

### *Un mot et l'espoir...*

Longtemps, l'étroite urgence des guerres aux multiples noms a subtilisé à nos langages la légère transparence de la vérité. Mais celle-ci, comme la patience résurgente des sources, comme les longs cours liés par une promesse d'océan, renaît dans la quête et l'espoir des hommes éprouvés.

Pour les "sans frontières" de ma génération, la récurrence d'un quotidien captif des ruptures douloureuses du temps historique avait à jamais discrédité l'insoutenable rhétorique des langues de bois, produit des totalitarismes de tous bords. Du Liban à l'Égypte, de la Palestine à l'Algérie - mais il y a tant à dire sur l'ensemble de la planète -, les événements sanglants qui ont marqué les dernières décennies avaient écrit les pages d'une ère cruelle cherchant ses raisons dans des justifications aberrantes, que les rêves de transformation et de libération les plus généreux n'avaient pu endiguer, et qui engloutit impassiblement aujourd'hui ses générations.

De ces sombres temps émerge la "normalité" ambiante de la nouvelle *Pax Romana*. Une peur envahissante s'empare de l'être. Une question : "Qu'est-ce qui a permis cette débâcle ?"

Ne serait-il pas l'heure d'accrocher son cœur à une étoile ?

Lorsque j'abordai au langage tranquille de Gamâl al-Banna, je sus qu'il existait des havres qui n'avaient pas donné dans le piège des frustrations politiques dont "le bruit et la fureur" ont tourmenté les esprits et fait chavirer la raison à tous les tournants de ce siècle.

Tenter de traduire cette parole, c'était avant tout honorer une dette envers Gamâl al-Banna et envers l'Egypte. Je ne prétends pas toutefois avoir pu donner la réelle mesure de cette œuvre-phare qu'est sa réflexion sur les fondements d'une *Nouvelle Jurisprudence Islamique*. C'est une bien vaste science, le temps d'une vie et non quelques dizaines de pages qu'il aurait fallu pour mettre au jour les ressources conquérantes et libératrices de ce labeur immense. J'aurai simplement pour moi la joie d'en avoir capté des résonances, de m'être fait l'écho d'une espérance qui, à la condition d'être partagée, peut opérer une brèche dans "la massive nuit"...

C'est bien l'heure d'accrocher son cœur à une étoile.

M. A.

*Le Caire, 20 novembre 2001*

*Mes remerciements vont à 'Âdel 'Abd el-Bâri Muhammad Dessûqi, imâm de mosquée et bouquiniste, qui m'a aidée à déchiffrer la complexe terminologie du fiqh.*

## L'ENSEIGNEMENT DE GAMAL AL-BANNA

...une pensée qui va à contre-courant de la violence et de l'injustice banalisées, passionnée de liberté, dont la foi ne s'accommode d'aucune contrainte et qui, revendiquant pour tous le droit à la libre expression, se révèle être profondément politique.

Le 17 novembre 1997, soixante-quatorze personnes dont soixante et un touristes français, japonais, allemands et suisses ont trouvé la mort à l'entrée du temple d'Hatchepsout (Louxor) dans l'attentat le plus meurtrier revendiqué par les groupes terroristes se targuant d'islamisme. L'ampleur de l'événement rappelait, dramatiquement, que les problèmes occultés depuis plus d'un siècle en Égypte comme dans le monde arabe ne pouvaient que ressurgir sous une forme monstrueuse. L'ambivalence culturelle et le paradoxe avaient déchiré sans merci le tissu social, et il ne s'était trouvé de voix suffisamment forte ou convaincue pour imposer une remise en cause fondamentale ne se perdant pas dans les justifications indécentes de telle ou telle partie, aveuglées l'une et l'autre par la perte de mémoire historique et gagnées par l'inflation du langage qui les faisait se prévaloir de l'Islam ou des “ Lumières ”.

Quelques années auparavant, en 1992, le meurtre de l'écrivain Farag Fûda, détracteur invétéré des groupements “ islamistes ”, puis en juin 1995, le verdict rendu par la cour d'appel du Caire à l'encontre de Nasr Hâmed Abu Zayd, maître assistant au département d'études islamiques de la faculté des lettres de l'université du Caire, ordonnant le divorce du couple sous prétexte d'apostasie du mari (qui, de ce fait,

ne peut plus être l'époux d'une musulmane), avaient également laissé une opinion mal informée en proie à la plus grande confusion. Les interventions ponctuelles d'institutions académiques, d'organisations des droits de l'homme ou de comités de soutien temporaires n'ont pu que donner la mesure de l'inertie et du mutisme d'un appareil d'État dont dépendent ces tribunaux, et du vide politique qui soulignait une dangereuse polarisation reflétée par les médias et qui n'avait pas manqué de dévoiler le niveau lamentable des débats et par-là même la consternante absence de ressources des “ penseurs ” attirés.

Si l'on ignore qu'en Égypte une culture non officielle creuse ses propres canaux, on ne pourra comprendre pourquoi une voix comme celle de Gamâl al-Banna ne s'est pas fait entendre d'un large public durant des décennies. Car elle s'adresse en priorité à un public directement concerné par la fièvre qui agite le pays, à une jeunesse aux prises avec une réalité privée de contours culturels authentiques, où les repères ont été truqués ou au mieux s'estompent dans le vacarme de creuses paroles. Or, si un effort théorique a jamais été fourni pour traduire et activer le fonds de magnanimité et de clémence qui sous-tend la pensée populaire égyptienne, on le reconnaîtra aujourd'hui dans cette voix, la plus proche de l'esprit du peuple égyptien baigné d'une tolérance qui, loin d'être naïve, ne peut admettre que l'on privilégie la violence considérée toujours comme le dernier recours, et qui a constamment secrété des formes d'organisation spontanées pour isoler l'extrémisme quelle que soit la forme qu'il prend. Il aura fallu une explosion aussi forte que celle de Louxor et l'intervention du hasard pour faire remonter à la surface une pensée qui va à contre-courant de la violence et de l'injustice banalisées, passionnée de liberté, dont la foi ne s'accommode d'aucune contrainte et qui, revendiquant pour tous le droit à la libre expression, se révèle être profondément politique.

Le 3 décembre 1997, Lotfi al-Khòli, responsable de la page du “ dialogue national ” dans le quotidien *al-Ahrâm*, publiait un

“ manifeste ” intitulé “ **Notre Foi** ” signé par la Fondation Fawziyya et Gamâl al-Banna pour la culture et l'information islamiques<sup>1</sup>. Son importance, commentait le journaliste, tenait au fait “ qu'il [liait] la réelle transcendance de la religion à la sauvegarde de la dignité de l'homme, à son droit à la connaissance et à l'usage de la raison, et qu'il [fondait] la liberté de la pensée comme condition du progrès, la justice comme base des rapports de travail et des rapports entre les hommes, et enfin qu'il [concevait] le développement comme une bataille culturelle, rejetant réquisitions, terrorisme et procès d'incrédulité ”.

Écrit avant l'événement sanglant de Louxor, ce texte est un appel à tous ceux qu'inquiétait l'évolution d'une situation qui semblait échapper à toute tentative rationnelle. En présentant la religion comme consubstantielle à l'histoire des sociétés arabes et égyptienne en particulier, il exhorte à l'intégration de cette dimension culturelle dans tout projet de développement dont elle est la condition nécessaire. Cependant, la liberté de la pensée inconditionnelle et la justice y sont mentionnées comme des clauses non moins impératives permettant d'éprouver la crédibilité du rapport à la religion mais aussi celle des gouvernants et des divers groupes opérant sur le terrain. Ce modèle islamique requis pour œuvrer à “ substituer la connaissance et la justice à l'obscurantisme et à l'oppression ”, stigmatise le passéisme et les penchants isolationnistes car “ l'Islam ne prétend pas au monopole de la sagesse ” mais incite à “ assimiler l'expérience de tous les peuples tout en proposant ses propres acquis ”.

✎

Dans un ouvrage paru en 1994, “ **Non, encore non!** ” (*Kalla thumma kalla!*), inspiré du procès, en juin 1993, des meurtriers de l'écrivain Farag Fûda, Gamâl al-Banna met en cause dans la première partie, en analysant notamment le témoignage de cheikh Muhammad al-Ghazâli, une jurisprudence islamique (*fiqh*) traditionnelle dont l'aboutissement pratique avait conduit à approuver le meurtre de la

---

<sup>1</sup> Association fondée par Gamal al-Banna et sa sœur en 1996. Cf. *Notre Foi*, en fin de volume.

personne accusée d'athéisme ou de reniement de sa foi islamique. Dans la seconde partie, l'auteur révèle l'alternative impraticable d'une pensée "prétendument éclairée" non moins responsable des bouleversements et du désarroi, parce que ses tenants se sont accommodés d'une société duale et préfèrent s'en tenir aux faux-semblants, plutôt que de fouiller les causes profondes de la rupture et d'y remédier. Ayant clairement dénoncé cet état d'esprit et ses conséquences mortelles, il s'élève également contre le verdict prononcé à l'encontre de Nasr Hâmed Abu Zayd. "Ce jugement est un châtement pour nous plus que pour la personne contre laquelle il a été prononcé. Le verdict nous confronte brutalement au problème, nous oblige à trancher une question que nous aurions dû appréhender et régler depuis longtemps ; mais nos juristes préféreraient rester en paix, réutiliser ce qu'ils trouvaient dans les documents anciens... Tout cela [le meurtre de Farag Fûda, les réactions qui ont suivi, l'attentat contre Naguib Mahfouz et l'affaire Abu Zayd] montre qu'il n'y a pas dans ce pays une foi profonde, véritable, sacrée dans la liberté, comme doit l'être la foi, comme le mérite la liberté. Le simple fait de soulever la question du reniement de la foi islamique (*ridda*) en est déjà une preuve. Il est temps de comprendre que le manque de liberté est à l'origine de tous les fléaux dont nous sommes la proie..."<sup>2</sup>



On comprend que cette problématique implique une lutte menée sur tous les fronts. La distance que Gamâl al-Banna a prise avec les mouvements islamiques comme avec les groupements de gauche, libéraux ou avec le pouvoir n'est pas récente. Bien que vouant un grand respect à la pensée de son frère aîné Hasan al-Banna, fondateur des Frères musulmans, et malgré une estime réciproque<sup>3</sup>, il se

---

<sup>2</sup> Cf. *Égypte/Monde arabe*, ancienne série, n°24, 4e trimestre 1995, p. 278-279, revue publiée par Le Centre d'études et de documentation économiques, juridiques et sociales (Cedej), Le Caire.

