SE COMPRENDRE
ISSN 0243-7450
N° 88/05 - 5 mai 1988

DE LA *RIDDA* (APOSTASIE) A LA FOI, OU DE LA CONSCIENCE DU PARADOXE

par Hmîda ENNAYFAR

L'auteur de cet article est maître-assistant à la Faculté de Théologie (Zaytûna) de l'Université de Tunis et directeur-fondateur de la revue 15/21 publiée en arabe à Tunis depuis 1982. Le titre de la revue est le symbole de son orientation : réconcilier le XVe siècle de l'ère musulmane avec le XXIe siècle qui s'annonce dans la civilisation planétaire. Elle se veut explicitement un des porte-parole du courant de l'"Islam progressiste" ou de l'"Islam de l'avenir", à égale distance de la pure occidentalisation et du refuge dans un Islam passéiste ou intégriste. La présente étude est publiée en arabe dans le n° 13 (1987) d'Islamochristiana, revue annuelle du Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica (Roma), et la traduction française ici proposée est l'œuvre du Pr Saâd Ghrab, de la Faculté des Lettres (Tunis). Elle a paru dans le n° 35 (1er semestre 1988) de la revue Conscience et Liberté, *revue internationale de liberté religieuse, qui paraît à Berne (Suisse) dans les diverses langues européennes : que la direction de cette revue soit ici remerciée pour avoir autorisé la reproduction du dit article.*

I. LA *RIDDA* ET SA PROBLEMATIQUE ENTRE LA RELIGION ET LE REEL

Une certaine gêne secrète se dégage des études islamiques qui analysent tant soit peu l'expérience historique musulmane, ou certains aspects de la réalité musulmane contemporaine. L'origine de cette gêne revient au "hiatus" entre ce qu'affirme l'expérience vécue de l'Islam et ce qu'annoncent clairement certains versets coraniques ou certaines orientations fondatrices.

Si certaines études musulmanes feignent d'ignorer ce "hiatus" et ne veulent pas l'aborder, sous prétexte que c'est là une atteinte au sacré du texte et à cause de la suspicion que fait naître la projection du réel humain sur le sacré, d'autres, par contre, ont soutenu - à divers niveaux d'explicitation - la nécessité d'analyser cette "rupture" qui atteint le texte lors de sa pénétration dans l'espace humain. Malgré leur petit nombre, ces recherches étudient ce que les politiciens et les juristes ont fait du texte religieux, sous prétexte de défendre la foi et de protéger la Révélation.

'Abd al-Muta'âl as-Sa'îdî - un réformateur azharite, disciple de Muhammad 'Abduh - écrit, dans son ouvrage sur "la liberté religieuse en Islam", à propos de ce "hiatus" : "On est arrivé à l'époque moderne avec cette idée ancrée dans l'esprit de la plupart des juristes musulmans, que l'Islam s'est

répandu au fil de l'épée et que, si on ne répond pas à "l'appel à Dieu" par la paix, il faut recourir à la guerre et obliger les gens à adopter l'Islam, sinon leur sang devient licite"[1]. Sa'îdî remarque ensuite que cette attitude très répandue a été sécrétée par des choix politiques et des considérations conjoncturelles qui n'ont aucun rapport avec la religion, et qu'elle s'oppose à plusieurs versets qui affirment le contraire, tel : "pas de contrainte en religion" (Cor. $2_{,256}$).

Afin de surmonter cette contradiction, les juristes anciens ont été obligés à prétendre, soit que ces versets[2] étaient abrogés par celui du combat ("Combattez-les jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de persécution (*fitna*) et que le culte soit rendu à Dieu", $2_{,193}$), soit qu'ils étaient particuliers aux Gens du Livre, qu'on accepte dans le monde musulman en contrepartie de la *jizya*, soit encore qu'ils concernaient le refus de la contrainte à suivre l'erreur; quant à la contrainte à suivre la vérité, cela fait partie de la religion.

