# Les non-musulmans et leurs droits selon les thèses du shaykh Muḥammad al-Ġazālī

Dominique Avon

▶ **To cite this version:**

Dominique Avon. Les non-musulmans et leurs droits selon les thèses du shaykh Muḥammad al-Ġazālī. Nathalie Bernard-Maugiron et Baudouin Dupret. Droits et sociétés du Maghreb et d'ailleurs. En hommage à Jean-Philippe Bras, Karthala - IISMM, 2023, Terres et gens d'Islam, 978-2-38409-130-0. hal-04373300

**HAL Id: hal-04373300**
**https://hal.science/hal-04373300**

Submitted on 4 Jan 2024

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Dominique Avon
dans Nathalie Bernard-Maugiron et Baudouin Dupret (dir.), *Droits et sociétés du Maghreb et d'ailleurs. En hommage à Jean-Philippe Bras*, Paris, IISMM-Karthala, « Terres et gens d'Islam », 2023, p. 127-151.

# Les non-musulmans et leurs droits

# selon les thèses du shaykh Muḥammad al-Ġazālī

Figure de *dā'ī* [« missionnaire »] engagé au nom de l'islam contre la colonisation européenne, le communisme, le sionisme, le nationalisme, l'arabisme et le libéralisme, le shaykh égyptien Muḥammad al-Ġazālī (1917-1996) fut l'un des *'ulamā'* sunnites les plus importants de la seconde moitié du XX^e^ siècle. Il publia une soixantaine d'ouvrages, opuscules, traités, pamphlets et recueils d'articles. En Égypte, sa popularité crût après la réforme d'al-Azhar, en 1961[1]. Une décennie plus tard, elle s'étendit à l'Arabie saoudite où il eut la charge d'un enseignement de *da'wa* [« mission » islamique] au sein de l'université de Djedda. En 1980, dans un contexte de contestation politico-juridique au nom de l'islam et de développement des violences interconfessionnelles[2], Anouar al-Sadate (1918-1981) le démit de toutes ses fonctions publiques en Égypte. L'émir du Qatar, Khalifa ben Hamad Al Thani (r. 1972-1995), fit alors appel à ses services, avant de le laisser partir lorsque, en 1984, le président algérien Chadli Bendjedid (1929-2012) lui demanda de participer à la fondation de la première faculté de *šarī'a* au sein de l'université 'Abd al-Qādir pour les sciences islamiques de Constantine. La consécration vint au tournant de la décennie, y compris dans son pays natal où il se réinstalla, mais elle s'accompagna d'oppositions ouvertes en raison d'interprétations relatives à la Tradition islamique et au droit religieux.

Idéologiquement lié aux Frères musulmans, le shaykh al-Ġazālī participa à la fondation et au développement du courant dit de la *Ṣaḥwa* [« Réveil »], en consonance[3] avec son cadet et ami le shaykh Yūsuf al-Qaraḍāwī (n. 1926). Il affirma la nécessité d'une *siyāsa šar'iyya* [« politique [islamiquement] légale »] afin d'établir un *niẓām islāmī* [« régime islamique »] présenté comme une alternative sans concessions aux démocraties établies sur les libertés individuelles et l'égalité en droit des citoyens, comme aux systèmes politiques à référence socialiste. Il incarna une ligne intégrale : l'islam, expliqua-t-il, était une religion *šāmil* [« complète »] depuis son commencement, elle était *imān* [« foi »] et *niẓām* [« régime »] tout à la fois, *al-'aqīda* [« la doctrine (religieuse) »] dépendait d'*al-šarī'a* [« la loi (islamique) », selon la définition qu'il prônait[4]] et inversement[5]. Ce modèle islamique était conçu à la fois comme idéal, dépouillé de la pâte de l'histoire, et imperméable à toute influence extérieure, en particulier à ce qui pouvait ressembler de près ou de loin à du « jusnaturalisme[6] ».

Dans ce cadre théorique, posant en principe un lien insécable entre ceux qui parlaient au nom de la religion et ceux qui parlaient au nom du politique, le shaykh al-Ġazālī justifia à l'égard des non-musulmans un système intangible fondé sur l'inégalité des droits à partir d'un discriminant religieux.

---

[1] Malika Zeghal, *Gardiens de l'Islam. Les oulémas d'Al Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996, p. 26.

[2] Laure Guirguis, *Coptes d'Egypte et reconfigurations politiques (2005-2012)*, Paris, Karthala/IISMM, 2012, p. 33-39.

[3] Haoues Seniguer, *Petit précis d'islamisme : des hommes, des textes, des idées*, Paris, L'Harmattan, coll. « Bibliothèque de l'iReMMO », 2013, p. 104.

[4] Pour une mise en perspective : Baudouin Dupret, « Droit et charia. Des concepts en contexte », *Grief*, n°2, 2015, p. 166-174 ; Nathalie Bernard-Maugiron & Jean-Philippe Bras, *La Charia*, Paris, Dalloz, 2015, 256 p.

[5] Les versets coraniques les plus souvent cités par Muḥammad al-Ġazālī à l'appui de cette affirmation sont : al-Naḥl 16 : 89 ; al-An'ām 6 : 114.

[6] Mustafa al-Ahnaf, Bernard Botiveau, Jocelyne Cesari, « Sur les usages politiques du droit », *Maghreb-Machrek*, n°142, 1993, p. 3-4.

Il conçut le rôle des *'ulamā'* comme axial. Les transactions, les aménagements ou suspensions pratiques au nom d'*al-maṣlaḥa* [« l'intérêt général » de la communauté liée à l'islam], la mise à distance d'un nombre circonscrit de références, ne concernaient pas des prescriptions juridico-religieuses centrales. Ses thèses eurent d'autant plus de succès qu'elles s'appuyaient sur un discours de mise en garde contre les agressions provoquées par les non-musulmans, le plus souvent désignés sous les appellations de juifs, chrétiens, matérialistes et communistes. Et la critique spécifique contre les *Ahl al-Kitāb* [« Gens du Livre »] était augmentée d'un double grief : « *la corruption du message divin a détruit les fondements de leur religion et affaibli, sinon rompu, leur lien avec le Ciel ; […] ce qui leur reste de spiritualité entrave les sociétés dans la marche vers le bien et empêche l'inscription du licite et de l'illicite dans les âmes*[7] ».

## 1- Un azhari ayant adhéré au projet de réislamisation bannaïte

Muḥammad al-Ġazālī naquit à Niklā al-'Inab, près d'Alexandrie, dans une famille de commerçants. Son père vendait des ouvrages, religieux ou profanes. En 1937, le jeune homme s'établit au Caire, il suivit des études à al-Azhar durant la fin du mandat du shaykh Muḥammad Muṣṭafā al-Marāġī (1881-1945), marqué par une mobilisation de l'institution contre différents défis et menaces[8]. Sous l'égide du grand imâm, le shaykh tunisien Muḥammad al-Ḫiḍr Ḥusayn (1876-1958) avait fondé al-Ǧam'iyat al-hidāya al-islāmīya [« l'Association de la guidance islamique »] en 1928. Deux ans plus tard, l'instance s'était dotée d'une revue, *Nūr al-islām* [« Lumière de l'islam »], en se fixant quatre objectifs : fortifier les liens entre les peuples de l'islam et supprimer les conflits entre les différents courants islamiques ; diffuser les « vérités de l'islam » en les exposant de manière adaptée à l'esprit moderne ; lutter de manière scientifique contre l'athéisme et la « propagande » visant l'islam ; réformer la langue arabe et dynamiser sa littérature. Dans le contexte d'une campagne contre les missionnaires chrétiens[9] et les intellectuels libéraux, le shaykh Marāġī avait ensuite créé al-Laǧna li-l-difā' 'an al-islām [« Le comité pour la défense de l'islam »] le 25 juin 1933, au sein duquel l'éventail allait de l'essayiste Muḥammad Ḥusayn Ḥaykal (1888-1956), passé du positivisme à l'apologétique islamique classique, à Ḥasan al-Bannā (1906-1949), fondateur du mouvement des Frères musulmans[10].

Imprégné par une mentalité de défense de citadelle assiégée, Muḥammad al-Ġazālī obtint une *iǧāza* [« autorisation » d'enseigner] de *'ulūm al-dīn* [« sciences de la religion »] en 1941 et une seconde de *al-iršād wa-l-da'wa* [« guidance et mission »] en 1943. Face aux non-musulmans, il se montra plus proche de Ḥasan al-Bannā, figure tutélaire revendiquée, que du shaykh Maḥmūd Šalṭūṭ (1893-1963), l'un de ses enseignants. Kate Zebiri a qualifié d'indulgente l'attitude de celui qui devint grand imâm d'al-Azhar entre 1958 et 1963. Certes, elle note qu'il ne faisait pas toujours la différence entre les *kāfirūn* [« mécréants »], au sens de ceux qui rejettent le message de l'islam une fois qu'il leur a été exposé d'une manière claire et compréhensible, et les *Ahl al-Kitāb*, elle mentionne par ailleurs le fait

[7] Muḥammad al-Ġazālī, « **نظرات في القرآن** » [« Réflexions sur le Coran »], Le Caire, Nahḍa Miṣr, 2005 (1961[1]), p. 161-162.