<sup>3</sup> Cette estime faisait dire à Hasan al-Banna recommandant la lecture des écrits de son jeune frère : " Apprenez de ce jeune homme à comprendre la conjoncture

démarque du mouvement sans pour autant ménager ni son amitié qui lui faisait souvent “trouver asile” dans ses locaux, ni ses services, que ce soit comme directeur du journal *al-Ikhwân al-muslimûn*, ou ensuite comme secrétaire de rédaction d'*al-Shihâb*, tous deux organes du mouvement dans les années quarante.



### Cheikh Ahmad ‘Abdel Rahmâne al-Banna



Mais il nous faut d'abord savoir que Hasan et Gamâl al-Dîn sont les fils du grand traditionniste<sup>4</sup> (*muhaddeth*) Ahmad ‘Abd al-Rahmân al-Banna, dit *al-Sâ‘âti* (l'horloger) parce qu'il gagnait sa vie en réparant des montres. Né en 1882 dans un village du Delta, al-Mahmûdiyya, cheikh Ahmad ‘Abd al-Rahmân al-Banna, destiné par son père aux travaux agricoles, se choisit une autre voie : il part pour la mosquée du cheikh Ibrâhîm pacha à Alexandrie, deuxième centre d'études religieuses d'Égypte après al-Azhar, et soucieux de pourvoir lui-même aux frais de ses études, s'initie au délicat métier d'horloger. Après avoir acquis un solide bagage dans les diverses disciplines islamiques et ne visant ni les diplômes ni la fonction publique, il retourne à al-Mahmûdiyya où la population lui témoigne son estime en le nommant imam de la mosquée et *ma'dhûn* (préposé aux mariages). Il y fonde un foyer et, tout en travaillant, se consacre à l'approfondissement du *‘ilm* (science) puis s'attèle aussitôt à l'immense tâche de classification du recueil des paroles et actions du Prophète (*musnad*) établi et ordonné selon les noms des transmetteurs (*sanad*) par l'imam Ahmad Ibn Hanbal (164-241H) au troisième siècle de l'Hégire mais laissé en friche depuis cette date. Il passera quarante

---

politique et ce qu'est l'analyse politique..." Cf. G. al-Banna, *Al-Islâm huwa l-hall* (L'islam pour solution), Dar al-Fikr al-Islâmi, Le Caire, 1988, p. 11-12.

<sup>4</sup> Spécialiste du hadîth.

années, entre al-Mahmûdiyya et Le Caire, à classer selon les thèmes et les catégories du *fiqh*<sup>5</sup> les 45 000 hadîths du recueil puis à en écrire le commentaire et à en extraire les statuts légaux, ce qui n'avait jamais été fait auparavant et rendait cet immense fonds inutilisable. Puis il commence à en publier des fascicules, à compte d'auteur. Dans le milieu des '*ulamâ*', l'édifiant ouvrage s'impose. Le traditionniste de renom, cheikh Muhammad Zahrâne le consulte en toute modestie ; Rashîd Rida et d'autres ont recours à lui pour des mises au point. Lorsque son fils aîné Hasan est assassiné en février 1949, le cheikh, fortement ébranlé, s'isole quelques mois. Puis, ayant à nouveau réuni son courage et surmonté sa blessure, il se remet à la tâche. À sa mort en 1957, cheikh Ahmad 'Abd al-Rahmân avait publié 22 volumes du *musnad*, les deux derniers le seront par trois de ses fils, 'Abd al-Rahmân, dramaturge et membre éminent des Frères musulmans qui avait tenu à garder le patronyme d'*al-Sâ'âtî*, Muhammad et Gamâl al-Dîn<sup>6</sup>.



Le jeune Gamâl, dont le prénom témoigne de la fidélité à la mémoire de Gamâl al-Dîn al-Afghânî, s'éloigne également, dès l'obtention du diplôme scolaire, des sentiers battus de l'académisme et de la fonction publique pour parfaire son éducation en continuant de puiser dans la bibliothèque de son père, dans celle de son frère aîné et

---

<sup>5</sup> Pour la définition des termes suivants : *fiqh*, hadîth, etc., voir *infra* le compte rendu de *Vers une nouvelle jurisprudence islamique*.

<sup>6</sup> Sur la vie et l'œuvre du cheikh Ahmad 'Abd al-Rahmân al-Banna, cf. l'article de Muhammad Ragab al-Bayyûmî dans *Minbar al-Islâm*, publication du ministère des Waqfs, numéro de juillet-août 1999, p.118-127 et *Khitâbât Hasan al-Banna al-shâb ila abîhi* (**Lettres du jeune Hasan al-Banna à son père**), présentées et commentées par Gamâl al-Banna, Dâr al-Fikr al-Islâmi, Le Caire, 1990. Quant à son fils, 'Abd al-Rahmân al-Banna, il a fondé en 1930 au Caire l'Association pour la civilisation islamique. Lorsqu'en 1933 le siège des Frères musulmans se déplace d'Ismaïlia au Caire, l'association fusionne avec le mouvement auquel elle donnera certains de ses plus grands dirigeants.



dans les bibliothèques publiques. Outre les grands classiques des savants islamiques, les anthologies de la littérature populaire, le bureau du cheikh déborde d'autres trésors. Il n'est pas une revue, et à l'époque les publications de toutes sortes abondent -, pas une traduction d'œuvres littéraires publiées par les journaux locaux qui y manque. La collection de son frère lui ouvre les classiques de la littérature arabe et le familiarise avec l'histoire occidentale. Les autres bibliothèques le fournissent en ouvrages sur la pensée occidentale entre autres. Il dévore tout et commence son périple par les jardins d'al-Azbakiyya où les étalages des bouquinistes regorgent de livres revendus par l'armée britannique. Il y sera pendant plus d'un demi-siècle un client des plus assidus.



Nourri aux sources de l'Islam par un père que sa culture traditionnelle n'empêche pas de s'enthousiasmer pour le courant du renouveau islamique instruit par al-Afghâni, et par un frère dont le mouvement fondé en 1928 rétablissait la composante islamique occultée par la nouvelle élite<sup>7</sup>, Gamâl al-Banna va à la rencontre du siècle muni d'un bagage dont les éléments s'actualiseront au carrefour des grands axes de la pensée contemporaine.



Très vite, sa pensée se fera le reflet des principales préoccupations qui agitent l'Égypte et le monde. L'heure était celle de l'impérialisme certes, mais aussi celle de l'émancipation des peuples et de la classe ouvrière occidentale et de la formation de la classe ouvrière égyptienne. Les deux grandes guerres mondiales avaient dévoilé les faiblesses des démocraties, les ravages qu'elles n'avaient pas manqué de provoquer et les partis communistes qui essaimaient dans le monde arabe, se faisaient fort de faire valoir l'expérience de

---

<sup>7</sup> cf. à ce propos *Al-Da'awât al-islâmiyya al-mu'âsira, ma laha wa mâ 'alayha* (Les mouvements islamiques contemporains: le pour et le contre), à compte d'auteur, Le Caire, 1978.

l'URSS supposée apporter une solution à tous les maux engendrés par le capitalisme. Mais l'Égypte comme le monde arabe souffraient d'un mal qui s'était greffé sur celui de la colonisation et en aggravait les conséquences, à savoir le naufrage de l'Empire ottoman succédant à la guerre de 14-18, qui avait morcelé la région et s'était soldé par la mise à mort du califat. La grave crise culturelle et de civilisation qui s'ensuivit était loin de trouver remède dans le nationalisme montant qui, s'il était justifié par l'inconscience des Jeunes Turcs d'une part, et par l'oppression impérialiste, d'autre part, ne s'est pas moins fourvoyé au gré des manipulations des superpuissances de l'époque qui surent récupérer le mouvement et assujettir les entités en quête d'autonomie au modèle de l'État-nation européen. Les conséquences ne furent pas moins désastreuses qu'en Europe (réfugiés, répression des minorités, fanatisme, etc.) sans offrir, toutefois, les avantages dont purent bénéficier les pays européens en contrepartie du sacrifice offert sur l'autel de l'État-nation.

Tous les courants politiques qui traversaient l'Égypte à l'époque étaient emportés par une lame de fond, véritable réaction à ces bouleversements, d'où une vulnérabilité inhérente malgré les apparences et leur impact immense parfois, comme ce fut notamment le cas avec le mouvement des Frères musulmans qui incarnait l'aspect politico-culturel de la crise.