Ces opinions anciennes, liées à des conjonctures politiques connues, ont été adoptées, malgré leur faiblesse, par de nombreux islamistes, qui ont préféré des interprétations artificielles ou même accepté de considérer certains versets comme abrogés et caducs.

Toutefois, ce sur quoi nous voulons insister ici, c'est que la question de la *ridda* va bien au-delà, à notre avis, des conflits entre écoles canoniques. Elle met à jour la nature même de la foi telle que nous la vivons dans le monde musulman. La *ridda*, en effet, n'est que l'autre face de la foi. A travers tous ces discours qui tournent aujourd'hui autour du "réveil religieux du monde musulman", nous découvrons que ce que l'on y tait, justement, c'est cette *ridda* silencieuse qui ronge la conscience et la réalité des musulmans. Et ce ne sont pas les antiques efforts d'interprétation personnelle qui pourront réussir à y faire face ! Nous avons besoin de faire l'anatomie des représentations de la foi que les musulmans ont vécues jadis et que nous recevons aujourd'hui en héritage, sans jamais les soumettre à une révision authentique.

D'un autre point de vue, le problème de la *ridda* nous fait découvrir un aspect important de la problématique religion/réel, ou bien foi/justice. Ce que nous voudrions préciser dans les pages qui vont suivre, c'est que la pensée musulmane contemporaine, alors qu'elle traite de cette question de la *ridda*, se trouve nous présenter alors deux courants de pensée tout à fait contradictoires : un premier courant où la foi ne se sépare point de la justice, laquelle se voit fondée sur la tolérance et la liberté, et un second courant qui ne peut concevoir une foi quelconque sans l'appui d'une autorité qui utilise la violence en vue de ramener les musulmans à leur religion et de les délivrer ainsi de la grande perdition. C'est ainsi qu'une seule et même religion se trouve être aujourd'hui, et en même temps, un facteur qui pousse à la tolérance et à la justice, et un moteur qui recourt à la force et à la violence !

La question de la *ridda* nous a ainsi fait découvrir cette duplicité entre les deux grandes orientations qui caractérisent la pensée musulmane moderne : une orientation qui a pris naissance avec Muhammad 'Abduh et a grandi au cours d'une lente évolution, pour parvenir, ces dernières années, à la nécessité qu'il y a de fonder à nouveau la foi sur la liberté de croyance, et une autre orientation, fort différente, qui est née en Inde et s'est répandue dans les pays arabes, laquelle considère que la restauration du califat islamique est une condition fondamentale pour asseoir enfin la foi et la religion en leur forme authentique.

La *ridda* peut donc nous faire découvrir des aspects de la méthodologie de la pensée musulmane : celle-ci semble, aujourd'hui, osciller entre deux choix contradictoires quant aux réalisations qu'ils entraînent, alors qu'ils concordent étroitement si l'on considère leur point de départ. C'est cette méthodologie qui a justement besoin d'une étude plus approfondie si nous voulons percevoir enfin quelles sont la nature, la base et les perspectives futures de cet activisme musulman.

---

[1] *Al-hurriyya al-dîniyya fîl-Islâm*, p. 70 (Dâr al-fikr al-[c]arabî, 1956).

[2] Voir *Coran* $27_{,92}$; $10_{,99\text{-}100}$; $88_{,21\text{-}26}$; $109_{,1\text{-}6}$.

II. LA *RIDDA* SILENCIEUSE

Les études islamiques modernes qui relèvent du premier courant quant il s'agit de traiter la question de l'apostat (*murtadd*) en Islam sont de valeur inégale. Certaines se bornent à répéter fidèlement ce que rapportent des textes anciens, tandis que d'autres ajoutent aux anciennes *fatwâ*-s (consultations) officielles des interrogations de détail qui invitent à réviser la position suivant laquelle ces *fatwâ*-s ont un caractère définitif. Une autre catégorie d'études s'est attachée à réunir toutes les opinions, célèbres ou non, au sujet de l'apostat, dressant ainsi un tableau complet tiré de l'ancienne jurisprudence et mettant en relief que l'opinion dominante est en même temps la plus faible en ce qui concerne l'adéquation avec l'explicite et l'esprit du texte. Une quatrième catégorie a opté pour une symbiose avec le texte coranique, eu égard au niveau de conscience qu'a atteint l'humanité d'aujourd'hui. Cette dernière tendance a dépassé tous les anciens efforts d'interprétation, estimant que ceux-ci étaient le produit de considérations et de particularismes qui n'ont rien à voir avec ce que nous vivons aujourd'hui.