[8] Rainer Brunner, « Education, Politics, and the Struggle for intellectual Leadership : Al-Azhar between 1927 and 1945 », in Meir Hatina (dir.), *Guardians of Faith in Modern Times : 'Ulama' in the Middle East*, Leiden/Boston, Brill, 2009, p. 109-140.

[9] Mise au point historiographique dans Chantal Verdeil (dir.), *Missions chrétiennes en terre d'islam (XVII^e^-XIX^e^ siècles)*, Turnhout, Brepols, 2013, p. 5-59.

[10] Francine Costet-Tardieu, *Un réformiste à l'université al-Azhar. Œuvre et pensée de Mustafâ al-Marâghi (1881-1945)*, Paris/Le Caire, Karthala/CEDEJ, 2005, p. 86-95.

qu'il considérait que les chrétiens professant que 'Isā était non seulement un prophète mais également le « fils de Dieu » avaient des croyances aberrantes[11]. Cependant, contrairement à al-Bannā, le shaykh Šalṭūṭ estimait que cela ne les situait pas dans la catégorie des *mušrikūn*[12] [« associationnistes »]. Les deux hommes s'accordaient sur la nécessité de ne pas recourir à la contrainte en matière religieuse mais, en discordance avec le savant azhari, al-Bannā invitait ses coreligionnaires à éprouver un sentiment de supériorité à l'égard des autres, du fait même de leur lien avec l'islam, et à se mobiliser sur tous les fronts de la vie publique[13].

L'islam précolonial était la religion de l'essence naturelle et de la complétude absolue[14], telle était la conviction de Muḥammad al-Ġazālī, nommé *ḫaṭīb* [« prédicateur »] par le ministère des *Awqāf* [« biens de mainmorte »]. Contrairement à certains de ses pairs, tel Muṣṭafā 'Abd al-Rāziq[15] (1885-1947), recteur d'al-Azhar au lendemain de la guerre, il ne choisit donc pas de nouer des relations sous la forme d'un dialogue ouvert à l'interpellation réciproque avec les représentants des autres cultes. Dans le champ du droit, il repoussa l'héritage du juriste 'Abd al-Razzāq al-Sanhūrī (1895-1971), qui articula le Code civil égyptien à la littérature juridique européenne tout en faisant référence à la *šarī'a* dans un sens général[16], pour se situer sur la ligne des principes promus par le shaykh 'Abd al-Wahhāb Ḫallāf (1888-1956) : les « droits de Dieu » primaient les droits de l'homme ; le monde était divisé entre les espaces où la *šarī'a* était appliquée et ceux où elle ne l'était pas ; il y avait une communauté dominante du fait de la vérité du message qu'elle portait et les juristes devaient en être les garants comme ils l'avaient été par le passé[17].

Inquiet de l'attraction exercée par les courants de pensée socialisants[18] dans la mouvance de ceux qui contestaient le régime monarchique, les modalités du développement économique de l'Égypte, les forces étrangères et la corruption parmi les catégories dirigeantes, il entendit mettre en garde les musulmans contre ce qu'il considérait être un détournement de l'islam. Après avoir publié un premier essai intitulé *L'Islam et la condition économique* (1947), il formula de manière explicite la conviction qu'il existait une voie alternative, entre le capitalisme et le communisme, afin « *de rendre justice à la religion face à ceux qui l'exploitent […] et de former une génération d'hommes libres qui croient en Dieu seul et qui rejettent les tyrans*[19] ». Ce chemin devait être tracé par les hommes de

[11] Pour une mise en perspective de ce type de discours, cf. Michel Younès, *Les approches chrétiennes de l'islam. Tensions, déplacements, enjeux*, Paris, Cerf, coll. « Patrimoines », 2020, p. 162-170.

[12] Kate Zebiri, *Maḥmūd Šalṭūṭ and Islamic Modernism*, Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 68-69.

[13] Amin Elias, « L'islam comme contre-proposition au modèle européen laïque. Étude de cas : Hassan al-Bannâ fondateur des Frères musulmans », in Amin Elias, Augustin Jomier et Anaïs-Trissa Khatchadourian (dir.), *Laïcités et musulmans, débats et expériences (XIXe - XXe siècles)*, Berne, Peter Lang, coll. « DCIE », 2014, p. 45-60.

[14] Francesco Zaccarelli, *Rivisitazione della tradizione islamica nelle opere di Muḥammad al-Ġazālī*, extrait de la thèse pour l'obtention du doctorat, Rome, PISAI, 28 mars 2017, p. 20-22. Il s'agit de l'étude la plus complète et la plus fine, à ce jour, sur le savant religieux égyptien.

[15] Dominique Avon, *Les Frères prêcheurs en Orient. Les dominicains du Caire (années 1910-années 1960)*, Paris, Cerf, coll. « Histoire », p. 521, 537, 642, 661.

[16] Guy Bechor, *The Sanhuri Code, and the Emergence of Modern Arab Civil Law (1932 to 1949)*, Leiden et Boston, Brill, 2007.

[17] 'Abd al-Wahhāb Ḫallāf, « **السياسة الشرعية، أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية** » [« La politique (islamiquement) légale ou le régime de l'État islamique dans les affaires constitutionnelles, extérieures et financières »], Le Caire, Dār al-Anṣār, 1977 (1931[1]), p 7-18.

[18] Laure Guirguis, « The Arab Left from the 1950s to the 1970s : Transnational Entanglements and Shifting Legacies », in Laure Guirguis (dir.), *The Arab Lefts. Histories and Legacies, 1950s-1970s*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2020, p. 1-17.

[19] Muḥammad al-Ġazālī, « **الإسلام المفترى عليه بين الشيوعيين والرأسماليين** » [« L'islam calomnié, entre communistes et capitalistes »], Le Caire, Maktaba Wahaba, 1950, 176 p., p. 22.

religion. Et, à condition qu'ils ne se fourvoyassent pas[20], ceux qui étaient formés dans le cadre de l'islam disposaient d'une supériorité à l'égard de ceux qui étaient formés dans le cadre du christianisme :

> Je peux imaginer que le Vatican lutte contre le communisme au moyen de sermons du dimanche et en envoyant, à cette fin, des prêtres dans les maisons et les clubs. Quant à al-Azhar – qui est le représentant de l'islam – sa conduite pour lutter contre le communisme consiste à soigner les maladies sociales, à prescrire le remède efficace à cet effet à partir des enseignements de la religion, à mener une campagne qui fait du bruit contre le déséquilibre moral et économique qui, dans nos pays, creuse des fosses profondes que le torrent communiste comble dès sa première crue ! Mais de même qu'on fait face à un grand débordement en élevant les rives, de même on ne peut combattre le communisme qu'en élevant le niveau social. C'est justement cela que les érudits religieux veulent crier dans les oreilles des insouciants[21] !!

Membre influent des Frères musulmans, Muḥammad al-Ġazālī livra des articles frappés du sceau du combat pour *Maǧallat al-Iḫwān al-Muslimīn*[22]. À la suite de l'assassinat de Ḥasan al-Bannā, il publia *L'Islam et l'autoritarisme politique* afin de dénoncer tout à la fois l'exercice autoritaire du pouvoir en contexte monarchique et la domination coloniale à laquelle il associa Israël, dont la création le 14 mai 1948 avait été suivie d'une guerre avec cinq États arabes : « *une nouvelle fois, la folle machine à broyer s'est emparée des esprits, et les croisades occidentales ont fait leur retour avec leurs méthodes classiques pour exploiter nos pays, vider notre sang, susciter artificiellement un groupe de gouvernants méprisables agissant dans leur intérêt*[23] *!* » En écho aux récits publiés dans la première moitié du siècle sur la thématique du « *retard*[24] » des musulmans, il évoqua la perte de l'honneur et l'affaiblissement de la résolution des musulmans, endormis « *dans l'ombre de la défaite et de la honte* » tandis que des « *hommes aux ambitions énormes et bien supérieurs*[25] » avaient fait leur apparition. Il justifia de manière implicite l'assassinat du Premier ministre wafdiste Mahmoud an-Nukrashi Pasha (1988-1948) qui avait fait interdire le mouvement des Frères musulmans :

> Le sang des peuples est précieux, par conséquent malheur aux gouvernants qui permettent qu'il soit versé, et malheur aux gouvernés qui n'en ont cure. Les promoteurs des renaissances orientales contemporaines ont le devoir de saisir cette vérité, et de la faire comprendre aux générations futures. Le temps est révolu – et ce, peut-être, de manière irréversible – où les dirigeants pouvaient, sans crainte d'en payer le prix, consolider leur pouvoir en faisant couler un sang abondant. Il y a une leçon à tirer de la chute de Nuqrāšī

[20] Muḥammad al-Ġazālī, « **من هنا نعلم** » [« Nous savons à partir de ce point »], Le Caire, Le Caire, Maṭba' Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1950. Il s'agit d'une réplique à l'essai « **من هنا نبدأ** » [« Commençons à partir de ce point »] du jeune shaykh Ḫālid Muḥammad Ḫālid (1920-1996).

