

La religion dans l'espace démocratique

Sommaire

Introduction	5
Jean-Luc Blaquart, <i>De l'autonomie en matière religieuse</i>	7
Charles Coutel, <i>Religion et démocratie chez Tocqueville</i>	61
Francis Guibal, <i>Politique démocratique et liberté religieuse : la pensée d'Éric Weil</i>	77
Antoine Fleyfel, <i>Monde arabe et démocratie, approches religieuses et anthropologiques</i>	89
Isabelle Grellier, <i>La démocratie dans les Églises : voix protestante</i>	107
Philippe Portier, <i>Église catholique et raison publique : le cas de l'épiscopat en France (XIX^e- XXI^e siècles)</i>	129
Jean-Louis Schlegel, <i>Les chrétiens de gauche : quelles leçons, quel héritage ?</i>	149
Jean-Yves Baziou, <i>Les usages libres de l'Église</i>	161
Nicolas Tenaillon, <i>Liturgie et politique : les interprétations antagonistes de William Cavanaugh et Giorgio Agamben</i>	173
Paul Valadier, <i>La tentation de la contre-culture</i>	183
Samir Arbache, <i>Islam salafiste, despotisme et modernité d'après Abdel-Jawâd Yassine</i>	201
Index	213

Islam salafiste, despotisme et modernité d'après Abdel-Jawâd Yassine

Samir Arbache

Visiblement les sociétés du Moyen-Orient restent plus qu'ailleurs marquées par l'omniprésence du religieux tant dans les structures sociales que dans les institutions politiques. Il semble opportun de présenter un auteur égyptien, Abdel Jawad Yassine¹, dont l'œuvre, publiée en arabe, aborde le rapport entre la religion et le pouvoir en islam. Il fait une hypothèse de travail qu'il énonce ainsi : « Premièrement, la théorie politique en islam est une théorie positive (historique) qui n'a pas de fondement dans le « Texte » (comprendre le Coran). Au contraire, elle est une réalisation humaine. Deuxièmement, cette théorie ne répond pas aux critères de la modernité politique et sociale². » L'exposé qui suit trace les idées maîtresses développées dans une trilogie qu'il a écrite entre 2000 et 2012³. Elles peuvent se résumer sous trois titres qui marquent l'islam historique : 1- Une religion salafiste. 2- Un pouvoir despotique. 3- Une modernité en suspens.

1. Une religion salafiste

1. 1. Un salafisme à distance du Coran

Dans son premier ouvrage, Yassine ne considère pas le salafisme comme un des courants de l'islam contemporain. Il s'agit, selon lui, d'une marque constante de l'islam historique. Le salafisme serait alors la conséquence de la collusion entre le message révélé contenu strictement dans le texte coranique et la production pendant deux siècles d'une littérature (loi, écoles juridiques) qui a été progressivement associée au texte révélé pour acquérir de ce fait un caractère de sacralité et d'obligation. Le travail de l'auteur se fonde sur une connaissance approfondie des textes de référence multiséculaires, ce qui lui permet de fonder cette lecture de l'islam comme salafiste, tant chez les sunnites que les chiïtes ou les kharijites.

Il commence par faire une nette distinction entre le message révélé et les manifestations historiques de ce révélé⁴. Pour lui, le salafisme est le modèle dominant de la religion

¹ Abdel Jawâd Yassine est un auteur égyptien contemporain, spécialiste en droit musulman et travaillant sur le rapport entre l'islam et la politique. Son œuvre est publiée en arabe. Elle mérite d'être traduite. Après une carrière de juriste, durant laquelle il était proche du mouvement salafiste, après avoir connu la prison sous le président Sadate, il a démissionné de ses fonctions et s'est dédié à la recherche.

² Voir Yassine, 2009, p. 6.

³ Abdel Jawad Yassine, *La raison juridique salafiste. Entre le Texte et l'histoire*, Centre Culturel Arabe d'Édition, Beyrouth – Rabat, 2000. *Le Pouvoir en islam. Critique de la théorie politique*, Centre Culturel Arabe d'Édition, Beyrouth – Rabat, 2009. *La religion et la « religiosité ». La loi, le texte et le social*, Dar At-Tanwîr, Liban, 2012 (ouvrages en arabe).

