

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LECTURE CRITIQUE DU DISCOURS RÉFORMISTE ARABO-MUSULMAN
MODERNE À LA LUMIÈRE DE LA
PROBLÉMATIQUE DE LA CONCILIATION.

Étude du discours de six auteurs contemporains :
Tahtawi, Abdou, Rida, Al Banna, Qutb et Ghannouchi

THÈSE
PRÉSENTÉE
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DU DOCTORAT EN SOCIOLOGIE

PAR
FATHI HAJ BRAHIM

FÉVRIER 2013

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je voudrais d'abord remercier chaleureusement mon directeur de thèse, M. Rachad Antonius, d'avoir accepté de diriger cette thèse et pour son soutien continu. Je remercie aussi Messieurs Patrice Brodeur et Jean-René Milot pour leur écoute quand j'en ai eu besoin.

Je remercie également tous mes professeurs de sociologie envers lesquels j'exprimerai toujours une dette de sens et l'ensemble du personnel du département, notamment M. Louis Jacob et Mme Francine Rivest.

Je voudrais profiter de cette occasion pour remercier profondément M. Jacques Alexandre Mascotto et pour rendre hommage à un grand homme, M. Michel Freitag. Ces deux hommes m'ont fait aimer davantage la sociologie, m'ont fait découvrir ses profondeurs et ont significativement contribué au développement de mon sens critique.

Je voudrais aussi adresser mes remerciements à mes frères et sœurs, à mes deux amis, Néji Ben Hadj Tahar et Tarak Abdallah pour leurs encouragements et leur soutien.

Je dédie cette thèse à la mémoire de mes parents, à mon cher fils Mohamed et à ma chère épouse Leila.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	ii
TRANSLITÉRATION ARABE	vii
RÉSUMÉ	x
PRÉFACE	1
INTRODUCTION	4
0.1 À propos du concept de conciliation	9
0.2 Méthodologie de recherche.....	17
CHAPITRE I	
LES ORIGINES DE LA CRISE POLITIQUE ET INTELLECTUELLE ET LES CONSTANTES DU RÉFORMISME MUSULMAN.....	27
1.1 Les origines de la crise politique et intellectuelle des sociétés arabo- musulmanes traditionnelles	27
1.1.1 La mort du Prophète et le problème de la succession	30
1.1.2 Origines de la grande discorde (<i>al-fitna al-kubra</i>) et division de l'Oumma.....	36
1.2 Les effets de la grande discorde sur le développement des grandes doctrines de la pensée et de la religion musulmane	45
1.2.1 La question de la conciliation dans les fondements du droit canon (<i>Usul al-fiqh</i>)	50
1.2.2 La question de la conciliation en théologie (<i>al-kalam</i>)	52
1.2.3 La question de la conciliation dans le discours philosophique	55

CHAPITRE II	
LA MODERNISATION DE L'ÉGYPTE: LE DÉDOUBLEMENT DE LA SOCIÉTÉ ET LA RÉÉMERGENCE DE LA PROBLÉMATIQUE DE LA CONCILIATION	
2.1	Quelques éléments de l'histoire de l'Égypte 62
2.1.1	L'Égypte ottomane 63
2.1.2	Le contexte socioculturel de l'Égypte ottomane 66
2.2	Le réformisme musulman en Égypte avant l'invasion de Bonaparte 68
2.3	L'invasion de Bonaparte et la révélation paradoxale de l'Occident..... 73
2.3.1	La révélation paradoxale de l'Occident..... 73
2.3.2	L'invasion de Bonaparte et ses conséquences..... 77
2.3.3	La création de l'Institut d'Égypte..... 78
2.4	La modernisation de l'Égypte et le dédoublement culturel de la société 82
2.4.1	Mohamed Ali pacha d'Égypte et la modernisation de l'Égypte 82
2.4.2	La modernisation de l'économie 84
2.4.3	L'émergence de l'enseignement moderne..... 95
2.4.4	Ambivalence et dédoublement des sociétés arabo-musulmanes..... 107
CHAPITRE III	
LA CONCILIATION DANS LE DISCOURS RÉFORMISTE MUSULMAN MODERNE	
3.1	L'aspect conciliateur dans le discours de Tahtawi 114
3.1.1	Éléments de biographie et cheminement intellectuel 115
3.1.2	Le retour en Égypte et le mouvement de traduction 121
3.1.3	Éléments de l'approche conciliatrice de Tahtawi 123
3.2	Le réformisme de Mohamed Abdou et la question de la conciliation..... 140
3.2.1	Contexte sociopolitique de l'Égypte à l'époque de Mohamed Abdou... 140
3.2.2	Mohamed Abdou, éducation et ancrage familial et social 145
3.2.3	L'influence de Jamal Eddine al-Afghani sur la pensée d'Abdou et la pensée arabo-musulmane moderne 149
3.2.4	Autres influences et connaissance de la culture occidentale 159
3.2.5	Écrits et carrière professionnelle 161

3.2.6 Les idées critiques de Mohamed Abdou	165
3.2.7 Le projet de réforme de Mohamed Abdou et son aspect conciliateur....	168
3.2.8 Relation entre religion et raison dans le discours d'Abdou.	177
3.3 Le réformisme et la tentative conciliatrice de Rachid Rida (1865 – 1935).....	185
3.3.1 Éléments de biographie et cheminement intellectuel.....	186
3.3.2 Rachid Ridha et sa théorie du califat.....	192

CHAPITRE IV

LA PROBLÉMATIQUE DE LA CONCILIATION DANS LE DISCOURS

ISLAMISTE DU XXE SIÈCLE

4.1 Contexte sociohistorique de l'Égypte à partir des années 1920	205
4.1.1 Contexte et facteurs politiques	205
4.1.2 Contexte et facteurs intellectuels.....	207
4.1.3 Contexte socioéconomique	210
4.2 Hassan al-Banna et l'organisation des Frères musulmans.....	212
4.2.1 Éléments de biographie et formation académique	212
4.2.2 Émergence de l'organisation des Frères musulmans	222
4.2.3 La question de la conciliation dans le discours d'al-Banna	228
4.2.4 L'islamisme et la question de la laïcité.	242
4.2.5 Le rapport à l'Autre et sa place dans la conception des Frères musulmans.....	245
4.3 Sayed Qutb et le réformisme islamiste	252
4.3.1 Éléments de biographie	252
4.3.2 L'œuvre intellectuelle de Qutb.....	256
4.3.3 Conversion à l'islamisme	257
4.3.4 La question de la conciliation dans le discours de Qutb	264

CHAPITRE V

L'ASPECT CONCILIATEUR DANS LE DISCOURS ISLAMISTE ACTUEL

5.1 Quelques éléments de l'histoire de la Tunisie	288
5.1.1 Histoire du réformisme musulman en Tunisie et émergence de la Tunisie moderne	288
5.1.2 Réforme et modernisation de la Tunisie	290

5.1.3	Le Protectorat français et l'émergence de la notion d'indigène.....	293
5.1.4	La réforme de Khair Eddine et l'émergence du clivage social	294
5.1.5	Le développement de l'enseignement moderne et réforme de l'enseignement traditionnel religieux.....	295
5.1.6	Le réformisme au lendemain de l'indépendance: l'impact de la politique de H. Bourguiba	303
5.1.7	La politique de laïcisation de Bourguiba et l'émergence de la contestation politique et sociale	305
5.2	Le réformisme islamiste tunisien et la question de la conciliation dans le discours de Ghannouchi.....	310
5.2.1	Éléments de biographie et cheminement intellectuel.....	310
5.2.2	Conversion à l'islam.....	313
5.2.3	Genèse de l'islamisme tunisien.....	316
5.2.4	Lecture critique de l'islamisme tunisien et les fondements du discours conciliateur de Rached Ghannouchi.....	321
5.2.5	La conciliation idéologique de Ghannouchi : l'islam et la question des libertés publiques en islam	327
5.2.6	Les droits et les libertés publiques en islam.....	332
5.2.7	La conception islamique de la liberté et des Droits de l'Homme	334
5.2.8	L'islamisme et la question de la femme.....	344
	CONCLUSION	347
	BIBLIOGRAPHIE	361

TRANSLITÉRATION ARABE

Consonnes

Lettre arabe	Nom de la lettre	Symbole translittération
ا	' <i>alif</i>	'
ب	<i>ba'</i>	<i>b</i>
ت	<i>ta'</i>	<i>t</i>
ث	<i>tha'</i>	<i>th</i>
ج	<i>jim</i>	<i>j</i>
ح	<i>ha'</i>	<i>h</i>
خ	<i>kha'</i>	<i>kh</i>
د	<i>dal</i>	<i>d</i>
ذ	<i>dhal</i>	<i>dh</i>
ر	<i>ra'</i>	<i>r</i>
ز	<i>zay</i>	<i>z</i>
س	<i>sin</i>	<i>c, s ou ç</i>
ش	<i>chin</i>	<i>ch</i>
ص	<i>sad</i>	<i>s</i>
ض	<i>dad</i>	<i>d</i>

ط	<i>ta'</i>	<i>t</i>
ظ	<i>dha'</i>	<i>dh</i>
ع	<i>^ayn</i>	<i>^</i>
غ	<i>ghayn</i>	<i>gh</i>
ف	<i>fa'</i>	<i>f</i>
ق	<i>qaf</i>	<i>q</i>
ك	<i>kaf</i>	<i>k</i>
ل	<i>lam</i>	<i>l</i>
م	<i>mim</i>	<i>m</i>
ن	<i>noun</i>	<i>n</i>
هـ	<i>ha'</i>	<i>h</i>
و	<i>waw</i>	<i>w</i>
ي	<i>ya'</i>	<i>y</i>

Voyelles courtes

Signe	Nom	Prononciation	Exemples
◌َ	<i>fathah</i>	<i>a</i>	<i>sanad</i> (chaîne de transmission)
◌ِ	<i>kasrah</i>	<i>i</i>	<i>fitr</i> (rupture du jeûne)
◌ُ	<i>dammah</i>	<i>ou</i>	<i>choukr</i> (remerciement)

Voyelles longues

Signe	Nom	Prononciation	Exemples
ا	' <i>alif</i>	<u>a</u>	' <i>iman</i> (foi)
و	<i>waw</i>	<u>ou</u>	<i>soujoud</i> (prostration)
ي	<i>ya'</i>	<u>i</u>	<i>din</i> (religion)

Consonnes doublées

Chaddah Lorsque deux consonnes semblables se suivent, comme dans *jayyid*, *noubouwwah*, *^allama*, *Ar-Razzaq*, elles se prononcent comme une seule lettre renforcée en appuyant la voyelle qui les précède.

On peut utiliser un trait d'union pour différencier le *lam* de l'article défini comme dans *Al-'Islam*, ou pour marquer la prononciation du double *lam* comme dans '*il-la Hou* et comme pour distinguer le *dad* suivi du *ha'* du *dha'* comme dans '*ad-ha*

RÉSUMÉ

Cette thèse se propose de montrer l'aspect conciliateur du réformisme musulman moderne à travers une lecture critique de son discours à la lumière de la problématique de la conciliation. Plus précisément, il s'agit de montrer que de par le dualisme culturel et la polarisation idéologique et politique découlant du processus de modernisation dans lequel se sont engagées les sociétés arabo-musulmanes, une dynamique conciliatrice encore inachevée s'est mise en place afin de surmonter ce dualisme et cette polarisation. En effet, après avoir montré les racines historiques et les nouvelles conditions de la réémergence de la problématique de la conciliation dans le discours arabo-musulman, nous avons procédé à l'analyse du discours de certaines figures de proue du réformisme musulman moderne et contemporain. Il s'agit de Rifa'a Rafi' al-Tahtawi, de Mohamed et de Rachid Rida que nous avons attribué à la période moderne, et de Hasan al-Banna, de Sayyid Qutb et Rached Ghannouchi que nous avons attribué à la période contemporaine. Tout en analysant leurs discours, nous avons mis en évidence l'une les contraintes contextuelles et les limites intellectuelles à une conciliation souhaitable, et d'autre part les changements au niveau du contexte et au niveau de la nature de l'élite intellectuelle et son projet de réforme caractérisant l'évolution paradigmatique du réformisme musulman moderne et contemporain. Le réformisme musulman moderne du 19^e siècle avait comme idée force de son projet de réforme la modernisation de l'islam tandis que celui du 20^e siècle et de l'époque contemporaine, que nous avons qualifié d'islamiste, a l'idée de l'islamisation de la modernité comme idée force de son projet de réforme.

PRÉFACE

Depuis la colonisation européenne de la majorité des sociétés arabo-musulmanes, la problématique du rapport entre l'islam et modernité occupe une place importante dans le discours arabo-musulman moderne. Elle s'est enracinée et s'est complexifiée avec le profond clivage social et culturel qui s'est établi suite au processus de modernisation dans lequel se sont engagées les sociétés arabo-musulmanes. Ce profond clivage, conférant un caractère dualiste à la culture arabo-musulmane, a conduit à une polarisation idéologique et politique permanente. L'élite intellectuelle arabe est alors divisée en deux courants. Le *premier* se définit comme étant réformiste (*islahi*) voire islamiste (*islami*). Le *second* s'est qualifié de moderniste (*hadathi*) voire laïc (*'ilmani*). La littérature, occidentale et moderniste, arabe qui s'est développée depuis plusieurs décennies à l'égard du réformisme musulman et, notamment à l'égard des mouvements islamistes, soutient que leurs discours sont anti-modernistes. Plus précisément, cette littérature ne cesse de répéter que le discours islamiste, voire même l'islam, s'oppose aux Droits de l'Homme, à l'égalité des sexes, à la liberté, à la démocratie, etc., ou autrement dit, elle s'oppose aux valeurs modernes. Cette perception s'est renforcée avec l'émergence des groupuscules radicaux et violents qui veulent imposer une vision de l'islam exclusive de toute forme d'altérité.

Outre le facteur éphémère et marginal qui n'est pas tout à fait représentatif du phénomène islamiste dans sa globalité, cette perception est essentiellement fondée sur une raison idéologique qui n'est pas sans conséquence sur la méthodologique et l'approche avec laquelle nous appréhendons le phénomène islamiste et son discours.

Elle est fondée sur la peur d'un éventuel retour du religieux refoulé, menaçant les acquis et ébranlant les fondements d'une modernité qui s'est constituée comme étant son antithèse. Il serait donc biaisé d'appréhender le phénomène religieux dans d'autres sociétés qui n'ont pas fait le procès de leurs religions et, ayant comme *a priori* la nécessité et l'exigence de le faire pour accéder à la modernité et s'inscrire dans les temps modernes. Présumer que les sociétés arabo-musulmanes doivent faire le deuil de la religion pour accéder à la modernité relève de l'ordre normatif. De plus, appréhender une réalité sociale ou sociétale non occidentale à partir des concepts, des construits théoriques, qui se sont développés dans un contexte sociohistorique différent exige une certaine prudence et une certaine adaptation. Il est donc important de garder une certaine réserve et de recourir à la nuance lors de l'usage de ces concepts pour appréhender la réalité sociale arabo-musulmane, et notamment le phénomène islamiste. Dire que le réformisme musulman est anti-modernité est une thèse biaisée et partiellement infondée. Aborder le phénomène islamiste en partant de l'idée que leur attachement à l'Islam est une contrainte à leur modernisation conduira à des conclusions biaisées et idéologiques. Les sociétés arabo-musulmanes sont caractérisées depuis plus d'un siècle par une dualité culturelle qui explique le clivage politique et intellectuel. Comment est-il possible de surmonter ce clivage qui contraint à la réforme (*islah*) et à la *nahda* (renaissance) les sociétés arabo-musulmanes?

La polarisation de l'élite intellectuelle découlant du caractère dualiste de la culture arabe n'est pas la résultante du rejet catégorique de la modernité par le courant réformiste ni du rejet catégorique de l'Islam par le courant moderniste. Le refus catégorique et l'acceptation catégorique de l'un ou de l'autre sont les deux limites extrêmes de cette polarisation qui ne représentent pas la majorité de l'élite intellectuelle arabe. La polarisation est plutôt dûe à la résultante de deux conceptions différentes de la modernité et de l'Islam et des perspectives dans lesquelles l'une ou l'autre est appréhendée. Il n'y a pas une opposition à la modernité, mais à une

certaine perception de la modernité, déterminée, d'une part, par la révélation paradoxale de l'Occident et, d'autre part, par les effets pervers et non escomptés d'une modernisation involontaire et irréfléchie. Il n'y a pas non plus d'opposition absolue à l'Islam, mais à une certaine conception de l'Islam et de la culture islamique en place depuis une certaine époque.

Afin de surmonter le dédoublement culturel et la polarisation idéologique et politique la question de la conciliation entre l'Islam et la modernité s'est non seulement trouvée au centre du discours arabo-musulman moderne, mais elle le caractérise. Depuis plus d'un siècle, le discours arabe s'investit dans la recherche d'une modernité conciliante avec l'Islam et d'un Islam conciliant avec la modernité. De là, découle notre intérêt pour la question de la conciliation dans le projet et le discours réformiste moderne et contemporain.

INTRODUCTION

Plusieurs auteurs ont abordé la question de la conciliation dans le cadre de la problématique du rapport entre l'Islam et la modernité. Ils l'ont abordée d'une façon marginale et comme étant à l'origine d'un troisième courant tentant de s'interposer entre le courant moderniste et le courant réformiste. La conciliation est plutôt un aspect qui caractérise l'ensemble du discours arabo-musulman moderne et une problématique qui alimente sa dynamique.

Dans son livre *Ightiyal al-'aql*¹ (*Assassinat de la raison*), Ghalioun attribue la crise de la pensée arabe moderne à la nature polémique du débat au sein de l'élite intellectuelle et son incapacité à trancher et à parvenir à un quelconque consensus. Ce débat s'est très peu penché sur les véritables conditions de la *nahda* (renaissance), il s'est davantage attardé sur la question de la culture et de ses capacités à générer idées, concepts et valeurs susceptibles de la réaliser. Ghalioun reproche aux intellectuels arabes d'avoir délaissé l'approche historique axée sur l'étude de la genèse et de l'évolution des sociétés, et de se concentrer sur la polémique cherchant à dépasser le paradoxe de l'identité et de la modernité dans lequel le débat est pris en otage. Ghalioun souligne que le fait d'approcher la crise et d'examiner les conditions de la *nahda* du point de vue de la culture ne signifie pas que la *nahda* culturelle constitue l'unique facteur de la *nahda* matérielle et civilisationnelle (*hadhariyyah*). Cet intérêt

¹ Burhan Ghalioun, *Ightiyal al-'aql Al-aql: Miḥnat Al-thaqāfah al-Arabīyah Bayna Al-salafīyah Wa-al-tabaīyah*, Casablanca, Beyrouth, al-Markaz al-thaqafi al'arabi, 2006.

pour la culture et l'approche culturaliste s'est accentué avec la mise en avant de la question identitaire.