[21] Muḥammad al-Ġazālī, « **الإسلام والمناهج الاشتراكية** » [« L'islam et les voies socialistes »], Le Caire, Maṭba' Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1951, p. 214.

[22] Les articles ont été réunis en un volume : « **تأملات في الدين والحياة** », Le Caire, Nahḍa Miṣr, 2005 (1951[1]), lire notamment p. 184-186 et p. 208.

[23] Muḥammad al-Ġazālī, « **الإسلام والاستبداد السياسي** » [« L'islam et le despotisme politique »], Le Caire, Dār al-Kitāb al-'Arabī lil-Ṭibā' wa-l-Našr, 1950, p. 74.

[24] Al-Amīr Šakib Arslān, « **لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم** » [« Pourquoi les musulmans ont-ils pris du retard et pourquoi les autres ont-ils progressé »], Windsor, Hindawī, 2019 (1939[1]), p. 89-96.

[25] Muḥammad al-Ġazālī, « **عقيدة المسلم** » [« Doctrine du musulman »], Le Caire, Le Caire, Dār al-Kitāb al-'Arabī lil-Ṭibā' wa-l-Našr, 1951, p. 108

> Bāšā pour ceux qui savent profiter de leçons cruelles. Cet homme a multiplié les erreurs et il s'est tu à leur sujet. Quand il a essayé de prolonger son pouvoir en faisant couler le sang, le peuple y a mis un terme. On a secoué les mains de la saleté qui avait été déversée sur les victimes, pour être déversée à l'identique sur une forme odieuse de gouvernement[26].

Muḥammad al-Ġazālī dénonça la tentative d'apaisement souhaitée par le Palais et favorablement accueillie par le nouveau *muršid* [« guide »] Ḥasan al-Huḍaybī (1891-1973), reçu par le roi Farouk (1920-1965) à la tête d'une délégation[27]. Cette consultation n'empêcha pas les Frères musulmans de soutenir le coup d'État des officiers libres en juillet 1952[28], en dépit de l'interruption des collaborations au sein de l'armée intervenue trois ans plus tôt[29]. Les désaccords entre la direction du *niẓām al-ḫāṣ* [« organisation spéciale »] et le *muršid* provoquèrent une rupture interne. À la fin du mois de novembre 1953, Huḍaybī prit la décision d'exclure quatre figures majeures de l'organisation, dont Ṣāliḥ ʻAšmāwī (1911-1983) et le shaykh al-Ġazālī. En réaction, ce dernier publia *Dans le convoi de la daʻwa* (1954) frappé du sceau de la nostalgie et de l'autojustification contre une violence qualifiée d'injuste. Il évoqua la place de Ḥasan al-Bannā « *parmi les* muṣaliḥīn [« réformistes »] » et il indiqua qu'il n'avait pas « *de meilleurs amis, sinon dans le milieu de la* daʻwa », dont les rangs avaient pour but de « *servir l'islam et l'ensemble de sa* Umma[30] ». *L'Éthique du musulman*, paru la même année, lui permit d'expliciter sa position sur la relation entre un « *groupe* » porteur du « *fardeau du ǧihād et qui désigne ce qui est nécessaire dans les crises graves*[31] » et la *Umma* islamique.

Exclu des Frères musulmans, sans avoir rompu avec eux sur le plan idéologique, le shaykh al-Ġazālī ne pâtit que modérément de la répression qui frappa le mouvement à la suite de l'attentat manqué contre Nasser. Il ne passa qu'une dizaine de jours au camp de détention de Tora, puis il fut libéré. En 1961, dans le cadre de la réforme d'al-Azhar[32], le pouvoir nassérien le nomma secrétaire du Conseil supérieur des Affaires islamiques. A posteriori, Yūsuf al-Qaraḍāwī dénonça une manipulation du nouveau régime destinée à attiser les divisions au sein du mouvement. Afin de laver la mémoire de son ami, il expliqua que, « *durant ces années sombres* », la maison, le bureau et le cœur de Ġazālī restèrent ouverts aux Frères musulmans. Il n'avait certes pas, poursuivait le shaykh al-Qaraḍāwī, une pleine liberté pour écrire, mais il était « *l'unique voix islamique audible*[33] » de la mouvance bannaïte. De fait, dans le contexte de la conférence des non-alignés à Bandoeng et du soutien apporté par Nasser aux membres du Front de Libération nationale algérien, le shaykh al-Ġazālī déploya son discours. Il s'attacha à conduire la mission au service de l'islam sur tous les terrains, depuis l'éducation jusqu'à

[26] Muḥammad al-Ġazālī, « **تأملات في الدين والحياة** » [« Méditations sur la religion et la vie »], Le Caire, Dār al-Kitāb al-ʻArabī lil-Ṭibāʻ wa-l-Našr, 1951, p. 16-17.
[27] Beatrice H. E. Zollner, *The Muslim Brotherhood. Ḥasan al-Hudaybi and Ideology*, Londres/New York, Routledge, 2009, p. 23.
[28] Richard Paul Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 97-99.
[29] Tawfiq Aclimandos, « Officiers et Frères musulmans : 1945-1948 », *Égypte/Monde Arabe*, n°4-5, 2001, p. 255-306.
[30] Muḥammad al-Ġazālī, « **في موكب الدعوة** » [« Dans le convoi de la *daʻwa* »], Le Caire, Dār al-Kitāb al-ʻArabī lil-Ṭibāʻ wa-l-Našr, 1954, p. 209.
[31] Muḥammad al-Ġazālī, « **خلق المسلم** » [« L'éthique du musulman »], Le Caire, Maktaba Aḫbār al-Yawm al-Islāmiyya, 1992 (1954[1]), p. 172.
[32] Pierre-Jean Luizard, « Al-Azhar, institution sunnite réformée », in Alain Roussillon (dir.), *Entre réforme sociale et mouvement national*, Le Caire, CEDEJ – Égypte/Soudan, 1996, p. 519-548.
[33] Yūsuf al-Qaraḍāwī, « **الشيخ الغزالي كما عرفته** » [« Le shaykh al-Ġazālī tel que je l'ai connu »], Beyrouth, Dār al-Šurūq, 2000 (1996[1]), p. 44.

l'économie en passant par les mœurs[34], le droit et la géopolitique. En réaction contre l'athéisme parmi les jeunes, qui « *se propagent comme les mauvaises herbes néfastes sur une terre abandonnée*[35] », il précisa les termes de la restauration d'un ordre juridico-religieux englobant.

### 2- Promoteur d'une version alternative des droits de l'homme au nom de l'islam

L'enjeu, expliquait le shaykh al-Ġazālī, ne devait pas uniquement consister à chasser un occupant par les armes, afin qu'un terme soit mis à sa domination politique, il était aussi d'instaurer un ordre juridico-religieux considéré comme conforme à la volonté divine. L'islam, était le message achevé, récapitulant celui porté par le judaïsme et le christianisme, mais rehaussé du fait de sa non corruption. Le savant religieux mettait en regard les musulmans d'un côté, les juifs et les chrétiens de l'autre, en attribuant aux premiers les valeurs de « *tolérance* », de « *liberté* » et d'exercice de la « *raison* ». Il expliquait que la fracture au sein du régime islamique avait été provoquée par l'introduction des référents juridiques et politiques issus de la Révolution française, qu'il situait dans le prolongement de l'abandon, par les juifs et les chrétiens, de prescriptions divines impératives :

> Les Français, dont le roi a été capturé en Égypte durant les premières croisades n'ont eu de cesse, jusqu'à Napoléon Bonaparte, de remettre la main sur l'Orient. S'ils avaient échoué militairement à vaincre l'islam, ils ne devaient pas échouer politiquement et culturellement. C'est ce qui les a conduits à soutenir Muḥammad ʻAlī, et à ouvrir la voie de l'athéisme devant lui. L'homme ne disposait pas de la piété nécessaire pour le protéger de ces pièges, et ainsi il se laissa prendre. Ainsi, la loi islamique a subi un coup sévère il y a cent cinquante ans. Les musulmans se sont affranchis des contraintes de cette législation divine, ce qui n'est pas une nouveauté dans l'histoire, puisque les juifs et les chrétiens les ont précédés dans ces échappatoires[36].