⁴ « Dans la première partie de l'étude j'ai présenté une lecture de ce qu'est le pouvoir dans le Texte (entendre la révélation) à la lumière de l'histoire. J'y ai confronté la dialectique qui existe entre le texte et la réalité historique imposée par les luttes politiques et sociales. Cette dialectique a abouti à soumettre le Texte à la force de la réalité du fait accompli. Les faits historiques se sont éloignés du Texte pour imposer la théorie politique. Et comme le

musulmane. Il le caractérise par le fait qu'il a intégré dans le donné révélé des productions historiques c'est-à-dire humaines. Pour montrer la pertinence de cette lecture, il nous renvoie à l'islam primitif, et aux deux premiers siècles durant lesquels ces textes parallèles au Coran n'étaient pas encore mis par écrit et où le seul texte faisant autorité était le Coran. Le corpus des « *hadith* » sera en effet l'œuvre des « *salafs* » (les anciens, ou les successeurs des compagnons du prophète) qui ont constitué la classe des transmetteurs de ses paroles, faits et gestes appelés « *hadith* ». Or une grande partie de la « *chari'a* » (loi religieuse) est fondée sur ce corpus plutôt que sur le texte coranique lui-même. Et, selon lui, le corpus des « *hadith* », œuvre historique et humaine, ne peut pas être revêtu du caractère révélé qui s'applique au Coran seul. Or accorder au « *hadith* » un statut égal à celui du Coran, c'est créer les conditions d'apparition de l'islam salafiste. C'est à partir de là que l'islam reconnaît deux corpus qui font autorité, le Coran et le recueil des « traditions prophétiques⁵ ».

1.2. La religion

Pour Yassine, la religion révélée proprement dite se résume en des principes simples : c'est un acte de foi en Dieu et une adhésion aux lois éthiques universelles. Ce message est contenu dans l'enseignement coranique reçu en particulier durant la période mekkoise, entre 610 et 622, tandis que la révélation médinoise, reçue de 622 à 632, revêt un caractère plus social, juridique et politique. Le salafisme désigne la religion musulmane dans sa manifestation historique à partir du neuvième siècle et jusqu'à nos jours. Cette religion a donné valeur d'absolu à des productions de droit humain. Dès lors, l'auteur peut engager une réflexion qui tend à dire que le droit musulman n'est pas révélé. Le Coran contient très peu de passages à caractère juridique. Il ne dispense pas un programme politique, encore moins un programme social global. C'est le droit musulman qui s'est construit dans la durée pour répondre aux besoins de la société des croyants, et qui a produit cette religion caractérisée par son rapport à la loi.

1.3. « Au commencement était le texte⁶ » (Nass)

L'auteur pousse même l'audace en affirmant que le texte coranique ne doit pas être reçu comme révélé dans sa totalité et que seul son enseignement portant sur la foi et les valeurs universelles serait d'origine divine. Quant au reste du texte coranique, il devrait être lu dans son contexte et en fonction des circonstances particulières où il a été produit⁷. L'élargissement du

Texte ne suffisait pas, on a eu recours à la production d'autres textes insérés dans les traditions prophétiques (*hadith*) pour permettre la légitimation de telle ou telle forme de pouvoir. [...] Ainsi des textes qui ne sont pas la révélation originelle reçoivent une autorité et une sacralité qui permettent d'occulter le rôle joué par les facteurs socio-politiques, historiques, et régionaux, dans la formation de la théorie politique et d'effacer le caractère humain « positif » de cette théorie. De là vient cette confusion qui existe au cœur de la raison islamique entre ce qui est religieux et ce qui est politique. » (Yassine 2009, p. 5).

⁵ Voir El-Bokhari, *Les traditions islamiques*, (traduction d'O. Houdas et W. Marçais), 4 tomes, Maisonneuve, Paris, 1903, 1977, 1984. Il s'agit des faits, gestes et paroles du prophète, authentifiés par des chaînes de transmetteurs jusqu'à la date de compilation de l'ouvrage au IX^e siècle. Ils sont désignés par le terme « *hadith* ». L'auteur de ce recueil est mort en 870.

