout d'un débat religieux qui remettrait gravement en question ses croyances ou fausserait ses jugements. Il approuve en ce sens la parole suivante de Yûsuf al-Qaradâwî :

Si les adversaires de l'islam réussissent dans le libre débat intellectuel à subjuguer nos croyances et à nous prouver nos torts, nous ne mériterions de prétendre être des musulmans et adhérer à cette grandiose religion à partir de laquelle son messager défiait les chrétiens et les juifs en reprenant les formulations révélées : {« *Alors de nous et de vous, à coup sûr, si l'un est dans la bonne voie, l'autre est totalement dans l'erreur* »} ; et : {*Dis-leur : « Apportez donc de la part de Dieu un Livre qui soit meilleur guide que ces ceux-là, et je le suivrai si vous êtes véridiques »*}⁵⁸ (Ghannouchi 1993a, p.74).

Dans ce qui suit, nous présentons les appuis théologiques de l'auteur sur cette question, ainsi que sa référence à l'histoire et à deux intellectuels musulmans.

2.2.3.1 Les appuis pour certifier le droit à la liberté d'expression religieuse

En premier lieu, l'auteur cite l'exemple des messagers de Dieu qui, à travers l'histoire, donnent un exemple d'ouverture au dialogue religieux :

Les prophètes ont présenté des exemples magnifiques de communication, aux niveaux élevés [de respect], avec leurs opposants, afin de les faire tendre vers l'islam [dans le sens premier du terme : se soumettre en conscience à Dieu] et afin de réfuter leurs arguments contraires. Le but étant d'ancrer la foi sur une base de solides preuves fondamentales. Nous avons, dès lors que nous vivons des batailles théologiques, à prendre modèle sur les débats [religieux] entre Abraham et le tyran de son époque [an-Nimroud], et entre Abraham et son père. Tout prophète peut être pris en exemple, jusqu'au sceau des prophètes Muhammad : ils ont répondu aux arguments de leurs adversaires de la meilleure des manières, loin de toutes polémiques et de disputes qui

⁵⁸ La citation dans sa langue d'origine :

"إذا استطاع خصوم الإسلام في مواجهة فكرية حرة أن يغلبونا عن عقائدنا و يثبتوا لنا خطأها فما نحن بأهل للوجود و للانتماء لهذا الدين العظيم الذي كان نبيه يتحدى اليهود والنصارى قائلاً بلسان الوحي { وَإِنَّا أَوْ إِتَاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ } { فَلَمَّا تَأْتُوا بِكِتَابٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا أَتَّبِعْهُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ }".

Quant à la référence aux versets coraniques, cf. Coran 34/24 et 28/49 (Trad.Chiadmi 1999).

ont détérioré les discussions intellectuelles et politiques de nos jours⁵⁹ (Ghannouchi 1993b, p.48).

De plus, « le prophète Muhammad — dit l’auteur — ne forçait pas les gens à le suivre. Seulement, il invitait au dialogue et il réclamait son droit à s’adresser, à s’exprimer, aux gens en disant : « laissez-moi avec les gens (laissez-nous ensemble) » »⁶⁰ (Ghannouchi 2012, p.163). Ainsi, sur le plan religieux, il communiqua à maintes reprises avec les non-musulmans. Qu’ils soient chrétiens (ceux de Najran), juifs (ceux de Médine) ou polythéistes : tous avaient le droit de s’exprimer, tous participèrent au débat avec lui. Et sur le plan politique, le prophète de l’islam dialogua avec les puissants gouvernants de son temps (le Négus d’Abyssinie, le Muqauqis d’Égypte, Héraclius de l’Empire byzantin, Kisra de l’Empire perse).

Ce mode de pensée fut suivi par les générations de compagnons, puis par les générations de musulmans qui leur succédèrent. Dans l’histoire rayonnante de l’islam, les débats religieux étaient ouverts aussi bien à l’intérieur de l’islam (dialogue intrareligieux, entre les sectes islamiques) qu’à l’extérieur, entre musulmans et adeptes de toutes religions, y compris les libertins, à l’intérieur même des cours royales ou dans les mosquées, et nul ne dominait que la preuve et l’argument. Ceci est une expression évidente de la tolérance de l’islam et de la place vénérable donnée à la raison, à la science et à la liberté⁶¹ (Ghannouchi 1993b, p.48).

Parmi les illustrations apportées par l’auteur afin d’appuyer ses dires, nous trouvons l’imam Ahmad ibn Hanbal (fondateur de l’école de droit et jurisprudence hanbalite, décédé en 855) qui publia un ouvrage intitulé *La réfutation des Hérétiques et des Jahmiya (ar-rad alâ az-zanâdiqah wa al-jahmiyyah)*. Au lieu de publier un avis juridique condamnant ces sectes ou

⁵⁹ La citation dans sa langue d’origine :

"لقد قدم الأنبياء عليهم السلام نماذج رائعة من الحوار الرفيع مع خصومهم في استمالتهم للإسلام و دحض حجج المخالفة، من أجل إرساء الاعتقاد على أساس متين من البرهان. ولنل اليوم ونحن نعيش صراعا عقائديا أن نستهدي بالمناظرات التي دارت بين إبراهيم عليه السلام وبين طاغية بلاده، وبينه وبين أبيه. وكذا سائر الأنبياء، وصولا إلى النبي الخاتم، وكيف عالجوا عليهم السلام حجج خصومهم بالحسنى بعيدا عن النهاترات و المشاحنات التي تردى إليها الجدل الفكري والسياسي اليوم".

⁶⁰ La citation dans sa langue d’origine :

"إن الرسول صلى الله عليه و سلم لم يكره الناس على اتباعه، و لكنه كان يدعو إلى الحوار، و يطالب بحقه في التوجه بخطابه إلى الناس، و ذلك في قوله "خلوا بيني وبين الناس".

⁶¹ La citation dans sa langue d’origine :

"وسارت على هديهم الحياة الفكرية في عهد الصحابة والتابعين، وفي عصور الإسلام الزاهرة حيث كانت تتم المناظرات داخل الفرق الإسلامية، أو بين المسلمين و أتباع الديانات الأخرى، بمن فيهم الزنادقة، في بلاطات الملوك أو المساجد، لا سلطان عليها لغير الحجة والبرهان. فكان ذلك تعبيرا واضحا على تسامح الإسلام، وعلى المنزلة العليا التي أولاها للعقل وللعلم والحرية".

appelant au combat armé contre les adeptes de cette doctrine, Ahmad ibn Hanbal ouvrit le dialogue et appela au combat des idées (Ghannouchi 1993a, p.73).

2.2.3.2 Quelles limites l'État islamique impose-t-il à la liberté d'expression religieuse ?

Après avoir mis en toile de fond la liberté d'expression qu'offre la compréhension de l'islam chez l'auteur quant au droit à l'expression religieuse, Rached Ghannouchi dessine un contour de limite afin que ce droit ne mène pas le citoyen à trahir ses devoirs envers son prochain. « Il n'y a pas de liberté absolue. Dans la société, la liberté est régie par la loi, sinon un être humain pourrait agresser les autres, leur enlever leurs biens, leur dignité » (Ghannouchi et Ravello 2015, chap.1 "quand la peur change de camp").

Le contour de limites que Rached Ghannouchi dresse provient de l'éthique et du savoir-vivre ensemble. Il revient à chaque personne d'être responsable, de savoir s'arrêter là où la bienséance générale risque d'être atteinte. Rached Ghannouchi dit en ce sens : nous sommes pour la liberté d'expression « à condition que tout le monde soit attaché à la belle attitude générale qui permet la communication » (Ghannouchi 1993b, 49). Il reprend aussi les travaux de Ismaïl al-Fârôûqî pour préciser que le citoyen non musulman a « le droit de partager/divulguer les principes qui sont les siens, en cercles privé ou public, à condition de ne pas attenter aux sensibilités communes des musulmans »⁶² (*Ibid.*). Prenons la question du blasphème qui illustre la possible atteinte aux sensibilités des croyants. Dans un entretien accordé au journaliste Olivier Ravello, Rached Ghannouchi développe sa position sur le degré de permissivité dans l'expression que devrait ouvrir l'État, or il est clair pour l'auteur que le blasphème est hors des limites acceptables du fait qu'il fait preuve d'un manque de respect, dénigrer ce que les uns considèrent comme sacré ne peut se faire dans le respect.

L'islam aime la plaisanterie si elle ne blesse pas les autres. Il ne faut pas prendre les croyances des autres comme sujet de moqueries. [...] il y a une différence entre la critique et l'agression [...] nous avons le droit de critiquer les autres ou de nous critiquer nous-mêmes, mais nous n'avons pas le droit de blesser les autres. Il y a toujours des lignes précises entre la critique et

⁶² La citation dans sa langue d'origine :

"الحق في إذاعة قيم هويته في وسطه الخاص، أو في الوسط العام بشرط عدم انتهاك الشعور العام للمسلمين".

l'humour, et ce qui blesse. [l'État peut baliser la liberté d'expression en dehors des limites blasphématoires, il peut en ce sens interdire un Charlie hebdo⁶³ tunisien (comme est posée la question)] s'il est la cause de troubles à l'ordre public. Toute société doit pouvoir assurer sa sécurité. Ce qui est autorisé peut différer d'une société à l'autre. [Et en aucun cas l'État ne peut accepter la violence (même au nom de la liberté d'expression ou la promotion d'une idée)] il y a une différence entre la liberté de discussion et l'appel au combat (Ghannouchi et Ravello 2015, chap.1 "quand la peur change de camp")⁶⁴.

La base éthique, nous le voyons, s'ingère dans la politique de l'État islamique promu par Rached Ghannouchi. De sorte que pour lui, c'est la morale et la loi de l'État qui, en chœur, inscrivent les limites de la liberté d'expression. « L'opinion publique et la culture du pays » sont toutes deux convoquées/sollicitées pour inscrire une loi d'État (*Ibid.*). La culture des citoyens et leurs sensibilités sont entendues et reconnues par les législateurs qui prennent en compte les voix qui votent les lois. L'auteur dit en ce sens : « c'est la loi qui limite la liberté et la loi exprime le sentiment général. Si la société est empreinte de valeurs religieuses, si les gens se tournent vers ces valeurs religieuses, la loi finira par traduire cela naturellement » (*Ibid.*). Cette loi qui interdit le blasphème devra être respectée par tous, même par la minorité qui ne partage pas forcément les valeurs religieuses de ses concitoyens, et pour tous, sans léser les minorités. Il ne peut y avoir de liberté d'expression à géométrie variable. Ainsi, « le musulman n'a pas le droit de se moquer ni de sa propre religion ne de celle des autres » et les non religieux doivent « respecter les croyances des autres comme ils doivent eux-mêmes [les] respecter » (*Ibid.*).

Afin de renforcer le fait que la liberté d'expression n'ira pas dans le sens unique de la majorité (supposément musulmane), et que l'État islamique est l'auteur des lois pour tous les citoyens, Rached Ghannouchi fait référence à la citation de Maoudoudi qui certifie que

dans la société islamique, les non-musulmans auront le droit à la liberté d'élocution, d'écriture, d'opinion, de réflexion, de réunion et de célébration comme les musulmans en auront le droit,

⁶³ En référence à l'attaque terroriste en plein cœur de Paris contre l'hebdomadaire *Charlie*, 2015-01-07.

⁶⁴ Remarquons que pour Rached Ghannouchi, interdire le blasphème ne remet pas en cause les acquis sur la liberté et notamment la liberté de religion : « le blasphème est interdit en Tunisie, de même que la liberté de conscience et la liberté d'opinion sont protégées par la Constitution. Tu as donc le choix d'être musulman ou pas, mais tu n'as pas le droit de te moquer des croyances des autres » (Ghannouchi et Ravello 2015, chap.1 "quand la peur change de camp").

équitablement. Et ils [les non-musulmans] auront des devoirs de restrictions et des engagements/responsabilités à respecter dans cette section comme tout cela sera imposé aux musulmans eux-mêmes [...] ce qui apparaît de manière définitive que chaque groupe du pays qui a des idées contraires à celles de la communauté islamique ne sera pas interdit/empêché par l'État islamique de présenter ses idées en les divulguant et cherchant à faire des adhérents du moment que cela ne se fait pas par des moyens terrorisants ou en cherchant à faire une révolution de force/par la violence, c'est ici que l'État les reprendra et les jugera sur leurs actions⁶⁵ (Ghannouchi 1993a, p.73).

En conclusion

Les limites à la liberté d'expression religieuse sont de nature législative : ce que la loi interdit, elle l'interdit et l'impose à tout le monde. Elle interdira notamment tout ce qui fait preuve d'un manquement à la cohésion sociale, ou qui cherche à perturber la société. Aussi, l'encadrement qui appelle au respect des sensibilités d'autrui, régi par la loi du pays, concerne tous les citoyens. Il s'agit en effet pour tout un chacun de s'exprimer dans les limites de la constitution qui protège équitablement les droits de tous.

Ghannouchi se résume ainsi : puisque l'État ne peut avoir un quelconque pouvoir sur la conscience des gens (il ne peut contrôler les croyances et les idées qui sont diffusées), il n'a pas à engager une lutte contre un citoyen ou un groupe de citoyens qui croient en une idée, qui l'expriment et qui se rassemblent pour la défendre et la développer. Cela du moment qu'ils ne lèvent pas les armes, qu'ils n'insultent personnes, ne dénigrent des confessions, et qu'ils ne soutiennent pas une branche en vue de créer un conflit (soutenir un État qui est en guerre par exemple) (Ghannouchi 1993b, p.297). Il appelle de ses vœux à une cohabitation d'identités culturelles multiples dans la société musulmane, à une inclusion et une acceptation de chacun, sous l'égide de la liberté, afin que chacun participe, avec sa différence, à créer la civilisation musulmane, bien loin de l'idéologie de domination ou d'assimilation.

⁶⁵ La citation dans sa langue d'origine :

"سيكون لغير المسلمين في الدولة الإسلامية من حرية الخطابة والكتابة والرأي والتفكير والاجتماع والاحتفال ما هو للمسلمين سواء بسواء وسيكون عليهم من القيود والالتزامات في هذا الباب ما على المسلمين أنفسهم (...) فالذي يظهر من هنا بوجه قاطع أن كل طائفة من طوائف البلاد إذا كانت لا توافق آراءها آراء الأمة الإسلامية لا تحول الدولة الإسلامية دون إظهار آرائها إذا حاولت نشر أفكارها وحمل الجمهور عليها ما لم يكن ذلك بالطرق الإرهابية والعمل على قلب نظام البلاد بالقوة، فهناك تؤاخذها الدولة وتجازيها على أعمالها".

2.2.4 La liberté pour un musulman à renoncer à sa religion

Tandis que des savants musulmans jugent que le fait de pousser un croyant à renier sa foi est un crime passible de déchéance de la nationalité, Rached Ghannouchi juge qu'il revient à chaque croyant d'approfondir ses connaissances afin de préserver son authenticité et de retrouver la sérénité face aux critiques qu'on lui aurait émises (*Ibid.* p.49). Dans la même logique de pensée, le cas d'un musulman qui se mettrait à douter de sa foi ou qui quitterait sa religion ne pourrait remettre en question autre que lui-même ; il est seul responsable⁶⁶.

Toujours concernant l'apostat, lorsque Rached Ghannouchi est questionné sur l'apostat et son droit à développer sa critique en public, ou à librement parler de ce qui l'a amené à renier l'islam, il répond de la manière suivante : « chacun a le droit de croire en ce qu'il veut et appeler à ce qu'il veut, dans le cadre du respect général » (Rached Ghannouchi 2013). En allant jusqu'à permettre à l'apostat de présenter, ce qui l'a fait renier sa foi, l'auteur marque une ouverture au dialogue sans précédent et une très large marge à la liberté d'expression. Le sort réservé à l'apostat dans le courant islamique majoritaire étant la peine capitale, on comprend que la liberté d'expression religieuse offerte à l'apostat signifie qu'elle l'est à fortiori à toute autre personne.

Ghannouchi prend cette position d'autant plus que les moyens de communication ont tant évolué qu'on ne peut exercer de véritables restrictions dans le transfert d'information. Il reprend d'ailleurs les travaux de Ismaïl Farouqi en ce sens et dit qu'

avec les technologies avancées de communication, il devient impossible de se murer complètement, les débats contradictoires (où s'opposent des opinions divergentes) arriveront par tout moyen, le seul moyen de se protéger contre un quelconque avis est de présenter un avis différent avec plus de qualités et avec meilleure transmission et exactitude⁶⁷ (Ghannouchi 1993b, p.49).

L'auteur pose enfin une dernière question plus spécifique quant à la liberté du musulman de renier sa religion. Si le principe de la non-contrainte en matière de religion est fondamental, peut-on alors sortir librement de la religion musulmane comme on a eu librement le choix d'y

⁶⁶ L'auteur reprend en cela la position de al-Maoudoudi qui stipule que « s'il renie [le musulman] sa foi, alors les répercussions de son apostasie ne retomberont que sur lui, et il ne sera tenu pour responsable aucun non musulman » (Ghannouchi, 1993b, p. 49). La citation dans sa langue d'origine :

"وإن ارتد - أي: المسلم - فسيقع وبال ارتداده على نفسه، ولا يؤخذ به غير المسلم".

⁶⁷ La citation dans sa langue d'origine :

"مع التقدم الحديث لوسائل الاتصال، لن يكون من الممكن الاحتجاب والعزلة التامة، فالمناقشات المضادة سوف تصل بأية وسيلة، وأسلوب الحماية الوحيد ضد أية مناقشة هو تقديم مناقشة أخرى أفضل وأكثر نقلا وصحة"

entrer ? Autrement dit : la liberté de croire en l'islam est-elle une voie à sens unique, sans liberté de rebrousser chemin ? Embrasser l'islam est-elle une décision si importante qu'elle est fatidique et non sans conséquence pour qui la délaisse ?

Rached Ghannouchi a évolué sur cette question, faisant ressortir par-là les deux courants que se partagent les penseurs musulmans. Dans les années soixante-dix, il rejoignait l'avis majoritaire et catégorique, à savoir que le coupable d'apostasie est condamné à la peine capitale. Puis, à la fin des années quatre-vingt, il révisa ses positions et en ressortit avec un avis plus nuancé. Suivons son développement tel que présenté dans son ouvrage *Les libertés publiques dans l'État islamique*.

La terminologie étant le point de départ pour tout débat, l'auteur commence par définir le terme « apostasie » (*riddah*). Selon la position d'un juriste musulman, l'apostasie consiste en la négation de sa religion après l'avoir embrassée. Qu'il s'agisse de renier l'islam dans sa globalité ou dans tout ce qui fait clairement et unanimement partie de l'islam, en termes de croyances ou de pratiques (exemples : injurier le rang divin ou les personnages prophétiques, rendre le licite prohibé, renier un pilier de la religion). L'auteur précise en outre que l'acte de négation est considéré lorsqu'il se fait en conscience et en liberté⁶⁸.

Puis l'auteur souligne que les savants musulmans condamnent d'un commun accord l'apostasie : « les gens de la science n'ont pas différé sur le fait de considérer l'apostasie comme un crime »⁶⁹ (*Ibid.* p.50). Il précise qu'ils ont néanmoins divergé quant à la peine à appliquer à l'encontre de l'apostat. Car, si le Coran a énoncé à plusieurs endroits le caractère affreux de ce crime, et menacé celui qui s'en rend coupable du plus atroce des supplices à l'au-delà, il n'a pas toutefois édicté une peine précise pour la vie d'ici-bas.

L'avis premier, prépondérant chez les savants inscrits dans le traditionalisme d'école, veut que cette peine soit une prescription divine (*hadd*) énoncée par la *sunnah* (tradition prophétique) : « Tuez quiconque change de religion ». Le crime est donc considéré comme une affaire religieuse. Ces savants stipulent ainsi que l'apostat doit subir la peine capitale ; mais tout en ayant divergé sur des questions périphériques (est-ce qu'il a la chance de se repentir ? Si oui,

⁶⁸ Cette précision pose en amont la question de la religiosité de l'enfant, dans son choix à être musulman, et si le fait d'y renoncer à l'âge de raison et de responsabilité –la puberté– entre dans les critères que l'on donne.

⁶⁹ Il n'y a pas de contradiction entre le fait que l'apostasie est un crime (un péché) au niveau religieux et une liberté au niveau politique. La citation dans sa langue d'origine: "لم يختلف أهل العلم على اعتبار الردة جريمة".

quelle période lui est donnée ? la loi s'applique-t-elle contre une femme ?, etc.). Pour ce groupe de savants, cette loi ne contredit pas la règle générale qu'énonce le Coran : { *Point de contrainte en religion* }, car ils considèrent la contrainte lorsqu'elle pousse un non-musulman à embrasser l'islam. De plus, ils expliquent l'apostasie comme un désengagement qui porte préjudice à la foi musulmane et qui peut, à la longue, diviser la cohésion musulmane. L'engagement pour devenir musulman devient ainsi un acte réfléchi, mûri par de nombreuses lectures et questionnements. Un engagement sincère, pour la vie.

Le second avis a surtout été développé par les savants de la fin du XIXe siècle⁷⁰. Il défend la position que l'apostasie est un crime politique et une affaire de justice humaine (ainsi, on ne parlera pas d'apostasie, mais de sédition —un crime contre la sûreté de l'État). Ici, il ne s'agit pas de *ḥadd* (prescription divine), mais de *ta'zîr*, c'est-à-dire d'une peine non prescrite par la loi divine, mais une réprimande dont jugera la loi humaine selon les données et les paramètres à considérer (en somme, une législation laïque).

Ces derniers savants s'appuient pour argumenter leur position sur le fait qu'un compagnon du prophète Muhammad a quitté l'islam sans pour autant avoir encouru de peine, car il a profité de l'intercession d'un ami, citoyen de l'État islamique ; or, on n'aurait pas pu intercéder s'il s'agissait de droit divin (*ḥadd*). Ils reviennent également sur l'apparition d'un mouvement d'apostats dans la Péninsule arabique après la mort du prophète Muhammad, lorsque des tribus arabes ont rejeté la religion qu'ils avaient adoptée, refusant notamment de s'acquitter de l'impôt social purificateur (la *zakâh*). L'interprétation de l'histoire qu'ils en donnent précise que le combat mené de la capitale, Médine, par le calife, Abû Bakr⁷¹, contre ces tribus n'est pas dû au rejet de la religion, mais au rejet de la gouvernance islamique (refus de se soumettre à l'autorité ; qui plus est, en portant les armes). Cette réaction est comparable aux mesures coercitives menées par un État contre des citoyens qui refusent de payer leurs taxes ou leurs dettes envers l'État.

⁷⁰ Parmi les savants classiques qui ont développé cet avis, nous trouvons Ibn al-Qayyim al-Jawziyya (751H/1350), Muhammad As-Sarkhassiy (1255H/1839) Muhammad Abduh (1323H/1905). Parmi les savants plus contemporains, citons : Abdel-Muta'al as-Sa'idiy, Abdel-Wahab Khallaf, Abu Zouhra, Abdel-Aziz Shawish. Et parmi les hommes de droits : Fathi Othmane, Abdel-Hamid Moutawalli, Muhammad Salim al-Awa, entre autres (Ghannouchi, 1993, p. 52).

⁷¹ Abû Bakr, premier Calife des musulmans, a d'ailleurs dû convaincre ses ministres de sa cause, les croyants n'auraient pas eu à être convaincus si la loi divine était la source directe de l'attaque menée contre les apostats — fait remarquer Rached Ghannouchi. Dans sa conférence donnée à Al-Azhar, au Caire, il ajoute même que ces révolutionnaires représentent la première tentative de séculariser l'islam en utilisant les armes, car ces apostats n'ont pas saisi le projet islamique englobant l'esprit religieux et profane (Ghannouchi 2011b, 20').

L'apostasie est ainsi une affaire de gérance politique et non de loi islamique. L'autorité n'appliquera comme peine que ce qui garantit le plus de stabilité et de sécurité nationale. Et en ce sens, la tradition prophétique citée plus haut (et sur laquelle se basent les défenseurs du premier avis) fut énoncée par Muhammad comme leader politique (et non en tant que Prophète qui transmet la voie de Dieu, *ṣarī.ah*).

Cette seconde position est l'avis défendu par Rached Ghannouchi. La liberté de religion est un droit inaliénable, garantie avant et après l'entrée en islam. L'apostasie n'est pas liée à la liberté de croire ; c'est plutôt une affaire de gérance politique qui sera prise en charge afin de prendre soin de la religion dans l'État (voir Ghannouchi 1993b, pp. 50-52).

L'auteur ajoute à cette argumentation deux remarques qu'il nous convient de rapporter. Premièrement, approcher la question de l'apostasie se fait en mesure des conséquences sur l'État concerné. La dangerosité de l'apostasie est ainsi relative à la place de la religion dans l'État. Or, il faut prendre en considération que l'écart est important entre une société occidentale moderne, laïque (qui congédie le religieux à l'aspect privé) et un État islamique, où l'aspect religieux est presque omniprésent.

L'islam est une doctrine et un mode de vie. À partir de là, toute attaque envers l'islam revient à agresser l'organisation sociale, dont la foi est le noyau. [La foi] fait partie intégrante des constituantes d'une communauté sur lesquelles l'État se constitue ; comme le sont la langue nationale, ou les valeurs de la constitution, ou les libertés dans un régime libéral, ou la doctrine marxiste dans un système communiste. Ainsi, il est du devoir du gouvernement dans l'État islamique de protéger et entretenir la religion. Il se doit d'identifier et de mesurer la grandeur du danger sur les fondements religieux de l'État dans chaque activité d'apostasie afin d'établir une politique de traitement convenable⁷² (*Ibid.* p.51).

Deuxièmement, la réflexion autour de l'apostasie s'arrête à sa nature réflexive, à son processus de réflexion. Dans le sens où la loi sur l'apostasie n'a pas eu à être mise en application tout au long de l'histoire musulmane. Rached Ghannouchi dit en ce sens : « [Le mouvement

⁷² La citation dans sa langue d'origine :

"أما الإسلام فهو عقيدة ونظام حياة. مما يجعل كل عمل يستهدف الإسلام يميل عدوانا على النظام العام، و العقيدة جوهره شأن المقومات القومية التي تقوم عليها الدولة مقل اللغة و مبادئ الدستور و الحريات في الأنظمة الليبرالية أو العقيدة الماركسية في الأنظمة الشيوعية. ومن ثم كان على الحكومة في الدولة الإسلامية أن تقوم على حراسة الدين و صيانتها، أو تقدر مدى الخطورة على الأسس الدينية للدولة في كل حركة ردة تنشأ لتعالجها بما يناسب من السياسات".

d'apostats] est une allégation, qui ne s'est pas répétée, ne serait-ce qu'une seule fois dans l'histoire musulmane, après la première expérience [à la mort du Prophète de l'islam] »⁷³ (*Ibid.* p.52).

C'est ainsi que se termine notre parcours dans la pensée de Rached Ghannouchi. À cette fin d'établir la comparaison entre Rached Ghannouchi et le courant du traditionalisme d'école, nous allons désormais étudier la question de la liberté de religion dans l'État islamique selon le point de vue de nos références inscrites dans le traditionalisme d'école.

⁷³ La citation dans sa langue d'origine :

"و هو [حركة الردة] افتراض نظري، لم يتكرر ولو مرة واحدة في تاريخ الإسلام بعد التجربة الأولى في البداية".

3. Analyse des avis juridiques de Ghannouchi en comparaison de cinq principaux penseurs du traditionalisme d'école sunnites

Au cours de ce troisième chapitre du mémoire, nous analyserons le corpus des savants inscrits dans le traditionalisme d'école et nous traduirons leurs pensées quant à la liberté de religion au sein de l'État islamique. Rappelons que ledit corpus se résume dans la présente recherche aux quatre références classiques suivantes : *Le Sommaire* de Khalil, *La Glose* de Ibn Abdîn, *al-minhâg* de Nawawî et *al-muğnî* de Ibn Qudâma. À ces quatre références classiques, nous ajouterons celle de al-Habib Ben Tâhir (1958 –). Aussi, remarquons que nous favoriserons la comparaison avec ce dernier sur des éléments que nous n'avons pas observés dans nos quatre ouvrages classiques (exemple : ce qui a trait à la place de la liberté d'expression religieuse au sein de l'État islamique).

Aussi, nous n'oublions pas que notre objectif est d'analyser le degré de proximité entre Ghannouchi et la pensée traditionaliste. Ainsi, notre démarche dans ce troisième chapitre sera de comparer les positions de Ghannouchi décrites dans le chapitre précédent avec les cinq références du traditionalisme d'école, quatre classiques et une contemporaine. En somme, nous débutons ce troisième chapitre qui veut analyser la structure intellectuelle de Ghannouchi par rapport au traditionalisme d'école en posant deux séries de questions qui guideront notre comparaison :

- 3.1 La première série de questions porte sur les interrogations à poser aux cinq références du traditionalisme d'école sur les trois points suivants : comment les savants traditionalistes ont-ils pensé la structure de l'État islamique ? Quelle priorité accordent-ils au concept de liberté au sein de l'État islamique ? Comment la pensée du traditionalisme d'école a-t-elle pensé le concept de *ḍimmah* dans l'État islamique ?
- 3.2 La seconde série de questions porte sur les interrogations à poser aux cinq références du traditionalisme d'école sur les quatre dimensions de la liberté de religion dans l'État islamique comme l'a conçu Ghannouchi. Nous avons cherché à voir quelle égalité la loi garantit-elle entre un citoyen musulman et un citoyen non musulman (*ḍimmî*) ? Quelle est la limite imposée à la liberté

de pratiquer sa religion ? Quelle est la marge de permissivité dans la liberté d'expression religieuse ? Le citoyen musulman a-t-il le droit, devant la loi d'un État islamique, à quitter sa religion ?

3.3 De cette manière, lorsque nous exposerons les avis de l'école traditionnelle, nous amorcerons la comparaison entre les avis juridiques de Ghannouchi et ceux de cinq principaux penseurs du traditionalisme d'école sunnites. Comparaison que nous synthétiserons dans la troisième section de ce chapitre.

3.1 Comparaison de la structure intellectuelle de Ghannouchi avec celle de la pensée du traditionalisme d'école

Dans cette première section, nous comparerons la structure intellectuelle de Rached Ghannouchi (comme nous l'exposons dans la première section du précédent chapitre) à celle des cinq savants du traditionalisme d'école.

3.1.1 Nous commencerons par indiquer que les savants inscrits dans le traditionalisme d'école sont unanimes pour dire que la religion et la politique sont intimement liées.

3.1.2 Puis, nous ferons ressortir la position de Al-Habib ben Tâhir qui stipule, au-dessus du principe de liberté, la primordialité de la protection religieuse. Nous exposerons à ce sujet deux polémiques dans l'actualité tunisienne en 2014 qui firent indirectement débattre Ghannouchi et Ben Tâhir.

3.1.3 Enfin, nous analyserons la question du contrat de *dimmah*.

3.1.1 Les liens entre religion musulmane et politique d'État islamique

Lorsque nous parcourons les tables des matières des quatre ouvrages de droit et jurisprudence classiques que nous avons sélectionnés, nous percevons qu'un paradigme globalisant de la religion musulmane habite les savants classiques⁷⁴. En effet, après avoir abordé les aspects culturels ou familiaux de la religion, les juristes abordent des affaires sociales, des problématiques de gestion étatique — à l'intérieur et à l'extérieur des frontières —, des chapitres traitent du Code pénal ou de la place du gouverneur de l'État (*imâmah*), etc. Nous en déduisons que la

⁷⁴ Cf. (Hallaq 2014) dans lequel l'auteur aborde la notion de paradigme dans la religion musulmane.

loi musulmane a, pour les savants classiques, un caractère exhaustif et nous le percevons d'autant plus qu'ils eurent à mettre en pratique leurs positionnements intellectuels en tant qu'intellectuels musulmans par rapport à leurs états islamiques respectifs⁷⁵.

Remarquons, à plus grande échelle, qu'en plus d'avoir abordé la gestion sociale et politique dans les livres de droit et jurisprudence, les savants classiques codifièrent cette question dans des ouvrages de la doctrine (où la notion de *imâmah* est questionnée) ou dans des ouvrages de mystique (apportant une référence éthique à la politique). En outre, il y a toute une littérature spécifique sur le thème du régime politique et des droits civiques. Citons par exemple le *Traité des habitants de la cité idéale* de Al-Fârâbî (950); *Ordonnances pour un gouvernement (al-ahkâm al-sultânyyah wâ al-wilâyâh ad-dîniyyah)* de Al-Mâwardî (1058); *Le secours des peuples dans l'embrouillement des ténèbres* de Abdel Malik al-Juwaynî (1085) ou encore *L'éclaircissement des souverains* de Al-Tartûshi (1127). Tout ces travaux nous confirment quant à la vision des oulémas concernant l'existence d'un lien entre l'État et la loi religieuse.

Al-Habib ben Tâhir est lui aussi très clair à ce sujet lorsqu'il affirme, en se référant à Muhammad al-Fadl ibn Ashoûr⁷⁶, que « l'État est, chez les savants de la *'ummah*, de nature religieuse »⁷⁷ (Al-Habîb ben Tâhir 2016a). Il s'explique en précisant que la manière d'aborder la gestion étatique ne peut se dissocier, en amont, de la conception de la vie humaine dans l'islam. Or, en tant que musulman, indique Ben Tâhir, la vie se définit par rapport à Dieu, et le rôle fondamental de l'être humain est d'adorer Dieu sans aucune association. C'est là la responsabilité qui lui incombe. Ainsi, cette adoration se manifeste-t-elle sous deux formes fondamentales, doctrinale et légale. La première étant la *'aqîda*, avec son système de croyances, et la seconde étant la *šarî'ah*, avec son système de lois culturelles et d'affaires sociales. « Or, ces deux

⁷⁵ Comme aspects concrets de leur participation au sein de leur société, ajoutons que les savants classiques que nous avons sélectionnés ont eux-mêmes été des acteurs sociaux et ont eu à critiquer la gestion politique de leur pays. Parmi nos références classiques, l'histoire nous témoigne de Nawawî et Dardîr qui ont conseillé les chefs politiques de leur temps sur le plan juridique. Il leur arriva même de faire acte de résistance (voir la rencontre entre Nawawî et Baybars et Dardîr avec un gouverneur ottoman (Mahmud 1974, p.38; Daqir 1975, pp.106-135)). Remarquons aussi que Khalil était surnommé *al-joundiy* (litt. le soldat) et qu'il participa au service militaire de son pays (Zirikli 1990). Ben Tâhir ne sort pas de ce lot comme nous le verrons plus bas.