Le modèle n'était donc pas identifié à celui fondé en Égypte par Mehemet Ali (r. 1804-1849), ni à celui de l'empire ottoman antérieur aux tanzimats, mais à un passé déshistoricisé au cours duquel, depuis l'apparition de l'islam, la *šarīʻa* avait, selon le savant, été établie sur des règles connues, articulées autour de « *la responsabilité du dirigeant* » devant Dieu et « *l'unité de la* Umma » dont il fallait respecter la volonté, sans qu'il fût nécessaire d'en préciser les modalités d'exercice[37]. Le shaykh al-Ġazālī n'envisageait pas de procéder à une enquête historique pour tenter d'approcher la complexité de la réalité des régimes sous autorité musulmane à travers les siècles. À l'instar de nombre de ses pairs, il considérait que puisque des normes intangibles avaient été prescrites, c'est qu'elles avaient généralement été appliquées et, lorsque tel n'avait pas été le cas, la responsabilité incombait d'abord à des perturbateurs extérieurs. Par voie de conséquence, pour tisser le droit islamique, opération comprise comme une reconstitution d'un tissu préexistant, il fallait d'abord s'appuyer sur

[34] Muḥammad al-Ġazālī, « **ليس من الإسلام** » [« Cela ne relève pas de l'islam »], Le Caire, Dār al-Šurūq, 2005 (1958[1]), p. 198.
[35] Muḥammad al-Ġazālī, « **جدد حياتك** » [« Renouveler ta vie »], Le Caire, Nahḍa Miṣr, 2005 (1956[1]), p. 159-160.
[36] Muḥammad al-Ġazālī, « **ظلام من الغرب** » [« Les ténèbres de l'Occident »], Le Caire, Nahḍa Miṣr, 2005 (1955[1]), p. 129.
[37] Muḥammad al-Ġazālī, « **الإستعمار أحقاد وأطماع** » [« La colonisation : haines et rapacités »], Le Caire, Nahḍa Miṣr, 2005 (1957[1]), p. 246.

les traités des *fuqahā'*. Face au danger incarné par ceux qui regardaient ailleurs pour penser l'avenir, mais dans l'incapacité de viser la nature et le fonctionnement du pouvoir autoritaire établi par Nasser en Égypte, il choisit un biais en ciblant la politique arabiste du parti Baas :

> Il y a des tentatives effectives visant à achever l'islam, parfois en justifiant l'apostasie à l'égard de la *'aqīda* [« doctrine »] et de la *šarī'a* [« loi »], parfois en le remplaçant par « l'arabité », par une opération de dépouillement de son rapport avec la foi et de ses liens avec l'histoire, ce qui aboutit à un concept vide et mort. Ensuite, par l'invention d'un réveil arabe autour duquel se rassemblent ceux qui sont assujettis, par conséquent nous perdons tout ce que nous avons gagné lors des combats de libération durant le siècle écoulé. Ainsi, le prestige de l'islam est réduit au silence[38].

Dans une phase de construction ou de développement d'États indépendants, à contre-courant des milieux libéraux, socialisants, marxistes, arabistes, nationalistes qui entendaient promouvoir une représentation sinon areligieuse des rapports politiques et sociaux, du moins dépouillée d'un certain nombre de règles communautaires, le shaykh al-Ġazālī opposait un régime juridique islamique inaltéré et inaltérable. En ce sens, il ne se situait pas sur la même ligne que le shaykh Šalṭūṭ, auteur d'un traité de référence intitulé *al-Islām, 'aqīda wa-šarī'a* (1959), mais il convergeait avec le Frère musulman Sa'īd Ramaḍān (1926-1995) qui, au même moment, soutenait en Allemagne une thèse visant à justifier la pertinence d'un régime fondé sur l'appartenance religieuse en regard de ceux qui étaient établis sur une appartenance nationale[39]. Face à l'inquiétude et aux critiques des coptes contestant une conception inégalitaire des droits, Muḥammad al-Ġazālī écrivit un essai destiné à opposer deux religions à travers l'histoire, en montrant le bienfondé de celle de l'islam. Le cœur de l'argumentation était que les musulmans devaient continuer à présenter l'islam sans exercer de contrainte, et les non-musulmans viendraient naturellement à cette religion comme, dit-il, par le passé. Il interprétait ainsi l'inquiétude ou le rejet de ceux qui restaient chrétiens comme l'expression de leur ressentiment :

> Les musulmans ne comprennent pas la logique de la contrainte en matière de doctrine religieuse. Nous n'affirmons pas qu'ils n'ont pas à présenter leur religion aux gens, bien sûr que non. Ils peuvent y faire référence, ils peuvent expliquer ses fondements et celui qui renonce à s'y opposer est lié par le pacte de la *ḏimma*. Il vit parmi les musulmans comme s'il était l'un d'entre eux, il a ce qu'ils ont et il doit ce qu'ils doivent. Personne, dans ce monde, ne critique ce traitement équitable. Cependant, les coptes ont été surpris par une chose qu'ils n'avaient pas prise en compte, à savoir qu'un grand nombre d'entre eux ont disparu en s'éparpillant hors de la mouvance de l'Église et sont entrés dans l'islam. Ce nombre n'a cessé de s'accroître au fil du temps. Les patriarches et les prêtres ont été attristés par cet événement capital. Ils avaient salué l'entrée des Arabes libérateurs, sans vraiment imaginer que – du jour au lendemain – leur troupeau se tournerait vers les musulmans[40] !

[38] Muḥammad al-Ġazālī, « **حقيقة القومية العربية وأسطورة البعث العربي** » [« La réalité de la *qawmiyya* arabe et le mythe du *ba'ṯ* arabe. »], Le Caire, Nahḍa Miṣr, 2005 (1960[1]), p. 2.

[39] Sa'îd Ramadan, *Islamic Law : Its Scope and Equity*, Londres, MacMillan, 1961, p. 72-73.

[40] Muḥammad al-Ġazālī, « **التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام** » [« Le sectarisme et la tolérance entre le christianisme et l'islam »], Le Caire, Nahḍa Miṣr, 2005 (1960[1]), p. 255.

Cette conviction étant posée, le shaykh al-Ġazālī savait que l'alternative ne se bornait plus au choix entre un système à référence islamique, un système à référence chrétienne et des modes de fonctionnement politico-religieux a priori disqualifiés car empreints du polythéisme ou de l'animisme. Le défi consistait à apporter une réponse aux démocraties fondées sur les principes de souveraineté populaire, de liberté et d'égalité des citoyens. Pour ce faire, il utilisa une méthode apologétique classique consistant à citer des versets – ou extraits de versets – tirés du Coran[41], des dits ou gestes attribués au prophète de l'islam et des prescriptions juridiques ancrés dans les traités de savants situés avant le XIVe siècle. Aux droits de l'homme tels qu'ils avaient été définis dans la *Déclaration universelle* adoptée par l'Assemblée générale des Nations Unies en décembre 1948, il opposa une déclaration des « *droits de l'homme en islam* » et des « *devoirs* » associés.

Le cadre dans lequel il pensa la problématique était la distinction entre *al-balad al-mu'min* [« le pays du croyant »] et *al-balad al-kāfir* [« le pays du mécréant »]. Au sein du premier, *al-šumūl fī ṭabī'at al-islām* [« le caractère englobant de la nature de l'islam »] impliquait que toute la vie de la *umma muslima* [« nation musulmane »], de la *dawla muslima* [« État musulman »], de la *muğtama'* [« société »] étaient régies par des lois religieuses, à l'instar d'un réseau laissant passer le courant électrique. Le peuple pouvait bénéficier de la procédure de la *šūrā* [« consultation »], mais il n'était pas présenté comme souverain face à une législation attribuée à Dieu. Le « droit à l'égalité » signifiait une égalité « *devant la* šarī'a », à savoir qu'une majorité musulmane disposait de droits qui fondaient les règles de l'État, et que le « *statut civil et le statut personnel des minorités [étaien]t régis par la* šarī'a[42] », sans différence de couleur de peau, ni d'origine. La *taqwā* [« piété »] » était reconnue comme discriminant explicite et le nom des doctrines et des cultes considérés comme légales n'était pas précisé. En revanche, il spécifia qu'un musulman ne pouvait revendiquer un droit de *irtidād* [« déviation », « rébellion » à l'égard de l'islam] ou de *ḫurūǧ* [« sortie »]. Celui qui cessait de croire en Dieu, parce qu'il devenait *šuīū'īan* [« communiste »] ou *wuǧūdīan* [« existentialiste »], perturbait l'ordre public[43], et celui qui quittait l'islam pour devenir juif ou chrétien fraudait à l'égard de la loi, insultait la « doctrine » et offensait l'islam ; ni les uns ni les autres ne pouvaient être tolérés :

> L'islam n'est pas une religion intérieure abstraite, il est un comportement social de long terme qui s'intéresse à la vie humaine du berceau à la tombe et étend sa toile pour embrasser l'école, le tribunal, la maison, la rue, le marché, la cour, ce qui est caché dans le tréfond de l'âme et ce qui est proclamé en matière d'affaires d'État. […] Ces enseignements de la *šarī'a*, les responsables doivent les mettre en œuvre afin de faire advenir une société islamique, la plus cohérente possible avec l'esprit de l'islam courant dans toutes ses parties. L'apostat n'a pas sa place au milieu d'une telle société[44].

[41] Les versets coraniques cités par Muḥammad al-Ġazālī sont les suivants : al-Kāfirūn, 109 : 6 et al-Mā'ida, 5 : 42, 43 et 47.

[42] Muḥammad al-Ġazālī, « **حقوق الإنسان بين تعالم الإسلام و إعلان الأمم المتحدة** » [« Droits de l'homme : entre l'enseignement de l'islam et la déclaration des Nations Unies »], Le Caire, Nahḍa Miṣr, 2005 (1963[1]), p. 213-218.

[43] Dans cet ouvrage, Muḥammad al-Ġazālī cite (note 1, p. 83) Ibn Qayyim al-Ğawziyya (1292-1350), « **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية** » [« Les voies du jugement selon la politique légale religieusement »] selon qui le *murtad 'an al-islām* [« rebelle à l'égard de l'islam »] était celui qui ne partageait pas les fondements religieux et rituels de la société islamique, qui refusait ses objectifs.