⁶ L'un des chapitres du livre est intitulé : « Au commencement était le texte » ; allusion peut-être à l'évangile de Jean 1,1 : « Au commencement était le verbe. »

⁷ Lors d'un entretien du 21 avril 2013, sur la chaîne de télévision « Khalijlyya », Yassine déclare : « Les valeurs éthiques supérieures qui appellent à la tolérance, à l'amour et à l'humanité, sont des principes qui transcendent le lieu et le temps et ne sont pas tributaires de la situation de faiblesse ou de force des fidèles musulmans ! La période mekkoise était une période de faiblesse pour les fidèles et, par conséquent, la communauté n'avait pas

caractère révélé et sacré à des textes tardifs s'opère au moment où le terme technique de « Texte » (*Nass*), désignant à l'origine le Coran, s'appliquera, sans explication, à ces textes qu'on appelle les « *hadith* ». Ainsi dans l'adage « Il y a obligation quand il y a Texte », on peut autant renvoyer à un verset coranique qu'à une parole du prophète tirée du « *hadith* ». Cette extension de l'acception du terme « Texte », représente, selon l'auteur, une confusion grave entre la Parole de Dieu et les paroles du prophète qui sont paroles d'homme⁸.

Cette analyse des origines de la loi en islam acquiert une plus grande crédibilité par le fait que l'auteur affirme sa foi musulmane tout en jetant un regard critique sur l'histoire, et en opérant comme une sorte de phénoménologie de la religion musulmane à travers les siècles. Aussi la sacralisation de textes historiques passe par l'autorité des savants. Le mot « *fakih* » désigne le savant ayant compétence dans le commentaire et l'interprétation de la loi. Si la littérature juridique musulmane régit la vie quotidienne du croyant, ce qui est le sens propre du terme « *Charī'ah* », elle servira aussi régulièrement à légitimer le pouvoir. L'auteur montrera que cette manière de fonder le pouvoir politique sur des textes à caractère sacré mène à des formes de pouvoir despotique.

2. Un pouvoir despotique

2.1 Salafisme et despotisme

Un des plus anciens recueils de droit administratif musulman⁹ rapporte que l'une des conditions d'accession au califat (ou Imâmât), c'est d'être né de Quraych, la tribu du prophète. Cette condition est fondée sur une parole du prophète : « *Les imâms doivent venir de Quraych* ». Et le fondateur de l'école de droit hanbalite, Ahmad Ibn Hanbal (mort en 855) rapporte la même condition dans une formulation plus exclusive : « Il n'y aura pas de califat hors de Quraych. »

Aussi les textes retiennent deux manières pour accéder à l'imâmât (ou califat) : « Le choix des « *ahl al-ikhtiyâr* » (les préposés au choix) et l'investiture par l'imam précédent¹⁰. » Yassine se base sur l'œuvre de Mawardi pour montrer comment se développe une littérature dont le but est de définir a posteriori les faits qui s'imposent sur le terrain. Mais l'histoire nous montre que le calife (ou imâm) ne viendra pas toujours de Quraych. À partir du seizième siècle il sera turc et le restera jusqu'à l'abolition du califat par Mustafa Kemal en 1924. Et voilà que la religion musulmane continue à exister sans calife depuis bientôt un siècle !

D'après notre auteur qui est rejoint par bien d'autres, l'exercice du pouvoir en islam a souvent été établi et exercé par la force, même quand la succession s'est faite par un testament ou par hérédité dynastique. Une littérature juridique vient ensuite légitimer ce pouvoir et inviter les fidèles à se soumettre, à reconnaître le prince, le calife, le sultan, le président, même s'il a

le moyen de se battre et de mener le combat. Mais une fois qu'elle se trouve en position de force, alors elle se donne le droit de combattre et de conquérir. Cela ne relève pas de la révélation divine. » Voir :

<https://www.youtube.com/watch?v=k2xtytZdTDM&list=PLbrMNy3ntXArObzdHvK-MGkGA5ITCG3Ud&index=1>

⁸ Lors de sa visite à l'Université Catholique de Lille, le 5 novembre 2014, l'Ayatollah Riyad Al-Hakeem, de l'Université de Koufa en Irak, nous affirmait : « Hors du texte révélé, tout est parole d'homme. » Ce qui rejoint l'hypothèse d'Abdel Jawad Yassine.

⁹ Al-Mawardi, *Les statuts gouvernementaux, ou règles de droit public et administratif*, Trad. de l'arabe par Émile Fagnan, Alger, 1915.

¹⁰ « Al-Mâwardî (m. 450/1058), le Qâdî Abû Ya'lâ (m. 458/1066) et les statuts du gouvernement (*al-ahkâm al-sultâniyya*) », *Rives nord-méditerranéennes*, 19 (2004), §19.

conquis le pouvoir par la force et même s'il est injuste¹¹. Cette littérature antérieure au dixième siècle est œuvre humaine, comme le répète Yassine, et par conséquent sa fonction de légitimation n'a rien de sacré. Il serait donc temps, d'après lui, de réfléchir à de nouvelles formes d'exercice du pouvoir.