⁷⁶ Dans *L'âme de la civilisation islamique (rûh al-ḥadârah al-islâmyya)*.

⁷⁷ La citation dans sa langue d'origine : "وهذا [كلام محمد الطاهر ابن عاشور] ما يؤكد أن طبيعة الدولة عند علماء الأمة طبيعة دينية".

aspirations ne peuvent être établies hors d'une structure étatique islamique qui les protège »⁷⁸ (*Ibid.*).

Résumé

En concluant cette première sous-section sur le lien entre politique et religion musulmane, nous observons la convergence entre les auteurs inscrits dans le traditionalisme d'école et Rached Ghannouchi. Il s'agit donc d'un premier point de similitude entre eux. Cependant, il n'en sera pas de même pour la problématique suivante.

3.1.2 Quelle place pour la liberté, notamment de religion, au sein de l'État islamique ?

Dans cette deuxième sous-section où nous nous intéresserons à la place de la liberté au sein de l'État islamique selon la pensée traditionnelle, nous aurons tôt fait de voir qu'il y a un point important qui fait diverger Ben Tâhir de Ghannouchi.

En effet, tandis que ce dernier donne la primordialité à la liberté (p.23), Ben Tâhir considère que la responsabilité première de l'État islamique est de préserver la foi musulmane. Plus que cela, al-Habib ben Tâhir considère le principe de préserver la religion comme le socle de l'entière pensée musulmane, celle que les pionniers de la science des finalités supérieures ont unanimement admise (Tâhir 2014, 1:10').

Il nous a été donné d'approfondir cette problématique entre nos deux penseurs puisque Ben Tâhir a participé à deux débats concernant la gestion politique de Ghannouchi. Le premier a pour point de départ le sixième article de la constitution tunisienne, article cautionné par Ghannouchi⁷⁹. Le second concerne le droit de l'État à s'ingérer dans la pratique privée de ses citoyens, affaire sur laquelle Ghannouchi s'est prononcé lors d'un entretien journalistique.

⁷⁸ La citation dans sa langue d'origine : "ولا يمكن تحقيق هذين المقصدين إلا بالدولة التي تعنى بهذين المقصدين."

⁷⁹ Voir sa communication au *Center of the Study of Islam and Democracy* sur le sujet de *La liberté de conscience* (Ghannouchi 2015a).

3.1.2.1 Approche de l'article 6 adopté en 2014 qui confère la liberté de religion et de conscience et lutte contre le *takfir* : comparaison entre Ghannouchi et Ben Tâhir

L'article 6 de la constitution tunisienne a été adopté en janvier 2014. Il stipule que : « l'État est gardien de la religion, il garantit la liberté de croyance, de conscience et le libre exercice des cultes [...] Il s'engage également à l'interdiction et la lutte contre les appels au *takfir* »⁸⁰. Ben Tâhir, contrairement à Ghannouchi, aborda l'article de la constitution sous l'angle de la juridiction islamique, annonçant d'emblée que ce traitement sera bien plus judiciaire que de traiter de la question du seul point de vue politique (Tâhir 2014)⁸¹. Dans son exposé théologique, Habib ben Tâhir fait valoir deux éléments.

Le premier élément retenu par l'auteur est la contradiction fondamentale entre la liberté de conscience garantie par la constitution, et la volonté ultime de l'islam à préserver la conscience musulmane. Ben Tâhir craint que ce droit n'encourage la prolifération de toutes sortes de doctrines (notamment par le fait que l'État aura à soutenir toutes les religions) qui, à terme, feront disparaître l'islam (Tâhir 2014).

Le second élément de la constitution qui attire l'attention de l'auteur est lié à la notion de *takfir*. Cette dernière est une terminologie inscrite dans les fondements de la juridiction musulmane qui permet de distinguer le non-musulman du musulman. Pour Ben Tâhir, la constitution tunisienne a tort de vouloir l'emmurer (*tahgîr at-takfir*) et il présente à ce propos les deux arguments suivants.

L'État islamique doit protéger l'identité religieuse des musulmans. Et pour cela, l'État doit à la base recenser et identifier la religion de ses citoyens. Celui qui n'adopte pas l'islam dans la société islamique se distingue et cela est parfaitement son droit. L'islam, dans l'objectif de préserver les choix individuels, encourage tout un chacun à déclarer son identité religieuse.

⁸⁰ Traduction en Français (non officielle) de la nouvelle Constitution Tunisienne, réalisée par le Programme des Nations Unies pour le développement (PNUD, 2014).

⁸¹ L'article de la constitution a été adopté le 2014-01-04 et al-Habib ben Tâhir s'est prononcé le 2014-01-09. Une vidéo intitulée *L'enracinement juridique sur la question de la liberté de conscience et l'interdiction du takfir (at-ta'sîl aš-šar'î li-mas'alah hurriyyah ađ-damîr wâ tahgîr at-takfir)* sera ainsi publiée sur le site web *Le Minaret de Zytouna*. C'est sur la base de cette prononciation que nous avons résumé la structure de la pensée de l'auteur.

« C'est seulement en étant clair sur l'appartenance religieuse de chacun que se crée la confiance mutuelle entre les citoyens »⁸² (*Ibid.* 45').

L'État doit pouvoir s'engager, sans restriction, à faire appliquer la loi islamique. Or, sachant qu'il y a de nombreuses applications de la loi islamique qui s'intéressent à l'identité religieuse de l'individu (l'héritage, le mariage... etc.), il faut un moyen de différencier les citoyens selon leur appartenance religieuse. Nous sommes dans une volonté de classification et non de discrimination (Tâhir 2014).

En somme : « La citoyenneté n'annule pas la distinction religieuse. La citoyenneté est une branche tandis que le dogme est le tronc »⁸³ (*Ibid.*, 41'40). Signalons en conclusion de ce résumé au sujet du débat en Tunisie autour de la *Liberté de conscience* (*hurriyyah ad-damîr*) qu'une *fatwâ* (avis juridique) a été émise par trente-trois savants le 2014-01-14 afin d'interdire d'une même voix d'agréer la formulation de l'article 6 de la constitution. Al-Habib ben Tâhir déclama la prohibition juridique lors de la manifestation. Pour l'intérêt du lecteur, nous avons traduit et inscrit ladite *fatwâ* en annexe.

3.1.2.2 Polémique autour de la liberté sur le plan privée : comparaison entre Ghannouchi et Ben Tâhir

Al-Habib ben Tâhir publia un article afin de répondre à la position de Rached Ghannouchi au sujet de la liberté au plan privé⁸⁴. Il y indique que cette position questionne un problème épineux, bien plus général que la question d'homosexualité sur laquelle portait l'entretien et il met en garde contre un laxisme de l'État qui permettrait aux pratiques illicites et condamnables en islam de se propager, sous couvert de liberté individuelle. Ce serait la porte ouverte aux maisons closes, aux bars, à la diffusion de l'athéisme, car chacun dira : c'est une propriété privée.

En réalité, selon Ben Tâhir, l'État a le devoir de faire un suivi des pratiques qui vont à l'encontre des principes islamiques. Il a également le devoir d'étouffer la propagation de ce qu'il

⁸² La citation dans sa langue d'origine : "بالوضوح العقائدي تتحقق القننة بين أبناء الوطن".

⁸³ La citation dans sa langue d'origine : "المواطنة لا تلغي التمايز العقائدي. هي فرع، والأصل: العقيدة".

⁸⁴ Il s'agit de la réponse de Ghannouchi au journaliste Ravello que nous évoquons p.57 du mémoire.

considère comme condamnable. En somme, il ne peut y avoir de déconnexion entre ce qui est illicite (*muḥarram*) et ce qui est puni par la loi (*muḡarram*) (Tâhir 2015).

Résumé

En conclusion de cette deuxième sous-section à propos de la place de la liberté dans la structure de l'État islamique, nous voyons que si Ghannouchi et Ben Tâhir sont d'accord de manière générale pour parler de la religiosité de l'État, ils divergent quant à la traduction concrète que cela prend sur le terrain. Et tandis que Ghannouchi considère que l'islamité de l'État sera garantie par la liberté de religion, Ben Tâhir quant à lui voit la préservation de l'islam dans la restriction de l'expression religieuse pour préserver l'islam, religion d'État. En cela, conclut Ben Tâhir, la religion musulmane ne saurait faire de concessions⁸⁵, comme « elle ne saurait en faire une question politique »⁸⁶ (*Ibid.* 23'). Ghannouchi, comme nous l'avons vu, va dans le sens contraire de ces affirmations. Il s'agit donc ici d'un point de divergence, voire même de différence complète.

3.1.3 Le concept de *ḍimmah* au sein de l'État islamique

Nous arrivons à la troisième et dernière sous-section qui traite de l'accès à la *ḍimmah*. Nous exposerons les droits que ce contrat social offre aux non-musulmans de l'État islamique, ensuite nous préciserons les différents avis pour permettre au non-musulman de s'établir dans l'État islamique et enfin nous dirons ce qui annule le contrat.

3.1.3.1 Le droit du *ḍimmî* au sein de l'État islamique

Les références classiques choisies pour cette recherche sont unanimes pour parler du contrat social qu'ils nomment contrat de *ḍimmah* (*ʿaqd ʿahl ad-ḍimmah*) ou de *ḡizyah* (*ʿaqd al-*

⁸⁵ Al-Habib ben Tâhir insiste sur la priorité donnée à la préservation de la religion. En ce sens, il lui importe peu d'appliquer le Code pénal islamique ou des lois juridiques, si la préservation de la religion n'est pas garantie. La plus grande des priorités de l'État doit être donnée à la sauvegarde du peuple face à la négation et l'athéisme (Tâhir 2014a, 1:06').

⁸⁶ La citation dans sa langue d'origine :

"هذا [حماية الهوية العقائدية الإسلامية] حق الأمة (...) و لا يجوز أن نجعلها محل تجاذب سياسي".

ġizyah). Ce contrat qui fait du *ḍimmî*, un citoyen⁸⁷ de la terre d'islam, *dâr al-islâm*, et qui garantit une large protection en échange d'une taxe, appelée *ġizyah*. Faisons état de ce que nous avons trouvé.

L'école Malikite stipule qu'il s'agit d'« un contrat qui confirme l'engagement à les accueillir dans notre État, de les protéger et de les défendre/soutenir, à condition qu'il donne la *ġizyah* »⁸⁸ (Khalil, Dardir, et Dasuqi 1994, 2/200). Nous lisons également une règle générale : l'inviolabilité est garantie par deux choses, grâce à l'*imân* et grâce à l'*amân* ; la première étant la foi et la seconde étant la protection donnée par le sultan ou le gouverneur. C'est cette seconde source de protection qui comprend notamment le contrat de *ġizyah* (Khalil, Dardir, et Dasuqi 1994, 4/239)⁸⁹. D'autre part, nous lisons qu'il est une obligation collective (*farḍ kifâya*) que de « défendre les musulmans et ceux qui sont dans le même statut de *ahl ad-ḍimmah* »⁹⁰ (Khalil, Dardir, et Dasuqi 1994, 2/173).

Dans l'école Shâfi'ite, dès lors que le *ḍimmî* bénéficie du contrat :

il est une responsabilité partagée (un devoir collectif, qui incombe à toute la société) que de nous abstenir de leur faire le moindre mal, que ce soit dans leur intégrité ou lié à leurs possessions matérielles — cela comprend ce que nous leur légitimons d'avoir, comme les boissons enivrantes ou le porc, fait remarquer le commentateur du livre — ; il nous incombe aussi de garantir/cautionner ce qui serait abîmé/négligé, sur les plans d'intégrité ou de bienfait matériel, et de repousser d'eux *l'ennemi*⁹¹ (Nawawi et al. 1995, 4/235).

Qalyubi (Nawawi et al. 1995, 4/235) rend compte de la pensée de l'auteur en donnant une large signification au terme *ennemi*, incluant potentiellement le musulman. Il ne s'agit pas

⁸⁷ Étant donné que Al-Habib Ben Tâhir emploie la notion de citoyenneté/nationalité (*muwâṭana*). Nous l'employons le terme en vue simplifier. Remarquons que nous avons apporté une critique à cet emploi au point 4.2.2.1.

⁸⁸ La citation dans sa langue d'origine :

"لَأَنَّ الْمَرَادَ بِالْعَقْدِ كَمَا فِي الْجَوَاهِرِ التَّرَامُ تَقْرِيرِهِمْ فِي دَارِنَا وَحِمَايَتِهِمْ وَالذَّبَّ عَنْهُمْ بِشَرْطِ بَدْلِ الْجَزِيَّةِ".

⁸⁹ La citation dans sa langue d'origine :

"ثُمَّ بَيَّنَّ أَنَّ الْعِصْمَةَ تُكُونُ بِأَمْرَيْنِ بِقَوْلِهِ (بِإِيمَانٍ) أَيْ إِسْلَامٍ (أَوْ أَمَانٍ) مِنَ السُّلْطَانِ، أَوْ غَيْرِهِ وَمُرَادُهُ بِالْأَمَانِ مَا يَشْمَلُ عَقْدَ الْجَزِيَّةِ".

⁹⁰ La citation dans sa langue d'origine :

"(عَلَى كُلِّ حُرٍّ ذَكَرٍ مُكَلَّفٍ قَادِرٍ) مُتَعَلِّقٌ بِفَرْضِ كِفَايَةِ (كَالْقِيَامِ بِعُلُومِ الشَّرْعِ وَدَفْعِ الضَّرَرِ عَنِ الْمُسْلِمِينَ) وَمَنْ فِي حُكْمِهِمْ مِنْ أَهْلِ الذِّمَّةِ".

⁹¹ La citation dans sa langue d'origine :

"فَصَلِّ (بَلِّغْنَا مِنَ الْكُفِّ عَنْهُمْ) بِأَنَّ لَا نَتَعَرَّضُ لَهُمْ نَفْسًا وَمَالًا (وَضَمَانًا مَا نَتَلَفُهُ عَلَيْهِمْ نَفْسًا وَمَالًا) أَيْ يَضْمَنُهُ الْمُتَلَفُ مِنَّا". (بَلِّغْنَا مِنَ الْجَزِيَّةِ وَإِنْ لَمْ يُشْتَرَطْ، قَوْلُهُ: (الْكُفُّ عَنْهُمْ) سَوَاءٌ كَانُوا بِدَارِنَا أَمْ لَا، قَوْلُهُ: (نَفْسًا وَمَالًا) وَعِرْضًا وَسَائِرَ مَا يُقْرُونَ عَلَيْهِ كَخَمْرِ وَخَنْزِيرٍ لَمْ يُظْهِرْهُمَا" (الحاشية).

uniquement de l'ennemi extérieur, dit-il. « Qu'elle provienne d'un musulman ou d'un *ḍimmî* »⁹², l'animosité est à repousser. Il ajoute que la tradition prophétique suivante nous le confirme :

Quiconque opprime un ressortissant non musulman, réduit ses droits, le charge au-delà de ses capacités ou encore prend ce qui lui appartient sans son plein gré, je serai — dit le messager de l'islam — son raisonneur le jour du jugement [je m'opposerai à lui avec un raisonnement fondé, je demanderai justice à son encontre].⁹³

Dans l'école Hanafite l'insistance sur la protection des non-musulmans établis dans l'État islamique se traduit comme suit : « Avec le contrat de *ḍimmah*, il lui revient les mêmes droits qui nous reviennent (des droits et des devoirs égaux et réciproques) »⁹⁴ (Ibn 'Abidîn 1992, 4/171). Après avoir confirmé cette règle, Ibn 'Abdîn va au bout de la réflexion sur l'équité en notant : « l'injustice faite au *ḍimmî* est considérée comme encore plus grave que l'injustice faite au musulman » (*Ibid.*). S'il fait cette mise en garde particulière contre ce qui ébranlerait la coexistence pacifique, c'est sans doute du fait que le *ḍimmî* se trouve dans une posture minoritaire et que l'injustice faite envers le plus faible est encore plus outrageante (Qaradâwî 1977).

Et enfin, dans l'école Hanbalite, nous trouvons une partie du livre de *'al-mougnî* qui traite de *al-ġizyah*. L'auteur l'a défini comme étant « l'exigence prise du non musulman (*kâfir*) pour pouvoir s'établir en terre d'islam chaque année »⁹⁵ (Ibn Qudâma 1968, 9/328). Ce contrat de *dhimma* lui garantit la protection contre tout mal (*Ibid* 9/362).

La même position se trouve chez Ben Tâhir lorsqu'il affirme que

l'État œuvre à sa protection [le *ḍimmî*] contre toute atteinte, que chaque citoyen [*muwâtin*] est sur le même pied d'égalité avec le reste des citoyens. Qu'il profite des mêmes droits à la vie, à la dignité, à l'assurance maladie, à la bonne alimentation, à l'accès à l'eau potable, à l'habitat honorable, à l'éducation, à la protection de sa personne, de ses biens et de sa dignité, au droit de

⁹² La citation dans sa langue d'origine :

"قَوْلُهُ: (وَدَفَعُ أَهْلَ الْحَرْبِ عَنْهُمْ) وَكَذَا غَيْرُهُمْ مِنْ مُسْلِمٍ وَذِمِّيٍ فَلَوْ أَطْلَقَ الدَّفْعَ كَانَ أَوْلَى وَأَعَمَّ" (الحاشية).

⁹³ La citation dans sa langue d'origine :

قَوْلُهُ: (وَضَمَانٌ مَا نَتْلِفُهُ عَلَيْهِمْ) رَوَى أَبُو دَاوُدَ حَدِيثًا حَسَنَةً غَيْرَ وَاجِدٍ وَلَفْظُهُ «أَلَا مَنْ ظَلَمَ مُعَاهِدًا أَوْ انْتَقَصَهُ حَقَّهُ أَوْ كَلَفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ أَوْ أَخَذَ مِنْهُ شَيْئًا بِغَيْرِ طَيْبِ نَفْسٍ فَأَنَا حَاجِبُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (الحاشية).

⁹⁴ La citation dans sa langue d'origine :

"قَوْلُهُ وَتَحْرُمُ غَيْبَتُهُ كَالْمُسْلِمِ لِأَنَّهُ يَعْقِدُ الذِّمَّةَ، وَجِبَ لَهٗ مَا لَنَا فَإِذَا حُرِّمَتْ غَيْبَتُهُ الْمُسْلِمِ حُرِّمَتْ غَيْبَتُهُ بَلْ قَالُوا: إِنَّ ظُلْمَ الذِّمِّيِّ أَشَدُّ."

⁹⁵ La citation dans sa langue d'origine :

"وَهِيَ الْوِظِيْفَةُ الْمَأْخُوذَةُ مِنَ الْكَافِرِ، لِإِقَامَتِهِ بِدَارِ الْإِسْلَامِ فِي كُلِّ عَامٍ"

circulation, au gain de cause s'il est victime [...] à la participation politique ; et il est interdit de le bannir ou de lui imposer l'immigration en dehors des frontières de l'État, quel que soit son crime⁹⁶ (Al-Habîb ben Tâhir 2016a, p.7).

3.1.3.2 Qui a accès à la *ḍimmah* ?

Après avoir exposé l'avis unanime qui garantit la protection à tout citoyen de l'État islamique, fût-il *ḍimmî*, nous sommes à même de nous interroger sur les conditions pour être admissible à s'établir au sein de l'État islamique. Au-delà de l'unanime acceptation des Gens du Livre et de zoroastriens, nous trouvons plusieurs positions : exposons-les en ordre croissant, du plus restreint au plus permissif.

Dans l'ouvrage Shâfi'îte, nous trouvons que l'ayant droit à contracter la citoyenneté doit avoir un Livre (religion révélée, telle que le christianisme, le judaïsme ou des adeptes de la religion du prophète Abraham ou David) (Nawawi et al. 1995, 4/133). Ainsi, les idolâtres (qu'ils adorent une idole ou des éléments de la nature, ou les anges), les samaritains ou les mandéens n'ont pas accès à la *ḍimmah* (Nawawi et al. 1995, 4/230).

Les Hanbalites incluent dans les religions du Livre les branches qui découlent des deux religions monothéistes (qu'ils soient chrétiens, juifs, ou samaritains ou mandéens) et incluent également les Arabes et non-Arabes (Ibn Qûdâma, 9/328-331). Dans l'ouvrage Hanafite (c'est aussi un avis rapporté dans l'école Hanbalite), nous lisons que le contrat de *ḡizyah* concerne les Gens du Livre dans son sens large, mais aussi les idolâtres (adepte des cultes polythéistes) s'ils sont non arabes (Ibn 'Âbidîn 1992, 4/198).

Malik aurait été un peu plus loin en incluant dans le contrat de *ḍimmah* tous les non-musulmans, en faisant l'exception des polythéistes de chez les Quraysh (tribu peuplant La Mecque et qu'il considéra comme apostats) (Ibn Qûdâma, 9/333)⁹⁷. Al-Habib ben Tâhir se dé-

⁹⁶ La citation dans sa langue d'origine :

"وتعمل الدولة على حمايته من كل اضطهاد يتعرض له في هذا المجال. وكل مواطن هو على قدم المساواة مع سائر المواطنين، يتمتع بجميع الحقوق التي يتمتعون بها، من الحياة وحرمة النفس، والعلاج، والغذاء الصحي، والشراب النظيف، والسكن اللائق، والتعليم، والأمن على نفسه وماله وعرضه، والتنقل في سائر الوطن، وفرض العدالة في جانبه، إن كان مظلوماً، ويؤخذ منه للمظلوم بقدر الجرم وما تحدده القوانين دون زيادة، والمشاركة في الحياة السياسية. ولا يحق طرده أو تهجيريه إلى خارج أرض الدولة مهما كان جرمه."

⁹⁷ La citation en langue originale :

marque de cette dernière position en étant plus permissif encore quant aux voies de naturalisation. Pour lui, le non-musulman « gagnera la citoyenneté [*muwâṭana*] quelque soit sa religion, sa couleur, ses origines, sa culture et sa langue, et personne n'a le droit de l'indisposer à changer ou à fondre dans ce qui contredit ses particularités »⁹⁸ (Al-Habîb ben Tâhir 2016a, p.7)⁹⁹. Et Ben Tâhir de citer que la preuve en est que les différentes traditions religieuses et spirituelles ont cohabité avec les musulmans dans l'État islamique durant quatorze siècles (Tâhir 2014, 22').

3.1.3.3 Des modes de pertes de la *ḍimmah*

Afin de compléter cette question de citoyenneté, nous ferons état chez les savants traditionalistes de ce qui annule le contrat de *ḍimmah*. En fait, les non-musulmans établis dans l'État islamique sont protégés et accueillis du moment qu'ils ne faillissent pas à leurs devoirs ou au respect des lois et principes de leur pays. Leur appartenance à la nation est basée sur un contrat conclu entre eux et l'État, et leurs droits et leurs obligations sont déterminés en fonction de la *ṣarī'ah* et des traités.

Au chapitre consacré à la *ḡizyah*, les auteurs classiques traitent de l'administration des affaires relatives à la naturalisation et à la déchéance de la nationalité/citoyenneté. Parmi les situations qui risquent d'annuler le contrat de *ḍimmah*, et qui feraient donc perdre au *ḍimmî* son contrat social et l'inviolabilité de ses biens, nous lisons (Dardir 1971, 2/204 ; Ibn 'Âbidîn 1992, 4/214 ; Nawawi et al. 1995, 4/237 ; Ibn Qûdâma, 9/352) que le contrat de *ḍimmah* est résilié si le *ḍimmî* se révolte ouvertement contre l'État, s'il se refuse par rébellion de payer la taxe de *ḡizyah*, s'il enfreint la loi de l'État ou refuse d'obéir au gouvernement, s'il quitte l'État islamique

" وَعَنْ مَالِكٍ أَنَّهَا تُقْبَلُ مِنْ جَمِيعِهِمْ إِلَّا مُشْرِكِي فُرَيْشٍ لِأَنَّهُمْ ارْتَدُّوا".

⁹⁸ En langue originale :

"فإنه يكتسب المواطنة مهما كان دينه، ولونه، وعرقه، وثقافته، ولغته. ولا أحد يحق له أن يكرهه على غير ذلك أو يطلب منه الانصهار في ما يخالف هذه الخصوصيات التي يختص بها".

⁹⁹ Remarquons que nous trouvons cette position chez certains savants classiques, tel que al-Awzâ'î (Ibn Qûdâma, 9/333).

pour aller en terre ennemie, s'il espionne pour le compte d'un État en guerre contre l'État islamique, s'il insulte les croyances des musulmans ou blasphème ce qui est sacré chez eux, s'il se fait passer pour un musulman afin d'épouser une musulmane, etc.¹⁰⁰

Al-Habib ben Tâhir se résume ainsi :

la citoyenneté [*muwâṭana*] renvoie à l'appartenance d'un être humain à une place géographique ; son établissement en ce lieu. En ce sens, la personne gagne la citoyenneté [*muwâṭana*] dans une terre gouvernée par l'État de l'islam. Il perçoit des droits et des devoirs dans le cadre de la nature de l'État, selon les orientations et l'organisation de l'État dans les domaines de la vie politique, économique, sociale et culturelle¹⁰¹. (Al-Habîb ben Tâhir 2016a, p.7).

La prochaine citation va d'ailleurs dans le même sens.

L'islam veut que chaque personne mette en avant sa croyance, car il n'y a pas de contrainte en matière de religion. Cependant, il y a une différence entre la liberté de croyance et la liberté de diffuser des croyances qui contredisent le dogme musulman¹⁰² (Tâhir 2014, 14').

En ce sens, la nationalité/citoyenneté peut être accessible, mais elle engage le non-musulman dans un système de valeurs particulier qu'il devra respecter pour la conserver.

3.2 Les approches des savants du traditionalisme d'école quant à la liberté de religion dans l'État islamique selon Ghannouchi

Comme plan de cette seconde section, nous reprendrons les quatre dimensions de la liberté de religion au sein de la société musulmane élaborées par Rached Ghannouchi. À savoir : l'égalité, la liberté de pratique de la religion, la liberté d'expression religieuse et la liberté pour

¹⁰⁰ Les auteurs font suivre cette énumération non exhaustive en stipulant que le *ḍimmî* devra rendre compte de ses actions conformément au Code pénal. Puis, ils posent une série de questionnements qu'il serait trop long à exposer et parmi lesquelles nous trouvons : est-ce que le jugement le déchoit de sa nationalité ? Encourt-il une peine selon la législation séculaire (*ta'zir*) ? Y a-t-il des situations où il est passible de la peine capitale ?

¹⁰¹ La citation dans sa langue d'origine :

"معنى المواطنة: يرجع إلى انتماء الإنسان إلى بقعة أرض، واستقراره بها وتوطنها. وبهذا المعنى يكتسب الإنسان صفة المواطنة في الأرض التي تحكمها الدولة الإسلامية، ويكون له فيها حقوق وواجبات، في إطار طبيعة الدولة وما تفرضه من تشريع تنظم مجالات الحياة، السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية."

¹⁰² La citation dans sa langue d'origine :

"الإسلام يريد من الناس أن يظهروا عقائدهم لأنه لا إكراه في الدين. يريد من الناس أن يظهروا عقائدهم. و لكن هناك فرق بين ما يسمى بحرية المعتقد وما نشر المعتقد المخالف للدولة الإسلامية."

un musulman de quitter l'islam. Nous visiterons les positions juridiques de nos références inscrites dans le traditionalisme d'école afin de voir le degré de convergence avec Ghannouchi.

3.2.1 À propos de l'égalité de droit dans l'État islamique

Le premier droit que le citoyen non musulman acquiert selon Ghannouchi dans la société musulmane est le droit à l'égalité. En ce sens, il ne peut y avoir de favoritisme selon l'appartenance à l'islam devant la loi. Qu'en est-il de la pensée traditionaliste ? Nous exposerons les points sur lesquels les savants traditionalistes ont marqué une différence de traitement au vu de la confession de son porteur. Mais avant cela, mettons en évidence la citation suivante :

Le juge se doit d'être impartial avec les antagonistes, quand il se lève ou s'assoit, quand il parle ou écoute, dans la manière dont il pose le regard sur eux, que l'un d'entre eux soit musulman et que l'autre soit un négateur n'y change rien¹⁰³ (Khalil, Dardir, et Dasuqi 1994, 4/142)

3.2.1.1 Restrictions à certains postes

En règle générale, le *dimmi* a accès au travail, il peut se mouvoir dans la société et monter dans l'échelle sociale librement. Cependant, il y a des exceptions que les juristes ont apportées. En effet, dans les conditions imposées pour être chef de l'État, nous trouvons *al-adâla*, qu'on traduira linguistiquement par justice, équité ou encore légitimité. Or cette qualité « exige l'islam »¹⁰⁴ (Dardir 1971, 4/130). Il en est de même pour les postes dans la magistrature (*Ibid.*).

Dans l'école Hanafite, il n'est pas permis de donner un pouvoir d'autorité au non-musulman (comme récupérer les impôts). Ibn Abdîn (Ibn 'Âbidîn 1992, 2/309) justifie la position de son école à partir du verset coranique suivant : {*Dieu ne permettra pas aux incrédules de l'emporter sur les croyants*}¹⁰⁵.

¹⁰³ La citation dans sa langue d'origine :

"باب في شروط القضاء وأحكامه (وَأَلَيْسَ) وَجُوبًا (بَيْنَ الْخَصْمَيْنِ) فِي الْقِيَامِ وَالْجُلُوسِ وَالْكَلَامِ وَالِاسْتِمَاعِ وَالنَّظَرَ لِهُمَا (وَإِنْ) كَانَ أَحَدُهُمَا (مُسْلِمًا) شَرِيفًا (وَ) الْآخَرُ (كَافِرًا)".

¹⁰⁴ La citation dans sa langue d'origine : " وَالْعَدَالَةُ تُسْتَلْزَمُ الْإِسْلَامَ".

¹⁰⁵ Coran 4/141 (Trad. Masson 1967).

Pour al-Habib ben Tâhir, les postes interdits au non-musulman sont ceux qui leur « octroient une supériorité sur les musulmans ou un pouvoir qui lui permet de diffuser les doctrines reniant l'islam ou de changer la loi musulmane »¹⁰⁶ (Al-Habîb ben Tâhir 2016a,p.7). Ainsi :

Le non-musulman n'a pas accès aux conseils à caractère législatif. Car la législation se base sur la compréhension des *muğtahid* quant aux sources scripturaires de l'islam, et le *muğtahid* est un musulman. Cela dit, le non-musulman peut participer à l'élaboration des lois qui entrent dans sa dimension religieuse (comme défendre les minorités).

Il a droit d'œuvrer dans le gouvernement (le pouvoir exécutif), comme être ministre. Il a le droit de participer activement dans la politique de son pays (que ce soit au niveau économique, social, dans le domaine de la santé ou de l'éducation...) à la seule condition qu'il ne professe pas une doctrine contraire à l'islam.

Il n'a pas accès aux jugements dans les procès impliquant des musulmans. Il peut travailler dans la magistrature lorsqu'elle concerne les gens de sa religion (il y a une autonomie juridique).

3.2.1.2 Différentes taxations

La *ğizyah* est définie par les juristes comme étant une taxe en échange du service militaire dont les citoyens non musulmans sont dispensés. Aussi, c'est une taxe qui ne concerne que ceux qui sont dans la capacité de défendre militairement leur pays. Cela exclut le vieillard, l'handicapée, l'aveugle, les femmes et les enfants (Dardir 1971, 2/201 ; Ibn Qudâma 9/338 et 341).

Cela dit, notre attention a été attirée par la fermeté avec laquelle la taxe de *ğizyah* devrait être récupérée. Les trois ouvrages de référence sont d'accord pour interpréter le terme coranique « *şağâr* » — au verset 29 du 9^e chapitre — comme comprenant de l'humiliation. C'est ainsi que

¹⁰⁶ La citation dans sa langue d'origine :

"إلا أن الإسلام يستثني بعض الأمور بسبب اختلاف الدين، منها تولي بعض الوظائف التي تجعل لغير المسلم ولاية له على المسلمين أو سلطة تمكنه من نشر عقائد الكفر أو تغيير شريعة الإسلام، فإن طبيعة الدولة الدينية تأتي أن يتولى غير المسلم وظائف فيها، فليس له الحق في: المجالس التي لها طابع تشريعي؛ لأن التشريع يعتمد مصادر التشريع الإسلامي من القرآن والسنة وأقوال الصحابة وفتاوى التابعين والمنظومة الفقهية لأنظمة الاجتهاد، وهو بعيد عنها. لكن لا يمنع من أن يكون له عضوية فيه تشارك في وضع القوانين والتراتب التي لا علاقة بشؤون أهل ملته وحماية حقوقهم.

- أما المجال التنفيدي، فله الحق أن يتقلد مواقع فيه، كأن يكون وزيراً. كما لا ينكر أن له الحق في إدارة الشؤون العامة للبلاد وتقديم الآراء الإصلاحية والنافعة في مجالات الاقتصاد، والاجتماع، والصحة، والتعليم ما لم يكن في ذلك تسريب للكفر.

- القضاء فيما بين المسلمين. أما القضاء فيما بين أهل ملته فهو من حقه، بشرط أن يكون من أهل دين سماوي. وعلى هذا، فإن التمييز بين المسلم وغير المسلم واقع، ولا يستطيع أحد أن ينكر أن الشريعة الإسلامية هيأت له ووضعت له الأحكام. وليس الأمر كما قيل إن الوظائف مفتوحة للجميع إلا في الخلافة العظمى وما له علاقة لازمة بالدين الإسلامي. ذلك أن الإسلام يشترط في القاضي أن يكن مسلماً في جميع درجات التقاضي، وجميع اختصاصاته. إلا أن من حقه على الدولة أن توفر له قضاء فيما له صلة بالتشريع التي يتدخل الدين في تفاصيلها باعتبار ما تضي عليه الديانات من قدسية واحترام، تنحو به جانب الشرائع التعبدية، وذلك فيما يتعلق بنظام الأسرة، وما يتصل بها من النسب والتوارث."

nous lisons : celui qui récupère la *ġizyah* reste assis, le *ḍimmî* courbe l'échine et baisse la tête, il reçoit une tape sur la nuque, on lui dit : « donne la *ġizyah* ! ô *ḍimmî* ! » (Dardir 1971, 2/202 ; Ibn 'Âbidîn 1992, 4/201 ; Nawawi et al. 1995, 4/233).