[44] Muḥammad al-Ġazālī, « **حقوق الإنسان بين تعالم الإسلام و إعلان الأمم المتحدة** » [« Droits de l'homme : entre l'enseignement de l'islam et la déclaration des Nations Unies »], *op. cit*., p. 79 et p. 84.

Au nom d'un intérêt supérieur, et à l'échelle étatique, il était néanmoins possible de passer des alliances temporaires contre nature. En 1966, face à la situation de guerre contre Israël définie comme un « *conflit religieux* » opposant les musulmans d'un côté, les juifs et les chrétiens de l'autre, le shaykh al-Ġazālī se résigna à justifier le recours à l'aide de l'Union soviétique : « *Il est regrettable que, dans l'étape présente de notre histoire, les gens du Livre se recommandent réciproquement de faire la guerre contre nous, collaborant entre eux à l'injustice qui nous frappe. Or les Russes et leurs alliés communistes sont là pour apporter différentes formes d'aide afin de repousser cette agression !! La conscience religieuse est dans un tel état d'obscurité, que de tels paradoxes se produisent*[45]. » La défaite subie par l'Égypte, la Syrie et la Jordanie en juin 1967 eut au moins l'avantage, selon sa perspective, de mettre un terme à ce soutien objectif présenté comme un péril. La scène internationale redevenait plus simple, à condition que le monde majoritairement chrétien jouât le jeu :

> Ma vision de l'avenir des relations entre l'islam et le christianisme était claire, à portée de main, aisée à accepter et à mettre en œuvre, soumise à une règle juste et respectueuse : nous pouvons coopérer là où nous nous sommes mis accord et nous nous excusons les uns les autres de ce sur quoi nous sommes en désaccord. Cette règle, je n'ai pas eu à la chercher loin. L'islam, pour lequel j'ai une préférence et que j'aime, accepte l'établissement du mariage entre un homme musulman et une femme des gens du Livre, il en prend soin, il sympathise avec elle, et entre eux croissent des sentiments d'affection et de miséricorde alors même que chacun d'eux conserve sa religion ! Comment, après cela, est-il possible que le vaste pays de Dieu soit trop étroit pour que deux religions vivent côte à côte et que deux partis se coalisent ! Cependant, ces sentiments provenant de la tolérance de l'islam n'ont pas reçu la réponse attendue ! L'autre côté – en particulier les Européens et les Américains – ont porté des idées sombres, déchaînées par la haine, ainsi l'islam et ses partisans n'ont reçu ni un bon accueil, ni la paix[46]… !

### 3- Une figure éminente et discutée de la *Ṣaḥwa*

Prédicateur au sein de la mosquée historique 'Amr b. al-'Āṣ[47], réconcilié avec le *muršid* Huḍaybī quelques mois avant le décès de ce dernier, et nommé secrétaire des Affaires relatives à la *da'wa* au début de la présidence de Sadate, Muḥammad al-Ġazālī vit son aura s'accroître sous le grand imâmat du shaykh 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd (1910-1978). L'adoption d'une nouvelle Constitution par l'Égypte incluant dans son article 2 la référence à la *šarī'a* comme une source de la législation lui semblait être un premier pas, nécessaire mais non suffisant, vers le renforcement de l'islamisation d'un régime hybride[48]. Il fut au nombre des azharis qui renforcèrent le corps professoral au sein des institutions

[45] Muḥammad al-Ġazālī, « **الإسلام : وجه الزحف الأحمر** » [« L'islam face péril rouge »], Le Caire, Nahḍa Miṣr, 2005 (1966[1]), p. 165.
[46] Muḥammad al-Ġazālī, « **حصاد الغرور** » [« Récolte des chimères »], Le Caire, Dār al-Šurūq, s.d. (1968[1]), p. 165.
[47] Un recueil de quarante sermons de l'année 1973 a été publié par Quṭb 'Abd al-Ḥamīd, « **خطب الشيخ محمد الغزالي فى شئون الدين والحياة** » [« Sermons du shaykh Muḥammad al-Ġazālī dans les affaires relatives à la religion et à la vie », Le Caire, Dār al-I'tiqād, 2006 (1988[1]).
[48] Sami Awad Aldeeb Abu-Sahlieh, *Non-musulmans en pays d'islam. Cas de l'Egypte*, Fribourg (Suisse), Éditions universitaires, 1979, p. 258-259. Nathalie Bernard-Maugiron, « Droit national et référence à la charia en Égypte », in Baudoin Dupret (dir.), *La charia aujourd'hui. Usages de la référence au droit islamique*, Paris, La Découverte, coll. « Recherches », 2012, p. 95-111.

religieuses saoudiennes en pleine expansion[49]. Le royaume concentra alors un nombre exceptionnel de savants religieux développant un contre-savoir global à celui qui avait été produit en Europe et en Amérique du Nord, afin de circonscrire les traits d'une société islamique intégrale pour les temps contemporains, et du « régime islamique » nécessaire à son épanouissement comme à sa défense. Directeur du *qism al-da'wa wa uṣūl al-dīn* [« département de la mission (islamique) et des fondements de la religion »] de l'université du Roi Abd al-Aziz créée en 1967 à Djedda, le shaykh al-Ġazālī côtoya des Frères musulmans égyptiens et syriens, parmi lesquels Muḥammad al-Mubārak (1912-1982), fondateur de la faculté de *šarī'a* de Damas en 1955, et Sayyid Sabiq (1915-2000), auteur de *Fiqh al-Sunna* (1945). Il corédigea un des deux manuels servant à la politique éducative du royaume saoudien[50]. Il renforça ses liens avec Ismā'īl Rāğī al-Fārūqī (1921-1986) qui fonda, aux États-Unis, l'International Institute of Islamic Thought[51] (IIIT).

Personnalité majeure de la *Ṣaḥwa* [« Réveil »] islamique, le shaykh al-Ġazālī développa une apologétique fondée sur le dénigrement des religions non musulmanes – considérées comme non « célestes », ou considérées comme telles mais ayant subi l'épreuve d'une « *falsification* » – et la disqualification des idéologies séculières. Ainsi contesta-t-il la validité du « *fondement rationnel* » et la légitimité de l' « *assise religieuse* » de la vie spirituelle de ceux qui, dans l'hindouisme comme dans le christianisme, consacraient leur vie à la prière en s'appuyant sur des pratiques ascétiques : « *la mystique chrétienne mêle, de manière certaine, des éléments qui relèvent du* taṣawwuf *[« mystique musulmane »] et d'autres qui relèvent du polythéisme*[52] ». En 1980, il publia un traité sur l'avenir de la mission islamique. Il plaça sous le titre de *šubha mardudā* [« affirmation confuse »], l'interprétation des versets coraniques justifiant la non-contrainte en matière religieuse selon laquelle cette attitude répondait à une attitude de faiblesse des premiers compagnons de Muḥammad à La Mecque, ainsi que l'usage du *ḥadīṯ* selon lequel Muḥammad avait donné l'ordre « *de combattre les hommes jusqu'à ce qu'ils aient proclamé qu'il n'y a d'autre divinité digne d'adoration que Dieu, que Muḥammad était son Messager*[53] ». Mais il sonna le rappel des musulmans contre ce qu'il appela la « *dernière croisade* » des chrétiens, toutes Églises confondues, et des juifs[54], avant de cibler différents courants de pensée ou de militance, en particulier le matérialisme et le communisme.

Ces propos furent diffusés dans un contexte de violences intercommunautaires en Égypte, provoquant à la fois une répression de la part des autorités et l'adoption d'une loi intégrant, dans le code pénal égyptien, l'atteinte contre les « *religions célestes*[55] ». Sur décision présidentielle, le shaykh al-Ġazālī fut interdit de toute fonction publique. Sollicité par l'émir du Qatar, il rejoignit alors le shaykh

---

[49] Nabil Mouline, *Les Clercs de l'islam. Autorité religieuse et pouvoir politique en Arabie Saoudite, XVIII^e - XXI^e siècle*, Paris, PUF, coll. « Proche-Orient », 2011, p. 175-186.

[50] Stéphane Lacroix, *Les islamistes saoudiens. Une insurrection manquée*, Paris, PUF, coll. « Proche-Orient », 2010, p. 58.

[51] Nathan Spannaus, « From "Islamization of Knowledge" to "American Islam" : the International Institute of Islamic Thought (IIIT) », in Bano Masooda (dir.), *Modern Islamic Authority and Social Change*, Edimbourgh, Edinburgh University Press 2018, p. 97-122.

[52] Muḥammad al-Ġazālī, « **ركائز الإيمان بين العقل والقلب** » [« Piliers de la foi : entre la raison et le cœur »], Le Caire, Dār al-Šurūq, 1997 (1974[1]), p. 133.

[53] « **وعن ابن عمر رضي الله عنهما، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله ، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة ، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله تعالى" . ((متفق عليه))** » *Ḥadīṯ* rapporté par al-Buḫārī et Muslim, cf. https://sunnah.com/riyadussalihin:390, consulté le 12.05.2022.