Dans un ouvrage intitulé *Dîmuqrâtiyya jadîda* (**Une nouvelle démocratie**) paru en 1946, Gamâl al-Dîn<sup>8</sup> qui a alors tout juste vingt-six ans dresse des bilans, propose résolument des orientations. Grâce à un travail acharné, il a exploré les pages de la nouvelle réalité, construit des ponts. L'ubiquité de l'Occident et sa "modernité" qui ne

---

<sup>8</sup> Gamâl al-Banna signait ses premiers ouvrages de son prénom Ahmad Gamâl al-Dîn. Il adoptera le patronyme familial après l'assassinat de son frère survenu le 12/02/1949.

se contente plus de frapper aux portes comme au début du siècle dernier ne l'ébranlent guère, ni les frontières éclatées. Il a pour lui la mémoire et le présent ; celle-ci devient génératrice de force dès lors qu'elle est interprétée dans le sens de l'humain, celui-là se définit par les tâches qu'impose la conjoncture nouvelle. C'est sur ce point qu'il insiste lorsqu'il définit les fins de la civilisation, les nouveaux horizons de la démocratie ou les principes de la science, de la philosophie et de la religion. Pour lui, aucun principe ou idéologie n'est important en soi ; seule compte “ la pensée vivante ” de laquelle ils naissent ; détachés de cette pensée, “ ils ne sont que chose morte, un moule imposé ”, forcément oppressif. Par ailleurs, il met en garde contre l'élitisme et contre toute entorse à la liberté “sous prétexte de la sauvegarde d'un ordre quel qu'il soit” car “le sacrifice de la liberté... mène à l'esclavagisme..., transforme la démocratie en dictature...” Il souhaite être compris de “ces hommes qui, en Égypte, sont séduits par les régimes dictatoriaux ou socialistes, les révolutions, ou qui croient au “despotisme éclairé” ou aux changements radicaux et rapides. Il nous faut, insiste-t-il, partir de la nature spontanée de notre peuple, que n'altèrent ni la pauvreté ni l'ignorance ni l'indigence... au lieu de mettre notre espoir dans les miracles qu'accomplirait un despote si éclairé fut-il.” Sentiment prémonitoire ? Certes, et à plus d'un niveau.



La distance historique donne à cet ouvrage une valeur accrue car on y lit les thèmes récurrents de la pensée de son auteur : les rapports Orient-Occident ; le rôle de la religion ; la critique des mouvements islamistes et d'un rapport à la religion qui dévalorise l'homme ; la critique du marxisme qui répond à l'injustice par une autre, dont les adeptes ne perçoivent pas “la ressemblance entre Guépéou<sup>9</sup> et Gestapo”, instruments du totalitarisme ; la condition de la femme,

---

<sup>9</sup> GPU : Police politique soviétique (1922) disposant de pouvoirs quasi illimités en vue de “ protéger l'ordre révolutionnaire ”. Elle a succédé à la *Tchéka* (créée en 1917 sur ordre de Lénine) ayant pour tâche de livrer les contre-révolutionnaires à la justice et qui avait fini par instaurer ses propres tribunaux.

celle des travailleurs. Si l'on se place dans la perspective des problèmes qui, un demi-siècle plus tard, restent aussi vivaces bien qu'ayant gagné en intensité, on ne s'étonne pas de la position de l'écrivain mais on est saisi par la précocité de cette vision et par la justesse des termes grâce auxquels les questions y sont déjà cernées. Deux ans plus tard, en 1948, *Naqd al-nazariyya al-marksiyya (Critique de la théorie marxiste)*, sans occulter les aspects positifs du marxisme, procède à un sévère examen de toutes ses thèses économiques et sociales en étudiant leur mise en pratique en Union soviétique notamment, et souligne l'erreur survenue lorsque s'est opéré le passage de la philosophie matérialiste à la doctrine et à la pratique, qui s'est traduit par des généralisations éminemment réductrices; la prétention au monopole de l'analyse scientifique; la négation de l'espace réservé à la volonté et au libre choix de l'individu, qui eut des conséquences désastreuses tant sur le plan économique que sur celui de la société dont le nivellement est impossible, même au prix de l'intervention d'une force de coercition gigantesque. Ce petit livre, édité par le "**Groupe d'action nationale et sociale**" fondé en 1946 par l'auteur<sup>10</sup>, est dédié "à l'opinion égyptienne qui vit l'épreuve de sa difficile conversion [à la modernité] et le désarroi face aux divers courants et doctrines". Le groupe s'était donné pour but l'information et l'éducation politique de la jeunesse ouvrière en particulier, mais plus largement tous ceux impliqués dans l'action. Ce but pédagogique est servi par la clarté de l'expression et une documentation soucieuse de donner des repères tout en familiarisant avec les expériences politiques d'actualité et les doctrines les plus complexes. Le Groupe d'action nationale et sociale avait publié pour le 65<sup>e</sup> anniversaire de l'occupation britannique, en septembre 1946, une analyse de la

---

<sup>10</sup> À l'origine, "**Parti d'action nationale et sociale**"; c'est sur les conseils de Hasan al-Banna que l'appellation de "groupe" a plus tard été adoptée. Pour de plus amples informations sur le parcours de Gamal al-Banna, cf. *Nahwa haraka naqâbiyya muthaqqafa wa dawr al-kitâb fî zâlika (Instruire le mouvement syndical : le rôle du livre)*, Al-Ittihâd al-islâmi al-dawli li-l 'amal, section de la culture ouvrière, Dâr al-fikr al-islâmi, Le Caire, 1990.

situation intitulée '*Ala hâmiş al-mufâwadât* (En marge des négociations) qui dressait un état des négociations entre l'Égypte et la Grande-Bretagne aux niveaux international, gouvernemental et populaire, invitait le gouvernement à adopter une stratégie plus ferme avec les Britanniques et définissait les nouvelles tâches officielles et populaires allant du boycott à la résistance armée. Le programme d'action du groupe en quinze points, figurant en fin de volume appelait entre autres à "combattre l'hypocrisie sociale, ... à libérer et octroyer à la femme tous ses droits afin qu'elle puisse s'associer à l'homme dans le service de la patrie, ... à s'inspirer des principes de la religion et s'aider de sa tradition spirituelle pour rehausser les valeurs morales, fondement de la civilisation, à promouvoir l'industrialisation et l'extraction des métaux et exploiter les forces actives afin que l'Égypte ne demeure pas uniquement un pays agricole, ... à réformer le domaine rural et veiller à la restauration de son habitat comme à l'exploitation des terres en friche et à l'assèchement des marais..., à coopérer avec les peuples arabes frères, à soutenir la charte de la Ligue arabe et à combattre le colonialisme où qu'il se trouve..."



Le 8 décembre 1948, Gamâl al-Banna sera incarcéré avec tous les dirigeants des Frères musulmans<sup>11</sup> dont le mouvement avait été dissous ce même jour par décret du gouverneur militaire, al-Noqrâchi<sup>12</sup>. Relâché en 1950, un an après l'assassinat de son aîné, il avait décidé de se consacrer à la cause ouvrière et à l'exploration systématique du monde du travail. Il fait une courte expérience de la vie ouvrière lorsqu'il obtient d'un ami de travailler dans son usine de textile ; il est élu pour deux ans au conseil de direction du Syndicat

---

<sup>11</sup> Destiné à devenir la cible de l'attentat meurtrier, Hasan al-Banna avait été laissé en liberté.

<sup>12</sup> Noqrâchi Pacha sera assassiné le 30 décembre 1948. L'État d'urgence avait été décrété cette année-là en raison de la guerre de Palestine commencée en mai de la même année.

général des ouvriers de l'industrie textile mécanisée mais ne renouvelle pas sa candidature.

∞

L'Angleterre avait soigneusement enrayé le développement industriel de l'Égypte alors que celle-ci disposait d'un important potentiel dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, avant la large ouverture de son marché aux produits manufacturés britanniques suite au traité anglo-turc de 1838 et à la défaite de Muhammad 'Alî dans le conflit armé qui l'avait opposé à la Porte soutenue par les Anglais. Le pays avait opéré un virage depuis 1848 avec l'accession au trône du petit-fils, 'Abbâs, et s'était progressivement dirigé vers une économie de monoculture, celle du coton destiné à l'exportation en direction du Lankshire et du Yorkshire. Mais alors, l'industrie avait opéré une retraite vers ses formes anciennes et manuelles, des ateliers innombrables avaient refait leur apparition et l'artisanat était redevenu florissant. Le règne d'Isma'îl opère un deuxième virage socio-économique qui porte un grand coup aux artisanats des villes qui couvraient les besoins du pays. Un quart de siècle plus tard, la politique du colon anglais signe la mise à mort de ces réseaux de production dans les campagnes. Le défi à relever était donc de taille pour les générations montantes qui désiraient voir l'Égypte évoluer vers l'indépendance en se dotant d'une infrastructure industrielle. En 1920, Tal'at Harb fonde la banque d'Égypte (Banque Misr) qui finance le lancement de neuf sociétés couvrant des industries poissonnières, laitières, de papier, d'égrenage du coton, de filage, de tissage, de transport, etc.<sup>13</sup>

∞

Conscient de l'ampleur de la tâche et de ses implications sociales, Gamâl al-Banna préfère s'éloigner des luttes partisans qui

---

<sup>13</sup> Cf. Gamâl al-Banna, *Al-Haraka al-naqâbiyya al-missriyya 'ibra mi'at 'âm* (Le Mouvement syndical égyptien : cent ans d'histoire), Dâr al-fîkr al-islâmi, Le Caire, 1995.