Pour surmonter la polarisation idéologique autour de cette question, des voix conciliatrices cherchant à rapprocher les points de vue divergents et opposés ont émergé. Ce courant est apparu, selon Ghalioun, pour concilier l'identité et la civilisation (*al-hadharah*) en proposant une interprétation progressiste de l'Islam en accord avec la science. C'est autour de l'idée du progrès et de la science que les réformistes et les modernistes se sont entendus. Selon les premiers, l'Islam est progressiste, il incite à l'apprentissage des sciences, il encourage le travail, le labeur et le sacrifice, il glorifie la rationalité et rejette la superstition, la magie et les sorcelleries. Le courant conciliateur, alimenté depuis plusieurs décennies par l'idée de trouver un fondement à la modernité et à la modernisation de l'héritage (*ta'sil al-wafid wa tahdith al-mawrouth*) constitue, selon Ghalioun, une tricherie (*ihتيال*), en raison du fait que les intellectuels de ce courant sont parvenus à ce rapprochement au niveau de leur conscience, il ne l'est pas nécessairement au niveau de la société.

Ghalioun condamne toutes les tentatives de conciliation parce que, selon lui, elles se sont transformées en tentatives de résorption idéologique et politique de la tradition qui ne fait que nier sa totalité et son authenticité. Le progressiste interprète la tradition (*tourath*) d'une manière progressiste. *A contrario*, le conservateur lui attribue une image conservatrice. La nature composée et dualiste de la culture arabe ne constitue pas, selon Ghalioun, un symptôme pathologique. Elle est le moteur de sa dynamique et de son évolution. Il considère que la solution à la crise de la culture arabe ne réside, ni dans la tradition ou dans la modernité, ni dans la conciliation des deux. Elle réside en revanche dans la relation complémentaire entre la tradition et la civilisation puisque « nous empruntons à la civilisation et nous ne la prenons pas,

nous vivifions la tradition, mais nous ne vivons pas avec »². En énonçant cette formule, qui constitue une forme de conciliation, Ghalioun ne montre pas, d'une part, ce qu'il faut prendre de la civilisation, ni comment le faire, et, d'autre part, comment est-il possible de vivifier la tradition sans la vivre. Le mérite de la thèse conciliatrice de Ghalioun est de vouloir surmonter la polarisation en se plaçant à mi-chemin du moi et de l'autre qui est devenue une constituante organique du moi, entre la tradition et la civilisation. Il invitait l'élite intellectuelle arabe à se pencher sur les conditions de la *nahda* plutôt que de polémiquer sur la question de l'identité.

Ahmed al-Mouçeli³ critique la conciliation qui consiste en des tentatives d'ajustement et d'adaptation. Celle-ci implique la reconnaissance de la supériorité de la pensée occidentale et de sa centralité. La pensée arabe moderne, en intégrant les nouvelles valeurs politiques modernes, s'est alors transformée en une pensée politique militante et indépendantiste, mais elle a négligé la dimension intellectuelle et philosophique de ces valeurs et du débat qui devrait en découler. Mohamed Kamel al-Khatib⁴, pour sa part, reproche aux différentes tentatives de conciliation de ne pas avoir pris en considération deux facteurs, à savoir le changement social et intellectuel en général, et un mouvement critique radical de la religion qui s'est transformé en un mouvement de conciliation tronquée (*talfiq*). Al-Amine s'est, quant à lui, intéressé lui aussi à la question de la conciliation. Il considère que les tentatives de conciliation, notamment de la *nahda*, partent de l'idée que les oppositions et les paradoxes font partie de la nature des choses et qu'il faut œuvrer à leur union. Il souligne cependant que les critères d'équilibre et d'égalité doivent être respectés, auquel cas la

² Ghalioun, *Ightiyal al-'aq*, p. 274.

³ Ahmed al-Mouçeli, « Asbab fachal al-khitab al-dîni, dans Tayyar al-islam al-dîni wa masa'irihî fi al-mujtama 'at al-'arabiyyah », dans Maher al-Sharif et Salam Kawakibi, *Tayyar al-islam al-dîni wa masa'irihî fi al-mujtama'at al-'arabiyyah*, Damas, Direction scientifique des études médiévales, modernes et arabes, 2003.

⁴ Mohamed Kamel al-Khatib, *Hal kana hounaka islah dini Islami? Ibid.*

conciliation sera estompée et non nécessaire, conduisant plutôt à une domination qu'à conciliation.

Fadi Ismaïl⁵ reproche au discours conciliateur son caractère élitiste n'ayant aucune dimension concrète. Il considère que les attitudes conciliatrices qui se sont manifestées étaient provisoires, sélectives et transitoires dans la voie de l'occidentalisation et le suivisme global. Toujours selon Fadi Ismaïl, il ne s'agissait pas d'un courant indépendant et authentique mais plutôt d'un contenant sans contenu marqué par une attitude corrompue. En citant Abdellatif, Fadi Ismaïl rejette la conciliation comme une démarche de recherche de l'analogie cherchant la conformité et négligeant les différences entre les concepts et les conditions sociohistoriques de leur production. Il propose en revanche « *al-mouthaqafah* » (l'échange culturel) tout en respectant l'unité des fondements épistémologiques et historiques des concepts⁶. Plusieurs autres auteurs, tels que Ali Oumlil et al-Jabri, reprochent également au discours conciliateur l'amalgame épistémologique et la négligence du contexte sociohistorique des modes de pensées. Hicham Djait⁷, rejette la conciliation comme une voie alternative et considère que la polarisation qui s'est installée au sein des sociétés arabes provenait du rapport et de l'intérêt superficiel qui a été établi avec la modernité.

Les différentes critiques avancées par les auteurs sus mentionnés à l'égard du discours conciliateur s'articulent autour de trois arguments. Les deux premiers, récurrents et largement partagés, sont relatifs à l'emprunt ou à l'intégration des valeurs sociales et politiques des sociétés occidentales modernes sans prendre en considération, d'une part, le contexte sociohistorique dans lequel ces valeurs ont émergé, et d'autre part, leurs fondements culturels et philosophiques. Sur la base de

⁵ Fadi Ismaïl, *Al-khitab al-'arabi al-mou'asir, quira'a naqdiyyah fi mafahim al-nahda wa al-taqaddum wa al-hadatha* (1978-1987), USA, IIIT, 1991.

⁶ *Ibid.*, p. 51-52.

cette critique, les auteurs s'entendent pour affirmer que toute tentative de conciliation n'ayant pas pris en considération cette contrainte ne constitue pas une véritable conciliation, mais c'est une forme de bricolage et de calfeutrage, ce n'est pas du *tawfiq*, mais du *talfiq*. Le troisième argument concerne les conditions d'échange et de connexion nécessaires à une conciliation féconde entre les deux modes de pensée occidentale et islamique.

Toutes ces critiques à l'égard du discours conciliateur sont à retenir. Elles ont mis en lumière certaines conditions nécessaires à toute tentative de conciliation. Cependant, ce que nous reprochons aux critiques du discours conciliateur, c'est qu'elles n'ont pas pris en considération le contexte historique de l'époque, qui était déterminant de la forme prise par la conciliation qui ne pouvait être différente, et la diversité des tentatives de conciliation d'une époque à l'autre. En ce sens, la conciliation des réformistes du 19^e siècle est radicalement différente de celle des réformistes du 20^e siècle. Il est vrai que les tentatives de conciliation entreprises dans le monde arabo-musulman n'ont pas abouti aux résultats escomptés compte tenu des effets pervers de la modernisation, mais il est important de les situer dans leur contexte sociohistorique afin qu'elles aient leur sens.

L'argument du contexte sociohistorique, dans lequel les valeurs des sociétés modernes ont émergé, et dont les auteurs se sont servis pour critiquer les tentatives de conciliation, ne tient pas à cause de leur domination symbolique de l'époque et de leur pouvoir de s'imposer comme valeur universelle valable pour toutes les sociétés. Ces nouvelles valeurs ont été appropriées et ont trouvé leurs fondements dans la culture arabo-musulmane. Elles sont au fondement du mode d'organisation, de la structure et du mode de reproduction des sociétés arabo-musulmanes. Compte tenu des transformations qu'ont connues ces sociétés, notamment leur caractère dualiste, le

⁷ Hicham Djaït, *La crise de la culture Islamique*, Paris, Fayard, 2004.

débat sur la question de la conciliation s'est posé également sur le plan épistémologique, au regard de la validité des concepts pour appréhender leurs réalités sociales différentes de celles des sociétés occidentales.

Quoiqu'il en soit, et en dépit des critiques du réformisme musulman, ce courant demeure néanmoins conciliateur dans sa démarche et sa finalité malgré son échec à atténuer le clivage social et culturel et à surmonter la polarisation idéologique et politique, d'où l'objectif principal de notre projet de recherche. Nous proposons à travers la lecture du discours du réformisme musulman de mettre en relief son aspect conciliateur et de comprendre ses limites et ses contraintes.

Cependant, compte tenu des changements qu'ont connus les sociétés arabo-musulmanes, notamment leur caractère dualiste, et la polarisation de leur élite politique et intellectuelle, la conciliation s'est imposée, et s'impose encore, comme une nécessité civilisationnelle, éthique, sociale et politique. Dans la continuité analytique du discours réformiste musulman, il est important de mettre en valeur les conditions de possibilité d'une conciliation permettant de dépasser le dualisme social et culturel, et de surmonter la polarisation idéologique et politique, une conciliation qui ne soit pas du *talfiq*.

0.1 À propos du concept de conciliation

Le terme « conciliation » que nous désignons en arabe par le terme *tawfiq* est polysémique. Il renvoie à plusieurs notions synonymes comme l'accommodement, l'ajustement, l'adaptation, l'accord, l'entente, la médiation le rapprochement, le négoce, le compromis ou la concession, etc. Il peut être également défini par ses antonymes, c'est-à-dire, par toute forme de solution permettant de sortir d'une situation de mésentente, de désaccord et ultimement de conflit. Au-delà du sens étymologie auquel renvoie le mot, il implique essentiellement trois dimensions :

- les parties qui sont engagées dans la conciliation, c'est-à-dire entre qui et qui,
- le sujet sur lequel porte la conciliation, c'est-à-dire, entre quoi et quoi
- le contexte ou les conditions qui rendent cette conciliation possible ou impossible.

L'objet sur lequel porte le conflit, l'opposition ou la mésentente définit la nature de la conciliation et ses participants. Le conflit ou le désaccord peut porter sur un problème pour lequel le recours à la guerre était autrefois préconisé afin de trancher et de rétablir la situation. De nos jours, en dépit du développement prodigieux des économies et des technologies, la guerre demeure un moyen de recours ultime après l'échec de toutes les formes de négociation et de compromis entre différentes nations et même au sein de la même nation. La guerre ne constitue pas une solution conciliatrice, mais un moyen de trancher le conflit. Dans les deux cas, le conflit est fondateur d'un ordre politique et de nouvelles formes de vie sociale⁸.

Il est évident que d'autres formes de régulation sociale et pacifique se sont substituées à l'usage de la violence qui est devenue le monopole exclusif de l'État moderne. La politique s'est substituée à la violence. Selon Daniel Innerarity, la politique est une

activité civilisatrice dont la fonction est de canaliser raisonnablement les conflits sociaux, mais elle n'est pas un moyen d'atteindre la pleine harmonie sociale ou le consensus absolu, ni de donner un sens à la vie ou de garantir une liberté complète et le bon usage de celle-ci⁹.

L'objectif du politique est donc de résoudre les conflits d'une manière civilisée afin d'atteindre et de préserver l'harmonie et la cohésion sociale qui est une forme de conciliation. Innerarity, note bien qu'il est impossible d'atteindre un consensus large

⁸ Georg Simmel, *Le conflit*, Circé, Paris, 1992, p. 13.

⁹ Daniel Innerarity, *La démocratie sans l'État*, Paris, Climats, 2006, p. 57.

et absolu, le seul consensus communément partagé est celui de ne plus faire la guerre pour résoudre un conflit au sein d'une communauté politique¹⁰. En l'absence, ou face à l'impossibilité de parvenir à un consensus absolu, Innerarity, paraphrasant Foucault, énonce qu'il est important d'être contre la non-consensualité¹¹. Tout en soutenant la légitimité du désaccord, Foucault considère que la vocation du politique est de savoir de quel type de consensus la communauté politique a besoin¹². La conciliation ou le consensus ne sont pas absolus parce qu'il est impossible de l'atteindre et aussi parce que la vie en société est génératrice de situations de conflits et de désaccord qui exigent de rétablir de nouveau la conciliation et le consensus. C'est ce qui explique la dynamique des sociétés et leur évolution. Le consensus large et absolu n'est pas une condition *sine qua non* de l'harmonie et de l'évolution d'une société, pourvu que les différents acteurs politiques s'engagent à respecter le consensus atteint. Dans les sociétés, le consensus est de nature temporaire et exige d'être maintenu.

Selon Innerarity, la nécessité de repenser la politique aujourd'hui, ne découle pas de l'état de guerre dans lequel se trouvent les communautés politiques dans les sociétés occidentales, mais de son changement et de son évolution créant des situations de déséquilibres incessants et ébranlant les harmonies établies. Parmi les causes des changements les plus significatifs que connaissent les communautés politiques, on trouve est leur diversité profonde. Toujours selon Innerarity, compte tenu de cette transformation, il y a un besoin de développer une nouvelle stratégie

Pour vivre avec les particularités, les individualités, les exceptions, les discontinuités, les contrastes et les singularités, qui sont en consonance avec ce que Taylor a nommé la *Deep Diversity*, cette particularité des appartenances, des attributions et des modes d'être qui caractérisent nos sociétés [...] Nous avons besoin d'une nouvelle politique qui ne perçoit pas l'affirmation ethnique,

¹⁰ *Ibid.*, p. 58.

¹¹ *Ibid.*, p. 116.

¹² *Ibid.*, p. 117

religieuse ou linguistique comme une irrationalité archaïque devant être réprimée ou surmontée¹³.

Compte tenu de la transformation de la vocation de la politique qui est devenue, selon Innerarity, un espace et une pratique visant à domestiquer l'hostilité en transformant l'ennemi en adversaire¹⁴, à assurer l'unité et à gérer les différences¹⁵ des intérêts et des valeurs, la communication et le dialogue sont devenus par ailleurs les moyens par excellence pour surmonter le désaccord et le conflit, et parvenir à l'entente, voire à la conciliation. Celle-ci, pour qu'elle soit possible, exige l'instauration d'un ordre politique permettant aux différents protagonistes de dialoguer dans des conditions pacifiques. C'est la première condition *sine qua non* à toute démarche conciliatrice. C'est la raison pour laquelle l'élite intellectuelle arabe, toutes tendances idéologiques confondues, plaide depuis la fin du 19^e siècle, pour une action en faveur de la réforme politique. Elle s'est rendu compte que sans l'instauration d'un ordre politique fondé sur la liberté et la démocratie, il est impossible d'amorcer le dialogue et de rapprocher les différentes parties antagonistes.

Marc Angenot, dans son livre *Dialogue de sourds*, s'est attardé sur les conditions d'un dialogue concluant qui ne serait pas un dialogue de sourds, c'est-à-dire, conduisant à une entente ou à un accord, même si celui-ci n'est pas large et absolu, comme le souligne Innerarity. Il soutient que, ce qui est à l'origine de l'échec du dialogue est la coupure de logiques argumentatives des interlocuteurs qui n'usent pas du même code rhétorique pour se comprendre et se convaincre¹⁶. Le code rhétorique est l'ensemble de règles communes relatives à l'argumentation qui relèvent du connaissable, de ce qui est débattable et persuasif. Pour Angenot, si ces

¹³ *Ibid.*, p. 134.

¹⁴ *Ibid.*, p. 124.

¹⁵ *Ibid.*, p. 185.

¹⁶ Marc Angenot, *Dialogues de Sourds, Traité de rhétorique antilogique*, Paris, Mille et une nuits, 2008, p. 15

règles ne sont pas régulées par une universelle, transcendante anhistorique Raison, si elles ne sont pas les mêmes partout et pour tout le monde¹⁷ alors il y a un problème majeur, le dialogue risque de ne pas être concluant, d'où le qualificatif dialogue de sourds.

Angenot souligne que dans le cas où les interlocuteurs sont de culture différente les coupures cognitives sont plus ou moins insurmontables¹⁸. Il écrit en citant Bronner: « les cultures qui ne se meuvent pas dans les mêmes directions, qui se fondent sur des critères de civilisations opposées ou différentes, ont une grande aptitude à ne pas se comprendre¹⁹ ». Par ailleurs, il conclut que les deux pôles qui se constituent au sein d'une société par rapport à une question quelconque forment deux « camps » irréconciliables qui vont débattre indéfiniment et finir par s'invectiver²⁰. En effet, à cause de ces coupures cognitives qui caractérisent les sociétés d'aujourd'hui, et compte tenu de leur profonde diversité, Innerarity souligne la transformation de la vocation de la politique et propose de la repenser. En dépit de ces coupures cognitives et des clivages sociaux et politiques que connaissent les communautés politiques des sociétés d'aujourd'hui, il est important qu'elles parviennent à les surmonter afin de préserver la cohésion sociale et de pouvoir vivre ensemble.

En ramenant le débat à ses fondements historiques et philosophiques, Angenot relate la hiérarchie des arts du raisonnement d'Aristote distinguant le raisonnement démonstratif et utilisant la logique, la dialectique et la rhétorique²¹. La dialectique consiste à débattre afin de s'entendre sur le bien et le juste. Celle-ci peut être réflexive, c'est-à-dire discuter avec soi-même et penser par soi-même. L'idée fondatrice de la

¹⁷ *Ibid.*, p. 15.

¹⁸ *Ibid.*, p. 17

¹⁹ *Ibid.*.

²⁰ *Ibid.*, p. 20

²¹ *Ibid.*, p. 48

dialectique est que la pensée se développe et progresse mieux en dialoguant avec autrui. Elle vise tout simplement la compréhension mutuelle²². C'est ce type de raisonnement qui nous intéresse parce qu'il constitue une condition sine qua non à l'entente et à la conciliation.

Pour que le débat soit possible et aboutisse à une conciliation viable et concluante, certaines conditions sont requises. Parmi ces conditions, il y a celles qui sont relatives aux participants et d'autres à l'environnement ou à l'espace comme l'exprime Davidson : « pour avoir une pensée, et même des doutes, on doit préalablement savoir qu'il existe d'autres esprits et un environnement²³ ».

Ces deux conditions, nécessaires au dialogue, sont relatives, d'une part, à l'espace qui dépend de l'existence d'un ordre politique moderne et où les membres d'une communauté politique sont convaincus de la nécessité de régler leurs différends *via* le dialogue plutôt que *via* le recours à la violence. D'autre part, ces conditions sont relatives aussi à la question et au problème qui doit relever de l'ordre du débattable. Angenot propose d'autres conditions, qui sont relatives aux participants et d'ordre procédural²⁴, c'est-à-dire, des règles à suivre et à respecter par les interlocuteurs afin que le débat réussisse et ne débouche pas sur une mésentente.

L'ensemble de ces règles a une dimension éthique. Il s'agit de la reconnaissance de l'égalité des interlocuteurs et de leur dignité²⁵. Il y a aussi des règles liées au contexte qu'Habermas postule comme contraintes transcendantales et présuppositions à la pratique communicationnelle :

²² *Ibid.*, p. 52.