Cela étant écrit par les auteurs principaux desdits ouvrages, les commentateurs n'ont pas outrepassé le texte sans le commenter. Voici ce que Ibn Abdîn stipule :

On ne saurait permettre de lui dire « ennemi de Dieu » ou de le prendre par le col de sa chemise ou de le brusquer ou de taper sa nuque, car il n'y a pas de doute que cela le blesse. D'où la position de certains experts parmi les Shâfi'îtes qui ont réfuté tout cela en justifiant qu'il n'a aucun appui de la tradition prophétique ni de l'action d'aucun des califes bien guidés [*al-khulafâ ar-rashidûn*, entre 632 et 661].

Et Ibn Abdîn conclut en précisant que celui qui fera du mal au *ḍimmî* aura commis un péché (condamné du point de vue de la spiritualité) et un crime (condamné en matière de politique) : il sera jugé devant la loi (Ibn 'Âbidîn 1992, 4/201)¹⁰⁷. Nous trouvons ce que Ibn Abdîn a annoncé de la part des Shâfi'îtes dans leur ouvrage avec cet ajout : « la *ġizyah* doit être prise, tout au contraire, avec douceur, comme on récupère une dette », comme l'endetté est rappelé avec soin, sans être brusqué. Aussi, le terme coranique *ṣaġâr* fait juste allusion à « leur engagement à respecter notre loi » (Nawawi et al. 1995, 4/233)¹⁰⁸.

Appeler la ġizyah d'un autre nom

Nous retrouvons un point abordé par Ghannouchi et qui questionne le fait d'appeler la *ġizyah* sous un autre intitulé. Dans l'ouvrage Shâfi'îte il est écrit : « si le peuple *ḍimmî* demande à ce qu'ils remettent la *ġizyah* au nom de l'aumône (*sadaqa* ou *zakâh*) et non *ġizyah* alors l'imam (le gouverneur) a à répondre à leurs attentes *afin que soit enlevée d'eux l'humilité* »¹⁰⁹ (Nawawi

¹⁰⁷ La citation dans sa langue d'origine :

"مَفَادَةُ الْمُنْعِ مِنْ قَوْلِ يَا عَدُوَّ اللَّهِ بَلْ وَمِنْ الْأَخْذِ بِالتَّلْبِيبِ وَالْهَرَجِ وَالصَّفْعِ إِذْ لَا شَكَّ بِأَنَّهُ يُؤْذِيهِ وَلِهَذَا رَدَّ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ مِنَ الشَّافِعِيَّةِ ذَلِكَ بِأَنَّهُ لَا أَصْلَ لَهُ فِي السُّنَّةِ وَلَا فَعَلَهُ أَحَدٌ مِنَ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ (قَوْلُهُ وَيَأْتُمُ الْقَائِلُ إِنْ أَذَاهُ بِهِ) مُقْتَضَاهُ أَنَّهُ يُعَزَّرُ لَارْتِكَابِ الْإِثْمِ بَحْرٌ وَأَقْرَهُ الْمُصَنِّفُ".

¹⁰⁸ La citation dans sa langue d'origine :

"قُلْتُ: هَذِهِ الْهَيْبَةُ بَاطِلَةٌ وَدَعْوَى اسْتِحْبَابِهَا أَشَدُّ خَطَأً وَاللَّهُ أَعْلَمُ) وَقَالَ فِي الرَّوْضَةِ لَا نَعْلَمُ أَصْلًا مُعْتَمَدًا وَلَمْ يُنْقَلْ أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَلَا أَحَدًا مِنَ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ فَعَلَ شَيْئًا مِنْهَا وَإِنَّمَا ذَكَرَهَا طَائِفَةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا الْخُرَاسَانِيِّينَ وَقَالَ جُمْهُورُ الْأَصْحَابِ: تُؤْخَذُ الْجَزْيَةُ بِرَفْقٍ كَأَخْذِ الدُّبُونِ أَنْتَهَى وَفِيهِ تُحْمَلُ عَلَى الدَّاكِرِينَ لَهَا وَلِلْخِلَافِ فِيهَا الْمُسْتَنَدُ إِلَى تَفْسِيرِ الصَّغَارِ فِي الْآيَةِ بِهَا الْمَبْنِيَّ عَلَيْهَا الْمَسَائِلُ الْمَذْكُورَةُ" (شرح المحلى على منهاج الطالبين للنووي). "قَوْلُهُ: (الْمُسْتَنَدُ إِلَى تَفْسِيرِ الصَّغَارِ فِي الْآيَةِ) وَالصَّوَابُ فِي تَفْسِيرِهِ أَنَّهُ بِالْبَزَامِ أَحْكَامًا" (حاشية قليوبي).

¹⁰⁹ La citation dans sa langue d'origine :

"(وَلَوْ قَالَ قَوْمٌ: نُؤَدِّي الْجَزْيَةَ بِاسْمِ صَدَقَةٍ لَا جَزْيَةَ فَلِإِمَامِ إِجَابَتُهُمْ إِذَا رَأَى) ذَلِكَ فَتَسْقُطُ عَنْهُمْ الْإِهَانَةُ".

et al. 1995, 4/234). Dans l'école Hanafite, nous trouvons Ibn Abdîn qui justifie la même position en rapportant les paroles du calife Umar ibn al-Khattâb qui répondait aux Banû Taghlib — une tribu arabe chrétienne — lorsque ces derniers refusèrent de payer la taxe sous le nom de *ġizyah* : « c'est une *ġizyah*, appelez-la comme vous voudrez »¹¹⁰ (Ibn 'Âbidîn 1992, 2/294). L'autorisation se trouve également dans l'école Hanbalite (Ibn Qudâma, 9/346).

3.2.1.3 Droit de circulation

Nous trouvons dans les quatre écoles l'avis énonçant l'interdiction faite aux citoyens non musulmans d'habiter La Mecque, Médine, le Yémen ou al-Yamâma (une ancienne région située à l'est de l'Arabie). Les juristes se basent pour appuyer leur avis sur la tradition prophétique suivante : « qu'il ne reste pas deux religions dans la péninsule arabe »¹¹¹ (Khalil, Dardir, et Dasuqi 1994, 2/201 ; Ibn 'Âbidîn 1992, 4/202 ; Ibn Qudâma 9/358).

Le citoyen non musulman a tout de même « le droit d'être de passage dans la péninsule arabe, sans y demeurer ; ils ont également le droit d'y séjourner pour trois jours pour leurs intérêts s'ils entrent pour faire affaire tels que se pourvoir en nourriture »¹¹² (Khalil, Dardir, et Dasuqi 1994, 3/201). Les Hanafites vont dans le même sens, mais en permettant un séjour allant, « vraisemblablement (*az-zâhir*) », jusqu'à un an (Ibn 'Âbidîn 1992, 4/208).

« L'interdiction faite aux gens du Livre à voyager au *hiġâz* — justifie Ben Tâhir — a pour objectif de préserver les deux villes saintes de l'islam contre l'instauration de plusieurs religions en leur sein. Il est du droit de l'islam que d'ériger un lieu exclusif à lui qui serait comme une capitale spirituelle »¹¹³ (Al-Habîb ben Tâhir 2016b, p.1).

Remarquons qu'il est question, dans l'ouvrage Hanafite, de la permission donnée au *dimmi* d'entrer dans les mosquées, notamment les saintes mosquées (à La Mecque et Médine).

¹¹⁰ La citation dans sa langue d'origine :

"بُنُو تَغْلِبِ عَرَبٌ نَصَارَى هَمَّ عُمَرُ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - أَنْ يَضْرِبَ عَلَيْهِمُ الْجَزْيَةَ فَأَبَوْا قَالُوا نَحْنُ عَرَبٌ لَا نُؤَدِّي مَا يُؤَدِّي الْعَجَمُ وَلَكِنْ خُذْ مِنَّا مَا يَأْخُذُ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ يَعْزُونَ الصَّدَقَةَ، فَقَالَ عُمَرُ: لَا هَذِهِ فَرَضُ الْمُسْلِمِينَ، فَقَالُوا فَرَدُّ مَا شِئْتَ بِهَذَا الْإِسْمِ لَا بِإِسْمِ الْجَزْيَةِ فَعَمَلٌ وَتَرَاضَى هُوَ وَهُمْ أَنْ يُضَعَّفَ عَلَيْهِمُ الصَّدَقَةَ. وَفِي بَعْضِ طُرُقِهِ: هِيَ جَزْيَةٌ سَمَوْهَا مَا شِئْتُمْ".

¹¹¹ La citation dans sa langue d'origine : « لا يَبْقَيْنَ دِينَانِ بِجَزِيرَةِ الْعَرَبِ ».

¹¹² La citation dans sa langue d'origine :

"(وَلَهُمُ الْإِحْتِيَانُ) بِجَزِيرَةِ الْعَرَبِ غَيْرِ مُقِيمِينَ وَكَذَا لَهُمْ إِقَامَةٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ لِمَصَالِحِهِمْ إِنْ دَخَلُوا لِمَصْلَحَةٍ كَجَلْبِ طَعَامٍ".

¹¹³ La citation dans sa langue d'origine :

"ومنع سفر أهل الكتاب إلى الحجاز مقصده حفظ الحرمين من تعدد الأديان فيهما، وهو حق للإسلام أن يقيم منطقة ممحضة له تكون بمثابة العاصمة الروحية التي يحتمي بها الإسلام إذا غزيت أرض الإسلام وينطلق منها في دعوته من جديد".

Ibn Abdîn rapporte qu'« en vérité, le *ḍimmî* n'est pas empêché d'entrer dans la sainte mosquée » et il se base sur le fait qu'Abû Sofiane — chef des Mecquois à l'époque du messager de l'islam, encore polythéiste au moment des faits — entra dans la mosquée de Médine lorsqu'il vint voir le messager de l'islam. Ibn Abdîn précise que cet appui lève l'interdit imposé par Shâfi'î et Malik. Il conclut que « chez nous [Hanafite] ils ne sont pas empêchés d'aucune mosquée, sont égaux en cela le belligérant et le *ḍimmî* »¹¹⁴ (Ibn 'Âbidîn 1992, 4/209).

3.2.1.4 La loi du talion

Au-delà du fait que la vie du *ḍimmî* est protégée et que l'injustice à son encontre est indéniablement un péché (comme nous le précisons plus haut) il y a eu divergence entre les quatre écoles classiques sur : est-ce que le musulman peut être tué pour avoir tué un non-musulman ?

Autrement dit, lorsque les savants musulmans ont parlé de la loi du talion dans le meurtre et des conditions qui l'entourent, ils se sont interrogés sur le rapport de conformité avec la victime dans l'islam. Cela signifierait qu'un musulman, auteur d'un meurtre sur un citoyen non musulman, ne pourrait être condamné à la peine capitale. Au demeurant, trois positions se démarquent chez nos références traditionalistes.

Pour les Shâfi'îtes et Hanbalites, le musulman ne peut en aucun cas être condamné à mort dans l'application de la loi du talion ; il sera puni, mais sans aller jusqu'à la peine capitale. La différence de religion implique ainsi une restriction à la règle générale du talion. Ils se basent sur la tradition prophétique suivante : « un musulman ne doit pas être tué pour le meurtre d'un négateur (*kâfir*) »¹¹⁵ (Nawawi et al. 1995, 4/107 ; Ibn Qudâma 8/273).

Les Malikite vont dans le même sens avec, cependant, une exception faite dans le cas où le meurtre serait commis avec préméditation. En effet, après avoir stipulé que l'appartenance religieuse joue sur l'impartialité de la loi et qu'un musulman ne peut être condamné par la loi du

¹¹⁴ La citation dans sa langue d'origine :

"قُلْتُ: لَكِنَّ الَّذِي ذَكَرَهُ أَصْحَابُ الْمُتُونِ فِي كِتَابِ الْخَطَرِ وَالْإِبَاحَةِ أَنَّ الدِّمِّيَّ لَا يُمْنَعُ مِنْ دُخُولِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَغَيْرِهِ وَذَكَرَ الشَّارِحُ هُنَاكَ أَنَّ قَوْلَ مُحَمَّدٍ وَالشَّافِعِيُّ وَأَحْمَدُ الْمَنْعُ مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَالظَّاهِرُ أَنَّ مَا فِي السِّيَرِ الْكَبِيرِ هُوَ قَوْلُ مُحَمَّدٍ وَحَدَّثَهُ دُونَ الْإِمَامِ، وَأَنَّ أَصْحَابَ الْمُتُونِ عَلَى قَوْلِ الْإِمَامِ، وَمَعْلُومٌ أَنَّ الْمُتُونَ مَوْضُوعَةٌ لِنَقْلِ مَا هُوَ الْمَذْهَبُ، فَلَا يَعْذِلُ عَمَّا فِيهَا عَلَى أَنَّ الْإِمَامَ السَّرْحَسِيَّ ذَكَرَ فِي شَرْحِ السِّيَرِ الْكَبِيرِ أَنَّ أَبَا سَفْيَانَ جَاءَ إِلَى الْمَدِينَةِ، وَدَخَلَ الْمَسْجِدَ، وَلِذَلِكَ قِصَّةٌ قَالَ فِيهَا دَلِيلٌ لَنَا عَلَى مَالِكٍ - رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى - بِمَنْعِهِ الْمُشْرِكِ، مِنْ أَنْ يَدْخُلَ تَبَيُّنًا مِنَ الْمَسَاجِدِ ثُمَّ قَالَ: إِنَّ الشَّافِعِيَّ قَالَ يُمْنَعُونَ مِنْ دُخُولِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ خَاصَّةً لِلْأَيَّةِ - {إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ} [التوبة: 28] - فَأَمَّا عِنْدَنَا لَا يُمْنَعُونَ كَمَا لَا يُمْنَعُونَ عَنْ دُخُولِ سَائِرِ الْمَسَاجِدِ وَيَسْتَوِي فِي ذَلِكَ الْحَرْبِيُّ وَالِدِّمِّيُّ الْإِنْسَانُ" اهـ.

¹¹⁵ La citation dans sa langue d'origine : " (فَلَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِدِمِّيٍّ) لِحَدِيثِ الْبُخَارِيِّ «لَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ»".

talion à être tué pour le meurtre d'un *ḍimmî*, Khalil fait exception : « sauf en cas de trahison (*ḡila*) » (Khalil ibn Ishaq al-Jundi 2011, 229). Et à Dardîr de préciser que *ḡila* signifie ici le meurtre en vue de voler son argent (Khalil, Dardîr, et Dasuqi 1994, 4/238).

L'école Hanafite, quant à elle, est d'avis que la loi du talion s'applique sans regard sur la religion : le talion a été prescrit en cas de meurtre, indépendamment de la religion.

Ibn Abdîn, savant Hanafî, rapporte trois appuis juridiques afin d'inscrire l'avis de son école dans la tradition musulmane, puis il répond aux savants qui se sont basés sur la tradition prophétique citée (Ibn 'Abdîn 1992, 6/534)¹¹⁶.

Premièrement, dit Ibn Abdîn, les versets coraniques ainsi que les traditions prophétiques sont d'un langage clairement général, qui se veut universel (citons comme exemple le verset 45 de la *sûrah* 5 {nous leur avons prescrit vie pour vie} et la tradition prophétique « pour chaque meurtre, le talion est dû »).

Deuxièmement, nous avons l'application du message de l'islam qui un jour reçut un musulman ayant tué un infidèle allié (autorisé à séjourner en terre d'islam), faisant partie des gens de *ḍimmah*. Il ordonna que son cou soit frappé et dit : « je suis plus à même de demeurer fidèle à sa *ḍimmah* (il est de mon devoir d'imposer le talion en faveur des *ḍimmî* et par fidélité envers eux) ».

Troisièmement, nous soutenons la parole suivante de Ali — cousin du message de l'islam, 4e calife des musulmans — : « leur consentement à dépenser la *ḡizyah* est basé sur l'engagement explicite que nous traiterons leur sang comme notre sang et leurs biens comme nos biens ». Lorsque nous concluons le contrat de *ḍimmah*, le rapport entre citoyen musulman et non musulman est ainsi totalement égalitaire. Ici, Ibn Abdîn s'interroge sur une différenciation entre deux crimes envers le *ḍimmî* : le crime envers ses biens et le crime qui fait atteinte à sa vie. Il fait remarquer que le musulman est jugé pour vol envers un *ḍimmî* selon le Code pénal, applicable à tout le monde, sans égard à la religion. Or, continue-t-il, les biens matériels sont bien moins importants que la vie. Il paraît ainsi tout à fait logique que la loi du talion s'applique de manière juste.

¹¹⁶ La citation dans sa langue d'origine :

"(قَوْلُهُ وَالْمُسْلِمُ بِالذِّمَّةِ) (1) لِإِطْلَاقِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ (2) وَحَدِيثِ ابْنِ السَّلْمَانِيِّ وَمُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَتَى بِرَجُلٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ قَدْ قَتَلَ مُعَاهِدًا مِنْ أَهْلِ الذِّمَّةِ فَأَمَرَ بِهِ فَضُرِبَ عُنُقُهُ وَقَالَ أَنَا أَوْلَى مَنْ وَفَى بِذِمَّتِهِ». (3) وَقَالَ عَلِيُّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -: «إِنَّمَا يَدُلُّوا الْجَزِيَّةَ لِتَكُونَ دِمَاؤُهُمْ كِدِمَانِنَا وَأَمْوَالُهُمْ كَأَمْوَالِنَا»، وَلِهَذَا يُقَطِّعُ الْمُسْلِمُ بِسَرِقَةِ مَالِ الذِّمِّيِّ مَعَ أَنْ أَمَرَ الْمَالِ أَهْوَنَ مِنَ النَّفْسِ. (4) وَمَعْنَى قَوْلِهِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - «لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ، وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ» وَلَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ وَلَا ذِمِّيٌّ بِكَافِرٍ حَرْبِيٍّ، فَقَوْلُهُ وَلَا ذُو عَهْدٍ: أَيِ ذِمِّيٍّ عَطْفٌ عَلَى مُؤْمِنٍ. وَلَدُنْ صَحَّ أَنَّهُ رَوَى ذِي عَهْدٍ بِالْحَرْبِ فَعَلَى الْجَوَارِ تَوْفِيقًا بَيْنَ الرَّوَابِئِيِّينَ، وَتَمَامُهُ فِي الرَّبِيعِيِّ (قَوْلُهُ خِلَافًا لَهُ) أَيِ لِسَيِّدِنَا الْإِمَامِ الشَّافِعِيِّ"

Quatrièmement, il interprète la tradition prophétique comme renvoyant non pas au ressortissant non musulman, mais au non musulman belligérant, en guerre contre l'État de l'islam.

3.2.2 La liberté de pratiquer sa religion publiquement

Au cours de cette sous-section, nous aborderons trois questions liées à la liberté de religion, pour un citoyen non musulman, afin de pratiquer sa religion au sein de l'État islamique, à savoir : bâtir des lieux de culte, consommer des biens que la loi islamique interdit, et, enfin, avoir une autonomie juridique.

3.2.2.1 Bâtir des lieux de culte

De manière générale, les auteurs classiques ont statué différemment quant au droit des non-musulmans qui s'établissent dans l'État islamique selon la manière dont les terres ont été conquises. Ainsi, concernant le droit à bâtir des lieux de cultes, nos quatre références ont fait la différenciation entre un pays qui serait conquis par la force militaire et un autre qui se serait soumis à la loi musulmane par trêve.

Lorsqu'un pays est conquis militairement, nous trouvons l'avis prépondérant des Hanafites et Shâfi'ites et Hanbalites qui n'offre pas ce droit (Ibn 'Âbidîn 1992, 4/202 ; Nawawi et al. 1995, 4/235 ; Ibn Qudâma 9/354). Pour les Malikites, les non-musulmans qui s'établissent dans un pays conquis par la force doivent faire expressément la demande auprès des autorités afin de pouvoir bâtir un lieu de culte (soumettre leur demande lors de la conquête du pays). Ainsi, nous lisons dans (Khalil ibn Ishaq al-Jundi 2011, p.92) : « celui dont le pays a été conquis par la force peut bâtir une église s'il soumet sa condition, sinon il ne pourra pas »¹¹⁷.

Les quatre écoles traditionalistes sont d'accord pour dire que les non-musulmans d'un État devenu islamique par reddition ont ce droit d'acquis. Quant aux terres d'islam, les quatre écoles sont aussi unanimes pour dire qu'on ne peut y construire de lieu de culte non islamique. Néanmoins, nous trouvons une exception chez Khalil (*Ibid.*) : ils n'ont pas le droit « sauf si cette interdiction cause plus de dégât (détérioration) »¹¹⁸, alors il leur sera permis de construire.

Al-Habib ben Tâhir voit la question avec une approche privée/publique. Pour lui, il n'y a de permission qu'au stade privé :

¹¹⁷ La citation dans sa langue d'origine : "وَالْعَنَوِيَّ إِحْدَاثُ كَنِيْسَةٍ إِنْ شَرَطَ وَإِلَّا فَلَا".

¹¹⁸ La citation dans sa langue d'origine : "(إِلَّا لِمُفْسَدَةٍ أُعْظِمَ) مِنْ الْإِحْدَاثِ فَلَا يُمْنَعُ ارْتِكَابًا لِأَخْفِ الضَّرَرَيْنِ".

Les adeptes des religions divines ont le droit de mettre en pratique leurs adorations dans leurs lieux de culte, non dans les rues publiques ou les lieux communs. Ils ont également le droit d'avoir leurs propres écoles privées afin d'enseigner leurs affaires religieuses¹¹⁹ (Al-Habîb ben Tâhir 2016a, p.8).

3.2.2.2 Consommer de l'alcool, mais sans publiciser

Les non-musulmans ont droit de s'approprier et de consommer ce qui est pourtant prohibé dans la religion musulmane : l'État le permet aux citoyens non musulmans et l'interdit aux citoyens musulmans. Ibn Abdîn énonce : « nous ne les empêchons pas de boire l'alcool ou de manger du porc ou de vendre l'un ou l'autre »¹²⁰ (Ibn 'Âbidîn 1992, 3/159).

Et puisque la loi de l'État islamique considère l'alcool — par exemple — comme étant un bien de valeur seulement pour le non-musulman, un procès qui concerne le commerce de boissons enivrantes et où un musulman est parti, seuls les droits de la partie non musulmane sont reconnus. De même, les juristes de l'école Malikite, Hanafite et Hanbalite, et selon un avis de l'école Shâfi'îte (Ibn Qudâma, 5/223 ; Nawawi et al. 1995, 4/188), ont distingué le jugement d'un vol en faisant apparaître que si l'alcool — par exemple — appartient à un musulman, il n'y a pas de poursuite judiciaire du tout (car ce que Dieu a prohibé n'est pas digne, il n'a pas de valeur) ; alors que s'il appartient à un non-musulman, le juge imposera au voleur de remettre l'objet ou sa somme. Ad-Dusuqiy dit dans ses annotations à propos de la boisson enivrante : « si [le *dimmi*] ne l'a pas exposée et qu'un musulman la verse, ce dernier cautionnera le prix, car il a commis une injustice envers lui (empiéter sur ses droits) »¹²¹ (Khalil, Dardir, et Dasuqi 1994, 2/204).

Ainsi, le *dimmi* ne sera pas condamné par la loi islamique pour avoir simplement consommé une boisson enivrante (Ibn 'Âbidîn 1992, 4/39). Dans l'école Shâfi'îte, en voici la raison : « le *dimmi* n'est pas condamné, car il ne s'est pas engagé [dans le contrat de citoyenneté] à ne pas en consommer »¹²² (Nawawi et al. 1995, 4/203).

¹¹⁹ La citation dans sa langue d'origine : "يُمَارَسُ أَهْلَ الدِّيَانَاتِ السَّمَاوِيَةِ حَقَّهُمْ فِي الشُّعَائِرِ الدِّيْنِيَّةِ فِي أَمَاكِنِ عِبَادَتِهِمْ، وَلَيْسَ فِي الطَّرِيقِ الْعَامِ أَوْ السَّاحَاتِ الْعَامَّةِ. كَمَا لَهُمُ الْحَقُّ فِي إِقَامَةِ مَدَارِسَ خَاصَّةً يَتَعَلَّمُونَ فِيهَا شُؤُونَ دِينِهِمْ."

¹²⁰ La citation dans sa langue d'origine : "فَلَا تَمْنَعُهُمْ عَنْ شُرْبِ الْخَمْرِ وَأَكْلِ الْخَنزِيرِ وَبَيْعِهِمَا".

¹²¹ La citation dans sa langue d'origine : "فَإِنْ لَمْ يُظْهِرْهَا، وَأَرَاقَهَا مُسَلِّمٌ ضَمِنَ لَهُ قِيَمَتُهَا لِتَعَدِّيهِ عَلَيْهِ".

¹²² La citation dans sa langue d'origine :

Par contre, les *dimmi* doivent prendre en considération les mœurs ambiantes et la culture religieuse des habitants. Ainsi, les juristes des quatre écoles sont d'accord pour signaler que la permissivité donnée sur le plan de la consommation doit être rendue discrète. Prenons par exemple l'école Hanbalite qui stipule qu'il est « interdit de s'en mêler tant qu'ils ne le montrent pas » (Ibn Qudâma 5/222)¹²³. Ils doivent considérer qu'ils reçoivent un allègement et une faveur. En cela, il n'y a plus d'inviolabilité de leurs biens s'ils l'utilisent de manière ostentatoire. Nous lisons qu'« il sera jugé s'il diffuse les boissons enivrantes [...] et l'alcool sera versé »¹²⁴ (Khalil ibn Ishaq al-Jundi 2011). « Car en la publicisant parmi nous, ils ont fait tomber son inviolabilité »¹²⁵ (Ibn 'Âbidîn 1992, 4/65). Il est aussi précisé que l'exposition ou la diffusion de l'alcool se comprend comme étant le fait de « la rendre accessible/visible sans qu'on ait à espionner »¹²⁶ (Nawawi et al. 1995, 3/33).

3.2.2.3 Autonomie juridique dans les questions de droits personnels

De manière générale, les musulmans et non-musulmans ne font qu'un devant la loi de l'État islamique. Cela dit, nous retrouvons dans les quatre écoles que les non-musulmans ont une grande marge de manœuvre en ce qui concerne l'application de leur code religieux dans les affaires personnelles et dans les relations des communautés non musulmanes entre elles (vie de couple, relation hors mariage, consommation, certaines transactions).

À titre d'exemple, citons, dans la question du mariage, un commentaire de l'école Hanafite. Après avoir illustré à force d'exemples que la gestion du mariage n'est pas codifiée par la *šari'ah* (exemples, pour le montant de la dot, sur la question d'un mariage consanguin ou en l'absence de témoins), l'auteur conclut avec une règle générale : « car nous sommes ordonnés de les laisser selon leur croyance »¹²⁷ (Ibn 'Âbidîn 1992, 3/159, 200). Ibn Abdîn ajoute dans ses annotations que les lois islamiques du mariage ne concernent le *dimmi* que « lorsque c'est une croyance partagée ou s'ils s'en remettent à nous (pour juger de leurs différends) »¹²⁸ (*Ibid.*).

"فلا يُحَدُّونَ لِعَدَمِ تَكْلِيفِ الْأَوْلَيْنِ [أي صَبِيًّا وَمَجْنُونًا] وَالْآخَرِينَ [أي مُكْرَهًا عَلَى شُرْبِهِ] وَعَدَمِ التَّزَامِ الْمُتَوَسِّطِينَ [أي وَحَرَبِيًّا وَدِيمِيًّا وَمُوجِرًا، أَي مُصْنُوبًا فِي حَلْقِهِ قَهْرًا] حُرْمَةَ الشُّرْبِ".

¹²³ La citation dans sa langue d'origine : " وَيُنْهَى عَنِ التَّعَرُّضِ لَهُمْ فِيمَا لَا يُظْهِرُونَهِ ".

¹²⁴ La citation dans sa langue d'origine : "(ق) عَزَّرَ عَلَى (ظُهُورِ) أَيِ إِظْهَارِ (السُّكْرِ) بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ (...) (وَأَرَبَقَتْ الْخَمْرُ) إِنَّ أَظْهَرَهَا ".

¹²⁵ La citation dans sa langue d'origine : " لَمَّا أَظْهَرُوا هَا بَيْنَنَا فَقَدْ أَسْقَطُوا حُرْمَتَهَا ".

¹²⁶ La citation dans sa langue d'origine : " وَالْمُرَادُ بِإِظْهَارِهَا الْإِطْلَاعُ عَلَيْهَا بِغَيْرِ تَجَسُّسٍ، وَلَوْ مِنْ الْجَارِ الْمُسْلِمِ " (حاشية قلبوبي).

¹²⁷ La citation dans sa langue d'origine : "(لأننا أمرنا بتركهم) وَمَا يَدِينُونَ ".

¹²⁸ La citation dans sa langue d'origine : "(قوله) وَتَثْبُتُ بَقِيَّةُ أَحْكَامِ النِّكَاحِ أَيِ إِنْ اعْتَقَدَا هَا أَوْ تَرَافَعَا إِلَيْنَا ".

Cela dit, remarquons qu'il y a des exceptions qui sont faites, où la loi de l'islam s'applique par défaut au non musulman aussi (exemple : la sécurité financière est un devoir imposé au mari) (*Ibid.*).

Chez les Malikites, Shâfi'ites et Hanbalites également, les *ḍimmî* gardent leur autonomie juridique et la voie (*ṣarīḥ*) musulmane ne les concerne que s'ils le demandent (nous trouvons ce sujet abordé dans les questions du mariage, dans le partage de l'héritage et dans des sous-questions liées aux transactions) (Khalil, Dardir, et Dasuqi 1994, 4/117, 486 ; Nawawi et al. 1995, 3/255; Ibn Qûdâma 7/173).

3.2.3 La liberté d'expression religieuse

Nous trouvons dans les quatre écoles une réprobation face à la profanation du sacré ou au blasphème envers le religieux ou à l'influence négative faite sur la croyance du peuple. Il est signalé dans l'école Malikite que la justice détermine la peine que le *ḍimmî* encourt (*ta'zir*) « s'il transmet avec ostentation sa croyance sur le messie ou autre que lui dans ce qui ne porte pas de méfaits à l'encontre des musulmans » (Khalil, Dardir, et Dasuqi 1994, 2/204). Dans l'école Hanafite, « le *ḍimmî* sera corrigé et puni s'il insulte la religion musulmane ou le Coran ou le prophète (Muhammad) » (Ibn 'Âbidîn 1992, 4/214). L'école Shâfi'ite va dans le même sens : « lui est interdit de faire écouter aux musulmans du polythéisme [...] ou de pousser un musulman à renier sa foi » (Nawawi et al. 1995, 4/237).¹²⁹

Chez al-Habib ben Tâhir,

la liberté d'expression est acquise de manière générale, dans l'abord des questions politiques, sociales, économiques, etc. Cependant, en ce qui concerne le domaine religieux, la nature de l'État ayant pour mission principale de diffuser la doctrine musulmane à ses citoyens, les maintenir à elle et en garantir l'héritage auprès des générations suivantes, il est difficile de dire que le non-musulman a le droit de faire de la propagande pour sa doctrine et la diffuser dans les médias publics. Ce serait une contradiction¹³⁰ (Al-Habîb ben Tâhir 2016a, pp.8-9).

¹²⁹ La citation dans sa langue d'origine :

"(و) عُرِّرَ عَلَى (ظُهُورِ (...)) مُعْتَقِدِهِ فِي الْمَسِيحِ أَوْ غَيْرِهِ مِمَّا لَا ضَرَرَ فِيهِ عَلَى الْمُسْلِمِينَ (و) عَلَى (بَسْطِ لِسَانِهِ) عَلَى مُسْلِمٍ أَوْ بِحَضْرَتِهِ" (الشرح الكبير). "(وَيُؤَدَّبُ الذَّمِّيُّ وَيُعَاقَبُ عَلَى سَبِّهِ دِينَ الْإِسْلَامِ أَوْ الْقُرْآنِ أَوْ النَّبِيِّ)" (الدر المختار). "وَيُمنَعُ مِنْ إِسْمَاعِهِ الْمُسْلِمِينَ شِرْكًَا" (منهاج الطالبين).

¹³⁰ La citation dans sa langue d'origine :

Puis il précise que dans des lieux privés ou dans les places scientifiques, de recherche ou de débats la liberté d'expression religieuse est tout à fait permise (l'histoire le certifie). Mais, en tout cas, il ne saurait être permis de tourner en dérision la religion musulmane — conclut-il — (Al-Habib ben Tâhir 2016a). Ajoutons que lorsqu'il a débattu sur l'article 6 de la constitution tunisienne, Ben Tâhir mentionne son refus que « les croyances du négateur soient licites, divulguées sur les chaînes satellitaires, sur le Web, enseignées dans les écoles, financées, etc. [...] L'islam n'a rien à craindre d'autres croyances, mais il veut préserver l'appartenance du peuple à sa religion principale »¹³¹ (Tâhir 2014, 45').

3.2.4 Quelle liberté pour un musulman à renoncer à sa religion ?

La question de l'apostasie est traitée dans les quatre ouvrages traditionalistes, à partir d'un chapitre intitulé à ce sujet. Il y est dit que l'apostasie est un crime que la loi islamique punit par la peine capitale, que cela relève d'une prescription divine (*hadd*). Dans l'école Malikite : « l'apostasie est le reniement du musulman, que ce soit par une parole explicite ou implicite ou même un acte qui le signifie, comme le fait de jeter le Livre [le Coran] aux ordures »¹³² (Khalil ibn Ishaq al-Jundi 2011, p.238). Nous trouvons dans les quatre écoles que l'apostat reçoit trois jours et trois nuits de sursis durant lesquelles le juge envoie des consultants religieux pour le rencontrer, répondre à ses questionnements et tenter de le ramener sur son apostat. Remarquons qu'il y a, au-delà de cette condition, une longue et détaillée réglementation/codification pour que la loi sur l'apostasie soit appliquée (voir Ibn 'Âbidîn 1992, 4/225 ; Nawawi et al. 1995, 4/175 ; Khalil, Dardir, et Dasuqi 1994, 4/301 ; Ibn Qudâma 9/352).