[54] Muḥammad al-Ġazālī, « **الدعوة الأسلامية تستقبل قرنها الخامس عشر** » [« La mission islamique accueille son XV^e siècle »], Le Caire, Maktaba Wahaba, 1980, p. 90-92.

[55] Article 98F du Code Pénal égyptien, cf. « Law n°58 01 the Year 1937 Promulgating the Penal Code » (avec les amendements), https://sherloc.unodc.org/cld/document/egy/1937/criminal_code_of_egypt_english.html

al-Qaraḍāwī à Doha. Il y travailla pendant quatre ans, avant d'être invité en Algérie par le président Chadli Bendjedid, en quête d'une solution pour encadrer religieusement les membres d'une mouvance islamique intégrale en expansion, dont certains membres se heurtaient violemment aux étudiants liés aux mouvements de gauche sur les campus universitaires. De 1984 à 1988, le shaykh al-Ġazālī exerça ainsi la fonction de président du conseil scientifique de la faculté de *šarī'a* de l'université de Constantine. Il intervint également sur la chaîne de télévision algérienne pour un programme hebdomadaire intitulé « Ḥadīṯ al-Iṯnayn » [« Discussion du lundi »]. Il y délivra un enseignement qui rejetait toute possibilité d'aborder les textes de la Tradition islamique à l'aide de nouveaux outils disciplinaires. Ainsi, fort du soutien du shaykh al-Qaraḍāwī et de leurs disciples, lors d'un Séminaire de la pensée islamique qui se déroulait chaque année, il exclut publiquement de la communauté des musulmans Mohamed Arkoun (1928-2010) au motif que ce dernier avait employé le concept d'*ustura* (« discours de structure mythique ») dans son analyse des récits de la sourate 18[56].

En déclinant le thème de la « *conquête de la pensée* », Muḥammad al-Ġazālī se montra hostile à toute possibilité d'emprunt et se présenta comme un rempart contre les musulmans reprenant des voies délaissées ou ouvrant des chemins nouveaux à l'islam. Ses lecteurs pouvaient mettre le nom de Ṭāhā Ḥusayn (1889-1973), cible récurrente de savants religieux depuis décennies[57], derrière cet « *écrivain porteur des germes de l'évangélisation et de l'orientalisme* », ou celui de Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā (1909-1985), derrière « *ce* dağāl [« imposteur »]*, apparu au Soudan, qui a pris le Coran mecquois et rejeté le Coran médinois, tout en bénéficiant d'une sécurité pendant des années*[58] », exécuté quelques mois plus tôt à Khartoum, après avoir été déclaré apostat par des *'ulamā'* de la Ligue islamique mondiale, d'al-Azhar et du corps des savants du Soudan[59]. Dans un recueil d'articles paru en 1987, il affirma l'incompatibilité entre l'affirmation d'être musulman et la justification d'un État fondé sur la souveraineté du peuple, principe qui était l'expression même de la « *colonisation culturelle* » imposée aux « *raisons* » venue se substituer à la « *colonisation armée* » sur la « *terre* » :

> Si d'aventure le peuple est musulman, il doit faire en sorte de ne pas gouverner par lui-même, de ne pas être la source des autorités qui gère ses affaires !! En effet, en dépit du fait que cette volonté soit réprimée par toutes les armes, tout peuple musulman veut que ce soit l'islam qui gouverne, et l'attachement des musulmans pour ses doctrines et ses lois ne cesse pas. Mais, par d'innombrables moyens, vous mettez quelque chose à la place de cet attachement : trucage des élections, falsification des médias, falsification de la presse, falsification des *fatāwā* et si cette tromperie ne l'emporte pas, alors vient le tour du glaive, qui ferme les bouches et provoque les exilés. […] Quand donc l'islam est religion et État, vous détestez l'État musulman car vous détestez la religion elle-même[60].

---

[56] Mohamed Arkoun, *Lectures du Coran*, Tunis, Alif-Editions de la Méditerranée, 1991, p. 158-159. Dans cet ouvrage, Mohamed Arkoun ne citait pas le nom du « théologien orthodoxe » qui, disait-il, l'avait « ''excommunié'' ». Mais ce nom apparut dans des notes non publiées, où il situait l'événement en 1986. Le fait a été rapporté par un journaliste algérien, mais à une date antérieure : Djillalil Khelas, « 1980, l'année où El Quaradhaoui chassa Arkoun de l'Aurassi », www.elwatan.com, 19.08.2013.

[57] Dominique Avon et Amin Elias, « L'identité nationale comme dépassement du confessionnalisme : l'Égypte selon Taha Husayn », in Dominique Avon et Jutta Langenbacher-Liebgott, *Facteurs d'Identité. Factoren der Identität*, Berne, Peter Lang, coll. « DCIE », 2012, p. 263-283.

[58] Muḥammad al-Ġazālī, « **الغزو الثقافي في فراغنا** » [« La conquête de la pensée à l'assaut de notre vide »], Le Caire, Dār al-Šurūq, 2005 (1985[1]), p. 118.

[59] Mohamed Chirani, « Œuvres et idées du « réformiste » soudanais Mahmoud Muhammad Taha (1909-1985). Analyse des raisons politiques et religieuses de son exécution pour apostasie et hérésie », mémoire de Master 2 sous la direction de Dominique Avon, EPHE, 2020, p. 85-93.

[60] Muḥammad al-Ġazālī, « **الحق المر** » [« La vérité amère »], Le Caire, Dār al-Šurūq, 2005 (1987[1]), p. 79-80.

À la fin de la décennie, le shaykh al-Ġazālī connut à la fois une consécration politico-religieuse et des contestations vigoureuses dans son propre camp. À la demande du réseau International Institute of Islamic Thought (IIIT), dont il était membre, le shaykh al-Ġazālī avait publié *La Tradition prophétique, entre spécialistes du* Fiqh *et spécialistes du* Ḥadīṯ. L'enjeu missionnaire était le suivant : la conception littéraliste et systématique défendue par les « Frères du Ḥadīṯ », expression visant des salafistes et des wahabites parmi lesquels le shaykh Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī (1914-1999), aboutissait à des contradictions avec le texte coranique ou avec le sens commun et risquait d'affaiblir la vague en cours de « *réveil islamique* ». Pour y répondre, il fixa des critères[61] qu'il considérait comme conforme à l'esprit de la Tradition comme ceux selon lesquels un *ḥadīṯ* ne doit « *pas être singulier et bizarre* » ni « *être affecté par un défaut qui en diminue la valeur*[62] ». Quant au fond, il justifia le fait de pouvoir nommer une femme comme dirigeante, écouter de la musique et participer à des processus électoraux ou consultatifs. Ce traité provoqua une demi-douzaine de répliques, dont celles des shaykhs saoudiens Rabī' b. Hādī al-Madḫalī (n. 1931) et Salmān al-'Awda (n. 1956), qui contestèrent son criterium relatif au *ḥadīṯ*[63], voire remirent en question ses compétences[64]. La critique formulée à la télévision par Ali Belhaj (n. 1956), cofondateur du Front islamique du Salut[65], l'affecta plus directement et le conduisit à quitter l'Algérie. Cependant, revenu en grâces en Égypte, il fut couronné du prix de l'Ordre de la République en 1988. L'année suivante, les autorités saoudiennes lui décernèrent le prestigieux prix international du roi Faysal pour son action en faveur de l'islam.

### 4- Ultimes mobilisations contre les « laïcs » et les chrétiens

Le débat sur la nature de l'État dans les sociétés majoritairement musulmanes, par l'intégration ou non la philosophie politique et juridique du libéralisme[66], rebondit au tournant des années 1980-1990, alors que les alternatives marxisante, socialisante et baathiste étaient disqualifiées dans une partie de l'intelligentsia arabe du fait de la Perestroïka, de l'effondrement du bloc de l'Est, puis de la guerre du Golfe consécutive à l'occupation du Koweït par l'armée irakienne. En réponse à l'essai de Muḥammad 'Abd al-Salām Farağ (1954-1982), *Al-Farīḍa al-Ġā'iba* [« L'obligation manquante »], qui avait servi de justification doctrinale aux assassins du président Sadate[67], le penseur autodidacte Farağ Fūda (1946-1992) appela à déconstruire un récit sanctuarisé de l'établissement des

[61] Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999 (1996[1]), p. 115.
[62] Muḥammad al-Ġazālī, « **السنة النبوية بين اهل الفقه واهل الحديث** » [« La Tradition prophétique, entre spécialistes du *Fiqh* et spécialistes du *Ḥadīṯ* »], Le Caire, Dār al-Šurūq, 1979, p. 18-19.
[63] Salmān al-'Awda, « **حوار هادئ مع محمد الغزالي** », [« Dialogue serein avec Muḥammad al-Ġazālī »], Arabie Saoudite, Imprimerie de la Présidence générale de la conduite des recherches scientifiques, des fatwas, de la mission et de la guidance, 1989, p. 40-46.
[64] Jonathan A.C. Brown, *Misquoting Muhammad. The Challenge and Choices of Interpreting the Prophet's Legacy*, Londres, Oneworld Publications, 2014, p. 136.
[65] Pour une présentation de la doctrine du FIS à l'orée de la décennie, voir Mustafa al-Ahnaf, Bernard Botiveau, Franck Fregosi, *L'Algérie par ses islamistes*, Paris, Karthala, coll. « Les Afriques », 1991, p. 77-127.
[66] Préface de Richard Jacquemond à Muhammad Saïd al- Ashmawy, *L'islamisme contre l'islam*, Paris/Le Caire, La Découverte/Al-Fikr, coll. « Textes à l'appui », 1989, p. 7.
[67] Farağ Fūda, « **الحقيقة الغائبة** », [« La vérité manquante »], Le Caire, Dār al-Fikr lil-Dirāsāt wa-l-Našr wa-l-Tawzī', 1988 (1987[1]), p. 9-38.