²³ *Ibid.*, p. 58.

²⁴ *Ibid.*, p. 133

²⁵ *Ibid.*, p. 133

quiconque s'engage sérieusement dans une discussion doit supposer que le contexte du débat garantit en principe la liberté d'accès, des droits égaux à participer, la bonne foi de la part des participants, l'absence de coercition et l'adoption d'une position²⁶.

La conciliation est essentiellement dialectique ou dialogique de l'être avec soi-même et avec autrui cherchant non seulement à surmonter le conflit, mais aussi à préserver l'unité et la cohésion, à réinventer la société et à développer et renouveler la pensée. L'entrée en discussion avec autrui est une étape importante de la conciliation parce qu'elle implique l'acceptation et la préférence du dialogue au conflit et à la confrontation violente. Elle est la résultante d'un processus qui commence avec la prédisposition d'entrer en dialogue avec autrui afin de parvenir à une entente, à un consensus ou à la reconnaissance de la différence et de la nécessité de vivre ensemble. Si le conflit est fondateur de la politique, la conciliation est sa finalité et sa raison d'être.

Il existe deux types de conciliation : la conciliation idéologique et la conciliation politique. À la différence de la conciliation politique, la conciliation idéologique, comme déjà mentionnée, peut avoir un caractère réflexif. Pour qu'elle soit possible, elle exige des conditions relatives aux participants, au sujet à débattre et à l'environnement dans lequel elle doit se dérouler

Dans le cadre de notre analyse de la conciliation dans le discours arabo-musulman moderne, nous mettrons particulièrement l'accent sur les conditions d'un dialogue qui se veut concluant vers une certaine forme d'entente et de conciliation, c'est-à-dire surmontant le clivage social et politique. Ces conditions peuvent être regroupées en trois types : les conditions relatives au sujet sur lequel porte le débat, celles qui sont liées aux interlocuteurs et celles qui sont en rapport avec le contexte. Ainsi, à la lumière de ces différentes explications que nous avons tenté d'apporter au

²⁶ *Ibid.*, p. 133

concept de conciliation, nous pouvons dire qu'il s'agit d'un moment qui succède à l'opposition, à la mésentente voire au conflit permettant à la société de préserver sa cohésion voire même de se réinventer et de se développer. Elle a par ailleurs un caractère dynamique, variable et non immuable. Elle est également polymorphe compte tenu du sujet sur lequel porte le conflit et le débat, et la nature des interlocuteurs qui y sont impliqués

La nécessité de repenser la politique, dont parlait Innerarity, est parfaitement applicable aux sociétés arabo-musulmanes, dans lesquelles la diversité serait la caractéristique principale de leurs structures sociales. Cependant, il faut dire que ces sociétés ne sont jamais parvenues à reconnaître les conséquences de cette diversité, notamment le caractère dualiste de la culture et de ses conséquences sociales et politiques, d'où leur échec à instaurer un ordre politique stable et à surmonter le clivage social et la polarisation intellectuelle. Depuis leur engagement dans le processus de modernisation, les sociétés arabo-musulmanes ne sont pas parvenues à instaurer un ordre politique moderne. Pour différentes raisons historiques, politiques et idéologiques, les forces au pouvoir n'étaient pas favorables à l'exigence d'instaurer un ordre politique moderne afin de surmonter le clivage qui était, et est encore, une contrainte à leur développement.

L'élite intellectuelle arabe, tout en appartenant à la même société et à la même culture, vit cette coupure cognitive depuis plus d'un siècle parce qu'elle s'inspire de deux modèles de civilisation fondés sur des principes et des critères différents, voire opposés, d'où la complexité et la difficulté de la nature du débat qu'elle se doit d'entreprendre, et que Angenot avait soulignées. Les communautés politiques des sociétés arabes et ses élites intellectuelles sont, plus que toute autre société, contraintes de surmonter ces coupures cognitives parce que leur présent et leur avenir en dépendent.

0.2 Méthodologie de recherche

Pour étudier et analyser la question de la conciliation dans le discours arabo-musulman moderne, nous allons procéder à une lecture critique du discours réformiste musulman moderne à la lumière de la question de la conciliation selon une approche historique, analytique et critique. Cette dimension diachronique de l'approche trouve sa raison d'être dans la dimension historique de la problématique de la conciliation. Elle se pose d'une manière intense depuis le 19^e siècle et elle plonge ses racines dans la pensée arabo-musulmane depuis les premiers siècles de l'Islam, notamment depuis la grande crise politique qui s'est déclenchée après la mort du prophète Mohamed. Les questions politiques et doctrinales que cette crise a soulevées trouvent leur écho dans la crise politique et intellectuelle à laquelle font face les sociétés arabo-musulmanes depuis le 19^e siècle jusqu'à nos jours. Ces questions constituent la toile de fond du réformisme musulman moderne depuis le 19^e siècle, et notamment, l'approche conciliatrice qui a connu, essentiellement, deux épisodes dans la pensée arabo-musulmane. Pour donner un aspect actuel et une analyse synchronique à notre sujet de recherche, nous allons également nous arrêter sur la question de la conciliation dans le discours islamiste contemporain, notamment dans celui du mouvement parti islamiste tunisien *Ennahda*.

Le discours réformiste arabo-musulman moderne qui constituera notre corpus de recherche est celui qui s'est formulé à partir du 19^e siècle jusqu'à nos jours. Plusieurs sont les intellectuels et les auteurs arabo-musulmans et non Arabes qui ont contribué à enrichir ce discours moderne. À titre d'exemple, nous pouvons citer l'Égyptien Rifa'a Rafi' al-Tahtawi (1801-1873), le célèbre afghan (ou iranien, le débat n'est pas tranché sur son origine ni sur son affiliation sunnite ou chiite) Jamal Eddine al-Afghani (1839-1897), l'Égyptien Mohamed Abdou (1849-1905), le syrien Abdel-Rahman al-Kawakibi (1854-1902), le pakistanais Mohamed Iqbal (1873-1938), l'indien Sayed Ahmad Khan (1817-1898), l'algérien Abdel Hamid ben Badis (1889-1940), le Tunisien Mohamed Tahar ben Achour (1879-1973). Les réformistes

du 20^e siècle, qualifiés davantage d'islamistes, sont plus nombreux. Nous pouvons citer en tête de liste les célèbres Égyptiens Hassan al-Banna (1906-1949) et Sayed Qutb (1906-1966), Mohamed al-Ghazali, Youssef al-Quaradhawi, le pakistanais Abou al-A'la al-Mawdoudi, le soudanais Hassan al-Tourabi, le Tunisien Rached Ghannouchi, etc. Malgré le fait que certains de ces auteurs sont d'origine non arabe, certains ont significativement influencé et contribué à façonner le discours islamiste arabo-musulman, comme par exemple, al-Afghani et al-Mawdoudi.

La liste n'est pas exhaustive et saurait être plus longue. Notre choix s'est arrêté sur six auteurs parmi cette liste appartenant à deux périodes historiques différentes. Il s'agit d'abord des Égyptiens Tahtawi et Abdou, d'al-Afghani, et du syrien Ridha. Mais, nous ferons aussi référence et de façon moins approfondie à al-Afghani. Ces deux derniers ont résidé une longue période en Égypte ce qui leur a permis d'influencer le réformisme musulman et par conséquent le réformisme arabo-musulman en général. Ils ont façonné les courants réformistes du monde arabo-musulman jusque dans les années 1920. Pour la deuxième période, qui s'étend à partir de cette dernière date jusqu'à nos jours, nous lui avons préféré les auteurs que sont al-Banna, Qutb et Ghannouchi. Les deux premiers sont respectivement fondateur et idéologue du célèbre mouvement des Frères musulmans en Égypte. Le Tunisien Ghannouchi, qui fonda en 1981 la filiale tunisienne de ce mouvement, pour s'en distinguer une décennie plus tard, bénéficiera d'une reconnaissance retentissante en tant que leader, dans les milieux islamistes actuels. Un personnage plus important que ce dernier a d'abord été envisagé avant d'être écarté en raison de la dimension que prendrait alors ce travail de recherche. Il s'agit de Youssef al-Quaradawi qui continue à jouer aujourd'hui un rôle capital sur la scène islamiste, il est la référence idéologique par excellence.

Nous avons effectué ce découpage pour donner une dimension à la fois diachronique et synchronique à notre lecture du réformisme musulman moderne.

L'étendue historique large de notre corpus de recherche, en dépit des difficultés qu'elle présente, nous permettra de mieux saisir l'évolution du discours réformiste musulman et ses démarcations d'une période à l'autre. D'ailleurs, nous pensons que son évolution s'est effectuée d'une manière paradigmatique. C'est pourquoi nous désignons la première période comme étant celle du réformisme moderne et la seconde comme étant celle du réformisme islamiste, tout en reconnaissant aux deux périodes le caractère réformiste puisque les différents auteurs que nous aborderons se sont donnés comme vocation la réforme. En amont de ces deux périodes, il y a la période du réformisme traditionnel, celle qui précède l'invasion de Bonaparte comme date symbolique. Cette période constitue la toile de fond des deux périodes suivantes. Nous aurons alors trois périodes : la période du réformisme traditionnel, celle du réformisme moderne et celle du réformisme islamiste.

Nous avons qualifié le réformisme de la première période de moderne parce que son projet peut être défini comme étant un projet de modernisation de l'Islam, tandis que celui de la seconde période est un projet d'islamisation de la société et de la modernité. Les islamistes se désignent eux-mêmes comme *islamiyyoun* pour se distinguer des musulmans non-engagés ou non-activistes alors que les réformistes sont ainsi appelés pour leur volonté de réformer la société sans aucun but politique. C'est le point essentiel qui démarque le réformisme moderne du réformisme islamiste conférant à son évolution un caractère paradigmatique. La coupure, qui est la caractéristique essentielle du changement paradigmatique, s'est opérée à plusieurs niveaux, celui du projet, des acteurs et du contexte. Il est important de souligner cependant que le réformisme islamiste se réclame comme étant l'héritier du réformisme moderne et qu'il s'inscrit dans son continuum, c'est une exigence morale et une évidence historique.

En ce qui concerne le discours que nous allons analyser afin de comprendre comment la question de la conciliation s'y est articulée, nous allons nous limiter à

l'essentiel des écrits de chaque auteur dans lesquels cette question se manifeste d'une manière plus explicite et plus élaborée. Il ne s'agit pas de traiter l'œuvre complète de chaque auteur, c'est une tâche difficile, voire impossible, dans les limites d'une thèse de recherche. En ce qui concerne Tahtawi, nous allons nous intéresser à trois de ses livres notamment son récit de voyage *Takhlis al-ibriz fi talkhis Paris (L'or de Paris)* et *Manahij al-Albab al-misriyyah (Direction des âmes)* dans lesquels nous pouvons souligner le caractère dialogique de sa conciliation et l'articulation qu'il effectue entre sa perception de la modernité et sa conception de l'Islam. Notons que cet auteur est davantage revendiqué par le courant moderniste comme étant le précurseur de la *nahda* égyptienne et arabe de par le remarquable mouvement de traduction qu'il avait enclenché.

Pour al-Afghani, nous ne nous arrêterons pas sur ses écrits, mais nous nous intéresserons à son influence sur toute une génération d'intellectuels égyptiens et, notamment, Mohamed Abdou dont l'influence et l'importance de son projet de réforme sont indubitables. Ces deux personnages ont joué un rôle important dans le réformisme musulman. Ils lui ont donné sa nouvelle direction, l'un insistant sur la réforme politique et l'autre sur la réforme éducative et intellectuelle. Ils n'ont pas beaucoup écrit et le peu qu'ils ont rédigé consistait essentiellement en des articles de revues, notamment *al-Urwa al-wuthqa* qu'ils ont fondé ensemble, et de cours donnés d'une manière occasionnelle ou officielle. Outre les articles publiés dans cette revue, al-Afghani a rédigé un seul petit livre en réponse au philosophe français Ernest Renan qu'Abdou a traduit en arabe. Quant à ce dernier, il a également rédigé plusieurs articles et ouvrages dont les principaux sont *Traité d'unicité de Dieu* et *Le Commentaire du Manar* qui est une exégèse du Coran. Abdou n'a pas eu le temps de le finir, c'est Rida qui l'a complété. C'est au *Traité* auquel nous nous référerons pour appréhender la question de la conciliation dans son discours. Nous clorons cette première période par l'ouvrage de Ridha sur le califat qui constitue son œuvre principale. Il a également publié la biographie de Mohamed Abdou et complété son

exégèse. Il a longtemps écrit dans la revue *al-Manar* dont il est le fondateur. Cette revue, qui avait longtemps résisté aux différentes intempéries politiques, a pris fin avec le décès de son fondateur.

Nous aborderons la deuxième période avec l'examen du discours de Hassan al-Banna. Nous nous baserons sur ses épîtres qui sont des prêches qu'il avait prodigués à l'occasion ou durant les congrès de son organisation. Pour souligner l'importance de ce personnage, nous nous arrêterons sur la constitution de l'organisation des Frères musulmans qui constitue son œuvre principale. Le deuxième auteur de cette période est Qutb, l'idéologue de l'organisation. À la différence de tous les auteurs de notre liste, il fut celui qui a le plus écrit. Il a plusieurs ouvrages à son actif. La sélection de livres que nous avons effectuée s'est limitée à ceux qu'il avait rédigés à partir de la fin des années 1940 correspondant à son adhésion à l'islamisme, à l'exception de son exégèse composée de six volumes. Le dernier discours est celui de Ghannouchi, fondateur du mouvement de la tendance islamique (la *nahda* actuellement). Nous nous référerons à ses deux récents livres. L'un, *Min tajribat al-harakah al-Islamiyyah* (*De l'histoire du mouvement islamique*), est une lecture critique de l'histoire du mouvement. L'autre, intitulé *Al-hurriyat al-'ammah fi al-dawlah al-islmiyyah* (*Les libertés publiques dans l'État islamique*), constitue l'essentiel de ses réflexions ultérieures, notamment depuis son exil à Londres au début des années 1990.

Pour analyser ces différents discours et relever leur dimension conciliatrice et la façon comment la question de la concilier a été articulée nous avons opté pour une méthode du style *Homme-Œuvre-Contexte* en nous inspirant des méthodes d'étude littéraire *Homme-Oeuvre*, à laquelle nous avons adjoint la variable *contexte* qui est déterminante dans l'approche compréhensive historique. Nous avons opté pour cette méthode non pas, pour étudier les œuvres de chaque auteur d'une manière exhaustive, mais pour insister sur l'*homme* et le *contexte* qui sont les déterminants de l'œuvre. La variable *homme* est importante pour mettre en relief la transposition du caractère

dualiste de la culture au niveau du schème de pensée de l'élite réformiste, et aussi sa transformation de la première à la seconde période. Nous avons qualifié l'élite réformiste de la première période de cheikh intellectuel et la seconde d'intellectuel cheikh. Ce qui distingue la première de la seconde est leur ancrage social et culturel en cours de transformation. Plus précisément, elle est issue de l'enseignement religieux traditionnel et de son contact avec la culture occidentale qui s'est effectué à travers le changement culturel en cours et à travers une certaine expérience personnelle.

Cette élite est à la base composée de cheikhs qui avaient embrassé certaines connaissances de la culture occidentale d'une manière officieuse. Plus tard, suite aux changements qu'avaient connus les sociétés arabo-musulmanes, le portrait s'est renversé. L'élite réformiste est désormais composée d'intellectuels, issus de l'enseignement moderne, qui se sont réapproprié la religion à travers les canaux traditionnels de la culture, notamment de la famille et d'autres forces sociales résistantes aux changements. Le changement de la nature de l'élite réformiste est à l'image de leur projet qui était pour les premiers la modernisation de l'Islam sur la base d'un regard critique sur la culture islamique en vigueur, et pour les seconds l'islamisation de la société et de la modernité via un regard critique sur ce que la société est devenue et par ailleurs sur la modernité ou la modernisation à l'origine du changement. C'est dans ce sens que nous nous intéresserons à la variable *homme* de notre constellation et, notamment, son ancrage familial et intellectuel à travers l'étude de la biographie des auteurs sélectionnés. Ce changement au niveau de l'élite intellectuelle réformiste est une démarcation significative de l'évolution paradigmatique du réformisme musulman de moderne à islamiste.

La seconde variable de notre constellation à laquelle nous accorderons une considération particulière dans l'analyse et l'appréhension du discours réformiste est le contexte historique de l'époque qui était en perpétuelle mutation. Il faut dire

qu'une bonne partie du discours réformiste, composée essentiellement de publications dans les revues et les journaux, s'est formulée en réaction aux changements sociaux et politiques que connaissaient les sociétés arabo-musulmanes et aux propos des intellectuels du camp adverse moderniste. L'effondrement de l'Empire ottoman est la démarcation essentielle qui a conduit au passage du paradigme de modernisation de l'Islam à celui de l'Islamisation de la modernité. Il a conduit à une reformulation radicale du réformisme musulman et par ailleurs à la question de la conciliation.

Outre ces deux variables que nous allons mettre en lumière afin d'analyser le discours réformiste par rapport à la question de la conciliation, nous nous appuyerons sur une littérature abondante. Elle l'est moindre par rapport à la variable *homme* et par rapport à la question de la conciliation souvent traitée d'une manière générale et peu profonde. C'est en accordant une importante considération à ces deux dimensions et en s'appuyant sur la littérature que nous allons analyser le discours réformiste musulman.

Notre thèse sera composée de cinq chapitres. Le premier chapitre sera consacré à revoir le contexte dans lequel la pensée arabo-musulmane a fait face pour la première fois à la question de la conciliation. Il s'agit de revenir sur la grande discorde autour du problème de la succession, le califat, au Prophète et les questions doctrinales qu'elle a soulevées. Nous insisterons sur les diverses dimensions prises par la question de la conciliation durant les premiers siècles et sur la raison pour laquelle le débat qu'elle a suscité sur les plans théologique, philosophique et des fondements du droit s'est réduit à sa stricte dimension juridique. Nous essaierons, à travers cette lecture sociologique de la grande discorde, de saisir les origines et les différentes variables et constantes de la question de la conciliation.

Le deuxième chapitre sera consacré à la modernisation de l'Égypte au lendemain de l'invasion de Napoléon Bonaparte en 1798. Nous ferons un bref survol de l'histoire de l'Égypte ottomane et des mamelouks. Nous soulignerons la

particularité ambivalente de cette invasion, c'est-à-dire, sa prétendue mission modernisatrice et ses politiques impérialistes. Nous décrirons d'une manière détaillée le processus de modernisation dans lequel s'est engagée l'Égypte sous le règne de Mohamed Ali Pacha et ses successeurs et ses résultats qui n'étaient pas à la hauteur de l'ampleur des efforts de modernisation fournis. Nous mettrons en évidence le caractère dualiste de la société qui a résulté de cette modernisation et qui est à l'origine de la question de la conciliation dans le discours réformiste moderne.