Al-Habib ben Tâhir justifie la ferme position de ses prédécesseurs : la question de l'apostasie est posée pour protéger la religion. En effet, permettre de rentrer et sortir librement d'une religion, sans compte à rendre, enlève d'elle toute sacralité (l'engagement religieux devient un

"حرية التعبير مضمونة بصفة عامة، في تناول جميع المجالات السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية. أما في مجال الاعتقاد، فإن طبيعة الدولة التي من مهامها نشر عقيدة الإسلام بين مواطنيها، وتثبيتهم عليها، وتوريثه للأجيال المتعاقبة، يصعب أن يقال إن غير المسلم يجوز له نشر معتقده والدعاية له، في وسائل الدعاية العامة، فهذا مما يكون تناقضاً".

¹³¹ La citation dans sa langue d'origine :

"والإسلام لا يرفض المعاشية مع غير المسلم لكنه يرفض أن تتحول عقائد الكفر مباحة، تنشر على الفضائيات، على الهواء، تدرس في المدارس، تعلم وتدعم الخ. هذا هو الذي يرفضه الإسلام. الإسلام لا يضيق ذرعا بالعقائد الأخرى، لا يخاف منها ولا يخشاها ولكنه يريد أن يحافظ على الهوية العقائدية للمجتمعات التي تنتمي لدائرة الإسلام."

¹³² La citation dans sa langue d'origine :

"باب في بيان حقيقة الردة وأحكامها. الردة: كفر المسلم بصريح أو لفظ يقتضيه أو فعل يتضمَّنُه: كالقائه مصحف بقدر."

jeu). Choisir l'islam se fait par engagement, il s'agit d'un acte sincère et on ne franchit le pas qu'après mûre réflexion (comme il ne convient à quiconque d'entrer dans une religion sans être sûr). L'islam cherche l'humain sincère et fort, engagé. C'est de cette manière que l'islam a permis aux juifs et aux chrétiens de cohabiter tout en gardant leur propre religion (Tâhir 2014, 55'). Néanmoins, si Al-Habib ben Tâhir ne diffère pas de la tradition classique, il a le mérite de considérer le fait que la question est source d'avis divergents. En effet, l'apostasie est pour lui un crime que la loi islamique punit par la peine capitale, c'est une prescription divine (*hadd*), et

les hudud sont des affaires explicites où il n'y a pas lieu de faire un *igtihâd* -tout en sachant que leur application ne peut se faire que sous les conditions juridiques-. [En somme] l'apostasie fait partie de ces avis consensuels qu'il est impossible de réfuter [Cela dit] certains ont interprété cette loi en la considérant comme une affaire politique, car l'apostat — qui généralement clame son choix- insinue à son entourage que la religion musulmane est bâtie sur des bases précaires, qu'elle ne comporte aucun bien. Son action consiste à tenter les petites gens, à nuire à l'unité nationale et à ébranler la confiance en leur religion¹³³ (Al-Habîb ben Tâhir 2016b, p.1).

3.3 Sommaire de la comparaison entre les avis juridiques de Ghannouchi et ceux de cinq principaux penseurs du traditionalisme d'école sunnites

Dans cette troisième et dernière section, nous synthétisons le degré de différenciation qu'il y a entre les positions de Ghannouchi et les savants traditionalistes que nous avons sélectionnés. En somme, nous pouvons catégoriser les avis de Rached Ghannouchi vis-à-vis de la pensée des cinq penseurs traditionalistes sunnites en quatre critères : convergence, dans le sens où l'auteur s'accorde avec certains de ces traditionalistes ; similitude avec les avis que nous avons visités ; divergence ; et neutralité, du fait que l'auteur arbore une question que nous n'avons pas trouvée chez les savants choisis ou du fait qu'il est du même avis dans les bases, mais diverge dans sa relecture. Faisons un sommaire de ces quatre points.

¹³³ La citation dans sa langue d'origine :

"وأما الحدود فهي مسائل قطعية لا اجتهاد فيها، على أن تطبيقها لا يكون إلا بالشروط الشرعية. ومنها حد الردة فهو حكم أجمع عليه العلماء، لا يمكن نقضه. إلا أن لهم فيه تفسيراً، منهم من يقول إنه حكم سياسي لأن المراد - وعادة ما يعلن رده - يغري غيره بأن الدين الإسلامي حجته ضعيفة ولا خير فيه، فيكون فعله فتنة لعامة الناس ونقض لعري الأمة وخللة لثقتها في دينها."

3.3.1 Convergence

Le premier élément que nous retiendrons dans l'exposition des avis juridiques selon le courant traditionaliste est qu'il n'est pas rare que la position de Ghannouchi s'accorde avec quelques une des positions de savants inscrits dans le traditionalisme d'école tel que dans la manière de récupérer la *ġizyah* ou de la possibilité de renommer cette taxe selon les sensibilités des citoyens ou encore sur l'application égalitaire de la loi du talion ou la nationalité offerte sans regard à la religion du demandeur.

Et en parallèle de cette remarque, nous observons qu'il n'y a pas, dans l'école traditionaliste, une pensée monolithique ou stagnante. La preuve en est que les savants inscrits dans le traditionalisme d'école engagent, entre eux, des débats en de nombreux points tels que sur le degré d'ouverture pour accéder à la citoyenneté de l'État islamique, à l'égalité devant la loi, etc.

3.3.2 Similitudes

Ghannouchi traite, à la base, des mêmes questions abordées par le courant traditionaliste (*ġizyah*, *dimmah*, religiosité du Calife, bâtir des lieux de cultes, etc.). Et il est similaire avec le courant traditionaliste en de nombreux avis fondamentaux. C'est le cas par exemple sur la place de la loi islamique au sein de l'État islamique, la conception de la vie en lien avec le Créateur, etc.

3.3.3 Divergence de fondement entre Ghannouchi et Ben Tâhir

Mais à côté de ses positions qui sont similaires au courant traditionaliste, Ghannouchi se démarque totalement en certains endroits. Le point le plus saillant et le plus déterminant dans les divergences est le point d'ancrage qui différencie Ben Tâhir de Ghannouchi. Tandis que ce dernier met en avant la liberté comme droit fondamental, le premier considère l'application de la loi islamique comme un devoir prépondérant. Et de ce paradigme naissent des positions qui s'éloignent les unes des autres quant à la permissivité de la liberté d'expression religieuse ou de pratique dans l'espace public.

3.3.4 Le renouvellement de Ghannouchi sur quelques détails

Comme nous venons de le voir, Ghannouchi s'inscrit parfois totalement dans la lignée des penseurs traditionalistes, initialement. Puis, il fait souvent une relecture à la lumière de son contexte. Donnons des exemples.

Rached Ghannouchi parle d'autonomie juridique. Et comme ses prédécesseurs, il considère les avis qui permettent aux citoyens non musulmans de se référer à leur doctrine, même si elle va à l'encontre de lois islamiques. Cependant, après avoir pris cela en considération, il apporte une relecture avec un élargissement de leurs avis. Ainsi, la consommation d'alcool par exemple, n'est plus seulement autorisée en privé : elle devient même tolérée en public.

Il en est de même pour la construction d'édifices religieux. Rached Ghannouchi va au-delà de la permission circonstanciée. Il est moins strict en ce sens sur les limites pour préserver la nature religieuse de l'État (pour lui, à titre d'exemple, entendre des sons de cloche ne devrait pas gêner l'islamité des citoyens).

Un autre exemple serait sur la question de l'apostasie. Rached Ghannouchi est du même bord avec les traditionalistes pour criminaliser religieusement le choix de quitter sa foi musulmane, cependant, il diffère sur la sentence juridique/politique.

Parfois, Rached Ghannouchi est d'accord sur les fondements, mais le changement de contexte induit une impossible application. C'est le cas du Califat : l'auteur, par principe, l'approuve et confirme les conditions qui l'entourent, mais la réalité le rend irréalisable (la chute de l'Empire ottoman en 1924 marquât la fin du Califat).

Dans le quatrième et dernier chapitre de notre mémoire, il sera question, au-delà du « quoi ? » qui nous permet de cerner les points de divergence, de comprendre le « pourquoi ? » qui nous fera analyser la méthodologie en amont des avis (ou la théorie en amont de la pratique). Ainsi, nous pousserons la réflexion afin de mieux comprendre la raison des convergences-divergences entre la pensée de Ghannouchi sur la liberté de religion et le traditionalisme d'école tel que présenté par les cinq ouvrages utilisés précédemment.

4. Analyse comparée entre Ghannouchi et les savants du traditionalisme d'école sur leurs méthodologies respectives

Dans ce quatrième et dernier chapitre de notre mémoire, nous commencerons par faire état de l'évolution de la méthodologie¹³⁴ employée chez les savants inscrits dans le traditionalisme d'école. Par la suite, nous induirons de la vie et des appuis de Rached Ghannouchi une méthodologie qui lui a permis d'extraire ses propres avis. Nous concluons ce chapitre en comparant la méthodologie que nous aurons induite de Rached Ghannouchi à celle du traditionalisme d'école.

4.1 La méthodologie dans le fondement du droit et de la jurisprudence islamique (*'uṣūl al-fiqh*) chez les savants du traditionalisme d'école

Dans cette première section, nous verrons les trois procédés de la science islamique dite des *fondements du droit musulmans* (*'uṣūl al-fiqh al-islāmī*). Nous parcourrons les deux écoles dites « inductive » et « déductive » ainsi que l'école dite « des finalités supérieures », puis nous nous intéresserons à la méthodologie de nos cinq références traditionalistes dans la présente recherche.

4.1.1 Approche de la science de *'uṣūl al-fiqh* selon les écoles inductive, déductive et des finalités supérieures

Mustafa Bashir Tarabulusi nous donne un aperçu de l'origine de la science des fondements du droit et de la jurisprudence islamique (*'uṣūl al-fiqh*). Depuis l'aube de l'islam, dès le 7^e siècle de notre ère dit-il, une méthodologie se diffuse afin d'aborder les textes scripturaires (la parole de Dieu et la tradition prophétique). En effet, les outils qui permettent d'aborder les

¹³⁴ Nous avons ici à choisir entre les deux terminologies suivantes : « herméneutique » et « méthodologie ». La première « a pour objet l'interprétation des textes religieux ou philosophiques, en particulier des Écritures saintes » (Office québécois de la langue française, 1994). La seconde renvoie ici à l'« ensemble des méthodes et des techniques de recherche appliquées à l'étude d'un domaine particulier » (*Ibid.* 1985). Le fait que les savants musulmans établissent une méthodologie de recherche (*manḥağ*) dans les sciences islamiques oriente notre choix (Tarabulusi 2011, p.60), d'autant plus que Léon Bercher donna à la science de *'uṣūl al-fiqh* la traduction de « méthodologie juridique » (Guwayni et Hattab 1995).

textes vont commencer à être mis en place par le messager de l'islam. Ce dernier va autoriser l'effort intellectuel pour aborder la religion et il va appliquer quelques règles d'extractions des lois juridiques (comme l'analogie –*qiyâs*- ou le principe de déduction –*maf'hûm*-). Les compagnons de Muhammad vont apprendre à ses côtés (ils vont avoir l'occasion de mettre en pratique leur connaissances au vu et su de leur maître). Ils en acquerront des compétences qui leur permettront de continuer le processus de réflexion sur les textes de l'islam et leurs applications multiples au quotidien. Et c'est de génération en génération que des savants des textes se démarqueront dans leur engagement à transmettre ce savoir (Tarabulusi 2011, p.21-22, 60-65)¹³⁵.

Nous introduirons dans ce qui suit les trois écoles des fondements du droit et de la jurisprudence islamique, à savoir : l'école inductive, l'école déductive et l'école des finalités supérieures. Nous décrirons également les conditions que les savants de ces trois écoles ont émises pour autoriser au savant des textes d'extraire de ceux-ci des avis juridiques.

4.1.1.1 L'école inductive et l'école déductive

Arrivés aux 2^e et 3^e siècles des débuts de la communauté islamique, ont émergé *les quatre imams*, fondateurs¹³⁶ des écoles du droit et de la jurisprudence islamique — enseignées jusqu'à nos jours dans les universités islamiques sunnites. Les quatre écoles sont désignées comme suit : Hanafite (du nom du fondateur l'imam Abu Hanîfa, 150H/767), Malikite (l'imam Malik, 179H/795), Shâfi'îte (l'imam Shâfi'î, 204H/820) et Hanbalite (l'imam Ahmad ibn Hanbal, 241H/855).

¹³⁵ Certes, à cette époque des premiers musulmans, la science de '*usûl al-fiqh*' n'était guère codifiée. Cela dit, si la méthodologie d'extraction des lois n'était pas encore mise par écrit, elle était néanmoins gravée dans les cœurs et mise en application. Ibn Khaldûn, dans ses *Prologomènes* ou son *Introduction à l'histoire universelle (al-muqaddima)* a consacré un chapitre dans la première section du livre afin de traiter de l'évolution de la science du '*usûl al-fiqh*'. Il y précise les raisons pour lesquelles cette science n'a été codifiée que tardivement, avec la venue de Shâfi'î comme pionnier en la matière (voir Ibn Khaldûn 1988, 1/573-577),

¹³⁶ Précisons ici que les *fondateurs* sont plus exactement le fruit d'un mouvement qui se développera depuis les origines de l'islam. C'est ainsi que Ahmed Raissouni, en parlant particulièrement de l'école Malikite, précise que le nom donné à cette école est réducteur du socle sur lequel elle s'inscrit, à moins que la dénomination ne se comprenne ainsi : l'école à laquelle l'imam Malik appartient (et non : l'école qui appartient à l'imam Malik) (Raysuni 1991, p.57).

Ces écoles vont se développer et se spécialiser avec une constante précaution méthodologique. Méthode qui sera traitée dans la science des *Fondements de la Loi Islamique* (*'uṣūl al-fiqh al-islāmī*). Une science qui

expose les principes et la méthodologie au moyen desquels les règles du droit et de la jurisprudence sont déduites et extraites (*iṣṭinbât*) de leurs sources (études et formulations des règles d'interprétation, obligations et interdits, principes globaux, *iġtihād*, *iġmā'*, *qiyās*, etc.) (Ramadan 2008, p.409).

La branche de *'uṣūl al-fiqh* est une des sciences les plus importantes que les savants musulmans ont produites. Car elle a pour objectif de cadrer leur travail d'extraction des lois et de remettre en leur main les outils académiques et les instruments juridiques afin de garantir la meilleure approche des textes scripturaires et de pouvoir *signer au nom de Dieu*¹³⁷.

Cette science des fondements de la loi islamique a évolué à travers le temps. Elle fut sauvegardée dans les esprits, transmise par tradition orale aux initiés pour enfin se codifier par écrit au début du IX^e siècle (III^e siècle de l'Hégire) lorsque l'imam Muhammad Ash-Shāfi'ī (204H/820) écrit son ouvrage *Ar-Risāla* (reconnu comme premier ouvrage écrit de *'uṣūl al-fiqh*). Les écrits scientifiques abordant la matière se multiplieront jusqu'à atteindre la cime de la gloire au XI^e siècle (V^e siècle de l'Hégire). Ces ouvrages-mères sont encore étudiés et enseignés dans le cursus académique des intéressés.

Remarquons que nous trouvons deux grands types d'ouvrages dans les sciences du droit : ceux appartenant à l'école dite *'uṣūl al-aḥnâf* (ou inductive, ou encore des juristes –*fuqahâ-*) et ceux appartenant à l'école dite *'uṣūl al-shāfi'iyya* (ou déductive, ou encore des philosophes –*mutakallimûn-*) (Hîtû 1990, pp.9-14).

La définition souvent empruntée pour définir *'uṣūl al-fiqh* (fondements de la jurisprudence, qui inclut la méthodologie juridique) est celle de la connaissance des voies qui mènent aux règles juridiques, de la manière dont on peut tirer un argument de ces voies et des qualités requises chez celui qui l'emploie (Isnawi et Al-Baydawi 1999, 2:7). En ce sens, les ouvrages classiques du fondement du droit se divisent en trois grandes parties :

¹³⁷ Expression de Ibn al-Qayyim al-Jawziyya (751H/1350).

Description des sources fondamentales sur lesquelles s'établissent la jurisprudence islamique.
Théorisation de la méthodologie qui permet de puiser des lois à partir des sources juridiques.
Énonciation des prérequis chez le savant des textes, c'est-à-dire les formations requises afin que le savant puisse utiliser la méthodologie de *'uṣūl al-fiqh* de manière autonome.

Le spécialiste dans ce domaine (celui qui rassemble les prérequis) gagne le titre de *muḡtahid* : celui qui a la compétence reconnue afin de pratiquer l'*iḡtihād*. De la racine *ḡa-ha-da* : faire un extra-effort. *Iḡtihād* « est devenu un terme technique signifiant l'effort effectué par un juriste, 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 » (Ramadan 2008, p.410). Intéressons-nous à ce niveau d'expertise.

Le spécialiste des fondements du droit et de la jurisprudence islamique (muḡtahid)

Il est fort intéressant de voir combien l'héritage légué par les savants musulmans s'est dédié à déterminer qui mérite le titre de *muḡtahid*. Dans la volonté de préserver la sacralité de la religion, les *'uṣūliyyūn* précisèrent que l'autonomie intellectuelle dans l'abord des textes religieux et la légitimité à employer les méthodes (*'uṣūl al-fiqh*) se méritent suite à un effort considérable dans la quête de connaissances spécifiques. En effet, étant donné que cet avantage engage de lourdes responsabilités, les savants musulmans ont dressé sur le parcours du *muḡtahid* toute une liste de prérequis. Voici à titre d'illustration –selon l'école déductive¹³⁸– ce qu'évoque Nasir ad-Din al-Baydawi (685H/1286) :

Il est nécessaire qu'il ait la connaissance du Coran, de la Sunna, et des lois juridiques qui leur sont liés. Le Consensus¹³⁹. Les conditions pour pouvoir procéder par Analogie (*qiyās*). La méthodologie du raisonnement par la logique. Les sciences de la langue arabe. Connaître l'abrogeant et l'abrogé. Connaître l'état des transmetteurs des traditions prophétiques (une branche de la science du *ḡadīth*).¹⁴⁰ (Isnawi et Al-Baydawi 1999, septième partie de l'ouvrage, « à propos de l'*iḡtihād* et le *iftā'* »).

¹³⁸ Remarquons que nous trouvons les mêmes conditions dans les ouvrages de *'uṣūl al-fiqh* d'après l'école inductive. (cf. Bazdawi 2014, 4/15).

¹³⁹ Connaître les questions faisant l'objet d'avis unanime sous-tend la connaissance des travaux sur le droit islamique.

¹⁴⁰ La citation dans sa langue d'origine :

"الثالثة: لا بد له أن يعرف من الكتاب، والسنة، وما يتعلق بالأحكام، والإجماع، وشرائط القياس، وكيفية النظر، وعلم العربية، والناسخ والمنسوخ، وحال الرواة".

Ces qualités requises caractérisent le plus haut degré de compétence qu'un juriste puisse atteindre. Un tel savant est nommé *muğtahid muṭlaq*, absolu, dont l'élaboration va au-delà du travail accompli par les savants dans leurs écoles de droit.

Il y a des niveaux en deçà de celui-ci. Par exemple, le dénommé *muğtahid muqayyad* est limité à extraire des avis dans le cadre de son école spécifique de droit et jurisprudence (on le dénomme d'ailleurs également le *iğtihâd madhabî*, d'école)¹⁴¹. Ou encore le *muğtahid juz'î*, qui fait un *iğtihâd* partiel ou subdivisé ; dans le sens où un savant des « sciences profanes » se spécialise dans une question du droit islamique en particulier (un économiste de formation par exemple qui étudie ce qui a trait à son domaine dans la religion et qui est légitimé à se prononcer juridiquement) (Qaradâwî 1985, pp.59-62).

Néanmoins, seul le *faqîh* (celui qui a l'intelligence du *fiqh*) peut aborder les textes scripturaires pour en extraire des avis religieux. C'est ainsi que Qaradâwî, après avoir défini l'*iğtihâd*, précise que les savants de *'uṣûl al-fiqh* ont ajouté (explicitement ou implicitement) une condition à leur définition stipulant que le *muğtahid* doit être un *faqîh*.

Cette précision est importante, car en vérité, beaucoup de praticiens des autres sciences islamiques comme la théologie ou la mystique ou la *Sîra* (vie du prophète) ou l'histoire, et quelques sermonnaires et prédicateurs aux beaux discours se permettent d'entrer dans l'enceinte de l'*iğtihâd* et émettent des avis juridiques selon leurs avis sur des affaires complexes, alors qu'ils sont loin de la scène du *fiqh* et loin de pouvoir plonger dans ses océans¹⁴² (*Ibid.* p.13).

Remarquons, comme dernier point quant à ces conditions, que le degré de *muğtahid* est une spécialité tout à fait accessible à condition de suivre un parcours académique. Qaradâwî,

¹⁴¹ Remarquons que les quatre références classiques sur lesquelles nous nous sommes basés dans la recherche du mémoire s'inscrivent dans cette lignée. Nous y reviendrons un peu plus bas.

¹⁴² La citation dans sa langue d'origine :

"وهذا قيد مهم، فإن كثيرا من المشتغلين بالعلوم الإسلامية الأخرى كعلم الكلام أو التصوف أو السيرة أو التاريخ و نحوها و بعض الخطباء و الوعاظ البالغاء يقحمون أنفسهم في ميدان الاجتهاد و يفتون برأيهم في أعوص المسائل و هم بعيدون عن ساحة الفقه والغوص في بحاره و كل ميسر لما خلق له".

tout en rapportant que cette accessibilité fait divergence, rapporte plusieurs témoignages de personnalités historiques et contemporaines¹⁴³ qui confirment que le niveau de *muğtahid muṭlaq*, tout en demeurant un domaine d'expertise, peut être atteint (*Ibid.* pp.109-113).

4.1.1.2 L'école des finalités supérieures

Au 8^e siècle de l'Hégire, en Andalousie, une troisième voie dans l'élaboration des fondements de la loi islamique est codifiée. Le *muğtahid* Abû Ishaq Ash-Shâtîbî (790H/1388) innove¹⁴⁴ dans son domaine avec une approche dite des *aspirations ultimes ou des finalités (maqâsid)*. Il sauvegarde son savoir dans un ouvrage intitulé *Les réconciliations ou Les concordances (al-Muwâfaqât)*¹⁴⁵.

Il est à remarquer de prime abord que Ash-Shâtîbî a écrit son ouvrage pour les spécialistes. Il dit en effet, dans un chapitre qui prévient de l'amalgame qui résulte de mélanger des sciences avec d'autres, que seul un *muğtahid* pourra aborder son livre (*al-Muwâfaqât*).

Il ne sera pas permis au lecteur de ce livre d'y jeter un regard profitable jusqu'à ce qu'il soit désaltéré de la science islamique : de ses fondements et ses subdivisions, du texte littéral et interprétable, sans s'arrêter à l'imitation ou au fanatisme d'une école de droit et jurisprudence. Car, en vérité, s'il n'est prédisposé de la sorte, on craindra que le contenu du livre se retourne contre lui par accident et devienne pour lui une tentation, alors même que le livre constitue une sagesse en soi¹⁴⁶ (Shâtîbî, s. d., p.93).

Cette précision est reprise par Ahmed Raissouni dans l'introduction de sa thèse doctorale : « il [Shâtîbî] a écrit son livre [al-Muwâfaqât] pour les savants, même plutôt pour les initiés

¹⁴³ Qaradawi cite par exemple Abû Ishâq al-Isfrâyîniy (418H/1027), Ibn Daqîq Al— 'îd (702H/1302), Jalâluddîn As-Suyûtî (911H/1505), Muhammad ibn Ali ash-Shawkanîy (1255H/1839), Mohamed Rachid Reda (1354H/1935), Mohamed al-Hajwwî (1376H/1956), Ahmad Ibrahim Bek (1364H/1945) ou encore Mustaphâ al-Marâghî (1364H/1945).

¹⁴⁴ Remarquons que ash-Shâtîbî est le fruit d'une longue tradition de savants qui avaient entrepris l'élaboration de cette école (voir la présentation de l'ouvrage *al-Muwâfaqât* de ash-Shâtîbî par Mohamed Mirabi : Shâtîbî 2011. pp.5-12). Ainsi, les fondateurs des quatre écoles de droit islamique utilisaient les aspirations ultimes de la *Sharî'a* mais sans les avoir catégorisées par écrit (Raysuni 1991, p.327; Muhammad 2009).

¹⁴⁵ Dans l'introduction de son livre, ash-Shâtîbî explique qu'il titra son ouvrage ainsi pour avoir réconcilié et intégré les outils proposés par les deux écoles de fondement du droit, déductive et inductive (Shâtîbî 2011. p.39).

¹⁴⁶ La citation dans sa langue d'origine :

"وَمِنْ هُنَا لَا يُسْمَحُ لِلنَّاطِرِ فِي هَذَا الْكِتَابِ أَنْ يَنْظُرَ فِيهِ نَظْرَ مُفِيدٍ أَوْ مُسْتَفِيدٍ؛ حَتَّى يَكُونَ رَيَّانَ مِنْ عِلْمِ الشَّرِيعَةِ، أُصُولِهَا وَفُرُوعِهَا، مَنْقُولِهَا وَمَعْقُولِهَا، غَيْرَ مُخْلِجٍ إِلَى التَّقْلِيدِ وَالتَّعَصُّبِ لِلْمَذْهَبِ، فَإِنَّهُ إِنْ كَانَ هَكَذَا؛ خِيفَ عَلَيْهِ أَنْ يَنْقَلِبَ عَلَيْهِ مَا أُوْدِعَ فِيهِ فِتْنَةٌ بِالْعَرَضِ، وَإِنْ كَانَ حِكْمَةً بِالذَّاتِ، وَاللَّهُ الْمُؤَقِّفُ لِلصَّوَابِ."

dans les sciences de la loi islamique (*šarī.ah*). » Pour Ahmed Raissouni, ceci consiste en une mise en garde explicite de la part de Ash-Shâtibî (Raysuni 1991, p.5). Ainsi, Ash-Shâtibî donne comme conditions pour atteindre le *ig̃tihād* (cela est l'objectif ultime de son ouvrage ; donner vie à son savoir) : (1) l'excellente compréhension des finalités supérieures et (2) une vraie maîtrise des méthodes de déduction et d'extraction fondée sur la base de cette compréhension (Shâtibî, 2011).

Et Ahmed Raissouni en fait le commentaire suivant : Shâtibî a explicitement rendu la parfaite connaissance des finalités de la religion – jusqu'à être capable d'extraire des avis juridiques – chez le *muġtahid* comme une condition si essentielle qu'elle prend le dessus sur les autres conditions observées par ses prédécesseurs. Ajoutant que, en dehors de ce socle de connaissances maîtrisées des finalités supérieures, il y a des conditions qui supportent et entretiennent le développement de la réflexion, mais qui restent secondaire (Raysuni 1991, p.326).

Les trois écoles des fondements du droit et de la jurisprudence islamique aujourd'hui

Ce sont là « les trois grandes écoles classiques qui ont déterminé les horizons des fondements du droit et de la jurisprudence » (Ramadan 2008, p.14). Les savants traditionalistes d'aujourd'hui adoptent en toute confiance les outils et les méthodologies que nous avons décrits, car, pour eux, ces trois écoles de *'uṣūl al-fiqh* (inductive, déductive et celle des finalités), ont été construites par des assemblées de spécialistes des fondements du droit canon qui ont expérimenté la fiabilité de leur méthode à travers le temps. C'est dans le cadre de ces écoles que les savants classiques continuent d'extraire des avis juridiques dans tous les domaines de la vie (culturelle ou culturelle, sociale ou politique, familiale ou personnelle, etc.) et à se prononcer sur des questions liées à l'État et à la société (le concept de liberté, le statut des non-musulmans dans les sociétés islamiques, etc.).

Le *muġtahid* donne vie à la religion puisqu'il extrait — à partir de sa démarche dans la science des fondements du droit — des avis juridiques circonstanciés, adaptés à l'environnement et à l'époque, qui assurent que le renouveau de la pensée musulmane reste fidèle à la source, tout en répondant aux défis du milieu dans lequel le *muġtahid*, hautement qualifié et fidèle, est amené à se prononcer.

Ces savants se réclament aussi comme étant les garde-fous de la religion : c'est à travers la science de *'uṣūl al-fiqh* qu'ils peuvent comparer les avis juridiques et juger la qualité d'un avis émis et l'orienter s'il le faut dans le droit chemin. En somme, et dans un certain sens, les textes sont leur chasse gardée : pour pouvoir parler au nom du droit et de la jurisprudence islamique, il faudra –à défaut de les consulter- suivre un cursus académique rigoureux qui donne une certification de la part des anciens et remet entre leurs mains les instruments juridiques qu'ils ont appris à manier afin de faire face aux défis contemporains.

4.1.2 Approche de la science de *'uṣūl al-fiqh* selon les cinq références du traditionalisme d'école

Dans cette dernière sous-section concernant l'approche dans *'uṣūl al-fiqh*, nous aborderons la méthodologie employée par nos cinq références inscrites dans le traditionalisme d'école. Nous commencerons par exposer la méthodologie des quatre ouvrages traditionalistes (Hanafite, Malikite, Shâfi'ite et Hanbalite), puis nous nous arrêterons à celle du Tunisien contemporain Al-Habîb Ben Tâhir.

4.1.2.1 Concernant la méthodologie des quatre ouvrages du traditionalisme d'école

Un juriste inscrit dans le traditionalisme d'école utilisera les outils juridiques qu'il aura étudiés et qu'il se sera appropriés à l'intérieur de son cadre d'étude (à l'intérieur de son *madhhab*). Les quatre ouvrages classiques qui représentent notre référence dans la recherche du mémoire afin d'établir une comparaison avec Ghannouchi s'inscrivent dans cette lignée. Ils sont dénommés : *muġtahid muqayyad* (limité) ou *muġtahid madhabî* (d'école).

Prenons Khalil dans l'école Malikite. Lorsqu'il présente les objectifs de son *Sommaire* (*muhtaṣar*), il précise qu'il clarifiera « ce sur quoi il y a la *fatwâ* (terminologie qui, ici, signifie l'avis retenu sur lequel il faut se référer) » (Khalil ibn Ishaq al-Jundi 2011, p.7). Khalil s'est basé pour se faire sur *Al-Mudawwana* (ouvrage de référence dans l'école Malikite) et sur quatre grands savants Malikite : al-Lakhmiy (478H/1085), Ibn Younous (399H/1009), Ibn Rushd¹⁴⁷ (520H/1126) et al-Mâzariy¹⁴⁸ (536H/1141) (*Ibid.* ; Ali 2001, p.440).

¹⁴⁷ Grand-père du philosophe Aboul-Walîd Mohammed Ibn Rush (Averroès).

¹⁴⁸ Élève de al-Lakhmiy.

Il en est de même pour an-Nawawi de l'école Shâfi'îte qui dit en introduction de son ouvrage qu'il a résumé : « un livre certifié dans la précision du *madhhab*, un appui accrédité pour la *mufti* et autres personnes à dessein »¹⁴⁹ (Nawawi et al. 1995, 1/10). Ibn 'Abdîn de l'école Hanafite et Ibn Qudâma de l'école Hanbalite ne dérogent pas à la règle (Ibn 'Âbidîn 1992, 1/20 ; Ibn Qudâma, 1/4). Tous s'inscrivent dans le strict cadre de leur école ; ils s'arrêtent là où leurs prédécesseurs se sont arrêtés.

4.1.2.2 Concernant la méthodologie de Ben Tâhir.

Dans la communication que nous avons eue avec al-Habib ben Tâhir, il nous précise d'emblée que les questions de liberté dans l'État islamique doivent se référer à l'étude du texte religieux (Coran et Sunna) et donc venir de la part d'un chercheur qui combine deux qualités :

L'interprète des textes doit avoir intégré dans sa vie les textes scripturaires et leurs justes applications, il doit les avoir englobés par la recherche, l'étude, le regard et la réflexion ; dans ses particularités et dans ses généralités ; dans ses branches et ses fondements ; dans ses outils/moyens et ses aspirations ; il doit avoir accumulé tout ce qui s'y réfère comme connaissance, de manière à être reconnu légitime à pratiquer le *iğtihâd* à un certain niveau [...] Ces affaires religieuses musulmanes ne peuvent être abordées que par une méthodologie scientifique islamique dans l'*iğtihâd* (Al-Habîb ben Tâhir 2016a).

Le chercheur doit également faire une lecture en toute objectivité. Il doit en cela porter une grande attention afin de ne pas se laisser influencer par des à priori ou des intérêts (*Ibid.*)¹⁵⁰.

¹⁴⁹ La citation dans sa langue d'origine :

"(المحرر للرافعي، الذي اختصره النووي في منهاج الطالبين وعمدة المتقين) عمدة في تحقيق المذهب، معتمد للمفتي وغيره من أولي الرغبات".

¹⁵⁰ Ben Tâhir ajoute à ce propos que « la communauté musulmane a beaucoup souffert de ces politiciens qui ont cherché des justifications/appuis religieuses à leurs idéaux ou intérêts politiques » (Al-Habîb ben Tâhir 2016a).

La citation dans sa langue d'origine :

"- أن يكون المفسر ممتن عاش حياته مع هذه النصوص الدينية والتطبيقات الرشدية ، قد استوعبها بحثا ودراسة ونظرا وتدبرا، في جزئياتها وكلياتها، في فروعها وأصولها، في وسائلها ومقاصدها، واستوعب ما انبثق عنها من علوم، بحيث يكون أهلا للاجتهاد في إحدى درجاته، يفتي في مثل هذه القضية كما يفتي في الطهارة والتيمم. على أن يؤخذ بحذر شديد آراء الذين تشبعوا بالفكر الذي أفرزه السياسيون بعيدا عن قيم الإسلام وتعاليمه، أو الذي أفرزه الغرب بشقيه الشيوعي والليبرالي، ثم هدوا إلى الرجوع إلى دين الإسلام دون تخلص من رواسب هذا الفكر في نفوسهم، فلن تكون آراؤهم بريئة من التأثير بما تشبعوا به؛ فإن هذه القضية طارئة على الأمة لم تكن مطروحة قبل الصدمة الحضارية التي واجهتها الأمة الإسلامية. وإذا أولكلنا مهمة الإفتاء في القضايا الجزئية المستحدثة إلى علماء الشريعة، فبأن توكل إليهم بالأولى مهمة الحكم على القضايا الكلية كطبيعة الدولة في الإسلام. - أن يُعقل المفسر على قراءة متأنية لهذه النصوص والتطبيقات الرشدية، ليستكشف الإجابة عن السؤال الطروح، دون اعتقاد رأي مسبق، كان قد تأثر به من تجارب معينة، يريد أن يبحث له عن مستند، فيحمله ذلك على التعسف في التفسير. فإن هذا المنهج طالما اعتمد من طرف السياسيين في البحث عن حلول للقضايا المعاصرة فيما طرأ على حياة الأمة، وقد ثبت فشله، ولم تجد الأمة منه إلا النكد."