Nous avons apprécié le chemin parcouru dans ce domaine, en nous référant à douze ouvrages qui couvrent la plus grande partie de ce siècle. Avec l'article de Muhammad Talbi, Religious Liberty : A Muslim Perspective, publié par *Islamochristiana*[3], on est loin de la position de Muhammad 'Abduh, exposée en 1904 dans son commentaire du Manâr, à l'occasion de son exégèse des versets de la *ridda*[4]. Cela nécessite quelques éclaircissements.

Muhammad 'Abduh (m. en 1905) n'a pas accordé à ce problème une importance particulière : il n'a ni incriminé l'apostat ni révisé le corpus juridique le concernant; il s'est limité à exposer certains aspects pratiques, ajoutant : "Pour les juristes, la *ridda* a d'autres statuts qu'on cherchera dans leurs ouvrages". En définissant l'apostasie, 'Abduh a néanmoins indiqué une piste dont l'importance n'apparaît pas au premier abord, mais qui constitue en fait une orientation nouvelle dans la pensée religieuse des pays arabo-musulmans au début de ce siècle.

'Abduh définit l'apostasie comme le refus des trois principes fondamentaux de la religion : la foi en Dieu, la foi en la résurrection et l'engagement à faire le bien. "Ces principes se trouvent dans tout message prophétique, personne ne peut les nier après les avoir connus et acceptés". D'après 'Abduh, l'apostasie ne peut se légitimer rationnellement ; le musulman renégat renie en fait autre chose que l'Islam, qui est à l'apogée de ce que la raison humaine peut atteindre par rapport à la foi et à la purification de l'âme de toutes les illusions.

C'est à partir de cette orientation que certains islamistes modernes ont fait évoluer, hors du domaine du *fiqh*, la question fondamentale : Pourquoi le musulman apostasie-t-il ? ou plus exactement : Quelle est la nature de notre foi aujourd'hui ? 'Abduh a ouvert une porte qu'il n'était pas jusqu'alors prévu d'ouvrir. La polémique tournait autour de l'obligation de tuer l'apostat et du temps qu'il fallait lui accorder pour le repentir. Aujourd'hui, l'intérêt se porte sur le croyant, c'est lui qui porte une "structure de foi" qui permet, dans une large mesure, de renier ou d'apostasier. La problématique se trouve donc dans la foi que nous vivons dans notre monde moderne, et non dans la personne qui devient athée ou qui apostasie.

Muhammad Talbi est peut-être celui qui a exprimé le mieux ce drame latent : "La désislamisation... est une réalité... Ses fidèles (les fidèles de l'Islam) le quittent sans bruit, sur la pointe des pieds... On continue... à circoncire les enfants, ce qui n'est pas un *fard* (obligation), et à réciter la *Fâtiha* (la Liminaire, Cor. $1_{,1\text{-}7}$) pour "bénir" les contrats de mariage et les tombes des morts. Mais le cœur n'y est plus. Il s'agit d'un ensemble de facteurs d'insertion sociale, d'une religion civique à la manière de certains anciens qui continuaient à honorer les dieux sans trop y croire"[5].

---

[3] *Islamochristiana* (P.I.S.A.I., Rome), 11 (1985), pp. 99-113.

[4] Voir *Tafsîr al-Manâr*, tome II, p. 318 (3ème éd., 1367 H.).