Les trois chapitres suivants seront consacrés à l'analyse et à l'examen de la question de la conciliation dans le discours réformiste moderne et contemporain. Nous consacrerons le troisième chapitre à l'analyse du discours et de la vision de la réforme selon al-Tahatwi, d'Abdou et Rida. Nous commencerons la section consacrée à chaque réformiste par une brève analyse de son contexte sociohistorique et de son ancrage social et culturel. Nous aborderons ensuite l'analyse de leurs approches sur la question de la conciliation. Dans cette section, nous essaierons surtout de mettre en évidence la perspective dans laquelle a été entreprise la conciliation ainsi que les limites et les contraintes de ces approches.

Dans le quatrième chapitre, nous aborderons le réformisme musulman contemporain islamiste à travers le discours et le projet de réforme de Hassan al-Banna et de Sayed Qutb. En procédant par la même démarche que dans le chapitre précédent, nous essaierons de mettre en évidence le changement de paradigme du réformisme musulman. Ce réformisme se démarque radicalement de son prédécesseur sur le plan de l'organisation, de sa vision de la réforme et par conséquent du discours. Plus précisément, nous tenterons de mettre en évidence le changement de perspective du réformisme musulman et par ailleurs de sa façon d'approcher la question de la conciliation. Avec l'islamisme, la réforme et, par conséquent, la conciliation s'inscrivent désormais dans une perspective d'islamisation de la société et de la modernité.

Le cinquième chapitre sera consacré au chef du mouvement islamiste tunisien Ennahda Rached Ghannouchi. Ce choix nous permettra de rendre compte de l'évolution du discours islamiste et, entre autres, de la question de la conciliation. En mettant en évidence la différence du réformisme musulman tunisien par rapport à celui de l'Égypte, et cela malgré son influence, le discours islamiste tunisien, grâce à la réputation dont bénéficie son chef depuis quelques décennies au sein de l'élite politique et islamiste arabe, a eu un impact sur une bonne partie du discours islamiste. Une première section sera consacrée à l'histoire du réformisme tunisien depuis le 19^e siècle. Les deuxième et troisième sections seront consacrées à l'examen de l'ancrage social et culturel de Ghannouchi et à l'examen de la question de la conciliation à travers son livre sur les libertés publiques dans l'État islamique. Le discours islamiste actuel se démarque radicalement de l'ancien. Il a abandonné les thèses de la *jahiliyya* des sociétés et la question de la *hakimiyyah* au fondement du mouvement islamiste. Le thème de la globalité ne le fut pas.

Notre démarche rencontre quelques difficultés qu'il est important de souligner, mais qui ne doivent pas compromettre ou biaiser les conclusions auxquelles nous devons aboutir. La *première* difficulté est relative à l'étendue de la période historique que nous traitons. C'est une très longue période qui s'étale sur plusieurs siècles. Il est difficile par ailleurs de la couvrir d'une manière exhaustive. Dans cette situation, nous étions confrontés à deux choix. Tout d'abord, nous pouvions aborder la question de la conciliation à partir d'un seul auteur, mais cela nous aurait empêchés d'appréhender l'évolution du discours réformiste par rapport à la question de la conciliation. Nous pouvions également traiter plusieurs auteurs en effectuant une sélection au niveau du corpus de leur discours. Nous avons opté pour cette dernière et nous avons décidé de nous référer à l'essentiel de leurs œuvres. La *seconde* difficulté est relative à la redondance que sentira le lecteur par rapport à la section ancrage social et culturel que nous avons fait pour chaque auteur pour souligner le changement de la nature de l'élite intellectuelle arabo-musulmane réformiste de

cheikh intellectuel à un intellectuel-cheikh. Enfin, la *troisième* concerne le détail avec lequel nous avons décrit le processus de modernisation de l'Égypte. Nous l'avons jugé intéressant pour mettre en évidence l'ampleur de ce projet à l'époque de Mohamed Ali qui n'avait malheureusement pas abouti à la renaissance de l'Égypte ni à sa réforme.

CHAPITRE I

LES ORIGINES DE LA CRISE POLITIQUE ET INTELLECTUELLE ET LES CONSTANTES DU RÉFORMISME MUSULMAN

Dans ce chapitre, nous essaierons de saisir le contexte dans lequel la problématique de la conciliation a émergé pour la première fois dans la pensée arabo-musulmane et de cerner ses différentes variables et constantes. Cette problématique est au centre de la réforme que revendique la pensée arabo-musulmane depuis le premier siècle de l'islam, elle en constitue une constante. Afin de cerner cette problématique, il est nécessaire de remonter très loin dans l'histoire de l'islam et de retracer ses origines dans la plus grande crise politique et intellectuelle à laquelle le monde arabo-musulman a fait face. Les conséquences de cette crise alimentent la pensée arabo-musulmane depuis cette date et elles sont à l'origine de sa crise actuelle, notamment dans son rapport avec la modernité et ses défis.

1.1 Les origines de la crise politique et intellectuelle des sociétés arabo-musulmanes traditionnelles

Pour saisir le contexte historique de l'émergence de cette problématique, il est crucial de revenir à l'histoire de la grande discorde (*Fitna kubra*) qui a eu lieu au lendemain de la mort du prophète Mohamed par rapport à sa succession. « *Jamais dans l'islam, écrit Shahrastani (mort en 547H/1153), on n'a tiré l'épée sur quelque*

principe du dogme autant qu'on l'a tirée, à toutes les époques, sur l'imamat »²⁷. Cet évènement était à l'origine de la crise de la pensée politique islamique et des problématiques théologiques et philosophiques qui en ont découlé et qui persistent jusqu'à nos jours, d'où son importance. C'était une période de grande effervescence intellectuelle dans l'histoire de la pensée arabo-musulmane.

Le propos de ce chapitre ne consiste pas à réécrire cet évènement dans tous ses détails historiques, malgré son importance dans l'imaginaire des sociétés arabo-musulmanes et son instrumentalisation comme référence ultime pour légitimer les thèses et les revendications du réformisme musulman moderne. Notre relecture sociologique de l'évènement se limite à mettre en relief les fondements historiques des problématiques intellectuelles qui guettent la pensée arabo-musulmane moderne. Plus précisément, nous nous proposons de comprendre les origines du conflit qui a éclaté par rapport au problème de la succession au pouvoir après la mort du prophète Mohamed et ses conséquences politiques et intellectuelles. La relecture et la réécriture de cet évènement fondateur de la pensée arabo-musulmane exigent d'abord un travail de recherche historique rigoureux parce que les évènements relatés dans les manuels d'histoire diffèrent d'une version à l'autre et que leur transcription, qui s'est effectuée plus tard, était assujettie aux conditions politiques de l'époque. Elle exige une nouvelle herméneutique à la lumière des nouvelles trouvailles des sciences sociales et humaines.

L'avènement de l'Islam a fait éclater l'ordre social en place de la *Jahiliyya*²⁸ telle que définie par le Coran et lui a substitué un autre basé sur une nouvelle vision

²⁷ Daniel Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'ari*, Paris, Cerf, 1990, p. 547. Diane Steigerwald, *La pensée philosophique et théologique de Shahrastani*, Laval, Les Presses de l'université Laval, 1997, p.241.

Al-Shahrestani est un théologien musulman d'origine perse, il est l'auteur du fameux livre *Al-Milal wa al-nihal* (*Les religions et les sectes*). L'originalité de ce livre réside dans la nouvelle approche d'étudier les religions.

²⁸ Ce terme renvoie à la notion *jahl* qui signifie ignorance en arabe. La *jahiliyya* désigne alors la période pré-islamique ou les arabes n'ont pas connu encore l'islam. Ce terme comporte une

du monde et une nouvelle table de valeurs à l'origine de l'idéal d'une Oumma islamique unie. La mission du Prophète, dans sa phase mecquoise, était strictement religieuse, axée sur la prédication (*da'wa*) et qui sera au fondement d'une nouvelle communauté de foi à l'Islam. À Médine, où les agissements du Prophète ont pris une autre tournure, sa mission prit une dimension politique qui consista à la gestion des affaires de sa communauté et à la préservation de son existence contre les menaces internes et externes. La communauté musulmane émergente s'est organisée depuis en force politique et militaire pour faire face à la répression et reconquérir la Mecque, ville d'origine des premiers adeptes et centre de leur autorité, de laquelle ils étaient chassés.

À partir de Médine, le Prophète a pris un rôle religieux, politique, spirituel et temporel. Il combinait ainsi l'autorité religieuse et l'autorité politique. C'est de cette alliance politico-religieuse que le réformisme musulman, notamment les islamistes, s'inspire en revendiquant l'État islamique. La question qui se pose cependant est de savoir s'il s'agit d'un cas particulier relatif au Prophète et de la nature du rapport entre ces deux types d'autorités. Comprendre la nature de ce rapport permettrait d'élucider la problématique du rapport entre l'Islam et le politique, à laquelle font face les sociétés arabo-musulmanes aujourd'hui. La confusion provient du fait que le Prophète qui combinait les deux autorités était tout au long de sa vie accompagné par la révélation et que sa mort est survenue à la fin de la révélation. S'agissait-il donc d'un cas particulier? Est-il possible encore d'avoir cette alliance entre la religion et la politique? Les événements qui avaient eu lieu après sa mort et le changement politique survenu démontrent que cette alliance n'était plus possible et que religion et

signification péjorative parce que durant cette période les arabes étaient dominés par l'Empire perse et l'Empire byzantin et ils n'avaient aucun poids politique ou civilisationnel. Ce terme a été monopolisé par les mouvements islamistes pour critiquer leurs sociétés actuelles qui à leurs yeux se sont éloignées de l'Islam et se sont occidentalisées.

politique appartiennent à deux sphères différentes qui ne sont pas nécessairement contradictoires.

1.1.1 La mort du Prophète et le problème de la succession

La mort du prophète a posé un problème urgent, celui de sa succession, mais de sa succession à quoi ? À la fonction du chef religieux, du chef politique ou des deux ? Cette question renvoie à une autre : qui et comment choisir la personne qui succédera à ce poste ou à cette fonction ? Ces questions posées lors de la grande discorde n'ont jamais été tranchées de façon définitive. Elles ont resurgi treize siècles plus tard lors de la déclaration de l'abolition du califat en Turquie par Mustafa Kemal Atatürk et sa revendication par le roi Fouad en Égypte. La controverse suscitée par cette question s'est intensifiée avec la publication du livre d'Ali Abdel Raziq en 1925 intitulé *L'Islam et les fondements du pouvoir* et plus tard, dans les années 1940, celui de Mohamed Ahmad Khalafallah²⁹. Sans s'attarder longtemps sur les détails de la thèse du premier, il soutenait que le Califat n'avait rien de religieux et qu'il s'agissait d'une institution strictement politique. « *Espérons à travers ce que nous avons démontré que nous étions convaincant que ce qui est désigné par califat ou imamat grandiose n'a aucun fondement de l'Islam droit, de la raison saine, et que ses prétendus arguments n'ont rien de l'argument.* »³⁰ Au-delà de l'effet que cette thèse a eu sur un notable cheikh azharite, il est nécessaire de souligner quelques points pour situer la thèse. Le *premier*, est la sa faiblesse, comme il le reconnaît lui-même dans la préface. Elle résidait dans les limites de sa recherche historique sur la question. Il semble toutefois l'avoir abandonnée ultérieurement³¹. Le *deuxième* point est que cette thèse manifeste davantage une position politique qu'une thèse académique désintéressée,

²⁹ Abdou Filali Ansari, *Réformer l'Islam? Une introduction au débat contemporain*, Paris, La Découverte, 2003.

³⁰ Cheikh Ali Abdel Raziq, *Al-Islam wa usul al-hukm (L'Islam et les fondements du pouvoir)*, Le Caire, dar Misr al-mahrousa, 2007, p. 66. Traduction personnelle.

Abdel Raziq s'étant ouvertement opposé au projet d'attribuer le statut de calife au roi Fouad d'Égypte. Le *troisième* point, est non des moindres puisqu'il lui donne toute son importance, est qu'il a posé le problème du rapport entre la religion et le politique d'une manière violente et radicale au sein de l'orthodoxie musulmane. Outre la dimension critique de sa réflexion, il a revendiqué la nécessité de s'inspirer des connaissances et de l'expérience occidentale en matière de politique.

Selon Ghalioun, la question du rapport entre la religion et la politique n'est pas liée uniquement à l'Islam, mais à toutes les religions monothéistes qui ont détaché la divinité du pouvoir politique que représentait le roi ou l'empereur dans les traditions anciennes³². La religion est devenue ainsi un facteur de libération des peuples du pouvoir qui combinait l'autorité religieuse et l'autorité politique³³. Cette séparation a posé depuis la nature du rapport entre ces deux sources de pouvoir.

C'est déjà à partir de la mort du Prophète que l'alliance religion-politique dans la pensée politique arabo-islamique est devenue problématique. Elle ne l'était pas avec le Prophète qui combinait les deux fonctions en tant que guide suprême et dont le commandement était considéré comme une soumission à la volonté divine. La problématique a surgi quand le Prophète s'est abstenu de désigner un successeur. Le Coran ne le prescrit pas non plus et ne donne aucune indication par rapport à la façon et aux critères du choix du successeur. Il y a uniquement deux versets qui font allusion au principe de la consultation (*shura*) à mettre en œuvre afin de parvenir à un consensus sur la question. Le Coran ne donne aucune précision sur le mode de la consultation ni sur les gens qui sont éligibles à la consultation.

³¹ A. Abdel Raziq a abandonné sa thèse plus tard comme l'a souligné Rached Ghannouchi dans son livre *Al-hurriyat al-'ammah fi al-dawlah al-Islamiyyah*.

³² Burhan Ghalioun, *Naqd al-siyasa, al-dawla wa al-din (Critique du politique, l'État et la religion, traduction de l'arabe)*, 4^e éd., Casablanca, Centre culturel arabe; Beyrouth, 2004, p. 25.

³³ *Ibid.*, p. 47.

L'abstention du Coran à donner des précisions a eu comme conséquence qu'il incombait désormais aux gens de choisir son guide. La mort du Prophète à la fin de la Révélation signifie peut-être que l'Umma islamique et par conséquent l'humanité n'a plus besoin d'une autorité basée sur la personne d'un guide ou d'un chef. Elle cédait la place à une autre forme d'autorité qui est celle du texte sacré et à la raison qui l'interprète. L'humanité a atteint un autre niveau de maturité intellectuelle lui permettant de s'autoguidier et de trouver la forme d'organisation politique appropriée comme l'avance également Ghalioun. La prophétie de Mohamed, étant la dernière, annonçait une certaine forme de rationalisation du message de l'Islam³⁴ qui renvoyait à une autre problématique du rapport entre la raison et le texte révélé et qui fera l'objet d'un important débat comme nous allons le voir plus loin.

Le problème de la succession au Prophète fut très vite tranché en désignant un successeur à l'Envoyé de Dieu (*Khalifat Rasul Allah*). Selon Ghalioun, le choix de l'expression « successeur de l'Envoyé de Dieu » s'appliquait au sens littéral et consistait à poursuivre l'œuvre du Prophète dans la prédication et le *jihad* en se conformant aux commandements de la Révélation. Sous le calife Umar, cette expression a été remplacée par *Amir al-mouminin* (le prince des croyants). Ces deux concepts désignaient la même chose pour Ghalioun qui considère qu'ils désignaient, dans les deux cas, la poursuite de la mission du Prophète, la prédication et le *jihad*. Il n'y avait aucune dimension politique à ce califat du fait que les musulmans n'avaient aucune conscience ou besoin de penser la politique³⁵. Il est vrai qu'il n'y avait pas de conscience politique concrète puisque la séparation entre les sphères publique et privé n'existait pas et que toute action a un sens religieux dans son fondement et sa finalité. Il y avait tout de même une conscience politique implicite puisque la responsabilité du calife avait aussi une dimension mondaine consistant à gérer les affaires de la

³⁴ Mona Abou al-Fadhl, *Nahwa ta'sil minhji li mafhoum al-umma fi al-Islam*, Le Caire, Université des sciences économiques et politique, 1986, p. 78.

communauté selon le principe de la justice et l'équité. De plus, les critères qui ont été mis en place pour choisir le calife et le débat entre les différents protagonistes signifiaient l'émergence de la dimension politique ou comme l'exprime Mohamed Abed al-Jabri d'un domaine politique³⁶ (*majal siyasi*).

La succession au Prophète visait à poursuivre son œuvre sans se limiter à la prédication, à la propagation et à la sauvegarde de l'Islam. Elle visait aussi à s'occuper des affaires de cette nouvelle communauté, qui est une mission d'ordre politique. Le caractère sacré du califat ne provient pas de l'acte de succession, mais de la conscience du musulman qu'il est calife (lieutenant) de Dieu sur terre. Le devoir qui en découle est de désigner un *amir* pour la communauté et l'obligation de se conformer aux préceptes du Texte révélé et à la *sunna* du Prophète. C'est ce qui procure à l'autorité du successeur du Prophète, l'Envoyé de Dieu, un caractère quasi sacré et absolu en dépit de sa dimension strictement humaine et par conséquent temporelle³⁷.

Qui et comment choisir? Ce sont les deux questions qui se sont imposées en urgence pour combler le vide. Les candidats étaient nombreux. Il y avait d'un côté les *mouhajiroun*, les gens qui ont accompagné le Prophète dans son émigration à Médine et de l'autre les *ansar*, les gens de Médine qui se sont alliés à ces derniers et leur ont fourni tout le soutien. Compte tenu de l'importance de leur rôle dans la phase médinoise de la prédication à l'Islam, ils se sont vus être prioritaires dans l'ordre de la succession. En effet, les chefs des *ansar* se sont précipités à la place publique (*saqifat bani saidah*, place où se réunissaient les nobles de la tribu) pour se réunir et

³⁵ Ghalioun, *Naqd al-siyasah*, p. 60.

³⁶ Mohamed Abed al-Jabri. *Naqd al-'aql al-Arabi, Al-aql al-siyasi al-arabi, mouhaddidatihi wa tajalliyatihi (Critique de la raison arabe, la raison politique arabe, ses déterminants et ses manifestations)*. Éd.2, Casablanca, Maroc, Centre culturel arabe, 1991.

³⁷ Hicham Djait, *La Grande Discorde, Religion et politique dans l'Islam des origines*, Paris, Gallimard, 1989, p. 53

choisir un des leurs. Abu Bakr al-Seddiq (573-634) et Umar Ibn al-Khattab (581-644), deux célèbres Compagnons du Prophète, *qurayshites*, se sont joints très vite à la réunion sur la place publique (*Saqifat bani saidah*) pour choisir un successeur issu de leur tribu, *Quraysh*, grande et notable tribu de la Mecque et dont le Prophète est originaire. Pourquoi ces deux grands compagnons du Prophète, les deux premiers à qui le paradis est promis et bénéficiant d'une grande notoriété et d'une grande crédibilité au sein de leur communauté, voulaient que le successeur soit issu de leur tribu? Quelles sont les raisons? Sont-elles d'ordre sociologique ou religieux?