En outre, quand nous revenons à l'introduction qu'il fait de son ouvrage majeur *Le fiqh Malikite et ses appuis*, al-Habib ben Tâhir prend soin de rappeler la centralité du droit musulman ainsi que les fondements du droit musulman. Il met en garde contre la volonté d'extraire des lois des textes scripturaires sans avoir minutieusement étudié la méthodologie de *'uṣūl al-fiqh* :

L'examen rationnel des textes religieux sans préalable, sans passer par cette science [*'uṣūl al-fiqh*], est un déchirement de la structure de la pensée et de la méthodologie scientifique sur lequel la communauté [*'ummaḥ*] entière consent à dire qu'il est du devoir de s'appuyer dessus pour connaître la volonté du législateur à travers la Révélation¹⁵¹ (Tâhir 2007, p.5).

En somme, nous percevons à travers ses citations combien al-Habib ben Tâhir s'inscrit dans le courant traditionaliste et reprend, après s'y être formé, la méthodologie transmise et léguée par ses prédécesseurs. Pour lui, il est primordial, avant toute considération d'adaptation quant aux défis du contexte de s'enraciner dans *'uṣūl al-fiqh*¹⁵².

4.2 La méthodologie de Ghannouchi

Après avoir visité comment les savants du traditionalisme d'école ont élaboré une méthodologie qui leur permet de continuer à édicter des lois islamiques, nous allons dans cette section analyser le corpus et le parcours de vie de Ghannouchi dans l'objectif d'en induire une méthodologie de recherche qui lui est propre. Ainsi, nous faisons notre entrée en matière avec deux questions à l'esprit. Qu'est-ce qui nous permettrait d'affirmer que Ghannouchi est apte à parler au nom de la religion sur des questions de gestion sociopolitique ? Et quelle méthodologie emploie-t-il afin d'extraire ses avis juridiques ?

Afin de répondre à ces deux questions, nous commencerons à nous intéresser au parcours de vie de Rached Ghannouchi. Nous nous intéresserons aux éléments et aux facteurs qui ont

¹⁵¹ La citation dans sa langue d'origine :

"والنظر مباشرة في النصوص الدينية دون المرور بهذا العلم، تمزيق للنسيج الفكري و المنهج العلمي، الذي أجمعت الأمة على أنه الذي يجب اعتماده في التعرف على مراد الشارع من الوحي".

¹⁵² Dans ce même livre, Ben Tâhir ne sort pas hors du traditionalisme d'école (en l'occurrence l'école Malikite). Nous remarquons entre autres les principales références que nous citons de l'école Malikite (*Mukhtasar Khalil*, explication et commentaire de l'imam Dardîr dans ses deux ouvrages majeurs *ash-Sharḥ as-Saghîr* et *ash-Sharḥ al-Kabîr* ; ibn al-Arabi dans explication du Coran ; *al-mouqaddimat* d'Ibn Rushd ; *al-Zakhira*...etc.). D'autre part, lorsqu'il se base sur les finalités supérieures, il cite l'un des trois imams : ash-Shâtîbî (790H/1388), Ibn Abd al-Salam (660H/1261) et at-Tâhir ibn Ashour (1394H/1973). Il précise que toute autre personnalité ne peut se présenter comme référence (Tâhir 2014, 1:10'). On remarque là aussi l'inscription de l'auteur dans le cadre de la pensée traditionnelle.

concouru à façonner la personnalité et la pensée de Ghannouchi en tant que chercheur dans les sciences islamiques. C'est ce dont il sera question dans notre première sous-section.

Ensuite, dans la seconde sous-section, nous ferons une relecture des appuis juridiques de Ghannouchi lorsqu'il expose ses positions sur la liberté de religion au sein de l'État islamique. Nous entreprendrons le suivi de sa démarche d'argumentation afin d'identifier les sources de Rached Ghannouchi, son rapport aux textes scripturaires (son mode de lecture, la marge de manœuvre qu'il se donne dans l'interprétation, sa contextualisation des sources, etc.) entre autres éléments qui fondent sa structure méthodologique.

Alors, nous serons en mesure de statuer sur son degré d'inscription dans le courant de pensée traditionaliste. Question que nous aborderons en conclusion du quatrième chapitre.

4.2.1 Au préalable : Qu'est-ce qui légitime Ghannouchi à se positionner en tant que chercheur dans les sciences islamiques ?

Avant de dévoiler la méthodologie de Ghannouchi, nous nous sommes intéressés aux piliers fondateurs sur lesquels il articule sa méthodologie. Ceci est essentiel à savoir pour questionner sa légitimité à extraire des avis juridiques. Notre analyse biographique nous mène à dire que les deux acquis suivants forment le socle de sa méthodologie : un bagage d'expériences et un attachement religieux.

4.2.1.1 Une personnalité d'expérience

Rached Ghannouchi a un parcours de vie dans lequel nous pouvons observer trois éléments : (a) une formation académique, accompagnée d'une (b) initiation auprès de penseurs et d'une (c) expérience de terrain.

(a) La formation académique de Ghannouchi

Le parcours académique de Rached Ghannouchi l'a mené à étudier à Zitouna (Tunis), à l'université du Caire (Égypte), à l'université de Damas (Syrie) puis à la Sorbonne (Paris). Rached Ghannouchi est diplômé en philosophie et il est gradué en sciences islamiques (avec une recherche sur Ibn Taymiya (1328/728H) et la notion de prédestination).

Insistons sur le fait qu'il étudia et enseigna la philosophie et les sciences islamiques, mariage des plus improbables dans certains cercles musulmans qui prohibèrent cette première

matière. En ce sens, « Ghannouchi illustre bien le portrait de l'intellectuel-cheikh diplômé, à la fois de l'enseignement traditionnel religieux à la Zitouna, et de l'enseignement moderne en philosophie » (Haj-Brahim 2013, p.315). Ainsi, la philosophie lui permit de pousser ses réflexions bien plus loin que le simple mimétisme dans lequel des penseurs peuvent sombrer, et d'aborder avec profondeur ses questions de recherches (Tamimi 2011).

En plus d'avoir voyagé dans les milieux académiques, Ghannouchi eut l'occasion de visiter plusieurs contrées autour du bassin méditerranéen. En effet, de juin 1965 à janvier 1966, il a parcouru une large partie de l'Europe notamment dans l'objectif d'observer de manière concrète la vie en Occident. Il a eu d'autant plus l'occasion de comprendre ce système occidental qu'il a étudié à Paris, se mélangeant au peuple et intégrant des cercles de débats étudiants, notamment au Quartier latin de Paris. Cela lui a permis de réviser certains de ses paradigmes :

L'année précédente [c'est-à-dire l'année précédent 1965], tout mon univers avait été ébranlé : l'idéal nassérien d'une nation arabe, forte, prenant modèle sur le monde occidental, s'était brisé. J'avais pour la première fois visité l'Europe. Et, dans les auberges de jeunesse, j'avais rencontré une génération pessimiste, perdue et droguée. Les jeunes ne croyaient en rien, critiquaient durement leur société, et les philosophes occidentaux eux-mêmes, comme Sartre, attaquaient l'Occident, nous le montraient de l'intérieur, avec ses doutes et non plus comme une image idéalisée (Ghannouchi 1993c).

(b) Une initiation auprès des savants de son temps

Au fil de ses pérégrinations, notre auteur a établi des liens avec des savants et penseurs de différents courants religieux et idéologiques. À Paris il eut plusieurs assises avec Muhammad Hamidullah ; en Algérie, il rencontra à maintes reprises Malik Bennabi ; en Syrie, il fréquenta plusieurs mouvements politisés, dont les Frères Musulmans et le mouvement Tahrir, ainsi que différents cercles à l'approche sensiblement différente, telle que celles des deux *ṣuyūḥ* : Nasir ad-Dîn al-Albâniy et Hasan Habannaka (*Ibid.* p.27).

Ces rencontres, en plus de lui avoir ouvert des voies de la connaissance, ont participé à la formation de sa personnalité et à l'ouverture de son esprit. Citons comme exemple les souvenirs que l'auteur tient de sa première rencontre avec Malik Bennabi, un penseur qui l'a marqué tant par son intellect que par sa capacité d'analyse.

J'avais lu de ses écrits ce qui m'a donné la plus grande hâte de le rencontrer en personne. Je suis donc allé lui rendre visite dans sa maison et la relation fut solidifiée entre notre mouvement et cette figure emblématique et ce grand professeur¹⁵³ (*Ibid.* p.36).

Azzam Tamimi fait remarquer que les rencontres avec Bennabi maintiendront la pensée de Ghannouchi sur une paisible évolution, « loin de ce dans quoi se sont noyés nombre d'autres mouvements islamiques, loin de la pensée persécutrice-persécutée qui domina les écrits de Sayyid Qutb après la moitié des années 50 »¹⁵⁴ (Tamimi 2011).

En outre, Ghannouchi ne se limite pas aux penseurs du courant sunnite. En effet, Ghannouchi évoque le fait que le président de l'*Association des Étudiants Islamiques de France* auquel il participa était un iranien chiite de l'école de droit *gâ:farî*. Et Ghannouchi vante le fait que les étudiants et lui-même l'ont élu alors qu'il était le seul iranien de toute l'Association et qu'ils n'ont jamais remis en cause son travail en vue de ses appartenances (Ghannouchi 2011a, p.34). Aussi, Ghannouchi l'aidait à traduire des sermons du chef spirituel (ayatollah) Ruhollah Khomeyni (1902-1989)¹⁵⁵ et apprit à connaître la pensée de Mehdi Bazargan (1907-1995) (*Ibid.*).

Dans son initiation, Ghannouchi a embrassé diverses tendances politiques. Nous disions dans la biographie de Ghannouchi au premier chapitre qu'avant de s'enraciner dans la pensée islamique, il fut séduit par le Nassérisme. Ajoutons qu'à Damas, il s'engagea une année avec des camarades tunisiens dans un parti socialiste où il s'ouvrit à la pensée de Sati al Housri (1880-1967) et où son implication fut telle qu'il est « passé graduellement de membre actif à responsable d'une cellule qui comprenait sept ou huit personnes » (*Ibid.* p.24)¹⁵⁶.

¹⁵³ Ces rencontres se conforteront avec le temps puisque Ghannouchi et des membres de son mouvement participaient à différents congrès dont *Les Colloques de la pensée Islamique* en Algérie ou ils ont profité de la présence de savants du monde musulman et d'assises privées avec Malik Bennabi (Ghannouchi 2011a, p.222). De plus, Rached Ghannouchi témoigne que le mouvement islamique en Tunisie a peut-être même davantage profité de l'héritage Malik Bennabi que des mouvements islamiques en Algérie (Ghannouchi 2011, p.36).

La citation dans sa langue d'origine :

"وقد قرأت له ما شوقني لمقابلته، وكان للقاءني به تأثير كبير في نفسي وفي مجموعتنا التي سننشأ".

¹⁵⁴ La citation dans sa langue d'origine :

"كما أن حركة تونس تأثرت بتأثر قادتها بالمفكر الإسلامي الجزائري مالك بن نبي الأمر الذي وجه الحركة بعيداً عما غرقت فيه بعض الحركات الإسلامية الأخرى مما أصفه بفكر المحنة الذي هيمن على كتابات سيد قطب رحمه الله ما بعد منتصف الخمسينيات إلى استشهاده".

¹⁵⁵ Ghannouchi apprit ainsi à connaître la pensée de Khomeiny et eut l'occasion de le rencontrer en hiver 1979 (*Ibid.* p.34)

¹⁵⁶ Il s'agit de d'une filière du l'Union socialiste arabe, fondée en Égypte (Ghannouchi 2011a, p.24).

En somme, il n'y eut pas un seul axe dans la formation de Ghannouchi, mais bien une pluralité d'influences intellectuelles, philosophiques et idéologiques (*Ibid.* p.222).

(c) *Une expérience de terrain*

Dans ce troisième et dernier point, nous nous intéresserons à l'action concrète de Ghannouchi qu'il mena sur le terrain, en France lors de ses études, puis en Tunisie (car, nous le disions dans la biographie de Ghannouchi, que celui-ci ne s'est pas engagé sur le terrain avant ses études à Paris).

Sa première expérience de terrain a été à travers la prédication des musulmans pour un revivalisme de l'islam. Cela a commencé à Paris, en 1968, lorsqu'il intégra l'*Association pour la prédication (ġamâ-ah at-tablîġ)*, où la présentation d'un islam basique et éthique et la nature apolitique du mouvement lui plurent. Dans l'action de ce mouvement, il apprit à communiquer avec le petit peuple, à vivre les souffrances des travailleurs immigrés, « ma culture islamique est descendue de sa tour philosophique au niveau et aux préoccupations de cette catégorie broyée et déracinée, j'ai donc appris l'art oratoire et je suis passé du professeur de philosophie, à l'homme cultivé en islam, à un prédicateur »¹⁵⁷ (*Ibid.* p.32). L'influence du mouvement *tabligh* continuera à l'accompagner pendant longtemps (*Ibid.*).

Puis, lors de son retour en Tunisie, ses étudiants du lycée, intrigués par un professeur qui agence philosophie et attachement religieux, lui demandèrent des rencontres extrascolaires. Ils se réunirent en conséquence de manière hebdomadaire, chaque samedi soir (Ghannouchi 2010a, 24'). C'était en 1970. La réunion rassemblait au départ une trentaine de jeunes, puis, graduellement, l'audience s'agrandit jusqu'à devenir un mouvement de jeunes musulmans actifs, présents dans les cercles d'étudiants du lycée et des mosquées (Ghannouchi 2011a, p.218). Le mouvement se voulait représentatif de la méthode *tabligh*. Concrètement, il consistait à réunir périodiquement des jeunes actifs dans les mosquées pour apprendre des versets du Coran et des traditions prophétiques, et à appeler le peuple aux bases de l'islam, dans les mosquées comme dans les cafés, où qu'il soit.

¹⁵⁷ La citation dans sa langue d'origine :

"نزلت ثقافتي الإسلامية من برجها الفلسفي إلى مستوى وهموم هذه الفئة المسحوقة المفلوطة والمقتلعة من أرضها، فبدأت أتعلم الخطابة وتحولت من أستاذ فلسفة إلى متقف إسلامي إلى داعية".

À travers cette première expérience de terrain en Tunisie, Rached Ghannouchi usait d'un propos ferme et catégorique, et envers le gouvernement et envers la méthode traditionnelle (au sens culturel) d'enseigner l'islam. Par exemple, il émettait de sévères discours à l'encontre de l'héritage de Zitouna ou des branches soufies (*Ibid.* p.225), il critiquait également avec véhémence le programme de philosophie mis en place par le ministère de l'Éducation. Il présentait ses idées dans des conférences et dans des publications d'articles, comme *Le programme de philosophie et la génération perdue* où il propose des alternatives pour enseigner une philosophie en accord avec la pensée musulmane (Ghannouchi 1988, p.9).

C'est avec le temps que ses critiques devinrent plus pondérées et qu'il fit un travail de sélection afin d'orienter sa réflexion vers l'accord et le terrain d'entente. Et c'est grâce à ce travail de critique et d'autocritique que l'auteur cherchera à trouver les possibilités d'établir des liens avec les différents courants politique (libéraux, de gauche ou laïcs) et religieux (notamment les savants classiques de Zitouna) ainsi que les multiples modes de pensée (marxiste, féministe, démocratique) (Ghannouchi 2011a, p.39,44). Aujourd'hui Rached Ghannouchi est considéré, par certains observateurs, comme un constructeur de ponts avec ses opposants politiques puisqu'il participe au dialogue avec les différents partis de l'échiquier politique (Jazeera 2010).

Lorsqu'il s'engagea dans la politique de son pays, il se démarqua du classique engagement politique sous l'insigne islamiste. En effet, en 1981, l'assemblée générale du *Mouvement de la Tendance Islamique* publiera une déclaration officielle représentant

une très grande avancée dans le monde de la pensée politique islamique mondiale, traduite par une position claire sur d'importants questionnements tels que l'acceptation totale du pluralisme, le refus d'utiliser la violence comme moyen d'atteindre ses buts aux plans de la pensée ou de la politique, de l'élection par vote comme seul déterminante à légitimer la gouvernance, de la participation de la femme au même titre que l'homme, etc.¹⁵⁸ (Ghannouchi 2011a, p.153).

Il s'engagea donc en politique avec son ouverture d'esprit et la volonté de construire :
« Nous sommes entrés en politique, en 1981, pour réclamer la liberté — aura-t-il l'occasion de

¹⁵⁸ La citation dans sa langue d'origine :

"[البيان التأسيسي] الذي مثل خطوة متقدمة جدا على صعيد الفكر السياسي الإسلامي العالمي بما عبر عنه من حسم في مسائل هامة جدا، كمسألة القبول غير المتلتم بالخيار التعددي الكامل و برفض العنف أداة لحسم الصراعات الفكرية والسياسية وبصندوق الاقتراع مصدرا وحيدا للسلطة وبمشاركة المرأة على قدم المساواة والانحياز إلى صفوف المستضعفين ودعم العمل النقابي ومناصرة حركات التحرر في العالم ومقاومة التمييز العنصري إلخ".

déclarer-» (Ghannouchi et Ravello 2015, chap.7 "islam time" ; cf. Ghannouchi et Tamimi 2010c, 4/18'). Remarquons en outre que son parcours, surtout lors de sa politisation, ne fut pas tout aisé, car il eut à subir le courroux du régime de son pays¹⁵⁹. Ces trois éléments nous dessinent un personnage ayant une ouverture d'esprit. Azzam Tamimi, qui eut à étudier la personnalité de Rached Ghannouchi dans le cadre de sa recherche doctorale et qui l'interviewa à deux reprises sur la chaîne AL Hiwar TV, en témoigne :

Je suis persuadé que l'ouverture [du parti Ennahdha] est due fondamentalement à l'esprit intellectuel qui caractérise le leader [Rached Ghannouchi], à savoir, la posture d'un homme en quête de connaissance et prêt à réviser ses positions, qui encourage ses membres à la libre réflexion et la constante révision. J'ai, en vérité, documenté et confirmé dans mon livre sur Rached Ghannouchi comment celui-ci a appris, avec ses partisans, des différentes expériences vécues par le monde avoisinant : même leurs opposants ont été une source d'apprentissage, y compris le parti de gauche et le parti libéral de Tunisie. Ajoutons qu'ils se sont positionnés sur les mouvements islamistes : certaines facettes leur ont plu, tandis que d'autres furent critiquées ; comme les frères musulmans en Égypte, la mouvance islamiste au Soudan, la révolution iranienne¹⁶⁰, etc.¹⁶¹ (Tamimi 2011)

Azzam Tamimi confirme ainsi que l'ouverture qui caractérise les positions islamopolitiques de Rached Ghannouchi n'est pas due au fait que son mouvement était mis à mal dans la

¹⁵⁹ Remarquons aussi que les difficultés rencontrées sur son parcours lui permirent de se découvrir et d'en apprendre davantage. Malgré la lourdeur du séjour, Ghannouchi considère sa première mise en prison, au mois de Ramadan 1981, comme une de ses plus belles expériences (Ghannouchi et Tamimi 2010c, 4/20'). Ainsi, pendant qu'il purgeait sa condamnation, Ghannouchi poursuivit son développement intellectuel : il cotraduit un livre de Malik Ben-nabi sur la démocratie (Ghannouchi et Tamimi 2010c, 4/20'), il approfondit plusieurs de ses visions, tels que la conception de la démocratie, la question de la femme, l'affaire palestinienne, le statut des non musulmans (c'est d'ailleurs durant cette période d'emprisonnement que Ghannouchi communiqua une série de discours du vendredi intitulée : *Les droits citoyens, les droits du non musulman dans la société islamique* ; discours qui seront ultérieurement publiés (Ghannouchi 1993a). Il ne délaissa point son parcours académique. Et dès sa sortie de prison, en 1984, il décrocha un diplôme de la faculté de droit et jurisprudence (*šari.ah*) sur la base d'une recherche intitulée : *La prédestination chez Ibn Taymiya*. Après quoi il entreprit une thèse de doctorat sur *Les libertés publiques dans l'État islamique*, un sujet qui l'« empêcha longtemps de dormir » (Ghannouchi 2011a, p.40).

¹⁶⁰ Azzam Tamimi développe l'influence que la Révolution iranienne a eue sur Rached Ghannouchi ainsi que l'apport de la révolution soudanaise sur sa critique (Tamimi 2001, pp.53,56 ; cf. aussi Ghannouchi 2011, p.55,63).

¹⁶¹ La citation dans sa langue d'origine :

"أظن أن الانفتاح سببه الأساسي الذهنية التي تتوفر للقيادة، وهي ذهنية الرغبة في التعلم والاستعداد للمراجعة، وتشجيع الأفراد على التفكير الحر والنقد الذاتي. وقد وثقت في كتابي عن الشيخ راشد كيف تعلم هو وأتباعه من مختلف التجارب الخاصة بالآخرين، حتى الخصوم كانوا يتعلمون منهم، بما في ذلك اليسار، والتيار الليبرالي في تونس، كما كانت لهم وقفات مع تجارب إسلامية أعجبوا منها بأوجه وانتقدوا منها أشياء، ومن ذلك الإخوان في مصر، والحركة الإسلامية في السودان، والثورة الإيرانية، إلخ..... ولا أرى أن الضعف له علاقة أساسية بالموضوع".

société laïque tunisienne. Il s'agit plutôt d'analyser une multitude de raisons liées à son cheminement académique et intellectuel : assemblées, ces raisons nous permettent d'appréhender l'ouverture du mouvement et de son leader et sa capacité à établir une méthodologie juridique afin d'aborder les phénomènes sociopolitiques dans un cadre islamique.

4.2.1.2 Une personnalité ayant pour cadre de référence global l'islam

Le deuxième préalable que nous trouvons chez Rached Ghannouchi est l'ancrage de sa pensée dans la foi musulmane. Nous le remarquons à travers trois observations : (a) l'adoption de la religion en conscience, (b) la constante référence aux textes scripturaire de l'islam et (c) l'inscription d'une charte politique appuyée par la foi musulmane.

(a) L'islam fut un choix délibéré

Dans son parcours de vie, Rached Ghannouchi eut à faire un choix quant à l'adoption de la religion musulmane. En effet, à la maison et à l'école, il reçut une éducation traditionnelle (culturelle), mais qui ne faisait pas écho dans sa vie. « L'islam de mon enfance était primitif, simple, traditionnel » (Ghannouchi 2011a, p.27). Il arrêta même de prier dans sa jeunesse et s'intégra dans divers mouvements plus ou moins éloignés de l'islam. C'est à 25 ans qu'il (re)découvrit l'islam.

Je me souviens que la nuit du 15 juin, je n'ai pas pu fermer l'œil. J'étais très agité. Un peu avant l'aube, j'étais décidé à franchir le pas et à commencer à prier. J'ai fait une prière dont j'ignorais en fait les détails : j'avais oublié la culture religieuse de mon enfance. Ma culture religieuse était une culture théorique et non pas une culture pratiquée, mise en œuvre ou en actes. Ce fut une nouvelle naissance. (Geisser et Hamrouni 2001 ; cf. Tamimi 2001, p.22)

François Burgat nous rend une analyse de ce tournant dans la vie de l'auteur :

Tel que le verbalise le leader en exil du Parti Al-Nahda, le mécanisme de sa prise de distance à l'égard de l'univers du nationalisme arabe laïque (en l'occurrence du nassérisme, qui a constitué le réceptacle politique de ses premières retrouvailles avec l'arabité) jalonne par contre des voies proches de l'"universel" islamiste, au moins pour ceux des militants politiques de cette génération (c'est-à-dire, au Maghreb, à peu près tous et au Machreq un très grand nombre) qui ont adhéré un temps à un univers autre que celui de la pensée religieuse. Après en avoir constitué le

repoussoir privilégié, le langage du nationalisme laïque est peu à peu associé à l'univers symbolique occidental et c'est alors la culture religieuse qui, irrésistiblement, apparaît alors comme la seule capable de satisfaire la demande identitaire (Burgat 1992).

Nous pensons que Ghannouchi a été en quête de vérité et qu'il a su s'approprier une foi avec lucidité. Cela nous paraît d'autant plus vraisemblable quand nous plaçons cet élément constructif de l'identité de Ghannouchi au côté de ce que nous disions plus haut sur le combat, au nom de sa foi, qu'il a mené devant les régimes de son pays. En outre, s'il a eu à remettre en question sa religion léguée par l'éducation, il sera – à priori – plus à même de mettre sur la balance de la justice toute autre idée qui lui est proposée.

(b) La construction d'avis qui se fait sur la base des textes scripturaires

Un second élément qui nous fait avancer que Rached Ghannouchi s'attache fondamentalement à l'islam est le fait qu'il appuie ses réflexions et ses positions sur des textes scripturaires islamiques. Dans ses ouvrages, le retour aux sources scripturaires est la voie qu'il entreprend quand il cite un droit humain. À titre d'exemple, il se réfère au Coran chapitre 33, verset 72 pour parler de l'importance de la notion de *amâna* (responsabilisation devant Dieu), il mentionne qu'il y a 150 versets qui font référence à la liberté de religion, il nous renvoie au Coran chapitre 22, versets 39–41 pour énoncer la liberté de religion et certifier le droit à bâtir des lieux de prière, etc.

Mohamed Tawfiq Ash-Shawi, qui fit une introduction au livre de l'auteur portant sur les droits du non-musulman dans la société islamique, analysa que Rached Ghannouchi a bâti toute sa réflexion à partir de deux versets du Coran et deux traditions prophétiques. Il indiqua que sa procédure fut d'extraire la loi « à partir des règles de bases et des fondements généraux à partir desquels est puisée la loi [islamique] »¹⁶² (Ghannouchi 1993a, section Introduction). En cela, Ghannouchi utilise la méthodologie développée dans l'école des finalités supérieures (*maqâsid*).

(c) Une charte politico-religieuse, une religion globalisante

La dernière observation que nous faisons concernant l'attachement de Rached Ghannouchi à la religion est en référence à la résolution du congrès tenu en 1984 et intitulée *La vision*

¹⁶² La citation dans sa langue d'origine : "البداء من القواعد والأصول العامة التي يستمد منها الحكم".

*intellectuelle et la méthodologie fondamentale pour le Mouvement de la Tendance Islamique en Tunisie*¹⁶³. Dans ce document politique, les fondements spirituels sont décrits avant les fondements méthodologiques qui fondent sa participation sociopolitique au sein de l'État. En effet, dès les premières lignes du rapport nous lisons :

Certes, le mouvement de la Tendance islamique en Tunisie prend comme point de départ la foi islamique bénie : la règle centrale dans la pensée islamique, celle à laquelle se précise toute prise de position ou point de vue en réponse aux questions d'existence en général ou de présence humaine en particulier [...] et nous partons de la base authentique et responsable dans le rapport avec notre sainte et modérée religion, et en nous basant sur le principe inclusif et généralisant selon notre approche de l'islam, d'une manière qui ne le réduit pas à un domaine théologique et culturel, mais qui les surpasse plutôt afin d'inclure, au côté de cette sphère, la sociologie, la politique et l'économie¹⁶⁴ (Ghannouchi 2011a, p.297, annexe 6 « *La vision intellectuelle et la méthodologie fondamentale pour harakah al-ittiğâh al-islâmî en Tunisie* »).

Nous pouvons en conclure que Rached Ghannouchi considère l'islam, tout à la fois, comme un point de départ et un point d'arrivée (il dessert une religion, d'où il extrait ses positions sociopolitiques). En somme, Rached Ghannouchi porte une religion holistique, sans séparation entre elle et le politique, et un islam en lien avec la vie concrète.

Résumé

Dans cette première sous-section, l'objectif fut de poser un préalable dans la méthodologie de Ghannouchi. Nous avons instauré les piliers fondateurs sur lesquels Ghannouchi articule sa méthodologie, à savoir : son expérience (il a une formation académique, il est initié auprès de penseurs et il a une expérience de terrain) et son ancrage dans la religion musulmane (il a embrassé l'islam de plein gré, il se réfère aux textes de l'islam et il intègre l'islam dans sa politique).

¹⁶³ La citation dans sa langue d'origine : "الرؤية الفكرية والمنهج الأصولي لحركة الاتجاه الإسلامي بتونس".

¹⁶⁴ La citation dans sa langue d'origine :

"إن حركة الاتجاه الإسلامي بتونس تتخذ منطلقاً لها العقيدة الإسلامية المباركة القاعدة المركزية في التفكير الإسلامي التي إليها يعود تحديد المواقف والرؤى إزاء قضايا الوجود عموماً والوجود الإنساني بصفة خاصة (...) وانطلاقاً من مبدأ التعامل الصادق والمسؤول مع ديننا الحنيف واعتماداً على مبدأ الشمول في فهم الإسلام بشكل لا يحصره في مجال العقائد والشعائر بل يتعداه إلى جانب ذلك البز الاجتماعي والسياسي والاقتصادي".

4.2.2 L'articulation de la méthodologie de Ghannouchi

Dans cette deuxième sous-section, nous allons remployer les positions de Ghannouchi sur la liberté de religion au sein de l'État islamique (exposées dans le second chapitre) afin d'en induire une méthodologie qui lui permet d'élaborer ses avis religieux. Nous avons fait ressortir de notre lecture trois axes significatifs. À savoir : une lecture contextualisée et raisonnée des sources scripturaires, une référence aux finalités supérieures de la religion et une inscription dans la lignée de ses prédécesseurs qu'il honore sans idéaliser et qu'il écoute sans restriction.

4.2.2.1 Les balises générales de l'islam pour un travail de contextualisation

Nous l'avons dit un peu plus haut, Rached Ghannouchi fait la citation de textes scripturaires. Ici, nous aimerions préciser que l'approche des textes chez Ghannouchi n'est point littéraire et simpliste. Il raisonne et pense le texte religieux tout en le contextualisant, et il l'approche de manière holistique en ayant la foi que le texte ne peut se contredire. En effet, pour l'auteur, l'islam donne des règles de pensées, il pose des balises et y intègre une voie vers les finalités supérieures de la religion. En ce sens, l'islam ne s'intéresse qu'à de rares occasions aux détails. Il laisse plutôt un éclairage global aux juristes qui codifieront et régleront la loi divine au vu du texte et du contexte (Ghannouchi 1993b, pp.23, 120).

Raisonner et contextualiser les versets coraniques et les traditions prophétiques

De cette conception découle un premier principe méthodologique fondateur chez Ghannouchi: la large place donnée à la raison. L'auteur stipule dans le plan de recherche de son ouvrage *Les libertés publiques dans l'État islamique* que l'islam a accordé une large marge de manœuvre à la raison afin de formuler ses positions dans les questions divergentes, en fonction de l'espace-temps. Ainsi, le chercheur doit être très attentif à ne pas confondre le texte qui se veut atemporel ni avec une expérience historique figée dans le temps, ni avec des avis circonstanciés de *fuqahâ* qui, après tout, restent des *muğtahidîn* de leur temps.

Le chercheur dans des questions de régime ou de politique islamique se doit également de distinguer le fondement immuable du Coran ou de la Sunna de ce que ces textes fondateurs ont fait germer selon un contexte précis ou une expérience donnée ou une conceptualisation du moment ou encore selon un effort intellectuel particulier. Car, il n'est engagé à suivre que les fondements islamiques et ce que dicte la religion de manière immuable. L'histoire musulmane, quant à elle,

avec ce qu'elle a fait fleurir comme expériences et comme efforts intellectuels dans le droit musulman n'a qu'une valeur indicative, un aspect éclairant et rassurant¹⁶⁵ (*Ibid.*).

Dans les écrits de Rached Ghannouchi, nous trouvons l'application de ce à quoi il fait référence. C'est le cas lorsqu'il remet en question de nombreux avis qui se sont bâtis sur la vision d'un autre âge où le monde était perçu comme bipolaire (la liberté de pratiquer son culte, la permission de bâtir des lieux de cultes, le libre accès à la citoyenneté, etc. sont des questions revisitées par l'auteur à la lumière de son contexte). C'est le cas aussi lorsqu'il élargit le concept de *šûra* (consultation) pour comprendre le pluralisme politique et de permettre au chef d'État d'être de n'importe quelle nationalité¹⁶⁶. Mounir Saybi confirme dans un de ses articles sur l'auteur que sa relecture portée sur la notion *šûrâ* lui permet de donner un sens réformateur à la politique islamique :

Avec le Cheikh Rached Ghannouchi, le sens de la *šûrâ* s'est dissous dans le sens de la démocratie et ils arrivèrent au point de conformité, jusqu'à ce que ce cadre innovant pour la *šûrâ* — dessiné par al-Ghannouchi — permette aux non-musulmans, fussent-ils laïques, de gouverner à la tête de l'État islamique concertatif-démocratique fondé sur la base citoyenne¹⁶⁷ (Saybi 2010).

C'est le cas également lorsqu'il emploie l'analogie (*qiyâs*). Ce procédé, nous l'avons évoqué, fait partie des instruments juridiques utilisés par le savant des fondements du droit dans un objectif de raisonnement des textes. Dans la question de la nationalité offerte sans restriction, Rached Ghannouchi rapporte de Ibn Abd-l-Bar l'emploi de ce procédé. « La preuve apportée par celui qui accepte la *ġizyah* est l'analogie faite sur les zoroastriens [énoncé par une tradition

¹⁶⁵ La citation dans sa langue d'origine :

"فإن على الباحث في النظام الإسلامي أن ينتبه دوماً إلى ضرورة التمييز في التجربة التاريخية للحكم الإسلامي -سواء أكان ذلك على صعيد الفكر أم كان على صعيد الممارسة- بين الأصول الثابتة في الكتاب والسنة وبين ما أثمرته تلك الأصول المتفاعلة مع ظروف الزمان والمكان من تجارب وتصورات واجتهادات إذ ليس ملزماً للباحث في النظام الإسلامي غير تلك الأصول والشرائع الثابتة. أما التاريخ الإسلامي بما أثمره من تجارب في الحكم ومن اجتهادات في الفقه فليس له من قيمة غير قيمة الاعتبار والاستتارة والاستئناس".