Il y a un siècle, un des fondateurs du nationalisme arabe qui s'appelle Al-Kawakibi se demande : « Comment avons-nous, fidèles musulmans, accepté d'être soumis à des potentats, à des despotes à travers les siècles ? Que nous est-il arrivé¹² ? » Or le Coran enseigne la justice et les princes arabes arborent souvent la devise suivante : « La justice est le fondement du pouvoir. »

Plus récemment, un autre savant musulman chiite affirmait qu'il fallait tout faire pour qu'il n'y ait pas d'État religieux en islam car, disait-il, « cet État religieux ne peut être que confessionnel et partial¹³ ». D'après les analyses de notre auteur, il faudrait libérer la religion, la foi en Dieu et l'adhésion aux valeurs universelles de son carcan historique et juridique, qui fonde l'injustice en passant par la bouche d'hommes de religion ou d'ulémas. Comment donc la foi peut-elle se libérer de la loi ? Comment avoir foi en Dieu, adhérer aux valeurs de justice, de paix, de fraternité humaine, telles qu'elles sont données dans le Coran de l'époque mekkoise, alors que souvent elles sont occultées par des commentaires sur la loi¹⁴ ? « Dieu n'impose pas aux hommes une loi immuable qui va d'Adam jusqu'à la fin des temps¹⁵. »

Yassine développe amplement ce rapport ambigu entre le texte révélé qui a valeur d'absolu et les textes historiques qui ont valeur relative. La foi selon lui vient de l'extérieur, elle établit une relation avec l'absolu de Dieu. Mais tout le reste est humain, historique, changeable. Il est clair pour lui que la loi ne peut pas être éternelle, elle change en fonction des temps et des lieux. Et les études d'anthropologie et de sociologie religieuses, auxquelles il se réfère, tendent à affirmer que l'islam historique est un islam relatif. Il appelle donc à un retour aux sources qui sont pour lui la révélation coranique de la période mekkoise en priorité, et non pas ce rapport mythique à la république de Médine, à cet État originel gouverné par le prophète-roi.

2.2. Religion et religiosité¹⁶

La religiosité est comprise par Yassine comme la manière selon laquelle la religion est pratiquée à une époque donnée, la nôtre par exemple. Cette religiosité contemporaine donne

¹¹ Durant ces trois dernières années de révoltes dans les pays arabes, on a entendu plusieurs dignitaires musulmans déconseiller la révolte pour ne pas susciter la discorde (*fitna*) dans la communauté des croyants.

¹² Il écrit aussi dans le même contexte : « Et qui salt d'où vient le fait que les ulémas du despotisme ont sanctifié les despotes en leur enlevant toute responsabilité et en exigeant de leurs sujets de les louer s'ils sont justes et d'user de patience s'ils sont injustes, en tenant toute opposition contre eux comme une trahison qui mérite la mort de tout opposant ? » Abderrahmane Al-Kawakibi, *Les attributs du despotisme et les routes de l'asservissement*, Ed. Lettres Arabes, Le Caire, 2011, p. 28.

¹³ Intervention du savant Hani Fahs dignitaire chiite libanais, au Congrès annuel de l'organisation « *Croyants sans frontière – études et recherches* » au Maroc, 29 mai 2013. Il invite à « entrer dans la manière de penser de l'autre, à faire entrer l'autre dans sa propre pensée, considérant que les appartenances identitaires confessionnelles sont fermées et privent la personne de connaître la vérité pour elle-même et de connaître l'autre. Or l'autre doit faire partie de la définition du soi, s'y incarner pour saisir enfin que c'est la foi en l'unique qui nous rassemble et nous protège ».

(Cf. <https://www.youtube.com/watch?v=kSWJzbMkEY4>).

¹⁴ Certains constatent que dans les prêches du vendredi on cite plus le *hadith* (texte historique) que le Coran révélé.

¹⁵ Yassine, 2009, p. 11. Dans un entretien sur une chaîne de télévision arabe, l'auteur reprend cette idée en disant : « Notre Seigneur, à lui la gloire, n'a pas donné la religion pour que coule à jamais le sang des humains dans des guerres et des combats sans fin sous prétexte de versets coraniques ou de préceptes religieux ! »

¹⁶ C'est le dernier titre de la trilogie, publié en 2012.

plus d'importance à la forme, à l'apparence qu'au fond. La raison islamique reste globalement une raison salafiste quant à sa constitution et à son caractère. D'après Yassine, le salafisme constitue le modèle dominant de la religiosité.