dilapident la force ouvrière et estime que le plus grand service qui puisse être rendu au mouvement syndical c'est de le garantir de l'improvisation et des visées individualistes en lui ouvrant des perspectives de travail méthodique et en l'initiant à l'histoire du monde ouvrier et de ses luttes. C'est que la condition ouvrière en Égypte à l'aube du XX<sup>e</sup> siècle, tout en ayant ses particularités, présentait plus d'une ressemblance avec celle du monde industriel en Occident au début du siècle précédent. Les premiers regroupements de lutte collective se forment entre 1899 et 1903 et se nomment "associations", celles des ouvriers des fabriques de cigarettes du Caire et d'Alexandrie, des ouvriers d'imprimerie, des couturiers, des clercs d'avocats, etc... Les dirigeants appartiennent alors à la communauté grecque ou italienne. Mais l'"égyptianisation" de ce qui paraît bien être l'ébauche d'un mouvement syndical commence avec la formation de blocs ouvriers "nationaux" dans un climat d'enthousiasme patriotique qui voit le départ de Lord Cromer en 1907 et la fondation du Parti National par Mustapha Kamâl dont le successeur à la tête du parti, Muhammad Farîd, était quasiment le seul leader politique égyptien à s'être sérieusement documenté sur l'expérience syndicale dans laquelle il s'était profondément impliqué. Il crée, en 1909, le Syndicat des ouvriers des manufactures et l'École du peuple mais est obligé de quitter le pays trois ans plus tard après avoir été condamné par un tribunal pour son action patriotique. Ces premières expériences avortées, l'élite égyptienne n'était pas allée plus avant dans son effort pour aider la force ouvrière montante à se doter d'une organisation autonome et les courants politiques travaillant à se tailler chacun sa part dans cette nouvelle strate du peuple, firent échouer les tentatives suivantes. Jusqu'aux années cinquante, ce ne furent plus que rencontres fugitives entre le mouvement syndical et les intellectuels, avocats et consultants juridiques pour la plupart, qui apportaient leur aide ponctuelle comme ils le faisaient pour une clientèle normale.

Pourtant, le pays était secoué par des vagues successives de grèves et de luttes ouvrières (1919-1923; 1932-1936; 1945-1950)<sup>14</sup>.

Il est certain que Muhammad Farîd fut l'inspirateur des quelques spécialistes de la question ouvrière en Égypte qui commencèrent à voir le jour dans les années cinquante, ‘Abd al-Moghni Sa‘îd, Amîn ‘Izzeddîn, Tâha ‘Uthmân... Gamâl al-Banna consacre tous ses efforts au travail de réflexion et d'information destinée plus particulièrement au mouvement syndical après un court épisode de lutte sociale pour l'aide aux prisonniers et à leurs familles et la création, en 1953, du Comité populaire pour la réforme des prisons qui réussit à arracher quelques acquis (abolition des chaînes des prisonniers, annulation du premier antécédent judiciaire, etc.) mais qui tourne court après la mainmise gouvernementale sur l'association en 1955 .



---

<sup>14</sup> *Idem* ; cf. également : Gamâl al-Banna, *Al-Haraka al-naqâbiyya haraka insâniyya (Le mouvement syndical, un mouvement humaniste)*, Dâr al-Fikr al-Islâmi, Le Caire, 1992.



La répression policière qui s'abat sur le pays avec l'avènement en juillet 1952 du pouvoir militaire qui semble plus que méfiant à l'égard d'un mouvement ouvrier estimé être un outil dangereux aux mains des communistes, mais surtout les réactions des dirigeants syndicaux, ne lui laissent plus d'autre loisir. Si "l'attitude de classe" adoptée par les Officiers libres qui répriment par le sang les manifestations ouvrières du 13 août 1952 à Kafr al-Dawwâr, et mettent à mort les ouvriers Mustapha Khamîs et Muhammad al-Baqarî, trouvait sa justification en elle-même, ce qui paraissait inexplicable, c'était l'appui à la répression apporté par les chefs ouvriers réunis à l'issue des événements pour se désolidariser des " fauteurs de troubles ". Le 17 août 1952, un congrès regroupant les représentants de 250 syndicats en vue d'examiner la situation proclame "le soutien de l'ensemble des ouvriers au mouvement de l'armée"; les représentants se déclaraient être " les soldats prêts à servir les buts de libération et de purification fixés par l'armée ", ils " bénissaient " en outre, " l'intervention de l'armée pour étouffer au berceau la graine de la dissension " et " appelaient les ouvriers à reprendre leur travail dans le calme afin de permettre au pieux gouvernement d'implanter les bases de la justice sociale " (*sic*)<sup>15</sup>. Toutefois, le pouvoir n'avait pas l'appui réel des ouvriers, l'opposition au gouvernement militaire gagnait le pays et les revendications en vue d'un recouvrement des libertés politiques se faisaient de plus en plus vives. Les contradictions dans l'appareil du pouvoir entre le général Muhammad Néguib, président de la République, et le Conseil de la révolution ouvraient une brèche à travers laquelle un changement radical avait de fortes chances de s'amorcer. La décision du Conseil de dissoudre à nouveau le 14 janvier 1954, le mouvement des Frères musulmans<sup>16</sup>, provoqua une tempête. Néguib, qui essayait de

---

<sup>15</sup> Cf. *Le Mouvement syndical égyptien : cent ans d'histoire*, *op. cit.*, p. 236-275 et suivantes du chapitre : " **L'embrigadement du mouvement syndical et les revers d'une expérience, 1952-1970** ".

<sup>16</sup> Dissous une première fois en 1948, le mouvement des Frères musulmans dont certains Officiers libres, Nasser et Sadate notamment avaient été membres, était

recupérer la base populaire, se voit privé le 25 février de tous ses pouvoirs par le Conseil révolutionnaire ; l'armée frôle l'éclatement et les affrontements entre la faction loyale au président et celle soutenant le colonel Nasser ne sont évités que lorsque ce dernier accepte le rétablissement de Néguib dans ses fonctions et le retour à la vie parlementaire. Les dirigeants des Frères musulmans sont libérés le 24 mars par le Conseil révolutionnaire désirant garantir leur neutralité dans les événements qui vont suivre. La promesse fut arrachée à leur guide suprême, al-Hudeïbi visité par Nasser à sa sortie de prison, "de ne pas le menacer par des manifestations" comme ils l'avaient fait lors de la destitution de Néguib, quand une foule immense était accourue place 'Abdîn soutenir ce dernier et réussissait à le ramener au pouvoir. Le 25 mars, le Conseil des ministres adopte un programme en six points prévoyant notamment le retour des partis politiques, de la vie parlementaire, la dissolution du Conseil de la révolution, l'élection libre d'un président de la République. Dans ce contexte, l'initiative d'une grève générale des transports, organisée secrètement par la faction de l'armée opposée au groupe de Nasser en vue d'appuyer le programme de Néguib et de créer un parti ouvrier, est trahie par le chef du syndicat des ouvriers des transports publics de triste renom, Sâwi Ahmad Sâwi, qui en avertit le Conseil de la révolution. Ce dernier manœuvre aussitôt en vue de récupérer la grève et de la faire dévier à son profit et parvient à rallier une partie des syndicats. Cela ressemblait à un tour de passe-passe. Ce même jour, 'Abd al-Râzzâq al-Sanhûri<sup>17</sup>, doyen du corps judiciaire et président du Conseil d'État,

---

rentré dans la légalité avec le coup d'État de 1952 auquel il avait donné tout son appui. Gamâl al-Banna compare l'attitude du nouveau régime à l'égard de ses alliés à celle de Muhammad 'Alî, ce militaire également porté au pouvoir par les cheikhs qui avaient guidé la lutte contre l'occupation française et qui s'était empressé de leur tourner le dos. Cette alliance, le rôle des Frères musulmans dans les événements de 1952, la rupture et ses conséquences sont largement exposés dans *L'Islam pour solution*, *op. cit.*, p. 86-176.

<sup>17</sup> Savant juriste qui avait travaillé à la refonte du code civil égyptien ainsi qu'à ceux de la plupart des pays arabes. Voir Sanhûry, *Le Califat, son évolution vers une Société des Nations orientale*, Paris, Geuthner, 1926.

est attaqué au couteau par un groupe d'ouvriers menés par un officier. Et dans la consternation générale, Le Caire voit alors défiler d'énormes manifestations où l'on scande " : À bas la liberté, à bas la Constitution! " Le 29 mars, le Conseil de la révolution célèbre sa victoire par un communiqué qui annonce le renoncement au programme proclamé le 25.<sup>18</sup>

Ce parti-pris pour le pouvoir de la part de chefs ouvriers dont la politique sera désormais de toujours " condamner " leurs bases, éveillera un questionnement incessant chez Gamâl al-Banna relatif aux " termes de la technique despotique-totalitaire ", comme il le formulera plus tard<sup>19</sup>, ainsi que sur les causes des carences graves qui menacent le mouvement ouvrier en Égypte. Avec la série de lois qui commencent à être promulguées en 1963 (jusqu'à 1993) et visent la récupération totale du mouvement syndical (le chef de l'Union syndicale généralement nommé ministre du Travail, les chefs syndicaux accédant aux postes de députés du parti au pouvoir, etc.), il lui apparaîtra qu'une idéologie est indispensable à ce mouvement<sup>20</sup> et que, si la situation de l'organisation syndicale reste inchangée, celle-ci demeurera l'otage du pouvoir sans jamais parvenir à faire valoir les principes qui l'ont lancée.



Jusqu'aux années cinquante, rien n'avait été publié en arabe sur l'histoire de l'organisation et des structures syndicales non égyptiennes. Après les développements dramatiques évoqués plus haut, Gamâl al-Banna passe près de dix années à traduire des ouvrages

---

<sup>18</sup> *Le Mouvement syndical égyptien : cent ans d'histoire*, op. cit., p. 275-294 et *L'Islam pour solution*, op. cit.

<sup>19</sup> Dans *L'Islam pour solution*, op. cit., p. 180 et suivantes.