¹⁶⁶ Nous exposons cet avis de l'auteur dans le deuxième chapitre. Dans un autre argumentaire, l'auteur arrive au même résultat de l'ouverture au pluralisme politique, mais selon une autre démarche que nous signalerons plus bas : se baser sur les finalités supérieures de la religion pour en déduire une position juridique (Ghannouchi, 1993 p.267).

¹⁶⁷ La citation dans sa langue d'origine :

" مع الشيخ راشد الغنوشي ذاب معنى الشورى في معنى الديمقراطية ليصلا إلى حد التطابق من ناحية ، وليس هذا الإطار الجديد للشورى - الذي رسمه الغنوشي - لغير المسلم وإن كان علمانياً بأن يرأس الدولة الإسلامية الشورية الديمقراطية القائمة على أساس المواطنة من ناحية أخرى".

prophétique], car elles [les différentes traditions spirituelles ou religieuses, y compris les athées] sont semblables dans le fait de ne pas avoir de Livre »¹⁶⁸ (Ibn Abdel-Bar 1993, 3/242).

Cela dit, une des critiques fondamentales que nous faisons dans l'approche analogique de Ghannouchi réside dans sa volonté d'accoler des concepts qui sont espacés dans le temps et, forcément, dans la portée significative (le concept de *ṣūrâ* lié au pluralisme politique en est un exemple). Prenons l'exemple du contrat de *ḍimmah* dont nous parlions au second chapitre (dans la sous-section 2.1.3). Rached Ghannouchi ne fait pas une analyse des concepts de « nationalité » ou de « citoyenneté ». Il se base sur des auteurs tels que Mawdudi, Zidan, Awwa, ou encore Qaradâwî (Ghannouchi, 2011, p.47, 1993a, p.56) qui, vraisemblablement, avaient davantage le souci de simplifier leur discours que le souci d'exactitude et de précision terminologique. Il nous apparaît que si Rached Ghannouchi emploie les notions de *muwâṭana* (citoyenneté) et *ḡinsyyah* (nationalité) et les accole au concept historique et islamique de *ḍimmah*, c'est dans le but d'adapter son langage à un public contemporain (pour qui le concept de *ḍimmah* est étranger). Il dit en ce sens : « [la formulation de *ḍimmah*] n'est pas islamiquement obligatoire s'il se trouve une forme plus évoluée comme la formule de citoyenneté »¹⁶⁹ (Ghannouchi 2012, p.138). Au demeurant, l'emploi des mots à un impact tellement important qu'il est dangereux de manquer de rigueur à ce propos : Rached Ghannouchi, en affirmant raisonner et contextualiser le Texte, fait défaut à ce niveau de précision terminologique.

Garder la portée universelle des versets coraniques et des traditions prophétiques

Au côté du raisonnement du texte et du travail de contextualisation, Rached Ghannouchi met en garde contre la volonté de limiter la portée du texte sacré (comme s'arrêter à des faits historiques pour *définir* un cadre d'application au texte). Lorsqu'il cite un verset coranique ou une tradition prophétique à large portée, il lui confère une universalité qu'il considère être sa parfaite légitimité. Il évite par-là d'avoir une lecture réductrice du texte scripturaire ou de lui imposer une restriction dans sa mise en application.

¹⁶⁸ La citation dans sa langue d'origine : "وحجة من رأى الجزية القياس على المجوس لأنهم في معناهم في أن لا كتاب لهم".

¹⁶⁹ La citation dans sa langue d'origine : « [صيغة الذمة] ليست ملزمة للإسلام إذا توافرت صيغة أرقى منها مثل صيغة () : « (المواطنة) »

Lorsqu'il se base sur le Coran il se base par exemple sur un verset pour en déduire l'égalité de tous les êtres devant Dieu et indique que rien ne pourrait remettre en question ce concept¹⁷⁰. Une autre illustration serait de citer sa critique à l'encontre de certains juristes qui préconisent une certaine manière de récupérer l'impôt chez le non-musulman : sa méthode est de revenir à la source coranique qui donne honneur à tout être humain, sans égard à sa foi.

De même, l'auteur appelle à une lecture intelligente de la *sunnah* (tradition prophétique) selon les variables qui l'entourent. C'est ce qu'il fait par exemple lorsqu'il traite de l'apostasie : il indique qu'un *hadith* énoncé d'un point de vue politique et dans un contexte de guerre ne vient nullement contredire la portée fondamentale des textes concernant la vie sacrée de l'être humain. Ledit *hadith* est pour Ghannouchi simplement défini par un contexte¹⁷¹. Dans la même logique, il cite des paroles du prophète de l'islam afin de certifier l'égalité impartiale (« tous les gens sont d'Adam et Dieu créa Adam de la terre ») ou la liberté d'expression (« laissez-moi avec les gens »).

Étant donné que la *sunnah* comprend aussi les agissements du prophète de l'islam, Rached Ghannouchi (nous l'avons dit au second chapitre, 2.1.3), de son cadre de référence et selon une approche théologique, invoque l'établissement du prophète dans l'État de Médine¹⁷². Cela afin de rappeler que la constitution qui y fut rédigée inscrit la *citoyenneté* comme principe fondateur et afin de confirmer que l'agissement prophétique doit garder une portée universelle (la constitution pose donc une problématique à ceux qui rejetteraient la notion de *citoyenneté* dans l'État de l'islam ou qui en restreindraient l'accès) (Ghannouchi 2012, pp.92,113). Cela dit, nous sommes vis-à-vis d'une approche anhistorique, et une critique de l'auteur s'impose. Car, si l'évocation de ladite constitution constitue un argumentaire qui pourrait satisfaire un public inscrit dans la tradition musulmane (puisque cette constitution, du fait qu'elle représente une

¹⁷⁰ Le verset de référence est le suivant : {*Ô hommes ! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle, et Nous vous avons répartis en peuples et en tribus, pour que vous fassiez connaissance entre vous. En vérité, le plus méritant d'être vous auprès de Dieu est le plus pieux. Dieu est Omniscient et bien Informé*} (Coran 49/13. Trad. Chiadmi 1999).

¹⁷¹ La tradition prophétique (*hadith*) en l'occurrence est la suivante : « Tuez quiconque change de religion ». Dans un autre argumentaire, l'auteur arrive au même résultat sur la liberté à l'apostasie, mais en rappelant que la liberté de religion est clairement énoncée comme finalités supérieures.

¹⁷² Le texte de La Constitution de l'État islamique de Médine fut écrit en 622 de notre ère. Rached Ghannouchi se réfère pour le mentionner à l'ouvrage de Muhammad Hamidullah dans *Corpus des documents sur la diplomatie musulmane* (Ghannouchi 1993b.).

sunnah, c.-à-d. une mise en pratique du prophète de l'islam, est un appui juridique), il serait légitime de questionner la chronologie des événements et d'analyser l'évolution du rapport musulman-non musulman au sein de l'État islamique, chose que l'auteur n'a vraisemblablement pas faite.

4.2.2.2 Les finalités supérieures de l'islam

Rached Ghannouchi, se réfère à la typologie des finalités (*maqâsid*) et des intérêts de la voie de l'islam (*maṣâlih aš-šarî'ah*). Il se base pour ce faire sur les travaux de ash-Shâtîbî et rappelle que cet auteur de l'école des finalités supérieures en études de droit réitère à plusieurs reprises que la quête finale de la religion musulmane est l'intérêt général pour l'humanité.

Si nous cherchons à mettre un cadre juridique des libertés de l'homme ou de ses devoirs, nous trouverons les penseurs musulmans contemporains quasi unanimes pour faire l'éloge du cadre des fondements du droit mis en place par l'érudit Shâtîbî dans *Al-Muwafaqat* et qui se résume dans la considération que la finalité de la religion est d'affermir les grands intérêts pour l'humanité, qui ont été classés en nécessité, besoin et le superflu.

[L'imam Ash-Shâtîbî nous certifie que] d'après notre induction parfaite de la religion musulmane, nous avons découvert qu'elle n'a été mise en place que pour l'intérêt des serviteurs/adorateurs, aussi bien pour l'immédiat (vie d'ici-bas) que pour le futur (vie de l'au-delà).

Les particularités de la religion (les aspects de détails) trouvent certes leur juste place en tant que branches d'un tronc (le tronc étant l'intérêt des êtres), et c'est dans cette même conceptualisation que nous trouverons aux problèmes nouvellement apparus dans la vie des musulmans des solutions adéquats, pour le bien des musulmans et même de la vie humaine [...] par exemple le principe de pondération entre intérêts et désintérêts : une question ayant un intérêt supérieur au mal sera légiférée¹⁷³ (Ghannouchi 1993b, pp.400, 23).

En ce sens, tout ce qui est d'ordre religieux ne peut pour Ghannouchi contredire un intérêt humain. C'est ainsi que nous le trouvons mettre en place des avis basés sur l'intérêt. C'est

¹⁷³ La citation dans sa langue d'origine :

"يقول الشاطبي: "إنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينزاع فيه الرازي ولا غيره" ويقول: "إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والأجل معا" (...) وفي هذا المنظور العام والمقصد العام للتشريعة أمكن لجزئيات الدين أن تجد كلها مكانها اللائق بها كفرع من أصل، وفي هذا المنظور نفسه يمكن أن تجد المشكلات المستجدة في حياة المسلمين حلولها المناسبة التي تضمن تحقيق مصالح المسلمين بل حياة البشرية وتدرأ عنهم الشرور والمفاسد دونما أي حاجة إلى التمرد قليلاً أو كثيراً عن شرع الله. لاسيما وقد تضمن هذا الشرع أصولاً عامة يمكن أن يتأسس عليها اجتهاد جديد كلما حصل تطور في الحياة معتبر (...) ومثل مبدأ الموازنة بين المصالح والمفاسد، فما غلب ما فيه من صلاح على ما فيه من فساد فهو مشروع".

ainsi qu'il pourra, au nom de ce procédé, faire des concessions au nom des finalités supérieures et juger l'application d'une loi selon sa raison d'être.

Faire des concessions au nom des principes supérieurs

Donnons l'exemple de l'importance primordiale qu'il accorde à la liberté. La liberté est pour Ghannouchi une quête fondamentale, à partir de laquelle tous les autres droits s'acquièrent. Ainsi, toute concession se fera en deçà de son niveau. L'observation de Azam Tamimi nous fait savoir en guise d'illustration concrète que lorsque Ghannouchi, en tant que chef politique de son parti, fut invité à signer le Pacte National de la Tunisie en 1988, il le fit en dépit de son contenu qui pouvaient, en de nombreux points, contredire la pensée islamique traditionaliste (exemple : le caractère laïc de l'État, révision du droit islamique sur l'héritage au nom de la parité, l'abolition de la polygamie, etc.). Azam Tamimi juge qu'il le fit en jugeant que ces concessions sont, d'une part, une question divergente où l'effort intellectuel et l'avis juridique sont permis (il ne s'agit pas de fondamentaux dans la religion) et d'autre part, elles permettent de mettre la liberté en avant (Tamimi 2011). Il en est de même pour le débat plus récent autour de l'article 6 de la constitution adoptée en janvier 2014 où Ghannouchi met en avant le principe de liberté dans toute son envergure¹⁷⁴.

Juger de l'applicabilité d'une loi au nom de sa raison d'être

S'il s'agit dans le point précédent de s'assurer que la loi ne déroge pas à la finalité supérieure (le détail doit s'allier en harmonie avec l'aspiration ultime). Ici il s'agit d'étudier une loi en particulier et de voir, à la lumière de sa finalité spécifique, combien elle s'applique en un temps et un lieu donné. Nous pouvons illustrer ce point avec ce que nous avons signalé comme position de Ghannouchi par rapport à la *gizyah*. Cette dernière pourrait être annulée si le service militaire se rend obligatoire pour tout citoyen, car sa raison d'être est en contrepartie de la non-participation au service militaire.

¹⁷⁴ Voir plus haut lorsque nous traitons de la question de l'article 6 de la Constitution tunisienne selon le point de vue de Al-Habib ben Tâhir. Et voir (Ghannouchi 2015a) où Ghannouchi confirme la primordialité de la liberté selon son interprétation.

4.2.2.3 L'héritage de la pensée islamique

Dans ce troisième et dernier élément qui structure la méthodologie de Rached Ghannouchi, nous exposerons la manière dont il se réfère à l'héritage de ses prédécesseurs et la pensée divulguée par ses pairs. La première chose sur laquelle il nous paraît essentiel de nous arrêter est le respect que Ghannouchi leur porte. Ainsi, il écrit un article intitulé *Les leaders de la mouvance islamique contemporaines : Al-Banna, Al-Mawdudi et Al-Khomeiny*, dans lequel il leur fait éloge (Ghannouchi 1988, p.87). Également, dans la dédicace de *Les libertés publiques dans l'État islamique* (Ghannouchi 1993), il s'inscrit dans la lignée de ses « pères spirituels » auxquels il fait référence et s'identifie. À savoir :

le martyr Hassan al-Banna, notre maître Abu-l-Alâ al-Mawdûdiy, le martyr Sayyed Qutb et notre maître Malik Bennabi et au réformateur le leader et *šayḥ* Hassan al-Turabiy et au leader de la révolution islamique contemporaine l'imam al-Khomeiny et le martyr l'érudit al-Sadr et le martyr Ali *šarī'ati* [...] Jamal as-Din al-Afghâniy, Mohamed Abdu [...] au prédicateur du monothéisme le *šayḥ* Mohamed ibn Abdel Wahhab »¹⁷⁵

Puis, sans se limiter aux penseurs musulmans islamique, sunnite ou chiite, il dédicace son livre également à : Abimael Guzmán (Président Gonzalo), François Burgat, John Esposito, Ernest Gellner, Hoffman. Ci-après, nous présenterons qu'au-delà du respect qu'il manifeste envers ces penseurs, Rached Ghannouchi fait une lecture critique des différentes positions et puise ouvertement dans toute source.

Relire les avis juridiques comme un large héritage dont il convient de puiser selon le contexte

Pour Rached Ghannouchi, les avis des prédécesseurs représentent des efforts remarquables qu'il convient de prendre comme soutien lorsqu'on analyse leur contexte. En ce sens, ils sont à étudier et à respecter, mais jamais à idéaliser. Car ils sont figés dans leur contexte, conditionné par leur milieu, et il nous revient d'en être conscients et de faire le tri entre une pensée limitée et une réflexion qui nous convient. Il s'agit de se libérer de certains carcans, car

¹⁷⁵ La citation dans sa langue d'origine : "أهدي كتابي (...) وإلى آبائي الروحانيين", puis il cita les noms.

« la science des prédécesseurs n'est pas le pourparler (représentant officiel) de l'islam » (*Rencontre entre R. Ghannouchi et N. Sillini*, 2011). Ainsi, quand il décrit sa ligne directrice pour rédiger *Les libertés publiques dans l'État islamique* il annonce que :

nous ferons tout ce qui est en notre possible de placer chaque problématique dans son cadre et contexte particulier, puis nous chercherons les textes scripturaires en lien, les expériences du passé, les avis divergents des penseurs de l'islam ainsi que des écoles de pensée en général pour enfin favoriser ce qui coïncide pour nous avec la preuve la plus stable et l'intérêt le plus sûr¹⁷⁶ (Ghannouchi 1993b, p.25).

Quand une problématique se pose à Rached Ghannouchi, il fait le tour de la question (en contextualisant, analysant les textes religieux, l'histoire, les avis des ancêtres, etc.) avant de s'arrêter sur une position qui rassemble deux critères : l'appui juridique le plus solide et la meilleure réponse à l'intérêt¹⁷⁷. Pour illustrer le propos, rapportons que lorsque Rached Ghannouchi fut attiré par plusieurs mouvements islamistes en Syrie, il apprécia le cercle de savoir tenu par Nasir ad-Dîn al-Albâniy. Celui-ci lui fit découvrir la pensée d'Ibn Taymiyyah et d'Ibn al-Qayyim et le mena vers le courant salafiste. Pourtant, revenu en Tunisie, il abandonna cette tendance en raison de sa rigueur et de sa vision réductionniste qui ne pouvait pas s'harmoniser avec « l'islam tunisien » (Haj-Brahim 2013, p.313 ; cf. Ghannouchi 2011a, p.29).

Avoir une lecture générale et une approche juridique transversale

Rached Ghannouchi refuse de se limiter à un cadre particulier lorsqu'il puise ses idées. Il exprime clairement qu'il convient de profiter de toutes les expériences de tous les horizons et de toutes les nations. Il convient d'étudier les expériences, les analyser et de prendre de cette richesse ce qui nous convient (Ghannouchi 1993b, p.24). Pour certifier cette position religieuse, Rached Ghannouchi fait la citation des deux penseurs suivant : Ibn Rushd (connu aussi sous son

¹⁷⁶ La citation dans sa langue d'origine :

"في علاجنا إشكاليات الحرية في النظام الإسلامي، سنحاول جهدنا وضع كل إشكالية في إطار الواقع القائم ثم نعلم إلى إيراد النصوص والسوابق التاريخية ومختلف وجهات نظر علماء الإسلام ومدارس الفكر عامة مرجحين ما استقام لنا الدليل وترجحت المصلحة (...)"

¹⁷⁷ En ayant une méthodologie pour privilégier certains avis sur d'autres (selon ses critères de la meilleure argumentation et de l'intérêt public), Rached Ghannouchi se rapprocherait de la catégorisation de l'« *ig̃tihād in-tiqā'i* (sélectif) » (fondé sur la préférence d'une des opinions juridiques héritées de notre patrimoine juridique islamique), l'une des trois perspectives pour un *ig̃tihād* contemporain que Qaradâwî propose comme une alternative pour les savants contemporains (Qaradâwî 1985). Remarquons que cette catégorie se trouve chez les anciens, tel que chez Tâj ad-Dîn as-Subkî (771H-1370).

nom latinisé Averroès, 595H/1198) et Ibn al-Qayyim al-Jawziyya (751H/1350). Ce dernier rapporte que

la gouvernance islamique (*siyâsa šar'iyya*) tourne autour de la justice, quand bien même il n'y aurait de texte scripturaire [autrement dit : si la justice est là, la loi de Dieu est là aussi. Il n'y a pas besoin pour le certifier de texte religieux], car Dieu envoya Ses messagers, et révéla Ses Livres afin que les gens fassent régner la justice, cette justice sur laquelle se sont reposés les cieux et la terre. Ainsi, si apparaîtrait la vérité et ses signes, et, quel que soit le chemin qu'elle emprunte pour découvrir son visage, là réside alors la loi d'Allah¹⁷⁸ (Ibn Al-Qayyim, cité dans *Ibid.*).

Quant à Ibn Rushd, Rached Ghannouchi rapporte de lui l'importance de profiter des expériences des civilisations et de l'histoire, sans égard à leur tradition ou croyance, car la sagesse est la sœur de lait de *šarî'ah* (*Ibid.*).

Cette vision se répercuta dans sa méthodologie de recherche avec une approche transversale sur des questions liées à l'islam¹⁷⁹. Déjà lorsqu'il commença à étudier l'islam avec plus de profondeur en Syrie, il témoigne de cette ouverture d'esprit :

J'ai commencé à m'adonner au réapprentissage de la culture islamique, à lire et à faire l'inventaire du contenu des productions de l'islam. Les "marchandises" islamiques disponibles étaient les livres de Sayyid Qutb, ceux de Muhammad Qutb, Abû A'la al-Mawdûdi, Muhammad Iqbal, Malek Bennabi et quelques écrits anciens de Abû-l-Hamid al-Ghazâli et Ibn Taymiyya. J'ai commencé à faire le tour des écoles religieuses de Damas. J'ai fait connaissance de l'école des Hadiths, du Fiqh, des différents groupes islamiques : j'écoutais tout le monde, je voulais savoir

¹⁷⁸ La citation dans sa langue d'origine :

السياسة الشرعية مدارها العدل، ولو لم ينص عليه وحي ذلك أن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط وهو العدل الذي قامت به السماوات والأرض فإذا ظهرت أمارات الحق وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثم وجه الله."

¹⁷⁹ Remarquons que cette vision eut également des répercussions dans ses actions politiques. Mounir Saybi fait à ce sujet l'analyse suivante : en somme, le mouvement [politique] auquel Rached Ghannouchi a participé assemblait trois éléments au niveau de la pensée : (a) la religiosité populaire (école de droit Malikite, théologie *ash'arit* et spiritualité soufie), (b) la religiosité qui transcende les sectes (*salafî* et frères musulmans dans le combat mené envers les innovations, le retour au dogme du Livre et la tradition prophétique et le totalitarisme de l'islam) et enfin (c) la religiosité critique et pensive (le courant *mou'tazilit* et l'intégration des bons éléments présents dans les philosophies et modes de pensées quelle que soit leur origine) (Saybi 2011).

Rached Ghannouchi le confirme en ses propres mots : « Lorsque je suis retourné en Tunisie, je suis retourné avec une pensée islamique, politique (des frères musulmans et de al-Mawdudi) et philosophique, mais avec une expérience pratique des *Tabligh*. » (Ghannouchi 2011, pp. 32-33). Cela lui donna une longueur d'avance sur d'autres mouvements politiques qui traitaient avec réticence des questions telles que le pluralisme politique ou la participation de la femme (*Ibid.* p. 153).

ce que contenait l'univers de cette religion avec lequel je dialoguais de loin sans y être intégré (Ghannouchi 2011a, 28).

De même, lors du retour en Tunisie, avec son premier mouvement de jeunesse, il lisait Bennabi, Qutb, Qaradâwî, Ghazali, Abdo, Al-Afghani, etc. Aussi, il est à remarquer que les membres de son mouvement et lui-même participaient à différentes associations, telle que l'*Association de la protection du Coran* (*Ibid.* p.219) et à différents congrès tels que le *Colloque de la pensée Islamique* (*Ibid.* p. 222). Cette attraction par divers auteurs et tendances se reflète dans ses écrits. Nous allons énumérer dans ce qui suit un aperçu de savants de différents attachements que nous trouvons dans le corpus de l'auteur.

Des savants classiques tels que Abû Hanîfa (767), Malik (795), Shihâbu-Dîn al-Qarâfî (1285), Ibn 'Abdi-l-Bar (1071). D'autres théologiens et juristes musulmans de notre époque récente ou contemporaine tels que : Mohamed At-Tâhir ibn Âshoûr¹⁸⁰ (1973), Yûsuf al-Qaradâwî¹⁸¹ (né en 1926), Abdel-Karim Zidan (2014). Des savants musulmans plus catégorisés comme des penseurs, tel que : Malek Bennabi (1973), Sayyid Qutb¹⁸² (1966), Abdel-Qader 'Ouda (1954), Abû A'la al-Mawdûdi (1979), Ismaïl al-Fârôûqî (1986), Tarek Al-Bishriy (né en 1933).

Avec le Shiisme, nous avons cité l'influence de Khomeiny (1989) et de la révolution iranienne sur l'auteur, qui cite également Muhammad Husayn Tabataba'i (1981) et Mohammad Husayn Fadlallah (2010). Nous trouvons plus rarement des penseurs d'autres traditions religieuses tel que l'archevêque Grec Orthodoxe Libanais Georges Khodr (né en 1923).

En plus de se référer à divers penseurs, de différents courants, nous trouvons Rached Ghannouchi qui se laisse inspirer par la philosophie occidentale. Rached Ghannouchi est explicite à ce propos : « Notre objectif est de contenir les gains de la pensée occidentale et de les

¹⁸⁰ Pour l'auteur, At-Tâhir ibn Âshoûr est « un des symboles les plus importants de la culture islamique dans la Tunisie moderne » (Ghannouchi, 2011 p.43). Voir comment le regard de Rached Ghannouchi porté sur Ibn Âshoûr évolua (Ghannouchi 2011a, p.228).

¹⁸¹ L'auteur publia en 2009 un livre sur la pensée de Qaradâwî intitulé *Le juste milieu dans la politique chez l'imam Yûsuf al-Qaradâwî (al-Wasatiyah al-siyasiyah `inda al-imam Yûsuf al-Qaradâwî)* où il dit en introduction : « une des personnalités les plus renommées de l'islam contemporain et du mouvement islamique, notre *Šayḥ*, le *Šayḥ* Yûsuf al-Qaradâwî, que Dieu le préserve, à qui il suffit comme attestation d'honorabilité l'accord qui s'est fait autour de lui en un consensus des célébrités en islam, de toutes sectes et branches islamiques » (Ghannouchi 2009, p.3).

¹⁸² La pensée de Sayyid Qutb eut un profond impact sur l'auteur et sa formation, notamment à l'époque où il revint en Tunisie. L'auteur témoigne : « je lisais et connaissais presque par cœur *Adh-Dhilal* [A l'ombre du Coran, ouvrage majeur de Sayyid Qutb en six grands volumes] » (Ghannouchi 2011a, p.229).

dépasser dans le cadre d'un nouvel *iğtihâd* islamique »¹⁸³ (Ghannouchi 2011a, p.62). Et c'est aisément que Ghannouchi fait la citation de penseurs d'horizons très diversifiés, tels que Emanuel Kant, Albert Camus, Jean-Paul Sartre, Roger Garaudy, etc¹⁸⁴.

Cette ouverture positive du *šayḥ* Rached Ghannouchi sur la culture occidentale, alors qu'il est un *šayḥ* qui étudia dans la noble université de Zitouna, fera qu'il continue de faire l'éloge de la philosophie de Kant, des études de Marx et Freud et qu'il n'aura de timidité à citer les dires du chercheur en anthropologie, Ernest Gellner dans la compagnie des plus grands des *šuyuh* contemporains de la *'ummaḥ* (communauté), parmi lesquelles l'honorable *šayḥ* Yûsuf al-Qara-dâwî¹⁸⁵ (Saybi 2010).

En somme, en s'appropriant un large corpus intellectuel, Ghannouchi cherche à formuler un *iğtihâd* qui produit des décisions juridiques qui se veulent à la fois fidèles à la loi et à l'esprit du texte

4.3 Comparer la méthodologie de Ghannouchi aux méthodologies des savants du traditionalisme d'école

Au cours de cette troisième section, nous répondrons à la question suivante : la démarche de Rached Ghannouchi (que nous avons décrite dans la seconde section) converge-t-elle avec celle des savants de *'uṣûl al-fiqh* (que nous avons décrite dans la première section du quatrième chapitre) ?

Pour y répondre, nous allons reprendre les trois axes qui forment la méthodologie de Ghannouchi et réviser ce point de vue selon l'approche qu'emploient nos références inscrites dans le traditionalisme d'école. Aussi, avec chacun des trois axes, nous formulerons une critique principale de la part des auteurs traditionalistes. En somme, nous suivons le plan suivant :

¹⁸³ La citation dans sa langue d'origine : "والمقصود استيعاب مكتسبات العقل الغربي و تجاوزها في إطار اجتهاد إسلامي حديث".

¹⁸⁴ Remarquons également que nous trouvons dans la bibliographie de *Les libertés publiques dans l'État islamique* la citation de divers auteurs et ouvrages hors du champ académique classique pour un savant musulman. Citons comme exemple : *De l'esprit des lois* de Montesquieu, *Les œuvres complètes* de Lénine, Adam Mitz dans *Islamic Civilization in the Fourth Hijri Century*, Ernest Gullner dans *Post modernism : Reason and Religion*, Jean-Paul Sartre *Les temps moderne* (revue n. 252), Valéry Giscard d'Estaing dans *Démocratie française* ou encore Sigrid Hunke dans *Le Soleil d'Allah brille sur l'Occident : Notre héritage arabe*.

¹⁸⁵ La citation dans sa langue d'origine :

" كما أن هذا الإنفتاح الإيجابي للشيخ الغنوشي على الثقافة الغربية - وهو شيخ درس في جامع الزيتونة العريق - يُثني على فلسفة كانت ودراسات ماركس وفرويد ولا يتحرج بالإستشهاد بأقوال للباحث الانثروبولوجي ارنست جلنر في حضرة أعظم شيوخ الأمة المعاصرين من بينهم الشيخ الجليل يوسف القرضاوي".

Manière d'aborder le Coran et la Sunna et cadre normatif d'interprétation.
Manière d'aborder les finalités supérieures et cadre conceptuel spécifique.
Rapport aux anciens et limitation à un domaine référentiel traditionaliste.

4.3.1 La Coran et la Sunna

Le premier élément que nous observons de part et d'autre des avis est le fait que Rached Ghannouchi s'inscrit, à la base, dans le même système de référence que le courant du traditionalisme d'école. Cependant, si Ghannouchi converge avec les savants traditionalistes dans la référence aux fondamentaux de la religion musulmane, à savoir : le Coran et la Sunna, il y a une route plus singulière entreprise au niveau de la marge de manœuvre interprétative qu'il se donne.

En effet, dans l'étude du Coran ou de la Sunna, les savants traditionalistes se réfèrent à leurs prédécesseurs qui définirent un cadre normatif à la lecture interprétative des sources scripturaires. Étant donné que le *iğtihād* consiste en une déduction d'un texte scripturaire peu explicite et qui laisse une place à la conjecture, il y a là un savoir-faire non négligeable à maîtriser. Pour les savants traditionalistes, l'interprétation du texte est, de ce fait, l'affaire de spécialistes et le non-spécialiste se doit de se limiter dans une école de pensée avec ses interprétations pré-établies. En ce sens, une principale critique émise de leur part vise les chercheurs qui sortent de leur domaine pour faire intrusion dans le champ de sciences islamiques (Al-Habîb ben Tâhir 2016a).

Rached Ghannouchi quant à lui, sort des sentiers battus et il rapporte l'interprétation qu'il favorise. Il le fait avec la confiance de celui qui a, au préalable, un long parcours académique qui lui a permis d'être initié par les savants de son temps. Ajoutant à cela, la reconnaissance de ses pairs. En guise d'illustration, nous pouvons signaler qu'en adhérant à l'*Union Internationale des Savants Musulmans* (IUMS), Ghannouchi dut remplir la double condition d'être diplômé en science religieuse et de recevoir l'approbation de deux membres du conseil d'administration de l'IUMS¹⁸⁶.

¹⁸⁶ Il est dit dans le second article du code d'adhésion de l'IUMS : « sera accepté en tant qu'un membre dans l'Union celui qui a rempli les conditions énoncées dans son statut de base. S'il accepte la Charte de l'Union et a fait l'éloge de deux membres du Conseil d'administration, et le conseil a approuvé sa composition. » Voir le site officiel, consulté le 3 février 2016, URL : <http://iumsonline.org/fr/uims/adhesion>.

Résumé

Ghannouchi se donne une grande marge de manœuvre pour interpréter les textes scripturaires et qu'il favorise l'interprétation qui convient aux défis qu'il rencontre alors que les traditionalistes respectent un cadre d'interprétation instauré par les anciens.

4.3.2 Les finalités supérieures

Sur la question des finalités supérieures, le traditionaliste Al-Habib Ben Tâhir met en garde contre une surexploitation de cette science des *maqâsid*. Il précise que la connaissance dans ce domaine doit être filtrée par l'apport d'un groupe défini d'auteurs de références, desquels il ne faut pas s'éloigner. Pour Ben Tâhir, ash-Shâtibî reste la référence première, puis Al-'Iz ibn 'Abde-l-Salâm et enfin Tâhir ibn Ashour et celui qui contredira la pensée de l'un des trois devra être délaissé¹⁸⁷ (Tâhir 2014, 1:10').

De la part de Rached Ghannouchi, nous trouvons une appropriation personnelle des règles générales de la science des finalités puis une application élargie de celles-ci. C'est ainsi que l'auteur reprend les notions d'intérêt (*maṣlaḥa*), de liberté (*lâ ikrâha*) ou de nécessité (*ḍarûra*) et s'en sert afin de justifier ses positions. Or cela est critiquable de la part des savants des *maqâsid*, car, d'une part, cette appropriation ne peut être léguée qu'après un cursus auprès des experts (nous avons rapporté que Shâtibî écrivit son ouvrage pour les spécialistes) et, d'autre part, la terminologie donnée par les savants est spécifique et ne peut être remployée sans être averti.

Al-Habib Ben Tâhir insiste sur cette seconde critique. Il indique que les prédécesseurs ont défini leurs termes dans un cadre conceptuel à partir duquel ils construisent leur argumentation. Ainsi, il rappelle l'importance que le chercheur doit porter à l'intention de cette terminologie spécifique afin d'employer leur savoir comme eux l'entendent. Un manque d'attention à ce niveau peut fausser tout le résultat. Ce danger se présente, par exemple, lorsqu'on traduit des termes anciens par des termes contemporains qui se sont imprégnés d'une culture, d'une pensée particulière comme le terme *ḡizyah* qu'emploient les juristes qui deviendrait *citoyenneté* avec toute la portée que le concept a gagné par la philosophie occidentale ou comme le concept de

¹⁸⁷ La citation dans sa langue d'origine :

"الذي يتحدث في علم المقاصد بغير ما تحدث به العز بن عبد السلام و الشاطبي وابن عاشور فلا تأخذوا من كلامه شيئا".

liberté que l'islam a englobé de valeurs éthiques particulières et selon une vision spirituelle de la place de l'humain et que l'Occident a abordé selon des codes plus permissifs et une vision laïque de la vie humaine. Les risques d'un manque de fidélité étant conséquents, il convient de prendre en considération la portée du mot selon les auteurs (Al-Habîb ben Tâhir 2016a).