régimes islamiques. Engagé dans une controverse avec le shaykh al-Qaraḍāwī[68], il expliqua que l'enjeu principal était « *la séparation ou la liaison entre la politique et la religion*[69] ». Il provoqua la mobilisation contre lui de *'ulamā'*, des Frères musulmans, des salafistes et de groupes justifiant la violence au nom de l'islam. Un débat public eut lieu à l'occasion de la Foire internationale du Livre du Caire en 1992 : Farağ Fūda était le chef de file du camp des partisans d'une règle « *laïque* » ou « *civile* ». Dans le camp adverse, aux côtés de Muḥammad 'Imāra (1931-2020), Muḥammad al-Ġazālī reprit la thèse d'une histoire rectiligne de l'application de la loi islamique au monde arabe et islamique jusqu'à l'introduction de corps étrangers provoquée par la conquête française de l'Égypte et la colonisation européenne qui suivit[70]. Le 8 juin de la même année, des membres de la Ğamā'a islāmiyya assassinèrent l'essayiste[71] qui avait été accusé de « *mécréance* » par des azharis, en particulier le doyen de la faculté de *da'wa*[72].

Les auteurs du crime furent arrêtés et jugés devant le Tribunal de sûreté de l'État en juin 1993. La défense demanda au shaykh al-Ġazālī de témoigner. Dans la biographie qu'il lui consacra, le shaykh al-Qaraḍāwī reprit par le détail les éléments de la déposition de son aîné. Celui-ci expliqua que, face à un homme refusant, par ingratitude ou par moquerie, le pouvoir tel qu'il avait été conçu par Dieu, la mission du savant religieux était comparable à celle d'un médecin agissant pour sauver un patient d'une maladie qui l'infectait. Si d'aventure l'homme s'entêtait et refusait de reconnaître ses crimes, si ses actes continuaient à être en désaccord avec ses paroles, s'il continuait à se dire musulman à titre personnel mais ne mettait pas en œuvre le double principe du « *commandement du bien et le pourchas du mal* », alors il ne faisait aucun doute qu'il était sorti de la *milla* [« communauté »] et devait être considéré comme *murtadd* [« rebelle » ; « apostat »] à l'égard de l'islam. Une fois ce constat établi, le rôle de l'homme de religion n'était pas de le punir directement, mais de rappeler au dirigeant les *ḥudūd* [« limites », entendues au sens de peines légales selon la religion] qu'il était du devoir de le tuer, car son maintien dans le groupe était comparable au germe crachant son poison, puisqu'il poussait les gens à quitter l'islam. Si, parce que la loi elle-même était viciée, la justice ne condamnait pas l'apostat, la possibilité était laissée à des musulmans d'appliquer la peine :

> *La défense* : Mais qu'en est-il si la loi appliquée ne punit pas… est-ce que la peine légale religieusement doit demeurer, à l'encontre de son obligation d'être exécutée ?
>
> *Réponse* : Il n'est du ressort de personne d'abolir une règle divine… et la peine légale religieusement doit être exécutée.
>
> *La défense* : Qu'en est-il si un individu, membre de la *Umma*, exécute cette peine ? Est-ce qu'il est considéré comme ayant commis un crime ou comme s'étant substitué à l'autorité ?

---

[68] Yūsuf al-Qaraḍāwī, « **الإسلام والعلمانية وجها لوجه** » [« L'islam et la laïcité face à face »], Le Caire, Maktaba Wahba, 1997 (1986[1]), 216 p. Farağ Fūda n'est pas la seule personnalité visée par cet essai. Le shaykh al-Qaraḍāwī explique (p. 3) que l'idée a germé de la lecture d'un article du philosophe Fouad Zakaria (1927-2010), auteur, entre autres, de *Laïcité ou islamisme. Les Arabes à l'heure du choix*, Paris/Le Caire, La Découverte/Al-Fikr, 1991 (1986), 167 p.

[69] Farağ Fūda, « **النذير** », [« L'avertissement », « Le signe avant-coureur », « Celui qui est voué au service de Dieu »], Alexandrie/Beyrouth, Dār wa Mutāba' al-Mustaqbal, 2005 (1989[1]), p. 75.

[70] « **المناظرة التاريخية للكاتب والمفكر فرج فودة بمعرض الكتاب يناير 1992** » [« Le débat historique de l'écrivain et du penseur Farağ Fūda à l'occasion du Salon du Livre de janvier 1992 »], document audiovisuel mis en ligne par le Ministère de la culture égyptien le 22 mai 2020, https://www.youtube.com/watch?v=jsxIvov41y8

[71] Gilles Kepel, *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard, 2000, p. 277.

[72] « **أسرار اغتيال "فرج فودة:"الإرهابيون استندوا لفتوى أزهرية في قتل المفكر** » [« Les secrets de l'assassinat de Farağ Fūda : les terroristes se sont appuyés sur une fatwā d'al-Azhar pour tuer le penseur »], *al-Waṭan*, 06.05.2015, https://www.elwatannews.com/news/details/744847.

> *Réponse* : Il est considéré comme s'étant substitué à l'autorité, et il a fait ce qui était attendu de la part de l'autorité.
>
> *La défense* : Est-ce que celui qui s'est substitué à l'autorité qui a le devoir d'exécuter la peine légale religieusement, doit être puni selon l'islam ?
>
> *Réponse* : Je ne dis pas qu'il doit être puni selon l'islam[73].

Les juges acquittèrent huit des treize membres de la Ǧamā'a islāmiyya impliqués dans l'assassinat[74]. La ligne de défense indirecte de leur geste, adoptée par le shaykh Muḥammad al-Ġazālī suscita des réactions d'opposition dans le milieu des intellectuels égyptiens. La plus nette émana de Ǧamāl al-Bannā (1923-2012), qui se présentait comme un musulman libéral. Dans *Kallā ṯumma kallā !* [« Non, non et non !], le frère cadet de Ḥasan al-Bannā affirma que les savants et les juristes religieux avaient, depuis plus de mille ans, accaparé un patrimoine en refusant de le renouveler par crainte de menacer l'ordre établi ainsi que leur propre statut ou situation, et qu'ils avaient transféré la sacralité de la religion sur cet ordre. Par conséquent, ils s'avéraient incapables de traiter de manière critique ce *turāṯ*[75] [« patrimoine »].

À l'égard des chrétiens, et en particulier des hommes d'Église, le shaykh al-Ġazālī les appela à un effort de pensée qui leur permettrait de changer leur regard sur les musulmans et sur ce *minhaǧ ǧadīd* [« voie nouvelle »] venue après ʿĪsā b. Maryam. Au sujet de la mère de ʿĪsā, ajouta-t-il dans un essai mettant en garde contre les tentatives de christianisation, les positions entre les « *nazaréens* » et les musulmans étaient très proches. En revanche, la croyance en la divinité de ʿĪsā et en la Trinité était irrecevable puisque le Coran l'avait rejetée[76]. Il poursuivit en invoquant le caractère incompréhensible d'une logique consistant à dire que « *trois* » faisait « *un* », et il utilisa les travaux de l'historien égyptien Aḥmad Šalabī (1915-2000) selon qui l'empereur Constantin (r. 310-327) et les partisans de la doctrine de la Trinité avaient écarté Arius (250-336) et les partisans de la doctrine de l'Unicité lors du concile de Nicée. Quant aux sources, il maintint ses dires relatifs à la « *falsification* » car, expliquait-il, elles conduisaient chrétiens et juifs à se référer à des propos blasphématoires comme lorsque les auteurs du *Livre de l'Exode* présentaient les modalités de la relation entre Moïse et Dieu. Afin de nourrir son argumentaire, il s'appuya sur la critique du Sud-Africain d'origine indienne Ahmed Deedat (1918-2005), spécialisé dans la controverse anti-chrétienne[77]. Dans la lignée des apologistes musulmans du début du siècle, il disqualifia encore les *Écritures* utilisées par les protestants comme par les catholiques en cherchant à promouvoir la thèse du pseudo-Évangile de Barnabé.

> Mon avis est que l'Évangile de « Barnabé » est un modèle pour les autres Évangiles qui lui sont similaires quant au caractère correct de la narration et à la précision de la description. Mais ces Évangiles ont été mis à l'écart et les extrémistes se sont employés à les cacher et à les effacer. […] L'Évangile de « Barnabé » se distingue en ce sens que le message adressé

[73] Yūsuf al-Qaraḍāwī, « **الشيخ الغزالي كما عرفته** » [« Le shaykh al-Ġazālī tel que je l'ai connu »], *op. cit.*, p. 283 sq.