Cela est compréhensible si l'on tient compte de la longue durée historique du salafisme qui n'a pas cessé de cerner la raison musulmane et de l'enracinement profond de la réalité despotique ininterrompue, associée à une culture autocratique parallèle. C'est cela qui a contribué à ancrer cette forme d'islam qui se trouve confrontée depuis une durée relativement courte au rayonnement de la modernité, que les despotes interprètent souvent comme une culture conquérante et adverse¹⁷.

Chaque fois que l'on veut réfléchir à l'essence du religieux, aux valeurs universelles indépendantes du temps et du lieu, alors l'emprise du salafisme disparaît, en devenant inutile. Or le salafiste reste insensible aux attraits de la modernité. Il assimile le salafisme à la religion et y adhère corps et âme. Ses références sont le droit musulman traditionnel et des paroles prophétiques visant à gérer la réalité, la politique et l'histoire. Ici les valeurs universelles telles qu'elles sont formulées dans le Coran reculent au profit des paroles du prophète. De plus le salafisme comme religiosité n'est pas vécu comme un horizon culturel opprimant, mais il se trouve affirmé et assumé au cœur de la pensée religieuse.

2.3. Salafisme politique

Le discours dominant en islam aujourd'hui est celui de l'école rigoriste d'Ibn Hanbal représenté par les wahhabites¹⁸ chez les sunnites. Il est porté par un mouvement préoccupé par les détails des formes et des rites et par une prétention à l'exercice du pouvoir, continuant ainsi à nourrir la confusion entre le religieux et le politique. Contrairement au salafisme historique piétiste et vécu en dehors du champ politique, on se trouve aujourd'hui face à des mouvements prônant un discours religieux dont l'objectif est la lutte pour le pouvoir.

3. Une modernité en suspens

L'auteur constate d'abord que la modernité est un produit de l'Occident, mais il ajoute que la modernité n'est pas l'Occident. Les sociétés qui vivent dans la modernité ont certes un impact sur le monde actuel qu'elles dominent d'une manière ou d'une autre. Pour que ce modèle/principe soit efficace et recevable par sa propre société, Yassine considère la modernité comme un système positif qui permet de diriger la société selon plusieurs ordres, de rendre possible la création de l'État, de faire place à l'individu, de définir le rôle du prince, du gouvernant ou du président, et qui établit le principe de la participation. Elle instaure la possibilité du choix du gouvernement et de son contrôle, dans la mesure où ce dernier doit répondre de ses actes et se soumettre au débat politique. La modernité permet la protection des droits de l'individu et du droit commun et la stabilité des institutions qui doivent primer les intérêts de l'individu ou du prince.

Le fait qu'il les présente de manière neutre permet à l'auteur de proposer ce modèle à la société musulmane qui plie sous du poids du despotisme historique, où les gouvernés n'avaient aucun rôle, aucune présence. Cette volonté d'ouverture à la modernité se justifie d'autant plus qu'il part d'une analyse pertinente de la situation où se trouvent aujourd'hui les sociétés musulmanes. Il affirme que « la misère est une composante de la culture musulmane contemporaine face à la réalité de la modernité. Elle se montre incapable jusqu'à présent de

¹⁷ Yassine, 2009, p. 11.

¹⁸ Fondés par Mohammad Ibn Abd Al-Wahhab (1703-1792).

faire basculer l'héritage malade vers un changement souhaitable et souhaité, dans les formes qu'il est encore difficile de dessiner¹⁹ ».

Cette rencontre avec la modernité s'est faite progressivement depuis plus de deux siècles, et l'on doit s'étonner qu'elle n'ait trouvé qu'une place partielle dans les sociétés musulmanes. La modernité s'insère sans problème quand elle est porteuse des moyens industriels ou techniques ou informatiques. Mais jusqu'ici elle n'a eu qu'une influence formelle sur les structures de l'État, des institutions et des sociétés²⁰.

Le poète Adonis confirme clairement ce constat. Il affirme dans un entretien « qu'aucune révolution n'est encore faite sur les structures du lien social, sur les fondements de la société, sur la référence au transcendant comme outil de légitimation des pouvoirs, politique, juridique et symbolique. Seule la pensée peut opérer de telles révolutions libératrices sans être nécessairement violentes. Les révolutions nassérienne et baasiste [années 1950-1980] ont relativement fonctionné seulement parce qu'elles n'ont pas touché au système traditionnel, social et religieux ».