<sup>20</sup> Gamâl al-Banna, *Limâza yajib an yakûna li-l haraka al-naqâbiyya al-missriyya 'aqîda ? (Pourquoi le mouvement syndical égyptien doit-il avoir une idéologie?)*, al-Ittihâd al-Islâmi al-dawli li-l 'amal, Dâr al-Fikr al-Islâmi, Le Caire, 1993. Cf. également *Le Mouvement syndical, un mouvement humaniste*, op. cit.

sur l'histoire du mouvement syndical en Grande-Bretagne et aux États-Unis, restés inédits par manque de fonds, puis traduit pour une maison d'édition du Caire les rapports du Comité pour la liberté d'association connu sous le nom du Comité John Price (OIT)<sup>21</sup> sur la situation du mouvement syndical au Royaume-Uni, en URSS, aux États-Unis, en Suède, en Birmanie, en Malaisie, etc. Son souci étant d'élargir le plus possible l'horizon des ouvriers en les armant des références et expériences de lutte les plus diverses, il multiplie lui-même ses propres écrits dans les années soixante, soixante-dix et jusqu'à ces toutes dernières années sur **la naissance et l'évolution du mouvement syndical** (*Nash'at al-haraka al-naqâbiyya wa tatawwuriha*), **l'histoire comparée des syndicats** (*Fi-l târîkh al-naqâbi al-muqâran*), **la liberté d'association syndicale** (*Al-hurriyya al-naqâbiyya*), etc. Dans plus d'une vingtaine d'ouvrages, il prospecte toutes les zones du parcours ouvrier pour accéder à la dignité, étudie et expose les techniques de lutte, des négociations collectives, tout ce qui tourne autour de cette vérité toute simple : l'union des ouvriers fait leur force, sans oublier l'ensemble des données socio-économiques et politiques sur lesquelles il écrira également beaucoup. Son analyse de **la crise et [du] chômage dans le système capitaliste** (*Al-azma wa-l batâla fi-l ra'simâliyya*) notamment, écrite en 1957, se caractérise toujours par l'accessibilité du langage qui lui ouvre un large public. En 1961, son auteur fut sollicité pour enseigner à l'Institut culturel ouvrier fondé un an plus tôt et attaché au département d'études syndicales dirigé par Hilmi Murâd, professeur de droit à l'Université de 'Aïn Shams et membre éminent du Parti du Travail. Il y reste jusqu'en 1993, les deux dernières années étant partagées avec l'Université ouvrière qui vient d'ouvrir ses portes. Par ailleurs, l'Organisation arabe du travail qui lui avait confié la traduction des conventions et recommandations de l'OIT le nomme, en 1973, consultant pour les affaires d'éducation ouvrière et les questions syndicales, ce qui l'amène à visiter régulièrement divers pays arabes.

---

<sup>21</sup> OIT : Organisation internationale du travail dont le siège est à Genève.

Sa foi dans l'action syndicale, qui ne l'empêche pas par ailleurs d'en constater les faiblesses, s'articule, d'une part, sur une analyse de la situation égyptienne – qui lui avait fait entrevoir dans la jeune classe ouvrière un espoir d'émancipation pour l'ensemble de la société déchirée entre les fondements traditionnels du quotidien et l'apport nouveau de la civilisation matérielle – et, d'autre part, sur sa réflexion critique relative au système démocratique et à la doctrine marxiste de la révolution telle qu'elle s'est actualisée en Union soviétique et telle qu'elle prenait forme en Égypte, réflexion qui lui fait réfuter toute action ne prenant pas en ligne de compte la liberté essentielle de tous les hommes, le contexte socio-culturel de leur lutte pour la justice et leur autonomie à l'égard du pouvoir et de la politique des partis. Dans *Al-Haraka al-naqâbiyya haraka insâniyya* (**Le mouvement syndical, un mouvement humaniste**), Gamal al-Banna fait remarquer que même à Athènes, la démocratie qui en grec signifie le gouvernement par le peuple, de manière directe non parlementaire, mettait à l'écart femmes et esclaves. Mais la démocratie moderne parlementaire qui favorise la majorité peut autant entraver les libertés. “ Du point de vue historique, indique-t-il, c'est le mouvement syndical qui, en Grande-Bretagne, a ouvert la voie devant l'exercice des libertés civiles et a soutenu une lutte amère pour cela contre le pouvoir. ”<sup>22</sup>

Mais, pour l'ensemble, les principaux éléments de cette réflexion critique, dont on a déjà pu lire les prémisses dans les œuvres de jeunesse, axés sur la mise en cause du capitalisme, du marxisme et des moyens avancés par les islamistes pour faire face aux données de l'époque, s'approfondissent dans les années cinquante et s'inscriront dans toutes les œuvres à venir. Un ouvrage écrit au lendemain de la nationalisation du canal de Suez et de l'évacuation des troupes anglaises suite à l'attaque tripartite contre l'Égypte (Israël, France, Angleterre) reflète l'enthousiasme qui envahit le pays, l'intensité de la vie politique, la profusion d'idées qu'elle véhicule à une époque où,

---

<sup>22</sup> Al-Haraka al-naqâbiyya haraka insâniyya, op. cit., p. 66-72.

propulsée à l'avant-scène de la politique internationale, l'Égypte multiplie les connections. Gamâl al-Banna saisit l'occasion pour faire le point sur **la position du penseur arabe à l'égard des écoles politiques contemporaines** (*Mawqif al-mufakkir al-'arabi tijâh al-mazâhib al-siyâsiyya al-mu'âsira* - 1957). Il part de la réalité égyptienne, celle d'un pays d'Orient dont la société, depuis la nuit des temps, a trouvé sa cohérence dans le critère religieux, base de la civilisation ancienne, du régime politique et du corps juridique, jusqu'à l'étape contemporaine, alors que les critères de l'Occident puisaient à la source romaine sa volonté de puissance et son arbitraire, à celle de la mythologie grecque faisant de la philosophie et de l'art sa religion et, dans les temps modernes, se constituaient dans la foulée de la révolution française et de la révolution industrielle d'où sont nées la démocratie, le capitalisme mais aussi leur opposé, fascisme et socialisme. Du contact entre l'Égypte et le monde occidental, l'expérience positive quasiment unique par le passé serait, selon l'auteur, celle de la période d'Alexandre le Grand qui a donné naissance à l'école de pensée d'Alexandrie alors que l'expérience présente, marquée par le colonialisme et ses conséquences, a imposé le rapport de force et éveillé les sentiments de rejet. Il déplore cependant que les fruits de la pensée occidentale moderne demeurent inconnus pour la plupart des penseurs islamistes.

La réalité égyptienne lui paraît être en contradiction avec un système capitaliste fondé sur le profit au détriment de la justice - et ce, malgré la liberté de pensée qu'il accorde -, allié en outre de l'impérialisme et s'accommodant du *statu quo*. La religion, indique-t-il, a toujours donné aux peuples leur argument, leur outil théorique, un modèle de justice contre l'oppression mais les capitalistes ont toujours su jouer du paradoxe, s'allier et se fabriquer des clergés pour emprisonner la religion dans leurs coffres et l'exploiter à leur avantage.

Il reproche aux marxistes de n'avoir pas tenu compte de la réalité et des motivations profondes de leur société, tandis que les

mouvements islamistes la prenaient à contre courant. Si “ le penseur arabe ” se rapproche des premiers en ce qu'il rejette l'injustice économique, croit en l'action collective, estime à sa juste valeur la pratique organisationnelle de lutte, rien, par ailleurs ne peut le faire adhérer à la théorie marxiste d'autant plus que ses analyses ne correspondent pas au vécu politique de la société égyptienne. Il lui est apparu, en outre, que “ la critique marxiste de la liberté accordée par le capitalisme était moins une défense de la liberté en elle-même qu'un argument opportun servant à détracter un système ”, car la liberté, estime-t-il, n'est pas le fort des régimes communistes qui diffèrent très peu des régimes fascistes et dictatoriaux. Or, “la mission première d'un penseur, écrit-il, est de se faire le gardien de la liberté.” Il réfute le prétexte selon lequel la religion est “ l'opium du peuple ” dans la mesure où “ la liberté dans un régime capitaliste est utilisée comme "opium" pour pervertir le sens de la justice, et la justice dans le régime communiste sert de même pour dévoyer le sens de la liberté, ce qui ne signifie pas que justice et liberté soient en eux-même un opium ”<sup>23</sup>. Le point le plus fort de la critique du marxisme tient en ce que l'auteur reproche à la théorie marxiste de faire de la doctrine et du parti la finalité de la révolution alors qu'ils auraient dû n'être qu'un instrument aux mains du prolétariat en vue d'accéder à ses droits et d'instaurer la justice. C'est dans un très important ouvrage sur la République de Weimar écrit plus tard que l'on trouvera la formulation la plus claire de cette critique qui oppose la vision de Rosa Luxemburg à celle de Lénine sur ce point précis. Il y reproche également à Marx de s'être fait piéger par sa propre théorie, de n'avoir point assimilé les changements survenus dans la société anglaise entre la première et la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle et d'avoir ignoré la particularité du contexte allemand. Ce défaut d'analyse politique qui vient de la priorité accordée à la théorie sur le réel, il le souligne également chez les marxistes et les partis communistes. Dans l'introduction de

---

<sup>23</sup> **La position du penseur arabe à l'égard des courants et doctrines politiques contemporains**, Gamâl al-Banna, Dâr al-Muhâyid al-'Arabi, Le Caire, 1957, p.101.

l'ouvrage, il propose “aux deux plus importants mouvements de masse en Égypte, le mouvement syndical et les Frères musulmans” de tirer les leçons de ce drame historique que fut la République de Weimar<sup>24</sup>. On trouvera la même critique dans *Le mouvement syndical, un mouvement humaniste*, où il évoque **l'opposition ouvrière à Lénine** dirigée par Alexandra Kollontaï dont il traduira d'ailleurs l'ouvrage<sup>25</sup>.