[74] Parmi les cinq condamnés, Abū Al-'Alā 'Abd Rabuh a été libéré en 2012, après l'élection à la présidence de la République du Frère musulman Mohamad Morsi (1951-2019). Cinq ans plus tard, il a été tué en Syrie où il était parti combattre, cf. Tāmir Ismā'īl Ṣāliḥ, « **فرج فودة وقاتله** » [« Faraǧ Fūda et son meurtrier »], www.youm7.com, 10.06.2020.

[75] Ǧamāl al-Bannā, « **كلا ثم كلا : كلا لفقهاء التقليد كلا لأدعياء التنوير . محاكمة الفكر المصري** » [« Non, non et non ! Non aux juristes de la tradition, non aux prétendants des lumières… Le procès de la pensée égyptienne »], Le Caire, Dār al-fikr al-islāmī, 1994, p. 9-10.

[76] Les versets coraniques cités par Muḥammad al-Ġazālī sont : Al 'Imrān 3 : 42, 45, 46 et al-Mā'ida 5 : 75.

[77] Ahmed Deedat, *The Choice. Islam and Christianity*, vol. 2, El-Mansoura, Dār al-Manāra, 1994 (1993[1]), 255 p. Il s'agit d'un condensé de certaines de ses thèses développées au cours des années précédentes.

> par ʿĪsā aux fils d'Israël est spécifique, une vérité que d'autres Évangiles confirment, avec des termes qui varient. La réalité est que l'universalité du christianisme n'a aucun fondement, et que ʿĪsā a assuré à ceux qui l'entouraient qu'il ne faisait que préparer un autre message, plus large et plus complet, et que lui n'était envoyé qu'aux brebis égarées d'Israël. Barnabé a été explicite en mentionnant les fils de l'islam, confirmant ce qu'il prévoyait être son véritable nom comme dans le Noble Coran[78].

Ceci étant posé, il rejeta les appels de ses coreligionnaires à se mobiliser militairement contre les chrétiens avec des arguments religieux. Dans un de ses derniers écrits, portant sur les usages faits du Coran, il écrivit que l'affirmation selon laquelle cent vingt versets relatifs à la *daʿwa* avaient été abrogés par le « *verset de l'épée*[79] » était une absurdité sans nom, qui montrait à quel point les musulmans de la civilisation contemporaine vivaient dans un état de régression de l'intelligence et de la connaissance et qu'ils ignoraient tout du texte coranique[80].

*

Muḥammad al-Ġazālī décéda le 9 mars 1996[81], au cours d'un congrès sur intitulé « Islam et Occident » qui se tenait à Riyadh. Quelques-mois plus tôt, il avait félicité le président Hosni Moubarak (1928-2020) pour avoir échappé à un attentat commis par la Ğamāʿa islāmiyya. Tout au long de sa vie publique, ce savant fut un contempteur résolu des régimes arabes dont les responsables refusaient de sortir d'une formule légale et juridique hybride[82]. Mais, sauf exception après la chute de la monarchie égyptienne, il ne s'opposa pas frontalement au pouvoir établi. Il exerça des fonctions de premier plan au sein d'institutions religieuses égyptienne, saoudienne, qatarie et algérienne, en y prônant la nécessité d'instaurer un régime islamique complet et englobant. Une grande partie de ses ouvrages ont été réédités au début des années 2000, certains ont été traduits en anglais[83], d'autres en français[84]. Vingt ans plus tard, il est célébré à la fois par les azharis[85], et par leurs adversaires bannaïtes[86].

---

[78] Muḥammad al-Ġazālī, « **صيحة تحذير من دعاة التنصير** » [« Un cri de mise en garde contre les promoteurs de la christianisation »], Le Caire, Nahḍa Miṣr, 2005 (1991[1]), p. 75.

[79] Expression qui renvoie traditionnellement au verset 5 de la sourate al-Tawba (9).

[80] Muḥammad al-Ġazālī, « **كيف نتعامل مع القرآن** » [« Comment agissons-nous avec le Coran ? »], Le Caire, Nahḍa Miṣr, 2005 (1991[1]), p. 84.

[81] Douglas Jehl, « Mohammed al-Ghazali, 78, An Egyptian Cleric and Scholar », *The New York Times*, 14.03.1996.

[82] Chibli Mallat, *Introduction to Middle Eastern Law*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 154-170.

[83] Muhammad al-Ghazzāli, *Our Beginning in Wisdom*, traduit par Isma'il R. el Faruqi, Washington D.C., American Council of Learned Societies, 1953, 145 p. Il s'agit de la traduction de « **من هنا نعلم** » [« Nous savons à partir de ce point »].

[84] Muhamad al-Ghazali, *La Tradition du Prophète (La sunnâh). Entre les gens de la jurisprudence, Fiqh, et ceux du Hadîth*, traduit par Nour El-Houda Hakimi Bahlat, Beyrouth, Al-Bouraq, 1999, 275 p.

[85] En 2021-2022, sous le titre « **الوفاء** » [« la fidélité »], le site de la revue *Mağallat al-Azhar* a maintenu sur la page d'accueil de son portail, la possibilité de télécharger un document de 5 pages qui lui est consacré, https://www.azhar.eg/magazine/home/ArtMID/1089/ArticleID/61687/%d8%a7%d9%84%d9%88%d9%81%d8%a7%d8%a1

[86] Al-Īmānī al-Faḫrānī, « **الشيخ محمد الغزالي** » [« Le shaykh Muḥammad al-Ġazālī »], http://www.ikhwan.wiki/index.php?title=%D8%A7%D9%84%D8%B4%D9%8A%D8%AE_%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF_%D8%A7%D9%84%D8%BA%D8%B2%D8%A7%D9%84%D9%8A, consulté le 25.06.2022.

C'est bien le « *dogme islamique* » tel que le shaykh al-Ġazālī le conçut et tel qu'il a été saisi par ceux qui s'en réclament qui est en jeu, et non pas seulement « *un lexique susceptible de construire un langage politique propre*[87] ». Les acteurs intégraux ont assumé et assument la focalisation sur le point nodal du primat de la parole religieuse qu'ils incarnent sur une parole politique ou scientifique, ils revendiquent l'établissement d'un régime islamique dont l'un des marqueurs principaux doit être l'intégration des *ḥudūd* dans le Code pénal[88]. Ils agissent en conséquence, à la fois dans et hors des cadres étatiques en fonction des moments, des lieux et des groupes auxquels ils se rattachent. Certains opèrent des transactions, d'autres adoptent une attitude intransigeante qui les conduit à exercer et justifier une violence au nom de l'islam. Pour les musulmans qui pensent différemment[89] comme pour les non-musulmans, les conséquences sont importantes : les premiers sont soumis à l'épreuve d'être suspectés dans leur islamité, avec des risques pour leur liberté, leur sécurité, voire leur vie (et le shaykh al-Ġazālī justifia directement ou indirectement la mort de certains d'entre eux) ; les seconds n'ont pas d'autre destinée que de rester des citoyens de seconde zone, de faire sécession ou de quitter leur pays.

Conscients de cette inégalité juridique et politique, une petite cohorte de *'ulamā'* chiites ont proposé de refonder le droit[90]. Depuis le milieu de la décennie 2010, des *'ulamā'* sunnites ont choisi d'invoquer le « Document de Médine[91] » comme une source potentielle destinée à accorder des droits plus équitables à certaines catégories de non-musulmans. Mais ils continuent à se refuser à toute approche historique des sources, ce qui les empêche de comprendre puis d'expliquer pourquoi les « Conditions de 'Umar' » ont servi de référence pendant plus d'un millénaire à leurs aînés, et pourquoi elles restent la référence dans les traités qui servent de fondement à leur formation. Les conditions de résolution des blocages[92] ne paraissent, de ce fait, par réunies.

**Dominique Avon**
Directeur d'Etudes, EPHE, PSL
GSRL (UMR 8582)

[87] François Burgat, « Les mobilisations politiques à référent islamique. Pour une approche historique », dans François Burgat et Matthieu Rey (dir.), *Histoire des mobilisations islamistes XIXe - XXIe siècle*, Paris, CNRS Éditions, 2021, p. 12.
[88] Dominique Avon, *La liberté de conscience. Histoire d'une notion et d'un droit*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2020, p. 1003 et p. 1097.
[89] Wael Saleh, *À la recherche d'un aggiornamento de l'islam. Des voies contemporaines*, Paris, L'Harmattan, coll. « Études post-printemps arabe », 2018, p. 123-147.
[90] Constance Arminjon Hachem, *Les droits de l'Homme dans l'islam shi'ite. Confluences et lignes de partage*, Paris, Cerf, « Nouvelles Approches », 2017, p. 282-284.
[91] Emmanuel Pisani, « La Déclaration de Marrakech du 27 janvier 2016. De la civilité au devoir de citoyenneté en islam », *Midéo*, 2017, n°32, p. 267-293.
[92] Michele Brignone, « Thinking Islam after Tahrir Square », www.oasiscenter.eu, 12.08.2021. Mohamed Chérif Ferjani, *De l'Islam d'hier et d'aujourd'hui*, Tunis, Nirvana, 2019, p. 319-356.