[5] Voir "Islam et Occident au-delà des affrontements, des ambiguïtés et des complexes", dans *Islamochristiana*

III. UNE FOI ANCIENNE POUR UNE APOSTASIE NOUVELLE

Le problème de l'apostasie et de la désislamisation nous amène, à travers les œuvres littéraires où s'exprime le premier courant, à la nécessité de réviser cette foi que nous avons ou que nous n'avons pas. La foi qui domine dans le monde arabo-musulman n'est que le résultat de facteurs politiques et de manifestations psychosociales qui ont survécu, avec les musulmans, depuis l'expansion de l'Islam aux premiers siècles, lors du triomphe des empires umayyade et 'abbâside, puis avec les Ottomans, qui ont consacré la même structure de foi.

Celui qui étudie l'opinion dominante des quatre écoles sunnites et des chiites imâmites concernant l'apostat n'a plus aucun doute qu'il s'agit là d'une foi confectionnée par les juristes d'un pouvoir triomphant et d'une armée despotique. Les hanafites disent : Si le musulman apostasie, on lui propose de réintégrer l'Islam et on lui accorde un délai de trois jours, car il semble qu'un doute a été à l'origine de son apostasie, et il faut faire disparaître ce doute. Les malikites ajoutent : Même si l'apostat est un esclave ou une femme, il faut obligatoirement lui demander de se repentir dans les trois jours à compter du jour où l'apostasie a été manifeste. On ne doit pas le priver de nourriture ou d'eau. Les shâfi'ites ne voient pas la nécessité du délai de trois jours. Ibn Hanbal pense aussi qu'il faut proposer à l'apostat (homme ou femme), pendant trois jours, de réintégrer l'Islam. Les imâmites distinguent le "*murtadd al-fitra*" (l'apostat contre-nature), c'est-à-dire celui qui apostasie bien qu'étant de parents musulmans : le repentir de cet apostat n'est pas accepté, on doit le tuer, le séparer de sa femme et faire hériter de ses biens ; quant au "*murtadd al-millî*" (l'apostat communautaire), c'est-à-dire celui qui est né de parents non-musulmans, qui s'est converti à l'Islam lors de sa majorité, et qui est ensuite revenu à sa religion d'origine, il lui est proposé de se repentir; il doit être tué s'il ne se repent pas[6].

En lisant ces *fatwâ*-s catégoriques, puis ce qu'a écrit M. Talbi à propos des "fidèles de l'Islam qui quittent leur religion sans bruit", on comprend pourquoi nous nous trouvons aujourd'hui en face d'une nouvelle manière d'apostasier, que notre foi, héritée des temps anciens, n'a pas pu contrecarrer.

Comment donc les écrivains musulmans qui représentent le premier courant, ont-ils abordé cette "nouvelle apostasie" et cette "foi archaïque" ? Comment classer les écrits concernant la *ridda*, de 'Abduh à Talbi ? Les sources que nous avons étudiées permettent de dégager trois tendances qui coexistent jusqu'à nos jours.

1. **La première tendance** considère l'apostasie comme un crime qu'on ne saurait tolérer. En exécutant l'apostat, on ne fait que purifier la société de maux mortels. Cette tendance reprend la thèse classique des juristes, mais on peut déceler dans les écrits de ses représentants deux sous-tendances : l'une qui n'ajoute rien aux opinions des anciens, alors que l'autre exprime quelque réserve à leur égard.

   Dans la première sous-tendance, on peut mettre 'Abd al-Qâdir 'Uda (m. en 1954)[7], Tâhir b. 'Ashûr (m. en 1973)[8], Muhammad al-Ghazâlî[9], Shawqî l-Famjarî[10] qui, malgré des divergences dans l'expression, pensent tous que la notion de *ridda* reste la même. Comme le calife Abû Bakr a combattu, avec le consensus des Compagnons, les tribus qui apostasièrent, il est inéluctable aujourd'hui de combattre ceux qui apostasient, "afin de ne pas prendre l'Islam à la légère, pour que

---

7 (1981), pp. 63-64.