Cette même critique constitue le noyau de sa divergence avec le mouvement islamiste. “Que votre foi ne soit pas uniquement centrée sur la doctrine ! Ayez foi en l'homme !” lançait-il déjà dans *Une nouvelle démocratie. La position du penseur arabe...* s'explique davantage après avoir précisé l'importance de son lien à l'Islam : “Nous ne sommes pas un disciple de l'école islamiste, écrit-il. Nous refusons de faire de la religion le point de départ. Nous sommes parti du peuple et c'est lui qui nous a guidé vers l'Islam qui est la religion des sociétés arabes...”<sup>26</sup> “ Il faut penser d'abord, croire ensuite. Il faut penser à notre devoir à l'égard du milieu, de la société ; le penseur n'est pas en premier lieu préoccupé de sa théorie alors que le croyant donne la priorité à sa foi et la pensée vient chez lui en second lieu. Et en ce point de départ, en ce début se joue quelque chose d'une extrême importance parce que la différence qui paraît infime jusqu'à être invisible, prend de plus en plus d'importance jusqu'à atteindre l'antagonisme. C'est comme dans une opération d'aiguillage. Deux trains avancent d'abord dans le sillage l'un de l'autre, ils avancent vers la pointe de croisement où apparaît une languette attenante au rail,

---

<sup>24</sup> G. al-Banna, *Zuhûr wa suqûl jumhûriyyat Weimâr* (Naissance et effondrement de la République de Weimar), Le Caire, 1977.

<sup>25</sup> Alexandra Kollontaï, *Al-mu'ârada al'ummâliyya fi 'ahd Lénine* (L'opposition ouvrière à Lénine), traduction de Gamâl al-Banna, Dâr al-Fikr al-Islâmi, Le Caire, 1994.

<sup>26</sup> *La position du penseur arabe à l'égard des courants et doctrines politiques contemporains*, op. cit., p. 64.



l'aiguille qui crée une distance imperceptible au regard mais qui fait progressivement diverger les deux voies... Et voici que le croyant appelle à l'Islam parce que c'est l'Islam, uniquement..., il ne parle que de l'Islam... Quant aux bouleversements de l'ère moderne, l'ascension des idéaux humanistes et populaires, il n'en est pas question... Aucune importance n'est accordée aux problèmes tels que le chômage, la politique de l'habitat, etc. D'avoir tourné le dos aux idéaux populaires a permis l'instrumentalisation des mouvements islamistes par le colonialisme et les forces réactionnaires malgré l'intégrité de leurs responsables et de leurs membres. Mais le préjudice causé par les mouvements islamistes ne s'est pas limité aux idéaux populaires, il s'est étendu à l'Islam même... Et le résultat fut cette incompatibilité qui s'est manifestée... entre l'Islam et la société arabe moderne.” L'auteur appelle cependant à la libre expression des idées, au respect de la liberté de croyance “ : Que s'ouvrent toutes grandes les portes pour tous ”, que ce soit pour les athées ou pour les islamistes rétrogrades. “ Toutefois, personne ne doit avoir la liberté de faire du tort, de blesser la dignité, ou de s'en prendre au gagne-pain de quelqu'un en raison d'un principe, ni de l'obliger à partager sa foi... ”<sup>27</sup>

Toutes ces questions, Gamâl al-Banna n'aura de cesse d'y revenir, avec la constance du militant. Ses ouvrages accompagnent toutes les périodes cruciales. Il exhortera les mouvements islamistes à ne point faire du pouvoir leur but<sup>28</sup>, à se souvenir que c'est pour le bien-être des gens que l'Islam a été voulu par Dieu et qu'il ne faut point renverser le rapport en embrigadant les gens pour servir l'Islam<sup>29</sup>, que l'organisation n'est pas la finalité d'une pensée réellement islamique<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 90-95.

<sup>28</sup> Gamâl al-Banna, *Risâla ila al-da'awât al-islâmiyya (Lettre aux prédications islamistes)*, Dâr al-Fikr al-Islâmi, Le Caire, 1991.

<sup>29</sup> *Non, encore non !...*, *op. cit.*

<sup>30</sup> Gamâl al-Banna, *Mâ ba'd al-Ikhwân al-Muslimîne (Quoi après les Frères musulmans ?)*, Dâr al-Fikr al-Islâmi, Le Caire, 1998.



Ce déchirement vécu “ avec des centaines d'autres ”<sup>31</sup> – entre la nécessité d'une évolution et l'appartenance culturelle qui semblait en contradiction avec les données modernes en raison de la méconnaissance du rôle de la religion d'une part, et de l'interprétation erronée de ce rôle, d'autre part –, qui reflète la situation de la société égyptienne sera à nouveau évoqué par Gamâl al-Banna dans *Rûh al-Islâm (L'Esprit de l'Islam)* écrit en 1972, ouvrage charnière qui constitue un développement décisif dans sa pensée. Ayant toujours reconnu l'importance de l'Islam comme composante constitutive de la société arabe et égyptienne en particulier, il s'était gardé jusque-là, malgré son approche critique de l'islamisme et les ébauches d'alternatives proposées dans les années quarante et cinquante, d'approfondir la question, comme s'il misait sur la capacité de discernement des mouvements concernés qui déboucherait sur une réflexion différente, comme s'il s'en remettait en quelque sorte aux “ spécialistes ”. Mais sa propre réflexion dans le domaine syndical et social arrivait à maturité ; il avait trouvé l'anneau manquant. L'idéologie qu'il estimait nécessaire pour donner une finalité autre qu'utilitaire et étroitement sectaire à la lutte syndicale comme à la lutte sociale, il la trouve dans l'Islam parce que lui seul lui apparaît répondre à l'exigence de justice et de liberté totales qu'il n'a trouvée nulle part ailleurs. Dans l'introduction à “ L'Esprit de l'Islam ”, traduite en partie ci-après, Gamâl al-Banna témoigne d'un “ phénomène social ” tel qu'il s'est manifesté et se manifeste toujours dans l'Égypte du XX<sup>e</sup> siècle et en analyse les causes :

“ Khâlid Ibn al-Walîd<sup>32</sup> n'était pas de ces hommes de Quraysh qui nourrissaient une inimitié particulière à l'encontre de l'Islam. Toutefois, en sa qualité de chef éminent, il se devait d'infliger une défaite aux musulmans. Il tenta donc de le faire dans toutes les

---

<sup>31</sup> **La position du penseur...**, op. cit., p. 31.

<sup>32</sup> Chef militaire arabe converti plus tard à l'Islam.

batailles qu'il leur livra. Il y parvint à Uhud<sup>33</sup>, où la fine fleur de la chevalerie musulmane connut le martyre. Mais la victoire de l'Islam fut plus éclatante que le revers subi à Uhud. Khâlid se prit à méditer. Il médita longuement avant de s'élancer au dehors pour clamer dans son franc-parler militaire : "Le bon sens a triomphé ! Cet homme est un Prophète !" Et il alla déposer son épée aux pieds de l'Envoyé.

“ Aujourd'hui, 1400 ans plus tard, le penseur arabe se retrouve au même point, achoppe au même écueil que Khâlid Ibn al-Walîd : bien que concevant une vénération particulière pour l'Islam, il répugne à s'incliner devant les *a priori* et ne trouve pas dans l'héritage dont se réclament les gens ou dans l'objet de leur foi, un aliment à la sienne, d'autant plus qu'il perçoit dans les lectures qu'on lui propose sur l'Islam ou dans les prétendus témoignages, un déferlement d'illusions allant quasiment jusqu'à noyer la vérité. L'affrontement qui le met aux prises avec les idées paraît, dès lors, inévitable ; et il s'engage dans un combat sans doute plus meurtrier que celui dans lequel Khâlid avait trempé, parce que la pensée résiste plus obstinément que le fer et qu'aujourd'hui les temps sont plus durs qu'ils ne l'étaient en ce lointain passé. Il n'en demeure pas moins que, pour l'une comme pour l'autre bataille, l'issue est unique ; elle débouche sur la victoire de l'Islam...

“ Cet itinéraire, en toutes ses étapes, du point de départ à l'arrivée, fut maintes fois recommencé, depuis l'émergence dans les années vingt, du premier groupe de penseurs égyptiens rassemblant Taha Hussein, Mansour Fahmi, 'Ali 'Abd al-Razzâq, Mohammad Hussein Heikal et Ismaïl Mazhar, jusqu'aux derniers cercles des années cinquante et soixante, animés par Khâlid Mohammad Khâlid, Mustapha Mahmûd, Galâl Kishk et d'autres. Tous ceux-là étaient partis du doute, de l'opposition et arrivaient à la certitude de la foi.