Après des échanges qui ont failli basculer vers l'affrontement violent, Abu Bakr al-Seddiq a été choisi, tant sur la base d'une légitimité historique, étant parmi les trois premiers convertis à l'Islam, que sur la base de sa relation de proximité avec le Prophète et de ses qualités personnelles perçues comme étant un gage de grande piété. Enfin, il appartenait à la tribu de *Quraysh* d'où est issu le Prophète. Selon al-Jabri, les critères de ce choix étaient strictement d'ordre tribal³⁸ parce que la cohésion sur la base des nouvelles valeurs de l'Islam ne s'était pas encore opérée et que la structure de la nouvelle communauté musulmane était encore influencée par des considérations et des valeurs tribales. Ce sont ces considérations tribales qui sont au fondement de cette nouvelle structure sociale et politique de la nouvelle communauté musulmane.

Hicham Djait note que la succession d'Abou Bakr et celle d'Umar étaient exceptionnelles³⁹ compte tenu de l'urgence de la situation dans laquelle a été sélectionné Abu Bakr et le consensus établi sur Umar désigné par son prédécesseur. Le mouvement de dissidence - d'apostasie (*Ridda*)⁴⁰ - qui s'est déclenché juste après la mort du prophète constituait une menace au message de l'Islam et à l'unité de sa

³⁸ Al-Jabri, *Al-'aql al-siyasi al-arabi*, p. 132.

³⁹ Djait, *La grande discorde*, p. 52

communauté encore fragile. Il fallait donc choisir un calife d'urgence pour combattre cette dissidence qui paraissait illégitime. Quant à la procédure de sélection, Djait souligne qu'il s'agissait d'une sorte de cooptation qui reflète une certaine forme de démocratie communautaire restreinte à l'élite⁴¹. Quoi qu'il en soit la succession de ces deux personnes s'est effectuée selon des valeurs et des critères de la tribu qui faisaient l'objet d'un consensus et qui s'inscrivaient dans les nouvelles valeurs de l'Islam. Les musulmans ont prêté unanimement serment d'allégeance (*bay'a*)⁴² à ces deux califes. La légitimité de ces deux califes n'a pas été remise en question malgré le fait que certaines voix favorisaient au début le cousin et le gendre du Prophète, Ali Ibn Abi Taleb. Étant donné que ce dernier était occupé par les obsèques d'un côté et par l'urgence de la situation de l'autre, le choix a été unanimement accepté. La candidature d'Ali a été revendiquée plus tard et elle est devenue au centre d'une grande discorde entre les membres de la communauté musulmane.

Le problème de la succession fut le moment fondateur d'une nouvelle conscience politique et d'une nouvelle organisation du pouvoir de la nouvelle Oumma musulmane. Cette nouvelle entité politique, écrit Louis Gardet, « *ne fut vraiment fondée qu'à la journée de la saqifa, quand Mekkois et Médinois reconnurent Abu Bakr comme unique calife, lieutenant du prophète* »⁴³. Néanmoins, il est important de souligner que le problème de la succession a été tranché d'une manière politique selon la logique tribale, ou selon des déterminants tribaux⁴⁴. La foi est au fondement de la Oumma musulmane et la tribu est au fondement de son

⁴⁰ Il n'y a pas de consensus sur le motif de cette dissidence et de la guerre qu'elle a déclenché. il y a une version qui parle de guerre d'hypostasie et d'autre de dissidence et d'opposition.

⁴¹ Djait, *La grande discorde*, p. 49. Louis Gardet a déjà fait usage du terme cooptation comme mode de désignation du calife dans son livre *L'islam, religion et communauté*, Desclée de Brouwer, Paris, 1978.

⁴² C'est un cérémonial d'allégeance qui consiste selon Ibn Khaldoun, en un processus par lequel les sujets s'engagent à « confier au prince les affaires des musulmans sans les lui disputer et lui obéir dans tout ce qu'il fait ». [http:// capdemocriatiemaroc.org/le-ceremonial-de-la-bay%E2%99a-retour-sur-une-tradition-inventee/](http://capdemocriatiemaroc.org/le-ceremonial-de-la-bay%E2%99a-retour-sur-une-tradition-inventee/)

⁴³ Louis Gardet, *L'Islam religion et communauté*, Paris, Desclée de Brouwer, 1976, p. 302.

organisation politique. Ces considérations tribales sont au fondement du fameux concept « d'esprit du corps » (*'assabiyya*) à travers lequel Ibn Khaldoun (1332-1406)⁴⁵ a rendu compte de l'évolution de l'histoire des sociétés arabo-musulmanes, notamment des grandes dynasties Omeyyade, Abbaside. Il est resté au centre de la dynamique sociale et politique des sociétés arabo-musulmanes pendant plusieurs siècles.

1.1.2 Origines de la grande discorde (*al-fitna al-kubra*) et division de l'Oumma

1.1.2.1 La succession contestée du troisième calife Uthman et son assassinat

Le règne du calife Omar (634-644) a pris fin avec son assassinat par un individu peu connu et sans alliance politique ou tribale. Avant sa mort Omar s'est abstenu de désigner un successeur et s'est limité à suggérer le choix d'un candidat parmi six personnes qu'il a jugées éligibles à ce poste. Il est important de souligner qu'outre le fait que tous les candidats étaient issus de la tribu de Quraysh, parmi les premiers convertis ayant participé à la première bataille de *Badr* avec le Prophète, ils étaient tous des notables et des gens fortunés de leurs tribus. Le processus de sélection a débouché sur la sélection de deux candidats, à savoir Ali Ibn Abd al-Moultalib, de la tribu des Hachémite, et Uthman Ibn 'Affan de la tribu des Omeyyades, ayant tous les deux un lien de sang avec le Prophète. Ces deux candidats représentaient

Un courant islamiste et légitimiste, doublement attaché à la priorité dans l'islam et aux liens de sang les plus proches du Prophète, dont Ali était le candidat, et un courant qurayshite attaché à la représentativité qurayshite, donc proche des omeyyades, clan important et plus noble, dont Uthman était le candidat⁴⁶.

⁴⁴ Al-Jabri, *Al-'aql al-siyasi al-arabi*, p. 136.

⁴⁵ Éminent penseur, philosophe, historien et homme politique né en Tunisie en 1332 et décédé en 1406 en Égypte. Il est considéré comme étant le pionnier de la sociologie moderne à travers sa nouvelle lecture de l'évolution et la chute des civilisations notamment arabes.

⁴⁶ Djait, *La grande discorde*, p. 77.

La candidature d'Uthman a été retenue. Plusieurs facteurs ont concouru à sa sélection. Les plus importants sont la nature des relations de parenté entre les six candidats, la relation conflictuelle entre les deux tribus dont deux candidats étaient en faveur d'Uthman⁴⁷ et, compte tenu de la taille, de son poids économique et politique de sa tribu⁴⁸. Uthman était le candidat d'une couche sociale ayant le pouvoir politique et économique alors qu'Ali était le candidat des pauvres. Cette course au califat était explicitement le résultat d'un conflit d'intérêts d'ordre tribal.

Dès la première année de son califat (23/644) la nouvelle organisation politique commençait à se fissurer. Le nouveau calife a procédé à des changements politiques et économiques significatifs.

Uthman voulait se montrer plus souple et plus libéral. C'était ce que réclamait l'époque. Aussi permet-il aux Compagnons de commercer dans les provinces, de sortir de Médine pour se répandre dans les *amsar* (villes ou pays). Il a brisé l'enfermement dont ils étaient l'objet. Lui-même se permet ce que s'étaient interdit Abou Bakr et 'Umar. Il puise dans le trésor public pour lui-même, pour sa famille, pour ceux qu'il veut aider et récompenser, sans contrôle. Il emprunte au *bayt al-mal* de grosses sommes qu'il ne rend pas toujours, peut-être en fait-il commerce et prête-t-il ou donne-t-il aux autres. Dans le milieu des grands compagnons de Médine, dans celui des Omeyyades qui l'entourent parmi ses proches, se sont constituées de grosses fortunes dont on ne peut s'expliquer l'origine que par des emprunts ou des libéralités du *bayt al-mal*⁴⁹.

L'action la plus répréhensible qui a provoqué la colère de la communauté était que,

lorsqu'il (Uthman) a remplacé Sa'ad b. Abi Waqqas par son frère utérin al-Walid b. Uqba qui était un converti tardif à l'Islam et faisait partie des *tulaqa* (les libérés) et qui sont considérés des *fusaqa*, immoraux, et le Qur'an la personnellement traité de *fasiq*. Un an après, 'abdallah b. Sa'd b. Abi Sarh, autre Omeyyade, cousin et frère de lait de Uthman, est nommé en Égypte à la place de

⁴⁷ Al-Jabri, *Al-'aql al-siyasi al-'arabi*, p.136

⁴⁸ Djaït, *La grande discorde*, p. 68.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 81.

'Amr b. al-'As. Toutes ces actions ont été mal accueillies, c'est en 27/648 qu'eut lieu le raid sur l'Ifriquia et c'est à ce moment-là que 'Uthman donna le cinquième du cinquième du butin à Marwan b. al-Hakam, son cousin germain, ou à Abdallah b. Sa'd, butin qui devait normalement aller au *bayt al-mal*⁵⁰.

Au-delà de l'image ébranlée d'un compagnon notoire, ces incidents venaient révéler une nouvelle dimension importante du pouvoir; celle de la dimension humaine. La régulation de l'exercice du pouvoir ne pouvait plus se faire uniquement sur la base de la morale et du niveau de piété, elle devait inclure d'autres mesures, prenant en considération cette dimension humaine. Malgré l'importance de cet incident et ses fins tragiques, la perception de cette période des califes bien guidés est restée exemplaire dans l'imaginaire des sociétés arabo-musulmanes jusqu'à nos jours. Tous les mouvements islamiques sunnites s'en réclament comme exemple et modèle de l'État islamique.

À partir de la seconde moitié de son règne, le calife Uthman faisait l'objet d'un mouvement de contestation pour ses actes de favoritisme et de népotisme et d'un ressentiment à l'égard de la tribu des Omeyyades d'où il est issu. L'opinion qui s'est cristallisée à son égard était qu'il n'était plus dans la tradition prophétique ni dans la lignée de ses prédécesseurs qu'étaient Abou Bakr et Umar. Il a commis la *bid'a* (innovation jugée interdite) et il a mis en échec certaines valeurs de l'Islam. Il fallait par conséquent le destituer.

Ces griefs ont été orchestrés par une propagande habile, la rumeur s'est emparée des provinces, de Kufa et d'Égypte en particulier pour aboutir en 35/655-656 à une marche sur Médine et au meurtre de 'Uthman lui-même, véritable exécution⁵¹.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 88.

⁵¹ *Ibid.*, p. 88.

Sans s'attarder longtemps sur l'ensemble des événements qui ont concouru à sa mort, il est important de souligner que l'objectif des révoltés était de le destituer et non pas de le tuer. La mort imprévisible de ce calife fut ainsi à l'origine de la grande discordance qui avait conditionné l'évolution de l'histoire politique et intellectuelle du monde arabo-musulman.

1.1.2.2 La succession du quatrième calife Ali et le contexte politique agité

Cette fin tragique est constitutive du sens réel du politique et de l'État comme étant gardien des intérêts de la communauté⁵². La constitution de l'État s'est complétée avec l'émergence de la société civile⁵³. La période du règne d'Uthman et les agitations qu'elle a connues reflètent l'émergence de la société civile qui s'est procuré le droit de veiller sur ses intérêts et de surveiller le calife. Deux clans se sont formés. D'un côté, celui qui veut venger Uthman avant de désigner son successeur et, de l'autre, celui qui veut désigner d'abord un calife compte tenu de l'urgence de la situation.

Dans cette situation de désarroi, Ali l'adversaire d'Uthman s'est imposé comme Calife et a obtenu la *bay'a* d'une bonne majorité excepté celle des grands compagnons du Prophète qui exigeaient d'abord qu'il se prononce sur le meurtre de Uthman et l'incrimination des meurtriers. Ali se trouvait dans une situation ambiguë compte tenu de l'urgence de la situation d'un côté et des conséquences de poursuivre les meurtriers. Il a choisi de garder le silence par rapport à l'assassinat et d'aller de l'avant dans l'exercice de ses fonctions en tant que calife. Cette position n'a pas calmé la tension. Elle a mis sa légitimité en péril et a causé la division de la Umma en trois groupes, à savoir, ceux qui exigent la vengeance d'Uthman, ceux qui sont pour

⁵² Ghalioun, *Naqd al-siyasah*, p.69.

⁵³ Radhwan al-Sayyid, *Al-jamaa wa al-mujtamaa wa al-dawlah (La communauté, la société et l'État)*, Dar al-itab al-arabi, Beyrouth, 1997, p. 29. Nous avons traduit le terme arabe *mujtama' madani* par

le Califat d'Ali et ceux qui ont pris une position neutre, l'*i'tizal*, à l'origine plus tard du courant mutazilite⁵⁴. Ce sont les divers groupes politiques, composant la communauté politique naissante, qui furent à l'origine de toute la dynamique politique connue par les sociétés arabo-musulmanes pendant plusieurs siècles.

Dans ce contexte politique trouble est apparu le personnage du célèbre Muawiya Ibn Abou Sofiane, un notable de la tribu des Omeyyades et gouverneur de la Syrie de l'époque. Il s'était converti tardivement à l'Islam et sa conversion ne cessait pas de susciter la controverse, à cause des circonstances qui lui sont relatives. Il s'est rendu compte de l'opportunité historique que lui a offerte ce conflit pour proposer sa candidature au califat. En devenant calife, la tribu des Omeyyades prendra sa revanche sur la tribu des Hashimites dont est originaire le Prophète et rétablira son prestige parmi les autres tribus de *Quraysh*.

De par son lien de parenté à Uthman, il a réclamé la vengeance de son meurtre qu'il a jugé injuste. C'est ainsi qu'il a réussi à s'imposer comme figure de proue en s'opposant à Ali, cousin du Prophète et premier converti à l'Islam. Pour appuyer sa cause, Muawiya était conscient de la nécessité d'avoir le soutien de quelques notables compagnons. En effet, il a réussi à monter la veuve du Prophète Aïcha contre Ali et à la ranger de son côté ainsi que deux autres éminents compagnons, Talha et Zubayr. Deux clans se sont ainsi formés. Le premier, le clan de Muawiya dirigé par la veuve du Prophète, et le second, le clan d'Ali, cousin et gendre du Prophète. Sans s'arrêter sur les raisons qui ont poussé Aïcha à s'opposer à Ali, alors que selon les valeurs et les critères de l'époque elle n'est pas au même niveau que son adversaire, cette querelle sur le pouvoir révèle l'opposition explicitée du religieux et du politique

société civile ou communauté politique. Il est certain que ce terme ne désignait pas ce que nous désignons aujourd'hui par société civile.

⁵⁴ Le mutazilisme est une école théologique qui donne préséance à la raison humaine. Elle a soutenu la thèse de la création du Coran violemment contestée par les sunnites, qui a précipité sa disparition vers le XIIIe siècle.

représenté respectivement par Ali et Muawiya⁵⁵, tout deux se référant à une légitimité différente.

Le plan de Muawiya s'est déroulé tel que prévu. La veuve du Prophète s'est engagée la première dans le conflit contre Ali. Les négociations n'ont pas abouti à un accord et les deux clans ont décidé d'avoir recours à la force pour trancher leur différend. Cet épisode fut à l'origine de l'importante bataille du chameau qui a eu lieu à al-Khurayba (10 jumada II (36/ 4 décembre 656), dans les environs immédiats de Basra en Irak⁵⁶. Cette bataille s'est soldée par la perte de nombreux compagnons et la victoire d'Ali. Elle lui a permis de renforcer sa légitimité et d'obtenir l'allégeance d'un plus grand nombre de musulmans sans pour autant dissiper le malentendu persistant sur meurtre d'Uthman.

Muawiya ne s'est pas résigné. Il a décidé d'annoncer publiquement son opposition à Ali en refusant de lui prêter allégeance et de le reconnaître comme calife légitime. Après de nombreuses tentatives de médiation, les deux protagonistes ont décidé de trancher le conflit en ayant recours une deuxième fois à la confrontation armée⁵⁷. Cette bataille, connue sous le nom de la bataille de *Siffin* (37 H./655), a rassemblé le plus grand nombre de guerriers que les musulmans n'avaient jamais connu jusqu'à cette date. Les deux clans se sont livrés à de violents combats qui auraient pu conduire à leur anéantissement total. Cependant, certains musulmans se sont rendus compte de la taille du massacre et ont crié à la *baqiyya*⁵⁸(reste), c'est-à-dire à l'arrêt du combat pour préserver la vie du reste des combattants. Ils ont proposé en revanche le recours à l'arbitrage. Muawiya a saisi cette opportunité et a brandi le

⁵⁵ Ghalioun, *Naqd al-siyasah*, p. 74.

⁵⁶ Djaït, *La grande discorde*, p. 220.

⁵⁷ *Ibid.* p. 239.

⁵⁸ C'est un héritage des guerres de la Jahiliyya : quand deux tribus se battaient à mort jusqu'à menace d'extermination réciproque, on appelait à la *baqiyya*, c'est-à-dire à l'arrêt du combat par peur de l'anéantissement total de tous, mot à mot à la survie. Djaït, p.258.

Coran, « comme juge entre vous et nous ». Vraisemblablement, personne ne pouvait dire non et contester cette initiative. Il a utilisé un langage très significatif, « celui du symbole, comme il recourait à la seule référence commune, celle du Qu'ran. »⁵⁹. Dans ce conflit politique pour le pouvoir, tous les moyens utilisés, du conflit armé à l'instrumentalisation de la religion, étaient légitimes.

Une partie des partisans d'Ali ont refusé d'arrêter le combat et se sont opposés à l'arbitrage. Ils ont brandi le slogan « il n'y a de jugement que de Dieu (*la hukma il la lillah*) » en se basant sur le verset suivant :

Si deux groupes d'entre les croyants venaient à se combattre, alors faites la paix entre eux, si l'un des groupes se montre rebelle (*baghat*), alors combattez le groupe rebelle jusqu'à ce qu'ils reviennent à l'ordre de Dieu⁶⁰.

Ils considéraient ainsi, selon le sens du verset, Muawiya et son armée comme étant la faction rebelle, *al-baghia*, et par conséquent il fallait la combattre jusqu'au repentir. Ils revendiquent aussi le repentir d'Ali qui a accepté d'arrêter le combat avant que son adversaire ne se soit repenti. Suite au refus d'Ali de répondre favorablement à leur revendication, ils se sont dissociés de lui en le déclarant ennemi autant que son adversaire. C'est cette péripétie qui est à l'origine de l'émergence de l'un des premiers partis politiques religieux de l'Islam le plus radical qu'on appelle les kharidjites (37-38H/655-656). Ce nom provient de la racine kh.r.j (sortir) qui signifie qu'ils sont sortis de la Cité Impie, comme le Prophète est sorti de la Mecque, considérant que quiconque n'a pas fait de même est *kafir*, apostat, et qu'il est par ailleurs légitime de le tuer. Ils se considéraient les seuls détenteurs de la Vérité. Ce parti s'est radicalisé de plus en plus et s'est divisé en plusieurs sous-groupes.

⁵⁹ *Ibid.* p. 259.

⁶⁰ *Coran*, Sourat Al-hujurat, 49, verset 9.