6 A propos des écoles sunnites, voir l'ouvrage *Al-fiqh ᶜalâ l-madhâhib al-arbaᶜa*, tome V, p. 426. Pour le chiisme imâmite, voir Ahmad Zakî Tuffâha, *Al-Islam ᶜaqîda wa-sharîᶜa* (Dâr al-kitâb al-lubnânî, 1979).

7 Voir son *Al-Islâm wa-awdâᶜu-nâ 1-siyâsiyya* (1ère éd., 1951), surtout le chapitre concernant "la liberté de croyance".

8 Voir son *Usûl al-nizâm al-ijtimâᶜî fîl-Islâm* (Tunis, S.T.E.D., 1964), surtout le chapitre "La liberté à laquelle on aspire".

9 Voir son *Al-islâm wal-istibdâd al-siyâsî* (Dâr al-kutub al-hadîtha, 2ème éd., 1961).

10 Voir son *Al-hurriyya l-siyâsiyya fi l-islâm* (Dâr al-Qalam, Kuwayt, 2ème éd., 1983).

l'apostat ne laisse pas croire aux gens faibles d'esprit qu'il a expérimenté la religion et qu'il ne l'a pas trouvée satisfaisante, et pour que l'adoption d'une religion ne soit pas prétexte à l'espionnage".

La deuxième sous-tendance émet des réserves quant à cet absolutisme et semble admettre l'inefficacité de cette position. Elle est représentée par le Cheikh Mahmûd Shaltût[11] et 'Abd al-Karîm 'Uthmân[12] qui, bien qu'ayant répété les anciennes *fatwâ*-s ont rapporté aussi d'autres opinions plus nuancées, telle celle d'Ibn al-Qayyim al-Jawziyya (m. en 751/1350). Ils ont insisté notamment sur la différence entre l'apostasie individuelle et l'apostasie collective.

Ce que le Cheikh Shaltût, ancien recteur d'al-Azhar, a ajouté de plus important, c'est son affirmation que le Coran ne prescrit aucune peine légale contre l'apostasie. L'affirmation des juristes quant à l'exécution de l'apostat se base sur une seule tradition du Prophète, attestée par une seule chaîne de garants (*hadîth âhâd*, non *mutawâtir*). Le Cheikh Shaltût présente ces réserves en déclarant : "L'opinion à ce sujet peut varier si l'on considère que plusieurs juristes soutiennent que les peines légales ne peuvent être fondées sur les *hadîth-s âhâd* et que l'athéisme lui-même ne peut entraîner la peine capitale. Seule la guerre faite aux musulmans et l'invasion de leur terre rendent légitime le fait de verser le sang... Le sens apparent du Coran ne permet pas la contrainte en religion".

2. **La deuxième tendance**. Cette deuxième tendance, représentée par Hasan Ibrâhîm Hasan[13], 'Abd al-Muta'âl as-Sa'îdî[14] et Muhammad Fathî 'Uthmân[15], accentue l'orientation du Cheikh Shaltût et continue à considérer l'apostasie comme un crime politique qu'on doit traiter avec beaucoup de précaution. Cette tendance estime "que l'exécution de l'apostat en Islam est due beaucoup plus à la raison d'État qu'au souci de l'intérêt de l'Islam. Ce que l'État craignait le plus, c'était que ces apostats deviennent des espions. La guerre faite par Abû Bakr aux apostats n'était que la liquidation d'une révolte interne, afin que l'unité musulmane ne se disloquât point".

   Cette tendance refuse également de considérer que les versets concernant la liberté de croyance sont abrogés ou particuliers ; bien au contraire, ils constituent un fondement essentiel. En conséquence, on doit ou bien renoncer au consensus des Anciens et soutenir l'opinion particulière qui considère qu'on ne doit pas tuer l'apostat, mais qu'on lui demande à perpétuité de se repentir, ou bien "donner aux gens l'occasion de proclamer leur adhésion à la religion après conviction, puisqu'ils risquent de perdre leur vie en l'abandonnant".

3. **La troisième tendance**. Accentuée, cette orientation débouche sur la thèse de la troisième tendance, suivant laquelle on ne peut traiter la question de la *ridda* que sur la base de la liberté de croyance.