Et c'est ainsi que la modernité continue à frapper aux portes tandis que le discours fondamentaliste et salafiste ne cesse de se propager dans les sociétés musulmanes. Mais jusqu'à quand ?

Conclusions

Nous venons de faire un parcours sommaire sur une œuvre savante dont les analyses et les conclusions découlent d'un examen méthodique et critique de l'histoire politique en islam et de la littérature religieuse et juridique actuelle dont les origines remontent aux premiers siècles de l'islam. Les idées défendues par Abdel Jawad Yassine et qu'il développe avec conviction et passion dans ses livres et au cours de ses interventions dans la presse écrite et dans les médias télévisés, montrent qu'il existe un public qui est intéressé par son approche. Certes les pontifes du discours fondamentaliste n'hésitent pas à rejeter, sans plus d'analyse, les thèses de l'auteur. Mais il y a deux faits à constater. D'abord, nous n'avons pas connaissance que l'auteur ait reçu des menaces suite à la publication de ses livres. Ensuite, ses adversaires qui acceptent de mener un débat avec lui se trouvent souvent démunis face à son attitude non polémique et à son érudition qui coupe court à toute objection qui s'appuierait sur les textes anciens faisant autorité auprès des salafistes.

L'œuvre d'Abdel Jawad Yassine mérite d'être plus connue. Elle offre les outils qui permettent de mieux comprendre les impasses dans lesquelles se trouvent actuellement les sociétés musulmanes dans leurs rapports avec leurs ulémas, princes, rois, présidents et despotes. Viendra peut-être le temps de la relève, pour que le poète palestinien Mahmoud Darwish cesse de déclamer : « Le passé ne passe pas ni l'avenir ne vient²¹. » C'est pourquoi la modernité est en suspens.

Bibliographie

¹⁹ Voir la note 12.

²⁰ « L'insertion islamique dans les temps modernes a accouché d'une modernité ambivalente, entre tradition revisitée et modernité éclectique ; on a affaire à un islam blasé qui n'apprend que ce qu'il sait déjà, ruminant le dehors sans pouvoir le digérer. » (Redissi Hamadi, *L'exception islamique*, Seuil, Paris, 2004, p. 20).

²¹ Nous nous permettons cette traduction libre de l'extrait. Mais le petit poème est le suivant :

«Je n'ai envie de rien
Ni hier ne passe ni demain n'arrive,
Ni mon présent n'avance. Il ne m'arrive rien.
J'aurai pu être une pierre.»

لا أحن إلى أي شيء
فلا أمس يمضي ولا الغد يأتي
ولا حاضري يتقدم لا شيء يحدث
ليقتني حجر

Extrait du recueil de Mahmoud Darwish, *أثر الفراشة* (*La trace du papillon*), traduction de l'auteur.

Ali Abderrazik, *L'islam et les fondements du pouvoir* (1925), Introduction et traduction par Abdou Filali-Ansary, La Découverte, Paris, 1994.

Al-Mawardi Abûl-Hassan, *Les statuts gouvernementaux, ou règles de droit public et administratif*, Trad. de l'arabe par Émile Fagnan, Alger, 1915.

Congrès annuel de l'organisation « Croyants sans frontière – études et recherches » au Maroc, Hani Fahs, Yassine et d'autres, ... 29 mai 2013.

Cf <https://www.youtube.com/watch?v=kSWJzbMkEY4>

Redissi Hamadi, *L'exception islamique*, Seuil, Paris, 2004.

Abdel-Jawad Yassine, *La raison juridique salafiste. Entre le Texte et l'histoire*, Centre Culturel Arabe d'Édition, Beyrouth – Rabat, 2000 (en arabe).

Abdel-Jawad Yassine, *Le Pouvoir en islam. Critique de la théorie politique*, Centre Culturel Arabe d'Édition, Beyrouth – Rabat, 2009 (en arabe).

Abdel-Jawad Yassine, *La religion et la « religiosité ». La loi, le texte et le social*, Dar At-Tanwîr, Liban, 2012 (en arabe).

Abdel-Jawad Yassine, Entretien sur la chaîne de télévision « Khalijyya », le 21 avril 2013.

Voir le lien :

<https://www.youtube.com/watch?v=k2xtvtZdTDM&list=PLbrMNy3ntXArObzdhvK-MGkGA5ITCG3Ud&index=1>.