Donnons deux autres illustrations à cette critique sur la limitation au cadre conceptuel spécifique des prédécesseurs. Prenons l'exemple de l'intérêt (*maṣlaḥa*) où Ghannouchi cite ash-Shâtibî et de la notion de liberté (*lâ ikrâha*) pour laquelle il cite Ibn Ashour. Ash-Shâtibî définit la *maṣlaḥa* comme étant défini par la *ṣarî'ah*, pour l'intérêt dans la vie d'ici-bas et de l'au-delà. Il n'y a pas toujours un accord entre la définition de l'intérêt donnée sous l'angle juridique et celle donnée par une approche logique (Shâtibî, 2011, p.361). Quant à Ibn Ashour, il précise dans son exégèse et dans *Les fondements de l'organisation sociale en islam* que la liberté en islam est codifiée et réglementée. Évoquer le nom de la liberté ne saurait par exemple justifier l'apostasie, car la terminologie donnée de la liberté voit dans l'apostasie un outrepassement des limites de liberté (Âshoûr 2006, pp.158-163 ; Âshoûr 1997, 30/307).¹⁸⁸

Résumé

Il y a une grande divergence entre Ghannouchi et Ben Tâhir quant à l'inscription dans l'école des finalités supérieures de la religion (*maqâṣid*). En effet, tandis que Ben Tâhir se confine à ce qu'ont pu développer les pionniers de l'école des *maqâṣid*, Ghannouchi s'approprie différentes terminologies énoncées dans l'école des *maqâṣid* afin de leur donner une voie d'application beaucoup plus large que celle donnée par les savants traditionalistes.

4.3.3 L'héritage de la pensée islamique

À la base, Rached Ghannouchi converge avec la position traditionaliste, dans le sens où tout un chacun se réfère à l'héritage de la littérature islamique de manière générale. Cependant, s'ils sont d'accord pour confirmer qu'il ne s'agit pas de faire table rase pour entreprendre un

¹⁸⁸ C'est aussi ce que rappelle Taha Jabir al-'Alwâni dans la préface de *Les droits citoyens* : après avoir dit le respect envers l'*ig'tihâd* de Ghannouchi, il indique qu'emprunter des mots qui ont baignés dans une civilisation particulière n'est pas sans conséquence. Il convient donc avant de s'engager dans une recherche approfondie de mettre des règles particulières et des critères nécessaires pour ce genre d'emprunts linguistiques, cela afin de ne pas faire effondrer les barrages entre l'immuable et le changeant (Alwâni, cité dans Ghannouchi 1993a, section préface, p.12).

renouveau total de la pensée musulmane, ils divergent sur la manière dont il devrait, ou pas, être complété, autrement dit, ils divergent sur la nécessaire limitation à un domaine référentiel traditionaliste.

En effet, Rached Ghannouchi fait une sélection d'après l'ensemble de l'héritage islamique. Nous l'avons vu, il privilégie les avis des anciens selon la valeur de l'appui juridique et selon l'intérêt que l'avis apporte pour le contexte de la question. Il a une approche juridique transversale, il ne se limite pas au cadre d'un *madhhab* ou à des savants inscrits dans le traditionalisme d'école, il considère plutôt les avis de ses prédécesseurs comme des *iğtihâd* de leur temps : ils ont fait leurs efforts et il est venu notre tour d'en faire autant.

Tandis que les savants auxquels nous nous sommes référés dans le mémoire de recherche s'inscrivent dans un *madhhab* duquel ils ne sortent pas. Il est vrai qu'il y a, dans chaque *madhhab*, une sélection des auteurs qui font autorité et une hiérarchisation quant aux ouvrages de référence (à titre d'exemple, la *Mudawwana* de Ibn al-Qasim, ouvrage du IXe siècle, fait toujours autorité dans le rite Malikite), néanmoins, cette sélection reste stricte et prédéfinie par les efforts des anciens qui établirent le *fiqh madhabî*. Ben Tâhir énonce l'importance de prendre appui sur l'héritage de « nos savants de confiance » et à partir de ce rappel, il dit :

Je souhaite mettre en exergue l'égarement qu'a pu apporter le professeur Ghannouchi et par lequel il enfreint le consensus que la *'ummah* sauvegarde depuis fort longtemps, et par lequel il contrevient aux chercheurs musulmans contemporains spécialistes dans le Droit constitutionnel moderne. C'est une affaire qui pousse à l'étonnement, car d'où peut-il tenir cela ?! À moins qu'il n'ait une autre référence à partir de laquelle il pèse les choses¹⁸⁹ (Al-Habîb ben Tâhir 2016a, p.5).

Il ajoute : « La complication vient avec ceux qui prennent l'Occident comme référence pour mesurer les choses »¹⁹⁰ (Tâhir 2014, 51').

Faisons allusion pour conclure ce dernier point à la référence aux prédécesseurs sur le débat entre partisans du *madhabisme* et ceux qui refusent de se cloîtrer dans une école de droit

¹⁸⁹ La citation dans sa langue d'origine :

"فلا نستتشف إذن أن نقول: إنَّ الدولة في الإسلام دولة عفاندية. وقد عمدت إلى نقل كلام علمائنا الموثوق بهم في كون طبيعة الدولة في الإسلام دينية، لأبرز الانحراف الذي أتى به الأستاذ الغنوشي وخالف به إجماع الأمة قديماً، وخالف به الباحثين المسلمين المعاصرين المختصين في الفقه الدستوري الحديث، وهو أمر يدعو إلى الاستغراب فمن أين له هذا؟ إلا أن يكون له مرجعية أخرى يزن بها الأمور".

¹⁹⁰ La citation dans sa langue d'origine : "الإشكال هم الذين يرون أن الثقافة الغربية والمفاهيم الغربية هي معيار تقييم الأشياء".

et jurisprudence islamique (c.-à-d. qui emploie une approche juridique transversale : soit en refusant d'être totalement encadrés par une école ou en rejetant l'idée même du *madhhab*).¹⁹¹

Résumé

Ici encore une divergence s'opère entre la méthodologie Ghannouchi et celle de nos cinq références inscrites dans le traditionalisme d'école. En effet, tandis que ces derniers se limitent à un référentiel traditionaliste sans en sortir (ils demeurent dans le strict cadre de leur *madhhab*, école juridique), Ghannouchi puise de l'apport de la production intellectuelle dans son ensemble (il se réfère à des penseurs hors du champ islamique, il reprend des interprétations hors du cadre sunnite, etc.).

4.3.4 Résultats de la comparaison entre la méthodologie de Ghannouchi et celle de nos références dans le traditionalisme d'école

Le résultat de la comparaison des trois axes méthodologiques nous indique que Ghannouchi va au-delà du cadre instauré par les savants inscrits dans le traditionalisme d'école. Cela se voit dans les trois cadres que nous avons analysés : (1) il sort du cadre normatif d'interprétation des textes scripturaires tel qu'instauré par les savants traditionalistes, (2) il sort aussi du cadre conceptuel spécifique tel qu'élaboré par les fondateurs de l'école des finalités supérieures, et (3) il sort encore du cadre référentiel traditionaliste tel que le veut chaque *madhhab*.

Ce réemploi de Ghannouchi quant aux références scripturaires et aux finalités sans inscription claire dans une école juridique (*madhhab*) met le doute, voire la suspicion, chez les traditionalistes, sur sa méthode désintéressée et purement juridique. En effet, pour les savants inscrits dans le traditionalisme d'école, il est important de constamment s'inscrire dans le travail accompli par les prédécesseurs, car ce sont eux qui garantissent la fidélité au message de l'islam.

Outre cette remise en question du travail de Ghannouchi, nous observons, à la lumière de l'analyse de son argumentaire méthodologique, que celui-ci est soucieux de relire les textes sacrés avec un raisonnement adapté à son monde, guidé par les finalités supérieures et orienté par l'apport de différents courants intellectuels et philosophiques. Il fait un retour aux sources

¹⁹¹ Cf. (Al-Bouti 2005) qui présente un débat entre Khajandî et Bouti.

scripturaires, mais contre une tradition figée : afin de sortir de l'enfermement des écoles de pensées et de dépasser le stade de stagnation Ghannouchi se donne une large marge de manœuvre.

Conclusion

Comment comprendre cette volonté de retour aux sources (à l'exemple des *salafî* fondamentalistes et traditionalistes) liées à une exigence rationnelle (qui les apparente à des *mu'tazilite* modernistes) ; se nourrissant de la fibre patriotique (à l'image des nationalistes) tout en appelant à l'unité de l'islam (dans l'expression d'un panislamisme antinationaliste) ; s'opposant à l'Occident et à son colonialisme (sur le plan politique) tout en reconnaissant et en semblant s'inspirer de ses méthodes et de son progrès (sur le plan social, scientifique ou technologique) ? (Ramadan 2002, p.52).

Cette analyse de Tariq Ramadan faite sur Jamal Al-Dîn Al-Afghânî (1838 – 1897) semble habiller Rached Ghannouchi : une référence qui défend son appartenance à l'islam, un acteur qui a non seulement apporté des réflexions théoriques, mais qui — en tant que personnalité politique qui se meut dans la gestion de son pays — a eu l'occasion de mettre ce qu'il avance en pratique, un penseur qui a un univers de référence multiple (études philosophiques et islamiques, appartenance politique diverses, ayant embrassé diverses tendances islamiques). Toutes ces variables questionnent le personnage. L'étendue de l'influence de Rached Ghannouchi va de pair avec les critiques qui sont émises à son encontre.

Ce qu'il nous revient, c'est de questionner ses écrits et sa pensée¹⁹². Nous nous sommes attelées, tout au long de ce mémoire de maîtrise, à faire ce travail, à questionner ses positions sur la liberté de religion au sein de l'État islamique. Nous avons également questionné sa méthodologie de recherche dans les sciences islamiques. Nous avons aussi comparé ses avis et son argumentaire avec la pensée du traditionalisme d'école, en visitant cinq références de *fiqh madhabî* et en inventoriant la méthodologie des *'uṣūliyyûn*.

Dans cette conclusion, nous avançons synthétiquement que les positions de Rached Ghannouchi restent proches du traditionalisme d'école. Ses positions diffèrent essentiellement sur trois variables méthodologiques: la lecture des textes scripturaires à la lumière d'un nouveau contexte, la relecture des lois juridiques selon l'intérêt (*maṣlaḥa*) et autres finalités supérieures

¹⁹² L'auteur lui-même est questionné : « beaucoup de laïcs pensent que vous cachez votre jeu. Peut-on vous faire confiance ? » Et il répond : « la politique ne cherche pas à savoir ce qu'il y a dans le cœur des gens, mais juge leurs faits et compare ces faits à leurs paroles pour savoir s'ils se contredisent » (Ghannouchi et Ravello 2015, chap.9 « le laboratoire tunisien »).

et l'élargissement du corpus de recherche à l'ensemble des connaissances actuelles à l'interne et à l'externe des communautés musulmanes. Pour Ghannouchi, il s'agit pour ainsi dire d'être autant traditionaliste que moderniste.

De plus, notre recherche nous a donné une vue d'ensemble sur le droit des non-musulmans dans l'État — supposé — islamique. Nous nous sommes intéressés aux fondements de l'État gouverné par la *šari'ah* (ce qui participe au débat d'actualité sur l'émergence de partis politiques à tendance islamique). En visitant la méthodologie des savants traditionalistes qui furent notre référence au long de la recherche ainsi que celle de Rached Ghannouchi, nous nous sommes aperçus de la complexité qu'il y a à extraire des avis juridiques en réponse aux défis contemporains. En ce sens, élaborer un renouveau — qui appelle et à la fidélité au texte et à la transformation du contexte — n'est pas chose aisée.

Nous nous sommes aperçus aussi combien il est difficile (voir impossible) de réduire la pensée des uns et des autres, d'autant plus que les penseurs sont en constante évolution et que rien n'est figé. Ainsi, à l'image de ce que nous avons observé du traditionalisme d'école qui est loin d'être monolithique ou stagnante, nous déduisons le préjudice que nous pourrions faire à vouloir exposer une dichotomie simplificatrice entre un partisan de telle tendance et un penseur catégorisé dans telle école.

Ainsi, au milieu de cette diversité que l'on retrouve chez les musulmans, tant du passé que du présent, une crise contemporaine réside : la « crise de leadership »¹⁹³. En effet, l'effusion des leaders religieux ne fait pas pour autant de la communauté musulmane une communauté structurée. Aussi, le musulman lambda ou le citoyen qui désirent en savoir plus sur l'islam ne savent pas vers quel imam se tourner. Chacun prétend fidélité au message et expertise en son domaine, pourtant, les avis diffèrent de l'un à l'autre. Une question se dessine alors : comment déterminer qui a légitimité à parler au nom de l'islam ? Une question dont il faudra s'assurer d'une réponse qui vise le juste milieu, nous évitant de tomber dans l'un des deux écueils : la réduction de l'effervescence de la pensée à une pensée unique et partielle ou un laxisme qui ferait régner l'anarchie et le relativisme tous azimuts. Une question dont on espère qu'elle pourra dépeindre, de manière plus globale, ce dialogue authentique tant recherché où le respect des

¹⁹³ Expression du sociologue belge Felice Dassetto, créateur du Centre interdisciplinaire d'études de l'islam dans le monde contemporain (Cismoc) (Felice Dassetto in Ramadan 2008, p.339). On parle également de crise de l'auto-rité (*Ibid.* p.53).

interlocuteurs permet qu'ils se laissent interpellés par la différence de l'autre tout en affirmant ce qui les fait vivre.

Nous espérons de nos vœux que la comparaison que nous avons entreprise dans ce mémoire puisse contribuer à une réflexion en ce sens.

Bibliographie

Les œuvres primaires

- Ghannouchi, Rached. 1993a. *Les droits citoyens, les droits du non-musulman dans la société islamique* (*ḥuqûq al-mûwâtanah : ḥuqûq ġayr al-muslim fî al-muġtama' al-islâmî*). 2e éd. The International Institute of Islamic Thought (al-Ma'had al-'Âlamî li-l-Fikr al-Islami).
- . 1993b. *Les libertés publiques dans l'État islamique* (*al-ḥurriyât al-âmmah fî ad-dawla al-islâmiyyah*). First, 2011. Tunisie : Almojtahed Publishing House.
- . 1999. *Rapprochement entre la laïcité et la société civile* (*muġârabât fî al-almâniyyah wa-al-muġtama' al-madani*). Tunisie : Almojtahed Publishing House.
- . 2010b. *L'islam et la citoyenneté*. *Al-Jazeera*, mars.
<http://texte.aljazeera.net/home/Getpage/6c87b8ad-70ec-47d5-b7c4-3aa56fb899e2/1da00c65-67d1-4ae7-9635-16c0eb203b4e>.
- . 2011a. *De l'expérience du Mouvement islamique en Tunisie* (*min taġrubah al-ḥarakah al-islâmiyyah fî tûnis*). Tunisie : Almojtahed Publishing House.
- . 2012. *La démocratie et les droits humains en islam* (*ad-dîmuqrâtiyyah wa ḥuqûq al-insân fî al-islâm*). 2^e éd. Bayrut : Arab Scientific Publishers (Al-Dar al-'arabiyyat lil-'ulum nasirun).
- . 1988. *Des articles* (*maqâlât*). Tunis : Dâr al-Kerwân.
- . 1993c. *Rached Ghannouchi : Pour quoi je suis islamiste*. Entretien réalisé par Jacques Girardon. http://texte.lexpress.fr/actualite/monde/afrique/rached-ghannouchi-pour-quoi-je-suis-islamiste_605310.html.
- . 2009. *Le juste milieu dans la politique chez l'imam Yûsuf al-Qaradâwî* (*al-waṣaṭiyyah al-siyâsiyyah ind al-'imâm Yûsuf al-Qaradâwî*). Tunisie : Almojtahed Publishing House.
- . 2011b. *La politique à travers la Sharî'a*. Al-Azhar (Caire).
<https://texte.youtube.com/watch?v=whoKND8rBzc&feature=youtu.be&t>.
- . 2015a. *La liberté de conscience*. Communication de Ghannouchi au Center of the Study of Islam and Democracy. mai. <http://texte.csid-tunisia.org/?p=91>.
- Ghannouchi, Rached, et Olivier Ravanello. 2015. *Au sujet de l'islam [et ses rapports avec la France, la démocratie, la laïcité, la liberté d'expression, la charia, le voile, les femmes, la polygamie, l'homosexualité, le jihad, le terrorisme, la Palestine, Israël, Charlie Hebdo, les pays du Golfe, Houellebecq]; entretiens d'Olivier Ravanello avec Rached Ghannouchi*. Kindle Edition. Paris : Plon.
- Rached Ghannouchi et Audrey Pulvar. 2015b. *Rached Ghannouchi, invité d'Audrey Pulvar sur iTélé* Entretien réalisé par Audrey Pulvar.
<https://texte.youtube.com/watch?v=58jZKc3SSEI&index=6&list=PLVOILz4Otf-qIU8U-KTFaCBdmzAp5jL7Nz>.
- Rached Ghannouchi et Konrad Pedziwiatr. 2015c. *Tunisia: Islamists in fragile democracy - Interview with Rashid Ghannouchi* Entretien réalisé par Konrad Pedziwiatr.
http://religion.info/english/interviews/article_662.shtml - [.VxxGC2PbTZb](http://religion.info/english/interviews/article_662.shtml).

- Ghannouchi, Rached, et Azzam Tamimi. 2010a. Révisions I (*murâja.ât*), en 5 épisodes. Filmé en 2005.
<https://texte.youtube.com/watch?v=IR9Buwduihc&list=PL1A66DFC4869E234E&index=1>.
- . 2012. Révisions II (*murâja.ât*), en 4 épisodes. Filmé en 2012.
<https://texte.youtube.com/watch?v=bzO9BdBti2w&index=1&list=PLCB2071F44EB2FC7A>
- Ibn 'Âbidîn, Muḥammad Amîn. 1992. *Annotation de Ibn Abidin (hâšiyah ibn 'âbidîn: radd al-muḥtâr 'ala ad-durr al-muḥtâr li muhammad amîn ibn 'umar)*. 2^e éd. 6 vol. Bayrut, Liban: Dar al-Fikr.
- Ibn Qudâma, Abû Muhammad Muwaffaqi-Dîn. 1968. *[Le livre] qui suffit (al-muġnî)*. 10 vol. Maktabat al-Qâhira.
- Isnawi, 'Abd al-Rahim ibn al-Hasan, et Nasir ad-Din Al-Baydawi. 1999. *La méthodologie pour atteindre la science des fondements du droit (nihâyah assûl fi šarḥ minhâġ al-wuṣûl ilâ 'ilm al-'uṣûl)*. Édité par Mohamed Ismail Sha'ban. Vol. 2. Bayrut : Dar Ibn Hazm.
- Khalil, Ahmad ibn Muhammad Dardir, et Muhammad ibn Ahmad ibn 'Arafah Dasuqi. 1994. *Annotations de Ad-Dusûqi sur la grande explication (hâšiyah ad-dusûqi 'ala aš-šarḥ al-kâbir)*. 4 vol. Dar al-Fikr.
- Khalil ibn Ishaq al-Jundi. 2011. *Précis de Khalîl (muḥtašar ḥalîl)*.
- Nawawi, Muhyî ad-Dîn Yahya, Jalal al-Din Muhammad ibn Ahmad Mahalli, Shihab al-Din Ahmad Al-Qalyubi, et Ahmad Umayra. 1995. *Explication de al-Mahalliy et annotation de Qalyubi et Umayra sur l'orientation des demandeurs et la référence des Mufti (hâšiyah qalyûbî wâ umayra 'ala šarḥ al-maḥallî 'ala minhâġ at-tâlibîn wa-'umdat al-muftîn fi al-fiqh)*. 4 vol. Dar al-Fikr.
- Shâtibî, Abû Ishâq ash-. 2011. *kitâb al-muwâfaqât*. Édité par Mohamed Mirabi. 2 vol. Bayrût : Mu'assasat al-Risâlah.
- Tâhir, Al-Habîb ben. 2014. *L'enracinement juridique de la question de la liberté de conscience et l'interdiction du takfîr (at-ta'šîl aš-šar'î li-mas'alah ḥurriyah ad-ḍamîr wâ taḥġîr at-takfîr)*. <http://zytouna.com/الم-6-الفصل-على-طاهر-بن-الحبيب-الشيخ-تعليق/>.
- . 2015. « Une prise de position quant à la déclaration du leader du mouvement Ennahdha (*mawqif min tašrîḥ ra'îs ḥarakah an-nahdhah*) ». <http://zytouna.com/الحبيب-الشيخ-موقف-ارئيس-تصريح-من-طاهر-بن/>

Entretien avec Al-Habîb ben Tâhir

- Tâhir, Al-Habîb ben. 2016a. « Correspondance écrite avec Al-Habib ben Tâhir. Lettre n.1. », 2016-01-09.
- . 2016b. « Correspondance écrite avec Al-Habib ben Tâhir. Lettre n.2. », 2016-02-15

Les œuvres secondaires

- Abu-Rabi', Ibrahim M. 2006. *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*. Malden, MA; Oxford: Blackwell Pub.
- Al-Bouti, Mohamed Sa'eed Ramadan. 2005. *L'anti-Mazhabisme, la plus dangereuse innovation qui menace la Shari'a islamique*. New. Al-Farabi.

- Al-Falastiniy, Abû Qatâda. s. d. *Nouveau regard sur l'improbation et l'approbation [sur] Rached Ghannouchi (naẓrah ġadîdah fî al-ġarḥ wa at-ta-dîl, râšid ġannûsî)*. http://texte.ilmway.com/site/maqdis/MS_23812.html.
- Ali, Mohamed Ibrahim. 2001. *La terminologie de l'école malikite (istilâḥ al-maḏhab ind al-mâlikiyyah)*.
- Al-Majari, Khamis ben Ali. 2006. *Lettre ouverte à l'organisme mondial pour défendre l'Islam (as'ilah ilâ al-hay'ah al-âlamîyyah linusrah al-islâm fî tûnis)*. <http://texte.tu-ress.com/alwasat/3248>.
- . 2012. *Déclarations négatrices de Rached Ghannouchi - Du shikh Khamis al-Majari*. <https://youtu.be/VsaUEyKZUiY>.
- Arabi, Hisham Yusri. 2006. *La géographie des écoles de droit et jurisprudence. Étude et analyse historique des huit écoles de droit et jurisprudence ainsi que de leur lieu d'expansion*. al-Qahirah : Dar al-Basair.
- Âshoûr, Tâhir ibn. 2006. *Les fondements de l'organisation sociale en islam ('uṣûl an-nizâm al-iġtimâ'iy fî al-islâm)*. 2^e éd. Dar alsalam et souhnoun.
- . 1997. *La libération et l'illumination (at-tahrîr wa at-tanwîr)*. 30 vol. Tunisie : Maison Souhnoun.
- Bazdawi, `Ali ibn Muhammad. 2014. *'uṣûl al-bazdawî : kanz al-wuṣûl ilâ ma-rifa al-'uṣûl*.
- Burgat, François. 1992. « Rached Ghannouchi : Islam, nationalisme et islamisme (entretien) ». *Égypte/Monde arabe*, n° 10 (juin) : 109-22.
- . 1995. *L'islamisme au Maghreb : la voix du Sud*.
- Chatham House Prize 2012. 2015. *Chatham House*. Consulté le 2016-02-10. <https://texte.chathamhouse.org/node/15182>.
- Chiadmi, Mohamed. 2008. *Le Saint Coran : dans une nouvelle traduction française du sens de ses versets*. Édition Tawhid. Lyon.
- Diamond, Larry Jay. 2005. *World Religions and Democracy*. Baltimore, Md. [u.a]: Johns Hopkins University Press.
- Daou, Marc. 2012. « Filmé à son insu, Rached Ghannouchi tombe le masque ». *France 24*, octobre. <http://texte.france24.com/fr/20121011-tunisie-rached-ghannouchi-islamisme-sa-lafistes-video-laics-polemique-ennahda>.
- Daqir, `Abd al-Ghani. 1975. *imam an-nawawî : šayḥ al-islâm wa al-muslimîn wa-umdah al-fuqahâ' wa al-muhdiġîn, 631-676 texte*. Dimashq: Dar al-Qalam.
- Esposito, John L. 1999. *Islamic Threat Myth or Reality?* Third Edition. Oxford University Press.
- Geisser, Vincent, et Chokri Hamrouni. 2001. Entretien de Rached Ghannouchi réalisé à Londres en juin 2001, par les chercheurs Vincent Geisser et Chokri Hamrouni. Consulté le 2015-09-30. URL : <http://umma-a.com/Interview-inedite-de-Rached>.
- Ghosh, Bobby. 2015. « Rached Ghannouchi - The World's 100 Most Influential People: 2012 - TIME ». *Time*. Consulté le 2016-02-10. http://content.time.com/time/specials/packages/article/0,28804,2111975_2111976_2112133,00.html.
- Guwayni, `Abd al-Malik ibn `Abd Allah Imam al-Haramayn al-, et Muhammad ibn Muhammad al-Hattab. 1995. *Les fondements du fiqh (kitâb al-waraqât fî 'uṣûl al-fiqh) : le livre des feuilles sur les fondements du droit musulman*. Traduit par Léon Bercher. Paris (74 rue Lemercier, 75017) : Éd. Iqra.

- Haj-Brahim, Fathi. 2013. « Lecture critique du discours réformiste arabo-musulman moderne à la lumière de la problématique de la conciliation : étude du discours de six auteurs contemporains : Tahtawi, Abdou, Rida, Al Banna, Qutb et Ghannouchi ». Thèse ou essai doctoral accepté, Montréal (Québec, Canada) : Université du Québec à Montréal. <http://texte.archipel.uqam.ca/7520/>.
- Hallaq, Wael B. 2014. *The impossible state: Islam, politics, and modernity's moral predicament*. New York : Columbia University Press.
- Hîtû, Muhammad Hasan. 1990. *Concis des fondements de l'application de la loi islamique (al-wağîz fî 'uṣûl at-taṣhrî. al-islâmî)*. Bayrut : Muassasat al-Risalah.
- Ibn Abdel-Bar, Youssef. 1993. *La Rétrospective qui rassemble les positions des écoles de droit chez les jurisconsultes (al-'istizkâr al-ġâmi. lî- maḏhab fuqahâ' al-amṣâr)*. 1^{re} éd. 30 vol. Dar al-Wa'iy et Dar ibn Qutayba.
- Ibn Khaldûn, Abdurrahmân. 1988. *Prolégomènes (al-Muqaddimah)*. 2^e éd. Beirut : Dar al-Fikr.
- Jazeera, éd. 2010. « Presentation de Rached Ghannouchi-Chaine al-Jazeera », décembre. <http://texte.aljazeera.net/home/Getpage/fdd68154-5cb7-4edd-a8d0-fc680f0d7696/679662b3-9d23-4665-a849-74ca081f7dd3>.
- Joffrin, Laurent. 2013. « TUNISIE. Le vrai visage des islamistes ». *L'Obs*. <http://tempsreel.nouvelobs.com/signatures/laurent-joffrin/20121011.OBS5475/tunisie-le-vrai-visage-des-islamistes.html>.
- Mahmud, `Abd al-Halim. 1974. *Abû al-barakât sayyidî Ahmad ad-Dardîr*. al-Qahirah: Dar al-Kutub al-Hadithah.
- Malik ibn Anas. 1993. *Kitâb al-Muwatta'*. Bayrut; al-Maghrib: Dar al-Jil ; Dar al-Aafaq al-Jadidah.
- Masson, Denise. 1967. *Le Coran*. Gallimard.
- Mohamed Talbi. 2011. <https://texte.youtube.com/watch?v=BrpYPEyvjDY>.
- Muhammad, Muhammad Ahmad al-Qayati. 2009. *Les aspirations ultimes de la Shari'a chez l'imam Mâlik, entre théorie et pratique (maqâsid al-šarî.ah ind al-imâm mâlik : bayna an-nazariyyah wa at-taṭbiq)*. al-Qahirah : Dar al-Salam.
- Oumma, éd. 2013. « L'incroyable rencontre entre Ghannouchi et Jacques Myard, le député UMP anti-islamiste notoire ». *Oumma*. <http://oumma.com/15802/lincroyable-rencontre-entre-ghannouchi-jacques-myard-d>.
- PNUD. 2014. « Traduction en Français (non officielle) de la nouvelle Constitution Tunisienne, réalisée par le Programme des Nations Unies pour le développement ». <http://directinfo.webmanagercenter.com/wpcontent/uploads/2014/01/ConstitutionTunisienneTraductionPNUDNonOfficielleFrançais27012014.pdf.pdf>.
- Qaradâwî, Yusuf. 1977. *Les non-musulmans dans la société islamique (ğayr al-muslimîn fî al-mujtana. al-islâmî)*. al-Qahirah : Maktabat Wahbah.
- . 1985. *Le iğtihâd dans la loi islamique, avec un regard analytique sur le iğtihâd contemporain (al-iğtihâd fî al-šarî.ah al-islamiyyah : ma'a nazarat tahliliyyah fî al-iğtihâd al-mu.âsîr)*. al-Kuwayt : Dar al-Qalam.
- . 2009. *L'intelligence du djihad (fiqh al-ğihâd : dirâsah muqâranah lî-ahkâm wa-falsafât fî daw' al-qur'ân wa al-Sunnah)*. al-Qahirah: Maktabat Wahbah.
- Ramadan, Tariq. 1999. *Être musulman européen : étude des sources islamiques à la lumière du contexte européen*. Lyon : Tawhid.

- . 2002. *Aux sources du renouveau musulman : d'al-Afghani à Hassan al-Banna un siècle de réformisme islamique*. Lyons : Tawhid.
- . 2008. *Islam, la réforme radicale : éthique et libération*. Paris : Presses du Châtelet.
- Rached Gannouchi, prix Gandhi pour la Paix. Espace Manager. Consulté le 10 décembre 2016. <http://www.espacemanager.com/rached-gannouchi-prix-gandhi-pour-la-paix.html>.
- Raysuni, Ahmad. 1991. *La théorisation des finalités supérieures chez Shâtibî (nazariyyah al-maqâsid 'inda al-imâm al-Shâtibî)*. al-Rabat; Herndon, VA : Dar al-Aman lil-Nashr wa-al-Tawzi' ; al-Ma'had al-'Alami lil-Fikr al-Islami.
- Rencontre choc entre R. Ghannouchi et N. Sillini ! (sur Mosaique.fm). 2011. <http://archive.mosaiquefm.net/index/a/ActuDetail/Element/13987-Rencontre-Choc-entre-RGhannouchi-et-N-Sillini.html>.
- Saybi, Mounir. 2010. « Du rapprochement entre la laïcité et l'islam, al-Ghannouchi et al-Marzouqiy comme modèle type », octobre. <http://texte.alhiwar.net/ShowNews.php?Tnd=11025>.
- . 2011. « Le Livre du Šayḥ Rached al-Ghannouchi : de l'expérience de la mouvance islamique en Tunisie ». Édité par Al-Hiwar. *al-ḥiwar*, août. <http://texte.alhiwar.net/ShowNews.php?Tnd=21251>.
- Sayyid Qutb. 1990. *In the shade of the Qur'ân (Fî zilâl al-Qur'ân)*.
- Shanqitiy, Abû-l-Moudhir. s.d. « Est-il permis de voter pour le parti Ennahdha ? » http://texte.ilmway.com/site/maqdis/FAQ/MS_6629.html.
- Shatibi, Ibrahim ibn Musâ. 1997. *Les réconciliations (al-Muwâfaqât)*. al-Khubar, al-Mamlakah al-'Arabiyah al-Sa'udiyah : Dâr Ibn 'Affân.
- Tâhir, Al-Habib ben. 2007. *Le fiqh malikite et ses appuis (al-fiqh al-mâlikî wâ adillatuh)*. 7 vol. al-Ma'rifa.
- Tamimi, Azzam. 2001. *Rachid Ghannouchi a Democrat within Islamism*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- . 2011. Les islamites de Tunisie sont attachés à la démocratie. <http://texte.alhiwar.net/ShowNews.php?Tnd=14772>.
- Tarabulusi, Mustafa Bashir. 2011. *La méthodologie dans la recherche et la fatwâ dans le droit et la jurisprudence islamique (manḥaġ al-baḥṭ wa-al-fatwâ fî al-fiqh al-islâmî : bayna inḍibât as-sâbiqîn wâ iqtirâb al-mu'âsirîn Sayyid Sâbiq wa-al-Qaradâwi namûdaġan)*. Amman : Dar al-Fath lil-Dirasat wa-al-Nashr.
- Tirmidhi, Muhammad ibn 'Isâ. 1996. *al-ġâmi*. al-kabir. Bayrut : Dar al-Gharb al-Islami.
- Tuniscope. « Mohamed Talbi : R.Ghannouchi est un salafiste et ne veut pas de la démocratie ». *Tuniscope.com*. <http://texte.tuniscope.com/article/15820/actualites/politique/ghannouchi-salafiste-democratie-593112>.
- Walid. 2016. « Rached Ghannouchi reçoit à Berlin le prix Ibn Rochd 2014 | Directinfo ». Consulté le avril 23. <http://directinfo.webmanagercenter.com/2014/12/06/rached-ghannouchi-recoit-a-berlin-le-prix-ibn-rochd-2014/>.
- Zirikli, Khayr al-Din. 1990. *al-a.lâm, qâmûs tarâġim*. Bayrut, Lubnan: Dar al-'Ilm lil-Malayin.

Annexe1. La biographie de Rached Ghannouchi

Dans la biographie¹⁹⁴ de Rached Ghannouchi, nous parcourrons quatre grandes phases :

son début de parcours, ses voyages et son enracinement dans l’islam (1941 – 1968),
son activisme religieux en Tunisie puis son activisme politique (1968 – 1981),
ses confrontations avec le gouvernement et son exil (1981 – 1989 – 2011),
son retour en Tunisie (2011 –).

1.1.1 Début de parcours : Tunisie, Le Caire, Damas et une partie de l’Europe (1941 – 1968)

Dans cette première phase de la vie de Rached Ghannouchi, nous survolerons les vingt-sept premières années de sa vie. Elles traiteront de sa jeunesse et de ses études à l’étranger. Enfin, elles aboutiront à son enracinement dans la religion musulmane.

1.1.1.1 Du cocon familial aux portes de l’université

Rached Ghannouchi est né le 22 juin 1941 dans un village du sud de Tunisie, Al-Hammah. Il est le dernier né d’une simple famille d’agriculteurs, attachée à sa religion musulmane. Le père de famille, seul lettré du village et qui connaissait le Coran par cœur était désigné *imam* et *mufi* des villageois. Rached Ghannouchi fut suivi avec fermeté par son père dans l’apprentissage du Livre sacré, jusqu’à ce qu’il en récita le quart par cœur. C’est également son père qui se chargea de son enseignement religieux. À la fin de ses premiers niveaux académiques (l’école primaire dans sa ville natale et le collège et le lycée dans une école coranique de Gabes), il partit à la capitale pour entreprendre — malgré lui — des études au lycée de Zitouna (Ghannouchi 2011a, pp.14-16).