   Cette troisième tendance est représentée par Jamâl al-Bannâ[16] et Muhammad Talbi[17], qui appellent à fonder la foi sur des bases nouvelles, car les mutations qu'a connues l'humanité d'aujourd'hui ne permettent plus d'accepter l'ancienne approche du problème de la foi. "Quand le juif se convertissait à une autre religion, il cessait ipso facto d'appartenir à son Etat-Communauté. Sa conversion était considérée comme une trahison et était sanctionnée par la mort. Si nous avons pris comme exemple la communauté juive, c'est parce qu'elle n'est pas sans similitude avec la

---

11 Voir son *Al-islâm ᶜaqîda wa-charîᶜa* (Dâr al-Qalam, Le Caire, s.d.).

12 Voir son *Al-nizâm al-siyâsî fîl-islâm* (Dâr al-Irchâd, 1968).

13 Voir son *Ta'rîkh al-islâm al-siyâsî* (Ed. Hijâzi, Le Caire, 1935).

14 Voir supra, note 1.

15 Voir *Al-Fikr al-islami wa-1-tatawwur* (al-Dâr al-kuwaytiyya, 2ème éd., 1969) et *Usul al-fikr al-siyâsî al-islâmî* (Mu'assasat al-Risâla, 2ème éd., 1984).

16 Voir *Hurriyyat al-iᶜtiqâd fîl-islâm* (al-Maktad al-islâmi, 2ème éd., 1981).

17 Voir article cité supra, note 3, surtout pp. 100-101.

communauté musulmane classique telle qu'elle a été façonnée par la théologie traditionnelle. La situation changea complètement avec l'apparition du Christianisme dont l'enseignement primitif ne voulait pas de liaison entre la religion et l'État... Il fallait attendre jusqu'au XIXe siècle pour voir des mutations qualitatives concernant les droits de l'homme à la libre croyance" (Talbi).

On doit donc considérer que la foi est essentiellement basée sur la volonté personnelle et que Dieu a voulu la divergence et la différence. Toutes les formes d'obligation, de contrainte ou même d'ingérence dans la zone de la foi religieuse doivent par conséquent être écartées. Toute question ayant trait à ce domaine doit être traitée par "l'invitation" et le dialogue, que Dieu a décrits pour ses prophètes. Tous les êtres humains, qu'ils soient musulmans ou non, doivent suivre en cela l'exemple des prophètes... (Al-Bannâ).

Avec ces deux chercheurs, la question de la *ridda* connaît, dans la pensée musulmane moderne, une évolution qualitative qui rompt avec la vision "de l'intérieur" qu'on avait de l'apostat : une vision de l'intérieur d'un État musulman entouré d'ennemis, menacé d'espions, et qui se permet d'abroger des versets coraniques et de décréter la mort sans se fonder ni sur le texte ni sur l'esprit du Coran.

La vision proposée par al-Bannâ et Talbi est une vision dynamique, intérieure et extérieure. Intérieure, parce qu'elle comprend les raisons qui ont poussé les juristes anciens à prononcer ces *fatwâ*-s contre les apostats; mais elle ne les légitime pas et elle ne se fonde pas sur elles pour affronter le problème de la foi dans notre monde. Bien au contraire, elle propose en échange une nouvelle démarche basée sur le principe de la liberté de croyance, qui est seul capable de contrecarrer efficacement le phénomène de la *ridda*. Extérieure, parce qu'elle reconnaît les mutations profondes qui affectent le monde musulman et la pensée humaine, considérant qu'il faut une nouvelle foi pour ce monde nouveau, une foi qui voie dans la *ridda*, non pas l'aspect juridique, mais une question de conscience et de compréhension, une foi qui permette un dialogue entre Dieu et l'apostat dans lequel nul ne s'ingère.