L'autre partie des partisans d'Ali se sont rassemblés autour de leur calife et de sa cause. Ils lui ont réaffirmé leur appui inconditionnel en déclarant ceci : « *nous sommes amis de tes amis et ennemis de tes ennemis* ». Ces partisans d'Ali s'appellent désormais les shi'ites qui constituent jusqu'à nos jours le deuxième important parti politico-religieux après les sunnites. Selon ces derniers, Ali est la seule personne apte à la succession au Prophète et le calife ou l'imam doit être de sa descendance. C'est la vision la plus radicale de l'imamat qui s'est développé et sur laquelle divergent depuis les sunnites et les shi'ites. Nous avons donc les kharidjites, les shi'ites et le reste de la masse constitue les sunnites. Ce sont les trois partis politico-religieux dont sera composée désormais la Oumma islamique. L'importance des kharidjites s'est atténuée avec le temps. Le monde arabo-musulman est composé à présent majoritairement de sunnites et d'une grande minorité shi'ites.

La mort subite et violente d'Ali par un kharidjite a mis fin à cette Grande Discorde. Son fils al-Hassan, qui doit succéder à son père selon les shiites, a renoncé au pouvoir au profit de Muawiya pour la paix et la réunification de l'Oumma. Muawiya est devenu calife en (41H/661).

Six mois après la mort de Ali, la Discorde s'achève et la Umma se trouve réunifiée sous la férule de Muawiya. Non par une victoire militaire, mais par une série de faits politiques : les prédispositions à la paix du successeur de Ali à Koufa, son fils al-Hassan, le jeu de tractations, de patience, remarquablement joué par Muawiya qui a su répondre à ces prédispositions, mener à bon terme une opération difficile, et cela parce qu'il y avait chez une partie des gens de Koufa une forte résistance. Comment peut-on qualifier une telle affaire ? Ce ne fut ni une victoire ni une reddition, mais une réunification de la Oumma, une manière de réconciliation⁶¹.

Ce conflit qui a duré cinq ans et qui était à l'origine de deux guerres désastreuses symbolisait l'opposition entre la religion et la raison politique que Ali et

⁶¹ Djait, *La grande discorde*, p. 397.

Muawiya représentaient respectivement⁶² et le triomphe de cette dernière. C'est à travers ce conflit et le changement qu'il a entraîné que le sens politique du califat s'est cristallisé. Al-Jabri considère que le règne de Muawiya était un troisième moment fondateur de l'État en Islam après sa constitution avec le Prophète et sa reconstitution avec Abou Bakr en entérinant la dissidence⁶³. La question qui se pose cependant est de savoir quelle est la nature du rapport qui s'est établi entre la religion et la politique. Est-ce que la mission du calife et son statut se sont détachés de sa dimension religieuse et sacrée? L'histoire de la pensée arabo-musulmane ne semble pas répondre par affirmative à ces questions parce que les changements politiques qui avaient eu lieu ne semblaient pas avoir tranché le problème par rapport à la nature de la mission du calife. Les musulmans avaient renoncé à leur droit de choisir leur calife pour éviter la *fitna* et ses conséquences.

La discorde a ainsi sonné le glas d'une époque. La structure politique de l'Islam est passée d'un régime califal à un régime monarchique. Ainsi l'autorité politique s'est séparée de l'autorité religieuse non pas pour s'opposer, mais pour rétablir un nouvel équilibre entre ces deux *éthos*⁶⁴. Ce régime monarchique inauguré par Muawiya n'a pas renoncé au qualificatif de « calife » afin de renforcer sa légitimité qu'il n'avait jamais réussi à établir. C'est ainsi que l'Islam, en se détachant de l'État, est devenu un facteur de légitimation de celui-ci après avoir été à son fondement. Nous pouvons interpréter ces faits en considérant que l'Islam a eu tendance à s'assujettir à la politique. Les révoltes des kharidjites et des shi'ites n'ont jamais cessé durant le règne omeyyade jusqu'à l'avènement de la dynastie abbasside. Quant aux sunnites, ils ont accepté le califat de Muawiya pour préserver la vie des gens et l'unité de l'Oumma. Cette raison était à l'origine de la tradition sunnite dans sa façon d'appréhender le pouvoir et la pérennité de son caractère problématique que nous

⁶² Ghalioun, *Naqd al-siyasah*, p. 74.

⁶³ Al-Jabri, *Naqd al-'aql al-siyasi*, p. 232.

connaissions aujourd'hui. C'est dans ce contexte que la problématique de la conciliation a émergé afin de préserver l'unité de l'Oumma qui est devenue un idéal figé dans sa courte durée prophétique et dans une moindre mesure durant le califat de ses deux premiers successeurs. La grande discorde est un moment fondateur et ses conséquences sont irréversibles.

1.2 Les effets de la grande discorde sur le développement des grandes doctrines de la pensée et de la religion musulmane

Les conséquences de cette discorde sont que le monarque désigné par le terme « Prince des croyants » (*Amir al-mou'minin*) ne culminait plus les deux autorités. Il est devenu uniquement un chef politique qui avait toujours besoin de la reconnaissance des oulémas pour asseoir sa légitimité. Cette nouvelle composition du pouvoir dans les sociétés arabo-musulmanes prévaut encore dans certains pays, notamment en Arabie Saoudite. Il est évident que l'organisation politique moderne a radicalement réduit le pouvoir politique des oulémas comme nous le soulignerons plus loin, mais ils continuent à bénéficier d'un grand pouvoir symbolique en tant que dépositaires de la religion, dans laquelle ces sociétés sont toujours ancrées. La nouvelle organisation politique après la grande discorde est composée alors d'un calife, monarque disposant de l'autorité politique et d'un *alim* dépositaire de la légitimité de cette dernière. Ainsi, l'essence même du politique en Islam est devenue la conciliation entre les valeurs politiques et les valeurs spirituelles à travers l'alliance entre ce que les musulmans dénommaient communément les gens de l'épée et les gens de la plume⁶⁵.

Sur le plan sociopolitique, cette crise fut à l'origine de la division de la communauté musulmane en trois principaux groupes ou partis politico-religieux, à savoir les kharidjites, les shi'ites et les sunnites. Ils étaient à l'origine de trois

⁶⁴ Ghalioun, *Naqd al-siyasah*, p. 78.

doctrines différentes quant à la conception de l'autorité politique c'est-à-dire le califat ou l'imamat⁶⁶. Les kharidjites et les shi'ites ont continué à considérer l'autorité omeyyade illégitime et lui ont déclaré la guerre. Leur histoire, chargée d'insurrections et de révoltes, a conduit à l'affaiblissement et à la disparition des premiers. Quant aux sunnites, ils ont choisi d'accepter le résultat de l'arbitrage et le changement du régime politique afin d'éviter l'effusion du sang des innocents. Ces différents positionnements par rapport à cette crise furent à l'origine d'un grand débat doctrinal autour de la question de l'imamat et qui s'étendit à d'autres, tels que la question du libre arbitre et la question du statut de celui qui commet un péché capital.

Ce débat fut à l'origine d'un large éventail de points de vue, dont certains radicaux, voire dangereux, tel que celui des kharidjites. Ils considéraient que celui qui commet un péché capital est un impie *kafer* et, que par conséquent, il fallait l'exécuter. Certains kharidjites, qui se dénommaient les azraqites, sont allés encore plus loin dans leur jugement d'excommunication considérant qu'il est légitime de tuer les enfants des impies⁶⁷. Ces kharidjites maintenaient uniquement la piété et la justice comme critères de sélection du calife et faisaient abstraction de la tribu. Les shi'ites considéraient qu'Ali était la seule personne apte au califat et que l'imamat devait reposer au sein de la famille du Prophète *ahl al-bayt*. Selon ces derniers, le califat est de droit divin absolu⁶⁸. Ils ont eux-mêmes divergé sur le choix des personnes qui devaient succéder à Ali et ils se sont divisés en plusieurs sous-groupes. Ce qui distingue les shi'ites des autres est que l'imamat est une composante

⁶⁵ Ghalioun, *Naqd al-siyasah*, p. 96.

⁶⁶ La littérature fait usage de deux termes. Leurs sens étymologique n'est pas le même. Le calife désigne le successeur alors que l'imam désigne le guide. Les sunnites font usage du premier alors les shi'ites font usage du second. Nous y reviendrons quand nous traiterons la théorie du califat du réformiste Mohamed Rachid Ridha au troisième chapitre.

⁶⁷ Les sociétés arabo-musulmanes actuelles font face comme auparavant à ce discours d'excommunication dangereux prodigué par certains mouvements radicaux mettant en péril la vie des gens ayant des points de vues différents.

principale de leur système de croyances. Quant aux sunnites⁶⁹, ils se composaient de tous ceux qui ont choisi le silence et ceux qui ont accepté l'arbitrage et ses résultats sans être nécessairement satisfaits de l'avènement des Omeyyades au pouvoir dont la légitimité est controversée. Le point de vue majoritairement adopté par les sunnites par rapport au califat est celui des Ash'arites⁷⁰ qui faisait de la désignation d'un calife une obligation légale et rationnelle basée sur l'*ijmaa* (consensus)⁷¹. Les Mu'tazilites⁷² se limitaient à cette dernière condition⁷³.

Pour légitimer le pouvoir de Muawiya et son changement d'un mode califal à un mode monarchique⁷⁴, les Omeyyades ont propagé un *hadith* (dit) du Prophète : « Le califat dans ma Oumma durera trente ans, elle deviendra par la suite une monarchie ». Malgré l'authenticité et l'origine douteuse de ce *hadith*, il a quand même donné l'effet escompté à court et à long terme⁷⁵. Cet effet provient, d'une part, des sunnites qui s'opposaient aux autres groupes malgré le fait que le pouvoir de Muawiya portait atteinte à l'institution califale et d'autre part, d'une certaine acceptation du changement qui commençait à prendre place. Les sunnites considéraient que Muawiya avait le mérite d'avoir mis fin à la discorde qui menaçait l'existence de l'Islam et de sa communauté⁷⁶. Ce *hadith* fut à l'origine de la doctrine

⁶⁸ Louis Gardet, *La cité musulmane vie sociale et politique*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1954, p. 153.

⁶⁹ Il est important de s'arrêter sur cette désignation qui renvoyait aussi à la *Jamaa* (communauté) et *ijmaa* (consensus). C'est la raison pour laquelle on parle d'*ahl al-sunna wa al-jamaa* (les gens de la tradition prophétique et de la communauté). Cette appellation de *jamaa* a émergé à la première année du règne omeyyade pour faire réunir les gens autour du pouvoir de Muawiya. R. Al-sayyid dans son livre *Al-jamaa wa al-mujtamaa wa al-dawlah (la communauté, la société et l'État)* a souligné la dimension politique et idéologique de cette appellation.

⁷⁰ Ceux qui appartiennent à la doctrine de l'imam al-Ash'ari, un grand sunnite.

⁷¹ Louis Gardet, *La cité musulmane*, p. 155.

⁷² C'est une doctrine qui a émergé de ceux qui n'ont pas pris part au conflit entre Ali et Muawiya et qui ont constitué plus tard un courant de pensée. Nous y reviendrons un peu plus loin dans le texte.

⁷³ Gardet, *La cité musulmane*, *Ibid*, p. 155.

⁷⁴ Al-Jabri, *Naqd al-'aql al-siyasi*, p. 231

⁷⁵ Fahmi Jadaane, *Usus al-taqaddoum al-fikri 'inda moufakkiri al-Islam*, Ammān, al-Urdun: Dār al-Shurūq, 1988.

⁷⁶ Al-Jabri, *Naqd al-'aql al-siyasi*, p. 232.

jabrite consistant à dire que l'homme est prédestiné à agir selon la volonté de Dieu tout puissant et par conséquent il n'est pas responsable de ses actes.

En préconisant cela, les musulmans sont tenus d'accepter l'avènement du règne omeyyade dont la contestation constitue une opposition à la volonté divine. Il est vrai que l'accès de Muawiya au pouvoir était un moment de reconstitution de l'État en Islam, mais la doctrine *jabrite* qu'il a promu, contraint par l'émergence d'une communauté politique, constituait une idéologie justifiant le despotisme. Cette doctrine constituant l'idéologie de l'État était une limite à l'émergence d'un espace politique permettant aux différents acteurs d'y prendre place. Pour justifier son incapacité à prendre part aux affaires de la cité ou sa volonté à ne pas y participer, la communauté musulmane avait intériorisé le célèbre proverbe: « s'il n'a pas ce que tu veux, accepte alors ce qui est ». Cette idéologie qui s'est progressivement enracinée dans la culture musulmane a contribué à l'émergence et le développement de la doctrine soufie désintéressée et désenchantée par l'ici-bas et orientée vers l'au-delà pour retrouver sa liberté perdue sur Terre.

Face à la grande divergence des discours de ces différents groupes religieux, certaines voix conciliatrices se sont levées pour ramener les gens au juste milieu. Parmi ces voix, Il y avait celle de la célèbre figure de l'imam Hassan al-Basri (21H/642AD-110H/731AD). Il s'est d'abord opposé à la politique omeyyade et à sa doctrine *jabrite* dont la conséquence a dépassé le cadre politique du pouvoir et s'est étendue à la radicalisation des kharidjites et à la genèse du mythe shi'ite de l'imam absent et attendu. Il a initié et développé en contrepartie la doctrine *qadarite* du libre arbitre tenant les hommes responsables de leurs actions et visant à les sortir de leur passivité. Il s'est opposé également au discours d'excommunication des kharidjites et il a opté pour une position intermédiaire entre celle de *kafer* et de croyant. Il a introduit la notion de *fasiq*, soit le croyant désobéissant, afin de le garder toujours dans le cadre de la communauté musulmane et interdire par ailleurs son exécution. Quant à

l'imamat, il considérait qu'elle n'est pas déterminante du système de croyances, et que c'était juste une nécessité. Ce point de vue est devenu plus tard celui des sunnites. Hassan al-Basri avait initié la voie de la conciliation⁷⁷ et était le précurseur du courant rationaliste qui s'est développé plus tard avec les mu'tazilites.

Le débat autour des trois questions que nous avons évoquées ci-haut s'est intensifié avec l'émergence d'autres groupes et écoles de pensée faisant tous références aux mêmes sources, à savoir le Coran et la Sunna (tradition prophétique). Dans ce contexte intellectuel effervescent, les oulémas, fouqaha (juristes), théologiens et philosophes, ont senti le besoin de mettre des règles d'interprétation du Coran et de la Sunna afin de mettre fin à la divergence des points de vue et d'élaborer une vision partagée et consensuelle relativement aux différentes problématiques. C'est ainsi qu'un mouvement de production et d'organisation de la connaissance sans précédent dans l'histoire du monde arabo-musulman a vu le jour. Une multitude de sciences se sont développées en conséquence. Cette nouvelle dynamique s'est amorcée à l'époque omeyyade et s'est cristallisée à l'époque de la codification, c'est-à-dire l'époque abbasside où le monde musulman a connu une certaine stabilité politique⁷⁸. C'est dans ce contexte que les tentatives de conciliation ont pris toute leur importance.

Les différentes tentatives de conciliation ont été entreprises principalement dans trois types de discours. Tout d'abord, celui des juristes du droit canon (*fiqh*) qui sont les fondateurs (*usul al-fiqh*) de cette conciliation, ensuite les théologiens qui ont développé le *kalam* et enfin les philosophes. En matière de droit canon et ses fondements, l'œuvre de l'Imam al-Shafi'i (mort en 198/204) est d'une contribution capitale. Ce dernier cherchait à concilier *ahl al-hadith* (les gens du texte qui se basent sur les « dits » du Prophète pour émettre un jugement) qui représente dans ce sens le

⁷⁷ Al-Jabri, *Naqd al-'aql al-siyasi*, p.308.

courant traditionaliste et *ahl al-ra'y* (les gens de l'opinion qui se base sur leur jugement personnel) représentant ainsi le courant rationaliste, en repensant les fondements du droit.

1.2.1 La question de la conciliation dans les fondements du droit canon (*Usul al-fiqh*)

Le droit canon et, ses fondements (*fiqh* et *usul al-fiqh*), est une science qui occupe une place centrale dans le système des connaissances et des sciences islamiques. Elle caractérise la civilisation arabe comme la philosophie l'est pour la Grèce et les sciences technologies pour la civilisation occidentale, c'est une civilisation de *fiqh*⁷⁹. Cette science du droit canon réfléchit à ce qui est au fondement du droit, à ce qui délimite les domaines du permis et de l'interdit, d'une part, et qui donne à l'agir musulman son sens dans ses dimensions immanente et transcendante, d'autre part. Elle est en quelque sorte ce que représente l'épistémologie dans le système des connaissances et des sciences occidentales ou la logique à la philosophie⁸⁰. C'est la raison pour laquelle le projet de réforme de la pensée arabo-musulmane propose de repenser cette discipline en fournissant des nouveaux outils à la raison ce qui permettrait par ailleurs de réactualiser l'*ijtihad* (l'effort d'interprétation personnel).

Compte tenu de l'abondance et de l'accroissement du nombre des *hadiths* rapportés au Prophète d'un côté et de l'usage abusif des opinions personnelles, les points de vue des différents protagonistes divergeaient. Al-Shaf'i a jugé cependant nécessaire de repenser le droit canon (*fiqh*) sur des nouveaux fondements et d'en faire une science. En s'inspirant de la logique des grammairiens, il a développé les règles à suivre pour émettre une opinion. Il est ainsi le fondateur de la rationalité arabo-musulmane et représente pour les musulmans ce que représente Descartes pour la

⁷⁸ Roger Arnaldez, *Les grands siècles de Bagdad*, Alger, Entreprise nationale du livre, 1985, p. 35.

⁷⁹ Mohamed Abed al-Jabri, *Naqd al-'aql al-'arabi I, Takwin al-'aql al-arabi*, Casablanca, Maroc, Centre culturel arabe, 1991, p. 96.

rationalité française et européenne⁸¹. La dimension conciliatrice de l'œuvre d'al-Shafi'i consiste à poser les fondements à l'*ijtihad* afin de rapprocher les points de vue divergents et de parvenir à un consensus par rapport aux problématiques qui guettaient la pensée arabo-musulmane de l'époque⁸².

L'originalité de l'œuvre d'al-Shafi'i, qui consistait à faire du *qiyas*, le raisonnement par analogie, une quatrième source de législation outre que le Coran, la Sunna et l'*ijma'* (le consensus), résidait essentiellement dans l'orientation de la rationalité arabe selon un axe horizontal en établissant la liaison entre *al-asl*, l'origine et, *al-far'*, l'effet et un axe vertical, en rapport avec les mots et leurs différents sens dans le cadre du droit canon (*fiqh*). En systématisant ainsi l'*ijtihad* (l'effort d'interprétation personnel), al-Shafi'i l'a limité à la recherche d'une source à chaque événement, d'un ancien à chaque nouveau, en se basant sur les textes sacrés c'est-à-dire sur le Coran et la Sunna, conférant ainsi aux textes l'unique référence pour donner un sens à toute chose⁸³. La tentative de al-Shafi'i n'était pas tout à fait conciliatrice parce qu'elle a limité l'usage de la raison pour émettre une opinion en l'attachant toujours à un retour aux origines donc aux textes. Il a donné ainsi préséance aux gens du *hadith* sur ceux de l'opinion.