“ Si cette récurrence ôte à la chose son caractère individuel pour l'élever au niveau du phénomène social, ajoutant ainsi une preuve au fait que "nul ne résiste à la religion qu'elle n'ait raison de lui", elle est

---

<sup>33</sup> Bataille perdue par les musulmans.

aussi un indice de ce que les diverses approches étaient restées partielles, privées de latitude, traitant chacune d'un aspect particulier de la morale, de la doctrine ou du système social en Islam mais ne pouvant atteindre aux dimensions d'une vision globale propre à explorer l'Islam en tant que théorie exhaustive et intégrale, ni articuler celle-ci à la réalité de la société moderne, notamment en ce qui concerne le monde arabe. Ce qui a empêché un tel développement, c'est la dichotomie qui s'était installée dans la société égyptienne et dont les premiers symptômes apparurent lorsque Mohammad 'Ali entreprit d'envoyer des missions hors du pays, ouvrant les portes à la culture étrangère et provoquant la scission entre, d'une part, une culture moderne représentée par les universités européennes et de l'autre, la culture traditionnelle représentée par Al-Azhar. L'occupant britannique s'est employé à nourrir et aggraver cette division en couvant de son aile droite le camp traditionnel, de son aile gauche, le camp moderniste, ne ménageant aucun moyen pour empêcher leur convergence.. En conséquence, les intellectuels "modernistes" vécurent dans l'ignorance de l'Islam, les intellectuels "traditionnels" en marge de l'époque. Et comme dans les deux camps on avait ses fiertés, ses positions, ses zones d'influence, chacun opéra un repli sur soi, creusa ses tranchées et s'y conforta. Les porte-parole de la culture islamique se retrouvèrent isolés du cœur de la société, nageant hors du courant principal, gagnés peu à peu par l'allure des "cléricaux" auxquels ils empruntaient l'habit, les traits et jusqu'aux spécialisations ; ils n'étaient sollicités que dans les circonstances religieuses, consultés que dans la mesure où l'on pouvait jouer de leur influence spirituelle ; on les invitait alors à occuper des sièges aux côtés de leurs frères du clergé chrétien dont seule la couleur du turban les différenciait! Entretiens, la partie adverse gérait les affaires de la vie publique, monopolisait la presse, les médias, la direction idéologique, l'activité politique, économique et sociale.

“ Cependant, il ne semble pas que, dans les deux parties, on ait vu ce partage d'un mauvais œil. Les frontières comme les compétences avaient été tracées, définies ; de nombreux "cléricaux"

s'accommodèrent de la situation, non sans en avoir tiré quelque profit matériel versé en nature – fonctions diverses, titres, grades et prestige moral aux occasions –, et se contentèrent des généreuses "gratifications" octroyées par des responsables qui se gardaient bien de pousser leur faveur jusqu'à en faire des "actionnaires" et donc des associés.

“ De temps à autre, surgissaient bien sûr des tensions, des frictions provoquées par des enthousiastes des deux camps amenés, dans le feu de leur emportement idéologique, à transgresser le tracé des frontières et des compétences . Il se trouvait alors quelqu'un chez les modernistes pour aussitôt déclarer la guerre au "fanatisme", à la "réaction", à "l'obscurantisme", et un autre, chez les islamistes, pour dénoncer la "dissolution", la "dépravation", le "mimétisme aveugle", mais il était rare que, de part et d'autre, l'on dépasse les positions et les tranchées où l'on s'était cantonné ; ces duels n'allaient pas, néanmoins, sans altérer les principes desquels se réclamait chacun des deux camps, et en compromettre le crédit.

“ Pourtant la véritable victime de cette situation fut non pas l'Islam – protégé par les remparts de ses fondements solides et garanti par la sauvegarde divine –, ni la culture moderne allant toujours son chemin dans les pays qui l'ont vue naître, non plus que les deux parties campant chacune sur ses positions. La victime réelle, ce fut la société égyptienne, c'est-à-dire une majorité écrasante que la conjoncture n'a intégrée à aucun des deux camps, ni portée à s'en solidariser ou à y faire carrière. Ce fut aussi la jeunesse dont l'ardeur suffit, habituellement, à réduire tout obstacle et la servitude de l'intérêt, mais qui se trouva alors jetée en pâture à l'angoisse, au désarroi, à la confusion, errant dans les dédales des opinions les plus étranges, se ralliant aux idées les plus aberrantes. La désintégration finit par gagner le noyau dur de la société, la famille, où pères et mères s'avouèrent désormais incapables de guider leurs enfants ou simplement de trouver un terrain d'entente commun (...)

“ Toutes les démarches tentées pour combler le clivage ou du moins, pour en souligner les dangers furent vaines, ne réussirent pas à créer un consensus malgré maints présages et revers dramatiques, parce que le véritable remède consistait à faire face radicalement, résolument, méthodiquement à la question idéologique qui, pour ce pays, trouve son expression dans l'Islam. Quatorze siècles durant, notre région n'a connu d'autre doctrine, d'autre théorie que l'Islam. D'où il ressort que la tâche la plus urgente, le service le plus important que l'on soit en droit d'attendre du penseur arabe, c'est de procéder à une évaluation scrupuleuse de la situation de sorte qu'il devienne possible de définir le point de convergence idéal dans le rapport, en apparence conflictuel, entre, d'une part, l'Islam avec son exigence de foi, son éthique, et d'autre part, le vaste champ des données nouvelles que nous soumet l'époque, soulevant autant de questions relatives à la démocratie, au système consultatif, à la liberté, au statut de la femme dans la société moderne, aux arts, etc..., avec leur exigence de réponse. Plus cette définition sera claire, sans équivoques ni détours, plus vite s'achèvera cette douloureuse période de transition et plus vite échapperons-nous au piège du désarroi et du déchirement.

“ Du point de vue du fondement, rien ne devrait entraver pareille démarche. Le différend n'a surgi, à l'origine, qu'en raison de la "spécialisation" confortable agréée par des chefs nullement soucieux de leur peuple égaré à la croisée des chemins. Si dans chacun des deux bords on avait pu prendre librement position, la rencontre aurait été immanquable en ce point précis où la vue ne peut faire défaut et où il apparaît évident que l'Islam constitue pour la société égyptienne le support sans lequel celle-ci perdrait son authenticité et ne pourrait subsister. C'est à cette vérité que doivent se rendre les intellectuels "modernistes" parce que c'est elle que confirme une lecture objective de la réalité présente comme passée. Quant aux tenants de la culture islamique, il leur incombe de réexplorer l'Islam à la lumière de l'époque, de le comprendre selon une approche visant l'essence fondamentale, non pas les motifs subsidiaires, sachant que c'est par ses seuls fondements, par son esprit que l'Islam s'offre comme guide pour

l'humanité, les éléments accessoires étant l'expression d'efforts d'interprétation soumis à des influences conjoncturelles et s'accommodant des ambiguïtés.

“ Ce phénomène avait retenu mon attention depuis près d'un quart de siècle ; on trouvera déjà exprimés dans des ouvrages antérieurs, "Une nouvelle démocratie" (1946) et "La position du penseur arabe à l'égard des doctrines politiques contemporaines" (1957), ma prière et mon souhait qu'un penseur musulman s'acquitte de cette tâche historique... Mais un quart de siècle est passé sans que se manifeste ce penseur et le devoir d'assumer cette mission s'imposa comme un impératif. (...)

“ Cependant, il ne suffit pas pour connaître l'Islam, de se référer à l'inventaire de ses éléments constitutifs, doctrine, culte, éthique, loi ou héritage de traditions. Il est aussi indispensable, pour en pénétrer la nature et l'essence, de comprendre la manière dont il "fonctionne", l'interaction de ses composantes, les instruments et les critères qu'il offre pour juger des situations et des comportements, son inventivité dont témoignent des procédés tels ceux qu'on nommerait en termes de finance, la "compensation", les "alternatives", etc., bref, de comprendre ce que dans la formule anglaise on appelle "les mécanismes" de l'Islam et auxquels il sera souvent fait allusion, quoique brièvement dans cet ouvrage sous la promesse de leur réserver l'espace qu'ils méritent dans les prochaines publications... ”

❧

Ces “ mécanismes ” de l'Islam, Gamâl al-Banna va les exposer en détail. Dans toute lutte pour la justice, la liberté, la dignité, le bien-être de l'homme, il reconnaît les traits de l'Islam. Bientôt, sa bibliographie islamique devient aussi importante que celle sur les syndicats et va alterner avec cet dernière : *Hurriyyat al-i'tiqâd fi-l Islâm* (La liberté de croyance en Islam), *Al-Aslâne al 'azîmâne : al-Kitâb wa-l Sunna* (Les deux grands fondements de l'Islam : le Livre et la Sunna), *Al-'awda ila-l Qur'ân* (Retour au Coran), *Qadiyyat al-hurriyya fi-l*

***Islâm (La question de la liberté en Islam), Al-Islâm wa-l 'aqlâniyya (L'Islam et le rationalisme), Al-barnâmij al-Islâmi (Le programme islamique), Mas'ûliyyat fashal al-dawla al-islâmiyya fi-l 'asr al-hadîth (L'échec de l'État islamique à l'époque moderne : les responsabilités), Al-Islâm wa hurriyyat al-fikr (L'Islam et la liberté de la pensée)***... Plus d'une cinquantaine d'ouvrages de toutes tailles. Son souci d'atteindre les “ non-spécialistes ”, de les faire participer au débat lui fait reprendre les mêmes thèmes sous différents éclairages, il définit, résume, dialogue ; sa logique est celle de l'évidence ; il discute tous les thèmes qui mobilisent le grand public et les plus humbles, les aspects du culte, la foi en Dieu, raconte l'histoire de ce siècle, témoigne...



En 1981, Gamâl al-Banna fonde la Confédération Islamique Internationale du Travail qui tient ses réunions en marge des conférences organisées annuellement par l'OIT au siège de l'Organisation des Nations unies à Genève. Y sont représentées des organisations syndicales du Soudan, Pakistan, Bangladesh, Maroc et de la Jordanie. Elles appartiennent en majorité à l'opposition. Un syndicat égyptien, celui des employés de banque, qui avait rallié la Confédération au début est contraint de se retirer après avoir été soumis à des pressions extérieures. Les publications de la Confédération précisent les buts des syndicats, réfutent les points de vue qui voient dans le syndicalisme un “ mode d'organisation intrus ”.