IV. LE COURANT QUI PRONE LA RESTAURATION DU CALIFAT

Ce sont là quelques-uns des essais du premier courant : ils ont abordé la question de l'apostasie en tant que problème réel que le musulman ne peut éluder s'il veut affronter les défis des temps modernes. Nous ne devons pas oublier cependant que ces essais, même s'ils sont nombreux, ont en fait un impact très limité si on les compare à d'autres études qu'on appellera "études du deuxième courant". Celles-ci ont mis fin à la discussion du problème de la *ridda* du musulman, estimant qu'il s'agit là d'un faux problème qui occulte l'origine de la déviation, à savoir l'absence d'un pouvoir islamique. Cette absence a favorisé l'aliénation de la société musulmane, qui retombe alors dans le paganisme antéislamique, la "*Jâhiliyya*".

Les auteurs qui ont abordé la question de ce point de vue sont peu nombreux, et leurs écrits ont pour source le théoricien musulman indien Abû l-A'lâ al-Mawdûdî[18], qui a abordé ce problème en 1939 et l'a repris vers les années 1950. Mawdûdî a inspiré à Sayyid Qutb[19] la théorie de l'antéislamisme/paganisme de la société (*Jâhiliyyat al-mujtama'*), dont certains courants islamistes ont hérité, en particulier le groupe du "*Jihâd*" en Egypte[20].

Le problème de l'apostasie dans la littérature de ce deuxième courant est traité d'une manière différente de ce que nous avons déjà vu. Ces auteurs pensent que la destruction, dans le monde entier, a atteint son paroxysme... L'espèce humaine se débat au fond d'un abîme et attend le groupe libérateur

---

[18] Mawdûdi a plusieurs ouvrages sur ce sujet ; nous nous sommes basé sur *Al-islâm wa1-jâhiliyya* (Dâr al-fikr, s.d.) et *Nahwa thawra silmiyya* (Dâr al-larabiyya, 1968).

[19] Voir surtout *Ma^{c}âlim fî 1-tariq* (éd. 1965).

[20] Voir Muhammad 'Amâra, *Al-farîda 1-ghâliba* (Dâr al-Burâq, Tunis, s.d.).

qui professe la théorie musulmane de l'homme et du monde, telle qu'elle a été présentée par les prophètes... C'est une théorie bien structurée et tout à fait logique (Mawdûdi). Les sociétés "musulmanes contemporaines", ainsi que le reste du monde d'ailleurs, vivent dans un complet néopaganisme (*Jâhiliyya*). Elles transgressent l'autorité de Dieu sur terre, or la caractéristique la plus pertinente de la divinité, c'est la légitimité de gouverner, la souveraineté (*al-hâkimiyya*). Ces sociétés décernent la *hâkimiyya* aux êtres humains, "en s'arrogeant le droit de concevoir des projets, des valeurs, des institutions, des lois et des systèmes en dehors de la voie préconisée par Dieu pour la vie" (Qutb).

Le but principal devient donc : "fonder l'État islamique pour que la Communauté retrouve l'Islam". La fondation de cet État islamique est une obligation religieuse, parce que Dieu nous a ordonné des devoirs et a établi des statuts qu'il est impossible d'observer sans l'existence de cet État islamique. II est donc nécessaire de "rétablir le Califat islamique par le combat lui-même" (Groupe du *Jihâd*).

La pensée de ce deuxième courant, telle qu'elle est exprimée par le groupe *Jihâd*, débouche sur la stratégie de la terre brûlée, qui ne voit la possibilité de ré-islamiser la Communauté que par "l'affrontement et le sang". En fait, l'apostasie, telle qu'elle est comprise par les écrivains de ce courant est "une apostasie des gouvernants" qui dominent les musulmans. Ces gouvernants sont "le proche adversaire" qui s'appuie sur le colonialisme, "l'adversaire lointain"; pour eux, la réponse se trouve dans la fondation du Califat islamique, qui restituera aux musulmans l'Islam dont ils étaient spoliés.