La systématisation de l'*ijtihad* à travers le recours à l'analogie a permis aux sunnites pour la première fois de développer un point de vue argumenté et rationnel par rapport à la question de l'imamat qui s'est développée avec les shi'ites. Ce point de vue s'est cristallisé avec al-Ash'ari qui était considéré comme le chef des gens du *kalam* selon l'expression d'Ibn Khaldoun. Son point de vue s'est développé dans un contexte de renforcement des shi'ites qui ont réussi à instaurer leur dynastie Fatimide

⁸⁰ *Ibid.*, p. 100.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*, p. 102.

⁸³ Al-Jabri, *Takwin al-aql al-arabi*, p. 105.

en Égypte⁸⁴. La réponse sunnite à la problématique du califat était une réaction du point de vue shi'ite et une réponse apologétique, perpétuant le problème jusqu'à nos jours.

Nous n'avons pas l'intention de présenter l'œuvre d'al-Shafi'i et sa démarche conciliatrice qui fut d'une contribution significative et originale à la pensée arabo-musulmane de l'époque. Nous voulons uniquement la souligner pour mettre en évidence la dimension historique de la problématique de la conciliation à laquelle faisait face la pensée arabo-musulmane aujourd'hui.

1.2.2 La question de la conciliation en théologie (*al-kalam*)

La théologie en Islam renvoie au '*ilm al-kalam*, science de la parole si nous nous limitons à une traduction littérale. En dépit de son caractère polysémique, nous pouvons nous limiter à dire que son objet « est de prouver aux autres la vérité des croyances religieuses, en fournissant des arguments rationnels, et en réfutant les doutes et les objections⁸⁵. » Les premières manifestations de cette science sont liées aux controverses autour du problème du califat entre les trois groupes sunnite, kharijite et shi'ite. Elle s'est développée au départ par rapport aux questions soulevées par les différentes écoles et face à la propagation de la doctrine *jabrite*. Elle s'est développée avec les controverses suscitées par les autres religions, notamment le manichéisme qui s'est répandu dans l'ancien empire des Sassanides conquis par l'Islam. La plus célèbre école du *kalam* est celle des mu'tazilites, initiée par le fameux théologien Abu al-Hassan al-Basri (mort en 110H/728). Elle s'est développée avec le célèbre Wasil Ibn Ata' (80-131)⁸⁶.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 110-112.

⁸⁵ 'Abd al-Rahman Badawi, *Histoire de la philosophie en Islam*, Paris, J. Vrin, 1972, p. 7.

⁸⁶ Chikh Bouamrane et Louis Gardet, *Panorama de la pensée Islamique*, p.41.

Parmi les célèbres théologiens de l'époque, nous pouvons citer Abu al-Hudhail al-Allaf (131-227), connu pour sa grande culture. Outre sa connaissance de l'Islam et des sciences, il dispose d'une large connaissance de la pensée grecque et de la culture manichéenne et persane. Ibrahim al-Nazzam, mort en 185/21-231, est une autre grande figure qui a acquis une large connaissance de plusieurs systèmes théologiques. Il a appris par cœur le Coran, la Bible et l'Évangile, il a fréquenté les milieux manichéens, les Sumanyyah et les philosophes athées. Il connaissait la poésie, l'histoire et le droit canon *fiqh*. Nous pouvons citer d'autres noms célèbres tels que Abdel Jabbar (320- 415he) surnommé qadhi al-qudhah (juge des juges)⁸⁷.

Le mu'tazilisme, selon al-Jabri, constituait un mouvement de renaissance⁸⁸ de la société arabo-islamique, qui était sous l'emprise de la doctrine *jabrite*. Le rationalisme du discours mu'tazilite a pris sa forme dans sa démarche conciliatrice de la raison, avec la religion notamment, dans la reconnaissance de la valeur de la raison, dans la défense du *shar'* ou charia, et dans la volonté de justifier rationnellement les valeurs de foi contre le discours hérétique émergent⁸⁹. Le rationalisme du discours mu'tazilite a connu un grand retentissement grâce à sa fameuse thèse de la création du Coran pour donner libre cours aux tentatives d'exégèse et d'interprétation. Cette thèse a été violemment réfutée par le célèbre imam Ahamd Ibn Hambal (mort en 241H/855) fondateur de la quatrième école de droit canon en Islam.

La doctrine mu'tazilite s'articulait autour de cinq thèses⁹⁰. La *première*, est la reconnaissance comme absolu de l'unicité de Dieu. Elle est à la base de son credo. Cette question était à l'origine du développement du *Kalam* et de l'émergence de la spéculation rationnelle en matière de religion, qui selon les ascharites est devenue un

⁸⁷ Abdurrahman Badawi, *Histoire de la philosophie en Islam*, Paris, Vrin, 2012 à la p. 200.

⁸⁸ Al-Jabri, *Naqd al-'aql al-siyasi*, p. 326.

⁸⁹ Bouamrane et Gardet, *Panorama de la pensée Islamique*, p. 41-42.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 42-43.

devoir établi par la religion. En s'inspirant de leur maître al-Dawwani, ils énoncent la thèse suivante:

Il faut de toute nécessité adorer Dieu. Or, aucune adoration ne peut être conçue sans la connaissance de celui qui est l'objet de cette adoration. Donc, connaître Dieu est nécessaire. Puis que cette connaissance dépend de la connaissance rationnelle, celle-ci est nécessaire aussi⁹¹.

La *deuxième*, thèse est celle de la justice divine énonçant que Dieu ne veut que du bien. Il ne peut commander le mal. Néanmoins, l'homme est le verbe de ses actes de par la volonté que Dieu lui a léguée. Il est par ailleurs responsable de ses actes. Ce qui a donné les lettres de noblesse à cette école est la possibilité de chercher rationnellement la voie de Dieu. Les mu'tazilites tentaient d'affirmer « que le bien et le mal ne sont pas des concepts conventionnels ou arbitraires dont la validité est enracinée dans les commandements de Dieu, comme le pensaient les traditionalistes et plus tard les ash'arites, mais qu'ils sont plutôt des catégories rationnelles qui peuvent être établies par la raison seule⁹² ». Sans réfuter l'autorité de la Révélation, les mu'tazilites soutenaient uniquement l'idée que de par sa Justice et sa Sagesse, Dieu ne peut pas commander ce qui est contraire à la raison.

Les *trois* autres thèses sont respectivement la promesse et la menace, l'État intermédiaire entre la foi et l'incrédulité et la commanderie du bien et enfin, l'interdiction du mal. Malgré le caractère apologétique du discours mu'tazilite, il s'est introduit comme une doctrine qui tentait la conciliation entre la foi musulmane et son texte sacré avec la raison. Il défendait l'intelligibilité de la Loi et de la foi religieuse par la raison sans que celle-ci ait préséance sur la révélation. L'école mu'tazilite a contribué d'une manière significative dans le débat sur la nature du rapport entre la raison et la révélation. Cependant, sa tentative de conciliation n'était pas concluante.

⁹¹ Badawi, *Histoire de la philosophie en Islam*, p. 15.

Ce fut le pouvoir qui a toujours tranché le débat en soutenant telle ou telle école de pensée. Sans s'engager dans un débat doctrinal complexe, les sunnites considèrent que la véritable conciliation a pris sa forme dans le discours de l'imam al-Ash'ari (mort en 324H/935-936) qui était mu'tazilite et qui s'est séparé de son maître sur certaines questions telles que « le problème des actes humains et de la destinée future⁹³ ». L'ash'arisme est devenue la doctrine sunnite par excellence.

L'école mu'tazilite a connu son âge d'or à l'époque de l'émir abbasside al-Ma'moun (786-833). Sa décroissance, voire sa disparition, a commencé à partir du règne d'al-Mutawakkil (821-861) en faisant l'objet d'une forte répression. L'influence de cette école n'a pas cessé de par les problématiques qu'elle a soulevées et qui continuent à guetter la pensée arabo-musulmane jusqu'à nos jours. Les problématiques qui ont alimenté le *kalam* se sont transformées en un débat philosophique sur l'espoir de surmonter le clivage particulièrement doctrinal qui a polarisé le monde arabo-musulman.

1.2.3 La question de la conciliation dans le discours philosophique

Outre le droit canon et la théologie, la philosophie, pour sa part, s'est intéressée à la problématique de la conciliation. Dans le cadre de cette section nous effectuons un bref survol de certains philosophes musulmans qui ont abordé cette problématique d'un point de vue philosophique. Comme la théologie, la philosophie islamique a connu sa floraison et son développement durant le règne du calife abbasside al-Ma'moun, qui fut un des plus grands mécènes de l'histoire de l'Islam. Cette générosité était mue par ses inclinations rationalistes et ses partis pris théologiques⁹⁴. Au-delà de la contribution significative du calife dans le développement de la philosophie islamique, le débat théologique déjà en place était à l'origine de son

⁹² Majid Fakhry, *Histoire de la philosophie Islamique*, Paris, Cerf, 1989, p. 71.

⁹³ Bouamrane et Gardet, *Panorama de la pensée Islamique*, p. 46.

⁹⁴ Fakhry, p. 34.

émergence. Les philosophes musulmans avaient le même souci que les théologiens, à savoir le dépassement du clivage qui s'est installé dans la culture arabo-musulmane par la conciliation des thèses opposées.

Le premier philosophe de l'Islam, Al-Kindi (180-252H), était préoccupé d'établir d'un côté une relation harmonieuse entre les éléments divergents de la philosophie grecque elle-même et, d'un autre côté, entre la philosophie grecque et le dogme islamique⁹⁵. Al-Kindi était influencé, d'une part, par le *kalam* et, d'autre part, par la philosophie grecque parvenue de l'école de Harran⁹⁶. Sa préoccupation majeure était la conciliation de la philosophie avec le dogme de l'Islam⁹⁷. En dépit des controverses que suscite son œuvre, al-Kindi a le mérite d'avoir incité ses coreligionnaires à intégrer les concepts et les méthodes étrangères, car pour lui « rien ne devrait être plus cher au chercheur de la vérité que la vérité elle-même⁹⁸ ».

Selon ce philosophe, le hiatus qui existe entre la philosophie et le dogme n'a pas de raison d'être dans le système de pensée islamique parce que

la vraie vocation de la philosophie ne consistait pas à contester la vérité de la révélation ou à montrer des prétentions indues de supériorité, ou même d'égalité par rapport à celle-ci. La philosophie, croyait-il, devait tout simplement abandonner sa prétention d'être la voie par excellence de la vérité et être disposée à se soumettre en tant que subordonnée de la révélation⁹⁹.

La problématique du rapport entre le dogme et la raison était au cœur du débat théologique et philosophique, il l'est encore jusqu'à aujourd'hui.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 43.

⁹⁶ Osman E. Chahine, *L'originalité créatrice de la philosophie musulmane*, Paris, Adrien Maisonneuve, 1972. L'auteur note que le contact des Arabes avec la philosophie grecque en Orient a eu lieu via trois écoles : Jundi-Shapur, Harran et Alexandrie.

⁹⁷ Fakhry, p.91

⁹⁸ *Ibid.*, p. 94.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 114.

Le deuxième philosophe qui a marqué l'histoire de la philosophie musulmane était al-Fârâbî (259-339H/950). Il est l'Aristote des Arabes et il est dénommé le deuxième Maître après ce dernier grâce à l'initiation de la logique dans la pensée arabo-musulmane et l'usage qu'il en avait fait afin de mettre fin à l'anarchie intellectuelle qui sévissait à son époque¹⁰⁰. Il a eu le mérite d'initier la logique de l'argumentation (*sina'at al-tahlil*). Al-Fârâbî, a dépassé l'éclectisme de la philosophie d'al-Kindî en développant un système métaphysique élaboré et d'une grande complexité¹⁰¹.

Al-Farabi venait dans des conditions historiques différentes, c'était l'effritement politique, social et intellectuel. Il cherchait à rétablir l'unité des musulmans à travers l'union de la philosophie et la religion. Selon al-Jabri, Al-Kindi pratiquait la philosophie pour la politique et al-Farabi pratiquait la politique dans la philosophie. Il ne cherchait pas à s'opposer à la connaissance mystique, au contraire, il l'a intégrée dans sa philosophie par le souci de l'unité et de dépasser le conflit entre les protagonistes de la connaissance mystique et de la connaissance orale. Al-Fârâbî cherchait par le biais de la philosophie à restaurer l'unité en initiant un discours cosmique et argumentatif¹⁰². Tout en soutenant comme son confrère al-Kindi, que la philosophie ne s'oppose pas à la religion, il œuvrait à l'unité de la pensée et l'unité de la société à l'image de sa cité modèle¹⁰³.

À travers cet aperçu historique, nous avons voulu souligner les origines de la problématique de la conciliation qui hante la pensée arabo-musulmane depuis les premiers siècles et les tentatives qui en ont découlé dans les trois domaines du droit canon, de la théologie et de la philosophie. Il ne relève pas de l'objectif de ce travail de recherche de montrer en quoi consistent ces tentatives de conciliation et pourquoi

¹⁰⁰ Al-jabri, *Takwin al-'aql al-'arabi*, p. 242.

¹⁰¹ Fakhri, p. 129.

¹⁰² Al-Jabri, *Takwin al-'aql al-'arabi*, p. 242-44

elles n'ont pas abouti. Il est évident que ces tentatives n'ont pas abouti, c'est la raison pour laquelle la crise persiste encore. Ce que nous voulons souligner cependant est que le retour aux origines de la crise est nécessaire pour comprendre la nature de la crise actuelle et ses profondeurs.

La crise de la pensée arabo-musulmane prend donc ses racines dans le premier siècle de l'Islam. Elle s'est affirmée depuis le quatrième siècle de l'hégire coïncidant avec la période de la codification des sciences (*tadwin al-ulum*) et le règne du calife abbasside *al-Ma'moun*. La dynamique intellectuelle commençait à ralentir en amorçant une période de stagnation qui s'est perpétuée durant plusieurs siècles, et débouchant sur l'état dans lequel se trouvait le monde arabo-musulman à la veille de l'expédition de Bonaparte. La littérature attribue cette crise à une crise de la raison qui, selon certains penseurs¹⁰⁴, a conduit à l'arrêt de l'*ijtihad* au profit du droit canon (*fiqh*) suite à la répression de la théologie et de la philosophie. D'autres attribuent les causes à la même période où la raison fut « assassinée » comme l'exprime Burhan Ghalioun dans son livre *Ightiyal al-aql (Assassinat de la raison)*, où la raison a démissionné comme l'explique al-Jabri dans son livre *Takwin al-aql al-arabi (Constitution de la raison arabe)*. Mohamed Arkoun s'est référé lui aussi à la même période pour livrer ses critiques de la raison islamique¹⁰⁵.

Il est intéressant de s'arrêter sur les travaux de al-Jabri dans lesquels il explique comment la raison arabe a démissionné. Il part de l'idée que la crise de la pensée arabe se situe au niveau de ses fondements depuis sa constitution durant la période de la codification. Dans une étude très large, couvrant l'ensemble de la tradition

¹⁰³ *Ibid.*, p. 246.

¹⁰⁴ Abdel Hamid Abou Souleiman et Taha Jaber al-Alaouani ont mis en évidence cet aspect dans leur livre *Azmat al-'Aql al-Muslim (Crise de la raison musulmane)* plusieurs auteurs appartenant au courant réformiste préconisent cette lecture.

¹⁰⁵ Mohamed Arkoun, *Essai sur la pensée Islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1971. Mohamed Arkoun, *Pour une critique de la raison Islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984.

intellectuelle arabo-musulmane et rédigée en trois tomes¹⁰⁶, il ressort que trois ordres cognitifs régissent la pensée arabo-islamique et sont constitutifs de sa raison. Il s'agit de l'indication *al-bayan* correspondant à l'ensemble des sciences qui se sont développées autour de la langue pour l'interprétation des textes et la déduction des lois ; l'«illumination» *al-'irfan* est relative aux questions d'ordre théologico-philosophique comme l'unicité de Dieu et ses attributs ; et la démonstration *al-burhan* qui concerne des questions philosophiques et qui sont en rapport avec les sciences exactes.

Al-Jabri considère que les deux premiers ordres se sont développés au détriment du troisième. La domination des deux premiers ordres de connaissance a favorisé la dominance de la couche des *fouqaha* (jurisconsultes) et des chefs spirituels des confréries soufies au détriment des théologiens et des philosophes. La philosophie et la théologie ont pris fin après les dernières tentatives d'Ibn Tūfayl et d'Averroès et constituait la possibilité d'inclure la philosophie la pensée arabe. comme le souligne al-Jabri. La nature des idées étrangères qui ont pénétré la pensée arabo-musulmane et les conditions politiques de l'époque ont fortement influencé, voire conditionné, ce développement. Depuis la grande discorde, le savoir religieux a tendance à se développer en congruence avec le politique en ce sens qu'il était porté sur l'endoctrinement du peuple¹⁰⁷ à cause de la crise de la légitimité du pouvoir musulman comme le souligne également al-Jabri¹⁰⁸.

Ce que nous avons tenté de faire à travers cette relecture de la grande discorde et de ses conséquences, c'est la mise en avant des constantes qui constituent une condition nécessaire à une réforme authentique de la pensée arabo-musulmane et par ailleurs à toute tentative de conciliation. Cette période prophétique et,

¹⁰⁶ Al-Jabri, *Takwin al-'aql al-'arabi*, p. 246.

¹⁰⁷ G. Delanoue, *Les musulmans*, dans, Groupe de recherches et d'études sur le Proche Orient, *L'Égypte d'aujourd'hui permanence et changement*, Paris, CNRS, 1977.

particulièrement, celle de ses califes bien guidés, constitue une référence dans la pensée arabo-musulmane. Elle a acquis un statut de référence ultime ayant tendance à se substituer à d'autres de par le statut sacré qui lui a été attribué par les oulémas sunnites depuis les premiers siècles du règne omeyyade et jusqu'à nos jours par certains mouvements islamistes, mais aussi par l'influence croissante de la doctrine wahhabite saoudienne. Ces derniers ont promu et propagé une vision et une lecture figée et idéaliste de cette période alors qu'elle était à l'origine d'un grand désaccord perpétuel dans le monde musulman jusqu'à aujourd'hui. C'est pour cette raison que cette période mérite de faire l'objet d'un rigoureux travail de recherche rigoureux et d'un débat sérieux afin de trancher certaines problématiques soulevées depuis et qui sont encore d'actualité.

Depuis la fin de la philosophie, le réformisme musulman s'est réduit à la question de la réactualisation de l'*ijtihad*. Est-ce suffisant? Faut-il réactualiser également la philosophie et repenser la mystique? Dans quelle mesure ceci est possible sachant que nous assistons depuis plus d'un siècle à un triomphe de l'esprit scientifique réduisant la philosophie à sa stricte dimension épistémologique? Pour pouvoir répondre à toutes ces questions, il est important de rouvrir le débat sur des questions fondamentales comme le rapport entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, le rapport entre la raison et le dogme, la Révélation. C'est un préalable indispensable. Aujourd'hui, dans les sociétés arabo-musulmanes, compte tenu des transformations radicales qu'elles ont connues et que nous allons montrer au chapitre suivant, il est impossible d'entreprendre la réforme sans parvenir à une quelconque forme de conciliations entre les différents acteurs politiques qui ont des points de vue parfois radicalement opposés. Pour que cette conciliation soit possible, il est important que les différents protagonistes des sociétés arabo-musulmanes sentent le

¹⁰⁸ Mohamed Abed al-Jabri, *Introduction à la critique de la raison arabe*, Paris, La Découverte, p. 20.

besoin d'initier et d'instaurer un dialogue afin de parvenir à un accord sur les questions faisant l'objet de leur divergence.