Les réformes apportées à ladite institution permirent à l’auteur de découvrir des matières dites profanes, telles que les sciences et la philosophie. Il apprécia particulièrement la philosophie qui lui permettait notamment de polémiquer avec ces professeurs de théologie (*Ibid.* p.16). Rached Ghannouchi était porté à comprendre le sens de la vie, la question de Dieu, mais il n’eut

194 Les sources sur lesquelles nous nous sommes basés pour établir sa biographie sont énoncées dans la première partie du mémoire, au 1.5.1 Procédures de collecte d’informations sur Ghannouchi. Le contenu de la biographie provient des mémoires de l’auteur.

aucune réponse convaincante de la part de ses *šuyûh* (enseignants religieux). Il est clair que Rached Ghannouchi ne les prenait pas pour modèles : ils sont de la vieille école, ils enseignent une religion sans vie. À Zitouna, « nous avons l'impression de visiter un musée d'histoire »¹⁹⁵ et non d'entrer dans une école de vie (*Ibid.*).

L'ambiance étudiante était pour l'auteur tout aussi désastreuse. Elle ne favorisait pas la quête de sens. Une toute petite minorité d'étudiants accomplissaient leurs prières cultuelles : sur 3000 ne priaient que 3 ou 4 dit-il, et les commerçants aux alentours de Zitouna pouvaient connaître l'heure de la prière de l'après-midi en voyant les jeunes s'esquiver pour aller fumer. D'ailleurs, malgré ses études dans les bâtiments d'études affiliés à l'antique mosquée Zitouna, Rached Ghannouchi n'y est entré qu'en été 1969 (Ghannouchi 2010a,18').

En somme, Rached Ghannouchi considère ainsi qu'il est sorti de Zitouna sans avoir reçu d'enseignement religieux. Plus que cela, il en sort envahi par le doute.

1.1.1.2 Le voyage vers l'Orient

Son diplôme en main, Rached Ghannouchi entreprit de quitter la Tunisie. Il s'orienta vers l'Orient, terre d'arabité.

Ma *qibla*, mon orientation, fut l'Orient. J'étais magnétisé par l'expérience nassériste. Dans ses débuts, elle annonçait l'unité arabe et musulmane et la libération de la Palestine. Cet appel à l'unité des Arabes envoutait d'honneur. Il créait aussi une autre vision à l'encontre de ce que promettait Bourguiba de modernité et de civilisation à la manière occidentale et aux dépens de l'islam. Le peuple tunisien en général était étranger en son propre pays et pensait trouver un soutien dans l'expérience nassériste.¹⁹⁶ (Ghannouchi et Tamimi 2010a)

Vers le Caire

Après avoir surmonté les problématiques qui se mirent au travers de sa route (ce qui lui prit deux ans) il partit en tant qu'étudiant pour Le Caire au mois d'octobre 1964. Il est à remarquer qu'on ne laissait que très difficilement partir les Tunisiens dans des pays arabes, de peur

195 La citation en langue originale : "كنا نشعر عندما ندخل حلقة الفقه أننا ندخل حلقة الفقه أننا ندخل متحفا تاريخيا".

196 La citation en langue originale :

"كانت قبلي الى المشرق منجذبا الى التجربة الناصرية وكانت في باكورة عهدها تبشر بالوحدة العربية والاسلام وتحرير فلسطين وتوحيد العرب كانت تبعث العزة بحيث كان هناك قطب مقابل ما كان يبشر به بورقيبة من تحديث وتقدم وتمدن على النمط الغربي وعلى حساب الاسلام كان الشعب التونسي عامته مغتربون يشعرون بأن السند المعنوي لهم هو في التجربة الناصرية".

qu'ils importent une stratégie opposée à celle de Bourguiba. Ainsi, pour Rached Ghannouchi, il fallait faire preuve d'efforts pour intégrer l'université du Caire. Mais les difficultés redoublèrent pour les étudiants tunisiens : trois mois après qu'il eut commencé les études, Rached découvrit avec stupéfaction qu'il était rayé de la liste des étudiants (Ghannouchi 2011a, p.18). Des affaires politiques firent que l'ambassade tunisienne refusa que ces ressortissants demeurent en Égypte. Rached Ghannouchi, qui ne voulait surtout pas retourner en Tunisie, tenta de partir *en fugitif* pour l'Albanie. Il serait parti si ce n'était la providence qui, sur un conseil, le fit s'envoler pour la capitale de la Syrie. Lorsque l'auteur parle de ce concours de circonstances il dit avoir été guidé par la voix du ciel plusieurs fois.

Vers Damas et les études de philosophie

Dans cette nouvelle terre d'accueil, il se dirigea vers la matière qui lui tenait à cœur ; et en 1968, c'est avec son diplôme de philosophie qu'il quittera Damas. Remarquons qu'il continuera à faire l'éloge et à citer les penseurs philosophiques qui l'ont influencé (tels qu'Emanuel Kant, Karl Marx, Sigmund Freud, Ernest Gellner).

En arrivant à Damas, fin année 1964, Rached Ghannouchi découvrit à l'université la grande place qui était accordée aux débats, qu'ils soient religieux ou politiques. « L'université de Damas regorgeait des différents courants qui débattaient entre eux. Les plus importants étaient le mouvement islamique avec les Frères Musulmans en avant et le mouvement de gauche, les Nasséristes » (Ghannouchi et Tamimi 2010b).

C'est durant sa période d'étude en Syrie que Rached Ghannouchi remit en cause plusieurs de ces attachements, sa conscience intellectuelle s'éveilla. Ce fut aussi son implication politique qui commença. Rached Ghannouchi était séduit — nous l'avons dit, depuis la Tunisie — par le nationalisme arabe incarné par Nasser (Ghannouchi et Tamimi 2010a, 31', 45'). L'annonce de l'unité arabe se confondait alors pour l'auteur avec le retour à l'islamisme¹⁹⁷. L'annonce de l'unité arabe allait également de pair avec la libération de la Palestine, élément qui éveillait des sentiments de fierté. Cependant, il avouera plus tard que le nassérisme qu'il prit pour modèle n'était pas basé sur une étude profonde de sa part, mais qu'il s'agissait pour lui

197 Comme pour la majorité des intellectuels tunisiens : « la Zitouna prônait indistinctement un islam arabe ou une arabité musulmane » (Burgat 1992).

d'un appel émotionnel, car très à l'opposé de ce à quoi appelait Bourguiba. Lorsqu'il apprit que le nationalisme arabe était laïc, il tomba des nues et renonça au mouvement, fut-il en plein essor¹⁹⁸ (Ghannouchi 2011a, p.26).

1.1.1.3 De la découverte de nouveaux horizons à l'enracinement dans l'islam

À propos de son voyage vers une partie de l'Europe

Citons désormais un long voyage qui fera conséquemment évoluer la pensée de Rached Ghannouchi : la découverte d'une partie de l'Europe. Dès la fin de sa première année scolaire à Damas, de juin 1965, et jusqu'en janvier 1966, il parcourut, non sans péripéties, une large partie de l'Europe (Turquie, Bulgarie, Yougoslavie, Autriche, Allemagne, France, Belgique et Hollande). Le but était double : gagner de l'argent et observer de manière concrète la vie en Occident. Sa vision utopiste de l'Occident comme modèle de perfection s'ébranla :

Des villes gigantesques, des usines et moyens de transport modernes, des rues propres et bien entretenues, mais je n'y ai vu que cette course (endiablée) pour l'argent et l'assouvissement des plaisirs charnels et la non-considération de l'étranger, et la mise en périphérie de ce qui a rapport au religieux, à la famille, au voisinage et à toutes les émotions humaines¹⁹⁹ (*Ibid.* p.23).

C'est à bout de cette quête de soi et de vérité que Rached Ghannouchi dit s'être métamorphosé. En juin 1966, il s'apprêtait à s'inscrire dans la religion de l'islam, et dans ce passage précise-t-il : « les conséquences politiques sont les dernières choses auxquelles j'ai pensé » (Ghannouchi et Ravello 2015).

Un tournant dans la vie de Ghannouchi

Jusqu'à 1966, l'islam n'était pas une véritable référence pour Rached Ghannouchi, mais plutôt une partie de sa vie, qu'il suivait parfois et délaissait à d'autres moments. Arrivée à Damas, il fréquenta plusieurs cercles, que ce soit les Frères Musulmans, ou le mouvement Tahrir,

198 Dans son autobiographie, Rached Ghannouchi fait une critique de la pensée nationaliste qu'il jugea pauvre et non fidèle au confessionnalisme de l'islam (ou plutôt qu'il ne répondait pas à son besoin d'appartenance à l'islam). Il y précise également qu'il quitta le mouvement, alors qu'il était en plein essor, avant son recul en 1967. Voir (Ghannouchi 2011a, 23-28).

199 La citation dans sa langue d'origine :

"مدن ضخمة ومصانع ومواصلات حديثة وشوارع نظيفة مرتبة، ولكن لم ألاحظ فيها غير سباق محموم على المال والإشباع الغريزي والاحتقار للأجنبي والتهميش لجوانب الدين والأسرة والجوار وسائر المشاعر الإنسانية".

le *šayḥ* Nasir ad-Din al-Albaniy ou le *šayḥ* Ḥabannaka, (Ghannouchi 2011a, p.27). Et il commença à s'adonner au réapprentissage de la culture islamique, à lire et à faire l'inventaire du contenu des productions de l'islam (Ghannouchi 2011a, p.28). Rached Ghannouchi insiste néanmoins sur un point : malgré les lectures et les multiples cours auxquels il assistait, il ne prit part à aucune activité d'un quelconque parti. Dans cette quête de sens, où de multiples tendances s'« affrontent »²⁰⁰, Rached Ghannouchi, en dernière analyse, choisit l'islam (*Ibid.*). Il se remémore le moment fatidique en ces mots : « j'ai inauguré une nouvelle histoire [de ma vie] »²⁰¹ (Ghannouchi et Tamimi 2010b, 2/21').

En somme, Rached Ghannouchi passa quatre années en Syrie : ce sont durant les deux dernières années qu'il vécut un tournant et voua, depuis, sa vie à l'islam (Ghannouchi 2011a, p.28).

1.1.2 Retour au pays dans l'activisme religieux puis politique (1968 – 1981)

Dans cette seconde phase de la vie de Rached Ghannouchi, nous nous arrêterons sur les circonstances par lesquelles il revint en sa terre natale et de son établissement en Tunisie comme activiste religieux puis comme activiste politique.

1.1.2.1 Des études à Paris au retour à la Tunisie

Après Damas, Rached Ghannouchi choisit de compléter ses études à Paris²⁰². Il va y rester de août 1968 à juin 1969. Au niveau de l'activité étudiante, Rached Ghannouchi participa activement aux débats qui se faisaient au Quartier latin de Paris (il était un des très rares à appuyer la tendance islamique). Son activité religieuse se manifesta avec la *ḡamâ-ah at-tablîḡ* où la non-politisation et le non-approfondissement des questions de foi lui plurent et avec l'association des étudiants musulmans de l'Université Paris-Sorbonne.

À cette université, étant en cycle supérieur, Rached Ghannouchi préparait une thèse sur *L'éducation d'après le Coran (minhâḡ at-tarbiyah fî al-qur'ân)* (*Ibid.* p.35), mais ce projet fut

²⁰⁰ La citation dans sa langue d'origine : " كانت الجامعة في دمشق تزخر بمختلف التيارات والتي كانت تتجادل".

²⁰¹ La citation dans sa langue d'origine : " وفتحت تاريخا جديدا".

²⁰² Cette transition (le fait de passer par Paris avant de rentrer en Tunisie) lui aurait notamment permis de faire bonne impression auprès de la population tunisienne ainsi que de ses autorités avant de retourner dans son pays natal (Ghannouchi et Tamimi 2010b, 2/26').

repoussé par la venue d'un nouveau concours de circonstances... À la fin de l'année scolaire, il fut surpris de voir son grand frère se tenir devant lui. Après insistance Rached Ghannouchi repoussa ses projets et accepta de retourner avec son frère en Tunisie. Cette nouvelle *voix du ciel* interpella l'auteur qui le considère comme un moment fort. Il partit avec l'intention de revenir (il laissa d'ailleurs ses affaires à Paris), mais ce fut un départ sans retour (*Ibid.* p.36).

En passant par l'Espagne lors de son voyage de la France en Tunisie, Rached Ghannouchi fit une halte avec son frère et leur chauffeur à Cordoue. Ils entrèrent dans la grande mosquée *Qurṭubah*. Pour Rached Ghannouchi, ce fut un des moments cruciaux de sa vie.

Cela a eu un impact intense sur ma personne, j'ai pleuré amèrement (...) je me souviens m'être stationné pour accomplir la prière dans la niche de la mosquée lorsqu'un prêtre intervint pour m'en empêcher. Je me mis dans une grande colère, prêt à lui sauter dessus, alors il me laissa chanter l'*adân* (appel à la prière) et accomplir ma prière cultuelle dans la niche.²⁰³ (*Ibid.* et Ghannouchi et Tamimi 2010b, 2/40').

En passant par l'Algérie ensuite, Rached Ghannouchi fit une seconde halte afin de rencontrer Malik Bennabi. Ce penseur marquait déjà Rached Ghannouchi de par son intellect et sa capacité d'analyse. « J'avais lu de lui ce qui me donnait la nostalgie de le rencontrer. Ma rencontre avec lui eut un grand impact sur moi et sur notre organisation qui naîtra plus tard. »²⁰⁴ (Ghannouchi 2011a, p.36).

1.1.2.2 Un activisme religieux

Rached Ghannouchi continua ensuite sa route jusqu'au pays de son enfance et retrouva sa famille après cinq longues années d'absence. Cependant, après la période de joie des retrouvailles, la famille de Rached Ghannouchi ne jugea pas opportun qu'il reste en Tunisie. Son ardeur dans la défense de la liberté et son ostentation dans la présentation de sa religion promettaient de vifs troubles avec le régime. Son frère lui dit même qu'il ne pourrait trouver une femme qui l'accepterait comme mari. Rached Ghannouchi entreprit donc son retour vers Paris, comme

²⁰³ La citation dans sa langue d'origine :

"فمررت بقرطبة وزرت المسجد الكبير، وكان لذلك أثر كبير في نفسي، إذ بكيت بكاء مرا (...) وأذكر أنني لما وقفت لأصلي في المحراب جاء قس ليمنعني فغضبت غضبا شديدا وكنت مستعدا لأن أقاتله، فتركني وشأني وأذن في المسجد وأصلي في المحراب".

²⁰⁴ La citation dans sa langue d'origine :

"وقد قرأت له ما شوقني لمقابلته. وكان للقائي به تأثير كبير في نفسي وفي مجموعتنا التي ستنشأ".

prévu lors de son arrivée. Cependant, un nouveau concours de circonstances va l'attacher au pays natal... Sur la route du voyage, Rached Ghannouchi s'arrêta à Tunis et pour la première fois, il entra dans la mosquée Zitouna. C'est en ce lieu, et de manière inattendue qu'il va se lier à de jeunes étudiants. Et, de fil en aiguille, il amorcera ses prédications auprès d'un public qu'il ne pensait aucunement rencontrer en Tunisie : des jeunes assoiffés de connaissances, de spiritualité, de liberté ; des jeunes prêts à se réformer et réformer leur société (*Ibid.* p.37).

C'est pour lui un appel du destin : il décide de demeurer. Il déposa sa candidature au ministère de l'Éducation et trouva un poste d'enseignant de philosophie au lycée, pour les étudiants en classe de Terminal (dernière année avant l'université). Rached Ghannouchi intrigua ses étudiants et, graduellement, son audience prit de l'ampleur. Rached Ghannouchi indique qu'elle fut son mode de pensée et sa méthode d'action :

Lorsque je suis retourné en Tunisie, je suis retourné avec une pensée islamique, politique, des frères musulmans, de Mawdudi et philosophique, mais avec une expérience pratique des *Tablîg*. Je n'avais comme méthode pratique pour œuvrer dans l'islam que celle-ci et cela s'est reflété sur la manière dont a procédé notre mouvement en Tunisie : nous sommes restés environ trois années à appliquer la méthode du mouvement *Tablîg*²⁰⁵ (*Ibid.*p.32).

Quant à l'élément pratique, le mouvement se veut éducatif et non politisé. Concrètement, il consiste périodiquement à réunir les jeunes actifs dans les mosquées pour apprendre des versets du Coran et des traditions prophétiques. Puis à appeler le peuple aux bases de l'islam, dans les mosquées comme dans les cafés. Ils lisaient plusieurs penseurs contemporains et anciens, sans avoir de connexions avec un groupe ou une idéologie. Et il est à remarquer que les membres participaient à différentes associations (telle que l'*Association de la protection du Coran* (*Ibid.* p.216)) et à différents congrès (en Algérie par exemple pour assister aux *Colloques de la pensée islamique*, profiter de la présence de savants du monde musulman et surtout gagner l'occasion de rencontrer Malik Bennabi dans des assises privées (*Ibid.* p.222).

²⁰⁵ La citation dans sa langue d'origine :

"عندما عدت إلى تونس عدت بفكر إسلامي سياسي إخواني مودودي وفلسفي، لكن بتجربة عملية تبليغية، ولم يكن معي من منهج عملي للتحرك بالإسلام بعدما عدت إلى تونس غير منهج التبليغ. ولذلك انعكست التجربة على أسلوب عمل مجموعتنا في تونس، إذ ظللنا ثلاث سنوات تقريبا على منهاج جماعة التبليغ".

En avril 1972, le mouvement devint plus structuré : Rached Ghannouchi et un groupe de jeunes (dont Abdelfattah Mourou, Habib Mokni et Salah Karker) fondèrent une organisation appelée *L'Union Islamique (al-ġamâ'a al-islâmiyya)*. Le mouvement dura jusqu'en 1973, lorsque la politique du pays les contraignit de changer leur manière de procéder (*Ibid.*).

1.1.2.3 Un activisme de plus en plus politisé

Rached Ghannouchi et les membres de son association décidèrent de se réunir à Sousse, ville balnéaire, à l'est de Qayrawan, où travaillait l'auteur. « Nous n'avions rien à craindre, rien à cacher, et nous n'avions d'organisation que ce travail [d'éducation] »²⁰⁶ (Ghannouchi 2010a, 3/32). Le but était de rassembler les membres de cette organisation, une cinquantaine de jeunes, et organiser (selon la méthode des *Tablîğ*) une action de rappel à l'islam dans les villes sur la côte méditerranéenne. Cependant, après qu'ils se soient mis d'accord sur la procédure à suivre, la police encercla leur lieu de rassemblement, la grande mosquée, et s'en pris à ce rassemblement ; incongru pour la société bourghibiste (Ghannouchi 2011a, p.223). Après un passage en garde à vue pour les trois amis, leaders du mouvement, la police décida de faire retourner chaque jeune à sa ville. Rached Ghannouchi et ses amis décidèrent de leur côté que le temps était venu de réviser et réformer leur organisation. C'est dans ces circonstances que le mouvement va passer d'une organisation à vocation éducative envers le peuple tunisien à un mouvement islamiste qui voile ses activités de peur des représailles. Autrement dit : il va passer de la méthode des *Tablîğ* à celle des Frères Musulmans :

Cet impact nous poussa à réviser notre méthodologie. Notre analyse nous mena à dire que la manière des *Tablîğ* ne convient pas à notre société gendarme. Nous décidâmes que notre travail aura désormais une face publique (composée de cours et d'assises ouvertes, etc.) et d'une seconde face, secrète, composée de rencontres organisées (dont les membres sont sélectionnés).²⁰⁷ (Ghannouchi 2010a, 3/36')

²⁰⁶ La citation dans sa langue d'origine : "لم يكن عندنا شيء نخشى عليه، نتكلم به، اصلا لم يكن عندنا تنظيم غير هذا العمل".

²⁰⁷ La citation dans sa langue d'origine :

"هذه الهزة والصدمة دفعتنا أن نعيد النظر في المنهاج في الأسلوب المتبع. وانتهينا بعد التأمل إلى أن طريقة التبليغ هذه لا تناسب مجتمع بوليسي. وقررنا حينئذ أن يكون لعملنا وجه علني، هو الحلقات والندوات والمحاضرات، ووجه آخر سري هو مكون من حلقات تنظيمية".

En cela, ils firent ce que le mouvement des Frères Musulmans avait fait « sans pour autant avoir établi un lien avec une quelconque organisation. C'est plutôt la pression qu'on fit à un mouvement qui n'œuvrait que sous le soleil à faire qu'une partie de son travail se fasse dans l'ombre »²⁰⁸ (Ghannouchi 2011a, p.33).

Cela dit, leurs directives n'ont pas changé : la réforme ne se fera qu'à travers la solidarité ; la priorité est la réforme sociétale, non la confrontation avec l'État ; à travers un mouvement docile et achalandé, non une révolution brusque (Saybi 2011). Rached Ghannouchi souligne d'ailleurs que le mouvement islamiste en Tunisie commença dès le départ à appeler à la liberté (Ghannouchi 2010a, 3/38). Et ils continuèrent à œuvrer sous le nom de *l'Union islamique (al-ġamâ'a al-islâmiyya)*. Ils commencèrent au nom de l'organisation à créer des liens avec la société et les politiciens, notamment à travers le journal *Le Savoir (al-marifah)* qui fut publié à partir de 1974 (Ghannouchi y dénonça notamment le président Bourguiba de tenter de faire régner la laïcité au prix de l'islam). Ils étaient également présents dans les universités où les débats fusèrent de toute part. Il arrivait même que ces débats se terminent en confrontations physiques.

En avril 1981, sous la pression du peuple, le Destour (parti politique au pouvoir) est contraint de tolérer le pluralisme politique. Rached Ghannouchi appela alors à l'Assemblée générale des membres de l'organisation. L'assemblée se conclut avec la décision de dissoudre l'organisation *L'Union Islamique (al-ġamâ'a al-islâmiyyah)* et de fonder le *Mouvement de la Tendance Islamique (ḥarakah al-ittiġâh al-islâmî)*. Rached Ghannouchi est élu président du parti. À la suite de l'assemblée, sera publiée une déclaration officielle du parti.

Ils écrivirent une lettre au ministère de l'Intérieur pour les accepter officiellement. C'était le 6/6/1981. Cela aurait été l'entrée officielle dans le mouvement des politiciens du pays, si ce n'aurait été de la réticence du gouvernement... car la réponse qui vint deux mois plus tard vint sous forme de représailles et d'emprisonnement (Ghannouchi 2011a, p.153).

²⁰⁸ La citation dans sa langue d'origine :

"فعلنا ذلك دون اتصال باي تنظيم. وانما هي طبيعة الأمور، الضغط الخارجي هو الذي دفع مجموعة عملها كله تحت الشمس إلى أن تجعل جزءا من عملها في الظل".

1.1.3 Confrontations avec le gouvernement et vie d'exil (1981 – 1989 – 2011)

Au fil de cette troisième phase de la vie de Ghannouchi, nous nous arrêterons sur les confrontations qu'il endura avec le gouvernement Bourguiba puis Ben Ali qui aboutirent sur son expatriation imprévue du pays.

1.1.3.1 Des confrontations avec le gouvernement qui s'accroissent

Rached Ghannouchi a été attrapé une nuit de Ramadan 1981, alors qu'il donnait un cours dans une mosquée. 500 personnes du mouvement étaient déjà incarcérées. Ghannouchi et les leaders purgèrent une peine de 11 ans. Ils furent libérés plus tôt que prévu, en 1984, par pardon (Ghannouchi et Tamimi 2010c, 4/29).

Malgré la lourdeur du séjour, il considère cette étape de sa vie comme une des plus belles (*Ibid.* 4/20). Pendant qu'il purgeait sa condamnation, Ghannouchi continuait son développement intellectuel : il cotraduit un livre de Malik Bennabi sur la démocratie²⁰⁹ (*Ibid.* 4/22), il approfondit sa compréhension de la démocratie, la femme, l'économie, la question palestinienne, le statut des non musulmans²¹⁰, etc.

Ainsi, Rached Ghannouchi ne délaissa point son parcours académique. Remarquons que le mouvement non plus n'arrêtait pas d'avancer. En effet, il était prévu que l'absence des leaders n'entrave point l'évolution du mouvement : des membres prirent la place des premiers responsables durant la période d'emprisonnement. L'organisation avait également prévu la prise en charge des familles éloignées de leurs pourvoyeurs.

À sa sortie de prison, en 1984, il décrocha un diplôme de la faculté de droit et jurisprudence islamique (*šarī.ah*) sur la base d'une recherche intitulée : *La prédestination chez Ibn Taymiya*²¹¹. Puis il commença à travailler sur une thèse de doctorat, *Les libertés publiques dans l'État islamique*, un sujet qui l'« empêcha longtemps de dormir » (Ghannouchi 2011a, p.40).

²⁰⁹ D'ailleurs, l'auteur se base sur ce livre dans *Les libertés publiques dans l'état islamique*, p.84.

²¹⁰ Durant cette période Ghannouchi communiqua une série de discours du vendredi intitulée *Les droits citoyens, les droits du non musulman dans la société islamique* ; ces discours seront ultérieurement publiés (Ghannouchi 1993a, sect. introduction).

²¹¹ Publié par le centre maghrebin pour la recherche et la traduction.

Cependant, des épreuves se mirent au travers de son projet et parcours académique et la thèse doctorale sera finalement publiée sous forme d'ouvrage.

À sa sortie de prison, Rached Ghannouchi redoubla d'ardeur. Il ne délaissa point son œuvre politique, et il continua de plus belle à évoluer avec son parti pour réclamer la liberté et le pluralisme. Cependant, le gouvernement Bourguiba l'arrêta dans son ardeur et le condamna à nouveau.

En 1987, en route vers son lieu d'enseignement, Rached Ghannouchi allait se diriger vers le lieu d'enseignement, la mosquée, quand la police l'arrêta et voulut l'en empêcher. Ghannouchi prétextait qu'il n'était là que par intérêt de partager son savoir, il n'y avait là aucune démarche politique. « Venez donc. Écoutez-moi. Et jugez-moi sur mes paroles », leur lança-t-il. Comme dénouement, il comparut devant la justice. Il passa six mois au ministère de l'Intérieur (où il subit notamment des tortures psychiques à devoir entendre sans cesse les cris de ses frères et sœurs torturés dans les salles voisines). À la tête de l'État, Bourguiba lui-même se mêla du sort de cet homme (jusqu'à changer les lois du pays, Ghannouchi et Tamimi 2010c, 4/40) : il décida que Rached Ghannouchi devait être condamné à mort (avec 30 leaders du mouvement). Mais le destin s'en mêla : le 7 novembre 1987, trois jours avant la date d'exécution à la peine capitale, Ben Ali (bras droit de Bourguiba) leva une révolte et prit le pouvoir. Par la suite, 10 000 personnes furent libérées des prisons. Rached Ghannouchi eut la vie sauve. Il sortit de prison le 14 mai 1988. Il communiqua ses espérances quant à la nouvelle politique de Ben Ali. Et pourtant...

En 1989, afin de se conformer à la nouvelle loi interdisant tout parti affichant sa religiosité, le parti du *Mouvement de la Tendance Islamique* (*ḥarakah al-ittiḡâh al-islâmî*) changea de nom. Désormais, et jusqu'à aujourd'hui, on parle du parti *Ennahdha* (Renaissance). Les membres de Ennahdha redoublèrent aussi d'efforts pour montrer qu'en tant que parti islamiste, ils sont parfaitement intégrés à la politique de la société. En guise de preuve concrète, Rached Ghannouchi signa — au nom de sa présidence du parti — la charte nationale (qui stipule la laïcité de l'État, l'interdiction de la polygamie, l'égalité homme femme dans l'héritage, etc.). Cela s'explique dans le fait qu'il jugeait depuis fort longtemps, et juge encore, que le droit fondamental, à partir duquel tous les autres droits s'acquièrent, est la liberté (Tamimi 2011).

Aussi, le parti réitéra sa demande pour être reconnu comme parti officiel auprès du nouveau gouvernement Ben Ali. Ils essuyèrent un perpétuel refus. Et la situation de Rached Ghannouchi continuera à se dégrader. Il devenait clair que sa vie à l'extérieur serait meilleure (cela se confirmera lorsque, quelques années plus tard, le tribunal militaire de Tunis le condamna par contumace à la prison à vie²¹²).

1.1.3.2 Vingt-deux années d'exil

En 1989, Rached Ghannouchi reçoit une invitation de l'association des étudiants palestiniens dans une ville d'Allemagne. Son séjour de trois jours se prolongea en réponse à des invitations qui lui parvenaient et en réponse à ses compagnons de Tunisie qui lui déconseillèrent de retourner au pays. Finalement, lui qui pensait partir pour trois jours vivra l'exil pour 22 années. Il vivra notamment avec le statut de réfugié politique dans la ville d'Acton (dans la banlieue de Londres). Il fait remarquer que l'exil ne le mettait pas pour autant à l'abri des pressions politiques ou des censures médiatiques (Ghannouchi et Tamimi 2010d 5/18, 2012 2/32, 45).

Rached Ghannouchi parle d'une vie d'asile et d'éloignement de son pays auquel il tient. Il continue à œuvrer pour son pays de différentes manières : en continuant d'informer son auditoire sur la situation de la Tunisie, en amassant de l'argent pour soutenir la cause juste, en publiant des articles et des livres, etc. il parle notamment de ses écrits où il encourageait le peuple tunisien à manifester leur mécontentement : il théorisa la voie du changement à travers les manifestations (la voie du scrutin ne peut aboutir et la voie de la violence est à bannir dit-il) (Ghannouchi et Tamimi 2012, 4/6).

1.1.4 Le retour en Tunisie et une influence sauvegardée (2011 –)

Rached Ghannouchi demeura en exil jusqu'au 30 janvier 2011 : après la révolution tunisienne qui a déchu son ex-président Zine el-Abidine Ben Ali, après des années d'exil et deux décades de bannissement, Rached Ghannouchi put enfin retourner chez lui où il est accueilli à l'aéroport Carthage, à Tunis, par une foule nombreuse (BBC Arabic 2011). Installé de nouveau en Tunisie, Ghannouchi s'engagera, à la tête du mouvement *Ennahdah* (Renaissance), à faciliter

²¹² C'était en aout 1992. Cf. http://www.lemonde.fr/web/recherche_breve/1,13-0,37-418245,0.html. Consulté le 2015-04-10.

la période transitoire. Il a été réélu comme président du parti lors du 10e Congrès général du mouvement Ennahdha le 22 mai 2016. Aujourd'hui encore, il garde une influence et ses positions ont un impact social et politique.

Annexe 2. Texte de la *fatwâ* émise par des savants de la Zitouna contre l'article 6 adopté en 2014

« Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux. Et que le salut et la paix soient faits sur le plus noble des Envoyés. Avis juridique. Étant donné que la constitution à venir énonce au sixième article que l'État est gardien de la religion et qu'il garantit la liberté de croyance, de conscience et le libre exercice des cultes tout en confinant le *takfir* (distinction basée sur la religion). Et sachant que l'orientation donnée à la liberté de religion dans la pensée occidentale se base sur le droit de changer de religion ou de conviction, ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction publiquement, par le culte, la pratique, l'accomplissement des rites ou l'enseignement, seul ou en commun, tant en public qu'en privé, comme cela est énoncé dans l'article deux de la Déclaration des droits de l'homme. Alors certes, les savants, les *šuyûh*, les *imams*, signataires en bas de la feuille, confirme que l'islam, tout en agréant la liberté de l'humain à croire et pratiquer son culte, et en s'amorçant sur la parole de Dieu —exalté soit-Il — : {Point de contrainte en religion} et de Sa parole —exalté soit-Il — : {croira qui voudra et niera qui voudra}, fais l'exception quant au prosélytisme fait pour une autre religion que l'islam dans les États de l'islam, quelque soit la manière entreprise pour faire cet appel. Tout comme l'islam impose à l'État de préserver la croyance islamique et lui interdit le prosélytisme pour autre que lui [l'islam], c'est ce qu'indique la règle d'appeler au bien et d'interdire le mal et vis-à-vis de laquelle l'État est grandement responsable ; Dieu —exalté soit-Il- dit : {vous êtes la meilleure communauté qui n'ait jamais été donnée comme exemple aux hommes. En effet, vous recommandez le Bien, vous interdisez le Mal et vous croyez en Dieu}. Énoncer que l'État se porte garant de la liberté de conscience se contredit avec son rôle juridique islamique. Puis, le fait de confiner le *takfir* est considéré comme l'annulation d'une loi islamique établit dans le Coran et la Sunna, et l'adopter est une rébellion devant Dieu et Son prophète, d'autant plus que l'adopter dans cette articulation, sans donner d'exception à une instance juridique spécialisée, est une porte ouverte au dédain des croyances et du sacré sans retenus. D'après tout cela, l'article six fait préjudice à la plus importante des cinq finalités supérieures de l'islam, à savoir la finalité supérieure de préserver la religion et il ouvre les portes abusivement à la diffusion de l'athéisme et de ce qui contredit la foi islamique. Le *šayh*, *imam* At-Tâhir ibn 'Âshûr dit dans son énonciation pour la préservation de la religion : 'protéger la religion signifie préserver la religion de

chaque personne musulmane à ce que soit diffusé ce qui endommage sa croyance et l'expression pratique qui accompagne sa religion. Quant à la protection de la religion pour l'ensemble de la communauté, il s'agit de s'engager à éloigner tout ce qui met en branle les fondements principaux de la religion.' En s'appuyant sur ce qui précède, il est interdit (*harâm*) d'accepter la formulation de l'article six concernant la garantie de l'État quant à la protection de la conviction de chacun et d'emmurer le *takfir*, car son acceptation nous ferait accepter le *kufir* (nier l'islam) et consisterait en la satisfaction quant à ce principe et en son encouragement. Cela n'entre en aucun cas dans la nécessité. Dieu —exalté soit-Il — a dit : {ô vous qui croyez ! Ne trahissez pas Dieu et le prophète, car ce serait trahir sciemment la confiance placée en vous !}. Dieu dit et vrai. Et Dieu sait. »