CONCLUSION

C'est à travers ces deux courants opposés qui traitent du problème de la *ridda*, dans les écrits musulmans modernes, que se dessinent la nature des difficultés auxquelles est affrontée la foi aujourd'hui, et la nature des relations entre foi et justice dans un proche avenir. A travers ces deux lignes de pensée, nous percevons le déchirement qui caractérise la pensée musulmane contemporaine. D'une part, on se dirige progressivement vers la conscience que la foi ne peut s'épanouir hors d'une société libre ; la liberté, en effet, possède une dynamique capable de produire, dans une même société, une symbiose entre les différences qui permet de dépasser les défauts des croyants et d'élever leur sensibilité, leur esprit et leur manière d'agir à de hauts niveaux de développement, ce qui corrige la plupart des cas de déviation et d'apostasie. D'autre part, la pensée islamique ne peut pas éliminer de sa perspective les facteurs qui s'opposent, en elle, au principe de la liberté de croyance, facteurs qui se présentent comme suit :

1) un legs culturel qui considère que la foi a une mission dans le domaine politique, mission sur laquelle se fonde justement la justice islamique,

2) un enchevêtrement terrible de conflits et d'intérêts internationaux dans les pays musulmans eux-mêmes, ce qui n'y facilite guère les appels à la liberté,

3) une déviation facile du concept de liberté de croyance qui le rendrait synonyme d'indifférence et de désintégration morale, comme le prouvent les récentes expériences de l'Europe elle-même.

Est-il alors possible de résoudre cette contradiction entre le courant qui prône une refondation de la foi et celui qui en appelle à la restauration du califat dans les pays musulmans ? Et où sont les forces qui en seraient capables ? Ou bien faut-il dire qu'il est impossible de résoudre le problème et que la seule possibilité qui demeure réside en une interaction consciente avec cette contradiction elle-même, et cela grâce à un approfondissement de la conscience que l'on aurait de la nécessité d'un régime islamique qui se fonderait sur un meilleur enracinement de la liberté de croyance ? Ou bien alors nous faudra-t-il continuer à osciller et à pratiquer un dialogue de sourds, tel que nous l'avons connu pendant des décennies successives depuis le début de ce siècle ?

Si Tawfiq Sidqî a pu écrire, en 1906, dans la revue *al-Manâr*, un long article où il avait traité, entre autres sujets, de la *ridda* pour déclarer qu'à son sujet, il s'opposait à la mise à mort de l'apostat[21]... et si tous ont alors feint d'ignorer cette attitude si bien que personne ne lui fit la moindre réplique, bien que les critiques fussent nombreux... et si nous sommes incapables, pour notre propre compte, de décider quelle sera la direction que prendra le cours des choses dans un proche avenir..., nous ne pouvons donc pas exclure que le dialogue de sourds ne dure encore longtemps, ainsi que les choix de l'ignorance feinte, quand il s'agit des affaires vitales de notre destin, comme la question de la foi, par exemple, et la construction du réel, dans un monde islamique dont les perspectives d'avenir ne peuvent, semble-t-il, être changées que grâce à la pensée et à la culture.

Si les choses procèdent ainsi, de nombreuses années passeront encore sans que nous puissions faire entrevoir la fin du tunnel dans lequel se débat depuis longtemps la pensée arabo-musulmane moderne. Si le contraire venait à se produire et si la conscience de cette contradiction pouvait s'affirmer, cela serait l'indice d'un réveil des hommes de culture et de pensée, et d'une prise de conscience de leur responsabilité historique dans ce monde où le rôle des connaissances s'affirme être plus nécessaire que jamais pour construire et maîtriser l'avenir.

SE COMPRENDRE
Rédaction: J.M. Gaudeul Administration: J. Tomas
SMA-PB - 5, rue d'Issy - 92170 Vanves - France
Tél. 01 46 44 21 71 Fax: 01 46 44 83 02
Abonnements (10 numéros par an, de Janvier à Décembre)
France: 30 € - Etranger: 35 € Abonnement e-mail : 15 € - CCP 15 263 74 H Paris
Site Internet: **http://www.comprendre.org** adresse e-mail: **contact@comprendre.org**

[21] Voir *Majallat al-Manâr*, vol. IX, p. 523, année 1906.