“ Le concept de "développement", terme forgé par les économistes occidentaux occulte nombre d'aspects et de réalités propres aux pays islamiques et arabes, d'où une possible entrave à leur essor. La Confédération propose, elle, le concept de "travail", parce qu'il est exhaustif... D'autre part, ce terme revêt une importance particulière dans les pays pauvres et en voie de développement. Le progrès de l'industrie et la réalisation des projets de développement supposent implicitement l'existence d'un "capital". Dans la mesure où il existe, l'industrialisation peut aller de l'avant, mais s'il vient à



manquer, celle-ci se trouve en difficulté. Or, l'on sait que ce capital fait défaut dans les pays islamiques et arabes, à l'exception des pays du Golfe... Certains de ces pays, Bangladesh, Somalie, Soudan, comptent parmi les plus pauvres du monde.. Les solutions proposées par les pays riches et par les organismes mondiaux ne prévoient que la soumission au sort et le recours à l'emprunt qui assujettit les pays pauvres aux volontés du créancier... ce qui veut dire la soumission à une tutelle économique qui les fait passer de Charybde en Scylla, de la régression à la colonisation.

“ Il existe cependant une autre solution. En comptant sur le travail, les pays pauvres peuvent déplacer le centre de gravité [économique]; du "capital" il passe aux "travailleurs". Ce qui suppose que chaque pays se transforme en un chantier de travail opérant avec les moyens du bord, où la foi et l'esprit de sacrifice dédommageront de la primitivité des moyens... Les plus riches dont la situation ne diffère que peu de celle des pauvres puisqu'ils dépendent eux-mêmes de l'exportation de leur précieuse marchandise, le pétrole, œuvreront en vue d'en faire la base d'une industrie pétro-chimique prospère... ” Le moyen ? La délibération et la consultation le fixeront “ ‘ en dernier lieu la question dépendra des travailleurs ”. L'instrument ? Les syndicats...<sup>34</sup>

Le travail est également à comprendre dans son sens coranique absolu “ d'œuvre de bien ” qui suppose une mobilisation de l'énergie en vue du développement des possibilités humaines et d'une éthique du respect de l'autre. Dans son ouvrage *L'Islam et le mouvement syndical*, Gamâl al-Banna montre par ailleurs que les formes d'association ont historiquement toujours existé dans le monde arabe

---

<sup>34</sup> *Al-haraka al-naq`âbiyya min muntalaq islâmi (Le mouvement syndical d'un point de vue islamique)*, livret de la Confédération islamique internationale du travail. s.l.n.d.

bien qu'évidemment différentes de celles de l'association syndicale moderne.<sup>35</sup>

C'est dans le comportement à l'égard de l'autre que Gamâl al-Banna situe le critère essentiel de la foi et reconnaît le message de l'Islam. C'est aux hommes que l'ont fait justice, des hommes que l'on respecte la liberté et la dignité, avec les hommes que l'on s'associe pour s'émanciper. C'est cela pour lui "révolutionner le Coran"<sup>36</sup>. Si le musulman ordinaire ne trouve pas sa boussole dans ces normes qui sont aussi celles du véritable progrès, c'est, estime-t-il, que la jurisprudence islamique qui encadre la vie des musulmans est en faillite totale par rapport à l'époque et à ses besoins.



Le 23 février 1999, le Centre d'économie islamique Sâleh Kâmel d'al-Azhar organisait une conférence pour débattre des deux premiers volumes de *Vers une nouvelle jurisprudence islamique*, le troisième volume n'était pas encore paru à l'époque. Les débats ont été très chauds. La question était pour le moins d'actualité en raison de l'atmosphère favorable aux procès d'intention et des événements qui avaient secoué le pays. Certains, comme plus tard le mufti de la République, avaient demandé la saisie du livre. En conclusion la parole avait été donnée à l'auteur qui a notamment tenu à dissiper le malentendu sur son attitude face au patrimoine islamique tout en exposant le fond du problème " : Nous avons d'abord tenu à souligner que la foi et la loi procèdent de natures différentes ; confondre ces deux natures, c'est très grave, cela veut dire que l'on soumet la foi à la loi pénale ! ... Par ailleurs, certains se sont imaginé que nous en

---

<sup>35</sup> Gamâl al-Banna, *Al-Islâm wa-l haraka al-naqâbiyya* (L'Islam et le mouvement syndical), Dâr al-Fikr al-Islâmi, Le Caire, 1981.

<sup>36</sup> Gamâl al-Banna, *Istrâtigiyyat al-da'wa al-islâmiyya fi-l qarn al-wâhid wa 'ishrîne kama tuqaddimuha da'wat al-ihyâ' al-islâmi* (La stratégie de l'appel islamique au XXI<sup>e</sup> siècle proposée par : L'Appel à la renaissance islamique), Dâr al-Fikr al-Islâmi, Le Caire, 2000.

voulions aux anciens maîtres du *fiqh*, mais là n'est pas le problème. À leur époque, ils étaient des pionniers, ce qui ne veut pas dire qu'ils n'ont pas été marqués par l'esprit de leur temps – il n'y a qu'Ibn Khaldûn qui, à mon avis, a pu totalement y échapper –, mais nous ne pouvons absolument pas fonctionner selon leurs normes. Ce que nous soumettons à votre réflexion, c'est un projet très vaste et non des accommodages. Il n'est pas question de détails à changer ici ou là pour que tout s'arrange. Des fondements nouveaux sont nécessaires, sinon nous ne pourrions pas répondre au défi de notre temps. Nous partons donc du Coran et élargissons la base de ses préceptes ; ceux-ci étant limités à dessein, ce sont les principes qui les régissent qu'il faut dégager, comme la justice par exemple, alors nous faisons de la justice un principe qui gouverne pour tous les temps, tous les comportements, toutes les relations politiques. C'est en partant de là que nous pourrions distinguer les vrais hadîths des faux et dégager la Sunna de sa gangue pour qu'elle puisse assumer pleinement son rôle dans la législation... Voilà le fond du problème. Je ne nie pas que les anciens nous aient légué des trésors, pourtant ce n'est pas le *fiqh* que nous devons servir mais plutôt mettre le *fiqh* au service de la vie... ”



Dans les mois qui suivirent, une tribune s'ouvrit dans la presse spécialisée ou non dans les affaires religieuses. Les détracteurs reprochaient essentiellement à l'auteur de ne pas revendiquer l'application de la loi islamique (sharia), de reconnaître le droit d'interprétation (*ijtihad*) “à n'importe qui, même aux vendeurs de pomme de terre !” et de réfuter l'application de la peine de mort à l'encontre du renégat (*murtadd*).

En ce qui concerne l'application de la loi islamique, Gamâl al-Banna avait souligné la distance qui sépare le slogan de la mise en pratique effective de la sharia, “laquelle suppose une codification... Selon quelle école juridique la ferions-nous, s'était-il interrogé... Est-il bon de ne choisir qu'une école alors que les autres ont également leur apport ? Tel est le premier problème. Le deuxième, poursuivait-il,

relève d'une question d'éthique : l'application de la sharia au nom de l'autorité altère pour une grande part l'aspect moral dont l'a revêtu le Coran. Le troisième problème implique que l'on s'interroge sur le but. Pour moi, la signification de la sharia tient en un seul mot, celui de "justice" (*'adl*) et non d'"utilité" (*maslaha*). Faire régner la justice, c'est appliquer la loi islamique..." En réponse à une question concernant l'Islam et la laïcité, il avait fait remarquer que "l'Islam est, pour une large part séculier... Toutefois, la différence tient dans le fait que la laïcité se limite à la vie dans le monde d'ici-bas alors que l'Islam englobe le monde et la foi dans l'au-delà, qu'il instaure un équilibre entre la vie dans le monde et la vie future et les met en étroite relation."<sup>37</sup>

Quant à ceux qui avaient insisté sur la nécessité de l'application de la peine de mort pour le renégat en s'appuyant sur un *hadîth* du Prophète dont l'authenticité a été contestée par Gamâl al-Banna, ce dernier répond que "le verset coranique "Pas de contrainte en religion!" a été révélé lorsque les deux fils d'al-Husayn, un disciple du Prophète, ont quitté l'Islam pour se convertir au christianisme et que leur père a voulu les obliger à retourner à l'Islam..." Il s'est demandé, en outre, si la vie d'un homme ne valait pas que l'on réfléchisse sur l'authenticité d'un *hadîth* et montrait que les grands traditionnistes comme l'imam Muslim avaient mis en doute cette parole attribuée au Prophète qui préconisait l'exécution du renégat et ne l'ont pas transcrite dans leur recueil. Citant des ouvrages de grands spécialistes de la Sunna, il dénombrait les cas de reniement de l'Islam survenus du vivant du Prophète sans que ce dernier ne réclame pour eux de peine capitale ni ne cherche à entraver leur liberté.<sup>38</sup>



---

<sup>37</sup> *'Aqîdati*, édité par les presses du quotidien *al-Gumhuriyyah*, 09/03/1999.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 13/03 et 23/03/1999.

La trilogie *Vers une nouvelle jurisprudence* vient couronner l'œuvre de Gamâl al-Banna qui peut tout entière être considérée comme la recherche et la pratique d'un *fiqh* nouveau. Le compte rendu qu'on va lire de cette trilogie s'est voulu le plus fidèle et le plus transparent possible à la pensée de son auteur afin de faire ressortir la valeur pédagogique de l'œuvre. La profusion des textes donnés à consulter, l'authenticité et le sérieux de l'analyse autorisent à dire sans outrance que cet ouvrage vient combler aussi bien une lacune dans la réflexion relative à la jurisprudence islamique, qu'une longue attente sinon un profond espoir entretenu par nombre de penseurs islamiques et autres.



*Le Caire, Mai 2000*