C'est dans cette perspective que nous aborderons le prochain chapitre. Mais il est d'abord important de montrer les transformations majeures que les sociétés arabomusulmanes ont subies depuis le 19^e siècle, et qui constituent de nouvelles constantes à prendre en considération dans toute nouvelle tentative de réforme et de conciliation.

CHAPITRE II

LA MODERNISATION DE L'ÉGYPTE: LE DÉDOUBLEMENT DE LA SOCIÉTÉ ET LA RÉÉMERGENCE DE LA PROBLÉMATIQUE DE LA CONCILIATION

Tout au long de ce chapitre, nous tenterons de donner un bref aperçu de l'histoire politique et sociale de l'Égypte ottomane avant l'avènement de l'invasion de Napoléon Bonaparte, en 1798. Nous tenterons également de montrer, dans un premier temps, que, dans le contexte politique agité de l'époque, il y avait une conscience de la nécessité de réformer la société et qu'un mouvement de réforme politique et religieux était présent. Dans un deuxième temps, nous donnerons un bref aperçu de l'invasion de Bonaparte, sa particularité ambivalente, ses conséquences sur le mouvement de réforme en place et le processus de modernisation qu'elle a déclenché, notamment avec l'arrivée au pouvoir de Mohamed Ali Pacha, en 1805. Dans un troisième temps, nous nous attarderons sur le processus de modernisation que l'Égypte a connu, ses différentes conséquences économiques, culturelles et sociales. Nous mettrons essentiellement l'accent sur le caractère dualiste de la culture et le clivage social qu'elle a engendré, et nous insisterons sur la transformation radicale de l'essence du projet de réforme de l'Égypte et des sociétés arabo-musulmanes. Nous montrerons ainsi comment la conciliation s'est imposée dans le projet de réforme afin de surmonter la tension idéologique, politique et le clivage social.

2.1 Quelques éléments de l'histoire de l'Égypte

2.1.1 L'Égypte ottomane

De 1250 à 1517, l'Égypte était sous le règne des Mamelouks¹⁰⁹. Ces derniers ont pris le pouvoir suite à la bataille de la septième croisade commandée par le roi de France, Louis IX, en 1249. Ils l'ont emportée et se sont emparés du pouvoir. Le régime politique instauré par les Mamelouks était « un régime original où le soldat le plus apte et le plus habile, le mieux soutenu par les groupes qui se formaient naturellement dans l'armée, accédait au sultanat »¹¹⁰. L'Égypte avait ainsi expérimenté une certaine forme de démocratie durant le règne du célèbre sultan Baybars (1260-1277), considéré parmi les grands personnages qui ont marqué l'histoire de l'Égypte. Il ne s'agissait pas d'une démocratie sociale, mais d'un consensus de l'élite dominante formé sur les qualités personnelles requises et les critères que doit remplir le candidat pour pouvoir accéder au sultanat. Cette forme de régime politique ou d'exercice de pouvoir a permis aux Mamelouks, durant les premiers siècles de leur règne, de profiter d'une certaine stabilité politique et de connaître un grand essor économique et culturel. L'Égypte s'est affirmée parmi les grandes puissances de l'époque, après Bagdad. Le Caire est devenu, grâce à ses écoles (*madradas*), une nouvelle capitale cosmopolite et un centre d'attraction culturel et intellectuel dans le monde musulman. Des étudiants d'origines diverses y affluaient pour étudier et s'y installer.

En 1517, l'Égypte passa sous le règne des Ottomans et devint une *wilaya* (province ou division administrative) de l'Empire ottoman. Pour maintenir son autorité sur l'ensemble de son territoire en expansion, le pouvoir impérial avait instauré un nouveau régime politique complexe qui s'est avéré efficace durant les deux premiers siècles. Ce régime était basé sur le sultan de l'Empire, le gouverneur

¹⁰⁹ Ce terme désigne esclaves, ils sont achetés au Caucase et en Russie du Sud, affranchis et islamisés pour servir dans l'armée du sultan ayyoubide en Égypte et plus tard Ottoman.

de la province affecté par ce dernier, le *wali* qui a le titre de Pacha, une unité militaire ou une milice composée de Janissaires¹¹¹, qu'on dénomme les *Odjaks* et enfin les *kashif*, surveillants, poste ou responsabilité réservée aux Mamelouks. Ces derniers avaient le titre de *Sandjak-Bey*, un terme qui désigne Émir en arabe, et ce sont eux qui s'occupaient de l'administration de la province. Tous ces fonctionnaires affectés par le pouvoir central constituaient le *diwan* (conseil)¹¹².

Cette nouvelle structure de partage de pouvoir a permis au pouvoir central d'instaurer une stabilité politique durant les premiers siècles de l'Empire malgré la tension persistante entre les Ottomans et les Mamelouks. Au fil du temps et grâce à leur organisation en « caste dominante héréditaire »¹¹³, les Mamelouks ont réussi à récupérer une partie importante de leur pouvoir sur l'Égypte et à protéger leurs intérêts politiques et économiques. À partir de la seconde moitié du XVIII^e siècle, le pouvoir des Mamelouks est devenu quasi absolu¹¹⁴, ils dominaient le pays. Ils commencèrent ainsi à revendiquer leur autonomie vis-à-vis de la Sublime Porte. Cette revendication s'est vigoureusement affirmée sous le règne d'Ali Bey le Grand (1768-1772)¹¹⁵.

Ces revendications séparatistes du pouvoir central se sont intensifiées à partir du XVIII^e siècle compte tenu de l'affaiblissement de l'Empire qui commençait à se faire sentir dans les provinces. La force militaire sur laquelle était basé le pouvoir ottoman se détériorait et s'épuisait au fil des guerres et de sa politique expansionniste. L'Empire ne pouvait plus imposer son pouvoir sur son immense territoire comme

¹¹⁰ Jean-Claude Garcin, « De l'Égypte ancienne à l'Égypte moderne », dans *L'Égypte d'aujourd'hui, permanence et changements*, Paris, Éditions du Centre de la Recherche Scientifique, 1977.

¹¹¹ Ce sont des esclaves ou des prisonniers affranchis d'origine balkanique et européenne qui sont recrutés dans l'armée turque.

¹¹² Henry Laurens, *L'expédition d'Égypte 1798-1801*, Paris, Edition du Seuil, 1997, p. 65.

¹¹³ Jean Claude Garcin, *De l'Égypte ancienne à l'Égypte moderne*, *op.cit.*

¹¹⁴ Par rapport à cette question on peut lire le livre de Christopher Hiroid, *Bonaparte en Égypte*, Plon, France, 1962.

auparavant. Par conséquent, sa politique de décentralisation¹¹⁶, instaurée depuis le 16^e siècle, est devenue de moins en moins efficace. Pour contrer cet affaiblissement, la Grande Porte s'est mise à jouer sur les rivalités des différentes factions et pratiqua la politique de « diviser pour régner ». Dans ce contexte, l'islam, qui constituait un important facteur de cohésion sociale, commença à perdre son effet dans cette société corrompue par le pouvoir et composée de multiples communautés ethniques et culturelles. Les causes du conflit qui opposait les Mamelouks aux Ottomans étaient le pouvoir et le partage des revenus fiscaux¹¹⁷.

Ali Bey le Grand profita de la conjoncture politique et militaire de l'Empire, particulièrement de ses conflits avec la Russie et l'Autriche qui absorbaient toutes ses énergies, pour annoncer l'indépendance de l'Égypte. Il s'est mis ensuite à dissocier l'Odjak des Janissaires et à les priver de leurs privilèges financiers sur lesquels s'appuyait leur pouvoir¹¹⁸. Cette tentative lui a coûté la vie et celle de son successeur Mohamed Abou Dahab, son assassin, dont le règne fut encore plus court. Ayant perdu la vie dans des circonstances nébuleuses, la relève fut confiée à deux despotes, Mourad et Ibrahim Bey, qui ne font pas la fierté de l'histoire égyptienne. À cause de leurs disputes continues, ils ont conduit le pays au chaos. Cette situation a suscité la colère de la population égyptienne et a nécessité l'intervention de l'armée de la Grande Porte¹¹⁹.

L'Empire mobilisa son armée en direction de l'Égypte, mais les conditions politiques et militaires le contraignirent à opter pour la réconciliation des deux adversaires et à leur déléguer de nouveau l'administration du pays. L'Égypte a raté

¹¹⁵ P. J. Vatikiotis. *The Modern history of Egypt*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1969, p.34.

¹¹⁶ Henry Laurens, *L'expédition d'Égypte 1798-1801*, Paris, Seuil, 1987, p. 19.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 70.

¹¹⁸ André Raymond, *Le Caire économie et sociétés urbaines à la fin du XVIIIe siècle*, dans *L'Égypte au XIXe siècle*, Paris, Éditions du Centre National de la recherche scientifique, 1982, p. 130.

¹¹⁹ Vatikiotis, p. 50.

ainsi l'occasion de devenir autonome par le manque d'un véritable leadership politique. La population n'était pas favorable à cette autonomie à cause de la situation politique interne instable. De plus, les oulémas étaient opposés à cette idée qui est à l'encontre du principe de l'unité de l'Umma islamique. L'idée de l'autonomie de l'Égypte surgira de nouveau sous une autre forme avec le développement d'une nouvelle conscience politique et l'émergence des idées nationalistes, durant le XIX^e siècle.

2.1.2 Le contexte socioculturel de l'Égypte ottomane

La réalité sociale et culturelle de l'Égypte est le résultat de cette instabilité politique et la perpétuation d'une culture qui s'est réfugiée dans le mysticisme pour fuir les malheurs de la politique. Le mysticisme (*tasawwuf*) était très répandu, « l'adhésion à la voie soufie s'imposait alors à tout étudiant, à tout jeune docteur, et de même à beaucoup de simples fidèles de toutes les couches de la société, comme un accomplissement quasi obligatoire d'une vie religieuse sincère »¹²⁰. Le religieux se trouvait alors pris entre l'aliénation au pouvoir ou l'enfermement des confréries. La culture, imprégnée de mysticisme, est devenue axée sur l'idée de salut éternel et orientée vers l'au-delà. Elle s'est désintéressée du monde ici-bas. Elle est devenue une contrainte à l'évolution et au développement et elle a favorisé le glissement des croyances religieuses vers la superstition et la sorcellerie. Comme l'exprime Louis Gardet, c'est le fameux *maktub* (« c'est écrit »), ou parfois *maqdur* (« c'est décrété »), qui est devenu le mobile de l'attitude musulmane en face de la vie. « Et il reste vrai que sous ces influences diverses la "remise à Dieu" de l'islam se transforma plus d'une fois en acceptation passive et résignée »¹²¹. C'est ce glissement qui est intéressant et qu'il faut prendre en considération. Il note également que cette attitude

¹²⁰ G. Delanoue, « L'islam », dans *L'Égypte d'aujourd'hui permanence et changement*, CNRS, Paris, 1977.

¹²¹ Gardet, *L'islam religion et communauté*, p. 114.

est répandue dans toutes les couches de la société compromettant, ainsi, toute possibilité de renouvellement et de développement¹²².

Le chaos culturel et politique dans lequel se trouvait l'Égypte, vers la fin du 18^e siècle, était une condition favorable¹²³ à son invasion par les puissances européennes notamment Napoléon Bonaparte qui attendait le moment opportun. L'invasion de l'Égypte et le déclenchement du mouvement de colonisation étaient soutenus par une idéologie civilisatrice occultant ses visées impérialistes, notamment économiques et géostratégiques. Ce sont les orientalistes¹²⁴ qui ont soutenu ce mouvement. Le peuple d'Égypte, qui a connu d'innombrables civilisations, est devenu barbare aux yeux des orientalistes de l'époque. Volney¹²⁵ écrivait : « ce peuple égyptien paraît sortir à peine de l'état sauvage, il ne pratiquait, pour ainsi dire, que les arts les plus grossiers nécessaires aux premiers besoins de l'homme »¹²⁶. Il constate aussi qu'en Égypte sous la domination mamelouke : « on tuait un homme comme on tue un bœuf. Le pays fut en proie aux chocs tumultueux des partis, à l'oppression, à l'ignorance et à la misère. Ce fut le règne de la féodalité¹²⁷ ». C'est cette image que l'imaginaire occidental a de l'Arabe et du musulman. Elle est du même ordre chez les membres de la Commission des Arts et Sciences qui ont rédigé la monumentale « Description de l'Égypte »¹²⁸.

¹²² *Ibid.*, p. 115.

¹²³ Mohamed Farid Abou Hadid Bey, *Zaim misr al-awwal Omar Makram*, Le Caire, Dar al-Hilal, no 7, 1951, p. 32.

¹²⁴ Edward Saïd dans son livre *L'orientalisme* désigne son discours comme une idéologie destinée à justifier les entreprises coloniales et néocoloniales.

¹²⁵ Philosophe et orientaliste français, ayant un intérêt pour la situation politique de l'empire ottoman, il décide en 1782 de visiter l'Égypte et la Syrie. Après une absence de quatre ans, il retourne en France et fait la publication de son livre *Voyage en Égypte et en Syrie* qui se hisse devant celui de Claude-Etienne Savary et devient le chef d'œuvre en son genre. M. Sabry. *L'Empire égyptien sous Mohamed Ali et la Question d'Orient, (1811-1849)*, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1930, p. 21

¹²⁶ Moustafa Fahmi, *La révolution de l'industrie en Égypte et ses conséquences sociales au 19^e siècle (1800-1850)*, Paris, Leiden, E. J. Brill, 1954, p.2

¹²⁷ *Ibid.*, p. 4.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 4.

2.2 Le réformisme musulman en Égypte avant l'invasion de Bonaparte

Cette image chaotique¹²⁹ de l'Égypte résultait de l'aboutissement d'un long processus historique dans lequel plusieurs facteurs se sont conjugués. Il est évident que la société égyptienne de l'époque et le monde arabo-musulman était encore inconsciente de son retard. Néanmoins, il est insoutenable de dire qu'avant l'invasion de Bonaparte les Égyptiens n'avaient aucune conscience de leur situation problématique et qu'il n'y avait aucun mouvement ou initiative de réforme. En effet, une lecture rapide de l'histoire de l'Égypte au XVIII^e siècle nous permet de constater que les oulémas étaient actifs sur le plan politique et intellectuel et que leur rôle est devenu plus important à partir de la seconde moitié du XVIII^e siècle pour les raisons suivantes¹³⁰ : la multiplication des confréries soufies qui leur permettaient de renforcer les liens avec la masse populaire; la crise entre les Mamelouks et le pouvoir central qui conduisait les deux parties en litige à faire intervenir les oulémas pour régler leurs différends; la croissance significative de leur pouvoir économique et financier suite à la mise en place par les Mamelouks d'un régime particulier de gestion des terres et de gestion des œuvres pieuses. Ils étaient à la tête de tous les mouvements de contestation connus par l'Égypte.

Les injustices et les mauvais traitements que subissait la population à cette époque ont intensifié l'implication des oulémas et ont accru leur importance. Parmi les noms célèbres des oulémas de l'époque, nous pouvons citer les célèbres cheikhs al-Hafni et Ibn al-Naqib qui avaient des relations très rapprochées du Bey. Ils le conseillaient et l'encourageaient à être juste à l'égard de son peuple. D'autres comme Cheikh al-Dardir et Omar Makram utilisaient des moyens plus agressifs pour faire face à l'injustice. L'histoire relate des manifestations organisées par ces derniers pour

¹²⁹ Jean Christopher Herold, *Bonaparte en Égypte*, Paris, Plon, 1964.

¹³⁰ André Raymon, « Le Caire Économie et société urbaines à la fin du XVIII^e siècle », dans *L'Égypte au XIX^e siècle*, Éditions du CNRS, Paris, 1982.

faire pression sur les émirs et les obliger à répondre favorablement à certaines revendications de la population.

Sollicité, en 1786, par les habitants de Husaīniyya qui se plaignaient des avanies que leur avait infligées un émir mamelouk, il [Cheikh al-Dardir] leur tint ce langage énergique : je suis avec vous; demain nous réunirons les gens du faubourg, des quartiers, de Bulaq et du Vieux-Caire; j'irais avec vous, nous pillerons leurs maisons comme ils pillent les nôtres, et nous mourrons en martyr, ou bien Dieu nous donnera la victoire sur eux¹³¹.

Ils étaient à l'origine des insurrections de 1798 et 1800 comme le souligne Holt : « les révoltes populaires qui éclataient de temps à autre furent souvent prises en charge par les ulémas »¹³². En dépit de leur aliénation politique et économique, les oulémas étaient considérés comme les gardiens de la religion et de ses valeurs. Ils représentaient la conscience de l'Umma islamique. Al-Azhar et ses oulémas étaient impliqués dans les problèmes politiques et sociaux auxquels faisait face l'Égypte¹³³.

Outre cette implication individuelle et institutionnelle des oulémas, plusieurs mouvements de réforme ont pris forme dans tout le monde arabo-musulman, durant le XVIII^e siècle. Le mouvement du célèbre cheikh Mohamed Ibn Abdel Wahhab (1703-1792) né en Arabie Saoudite était très actif, durant le 18^e siècle. Il a eu une influence considérable sur toutes les sociétés musulmanes. Il propose une réforme de l'institution religieuse à travers une nouvelle lecture et interprétation de l'islam. Abdel Wahhab, déçu par l'évolution de certaines pratiques religieuses et fortement

¹³¹ *Ibid.* On peut aussi consulter le livre de Mohamed Farid Abou Hadid Bey, *Zaim Misr al-awwal al-sayyid Omar Makram*, Égypte, Dar al-Hilal, 1951.

¹³² Peter M. Holt, « The last phase of the neo-mamluk regime in Egypt », dans *L'Égypte au XIX^e siècle*, Éditions du CNRS, Paris, 1982.

¹³³ Par rapport à l'importance du rôle des oulémas et celui d'al-Azhar, il est intéressant de se référer aux livres de Mohamed Kamel al-Feqih, *Al-Azhar wa atharouhou fi al-nahdah al-adabiyah al-hadithah*, Le Caire, Maktabat Nahdat Miṣr, 1965. Voir également le livre de Mostafa Mohamed Ramadhan, *Dawr al-Azhar fi al-hayat al-misriyyah ibban al-hamlah al-firansiyyah wa matla' al-qarn 19*, Le Caire, Maṭbaat al-Jabalāwī, 1976.

influencé par la pensée d'Ahmad Ibn Hanbal (780–855) et d'Ibn Taymiyya (1263–1328), prêchait un discours radical dans une société imprégnée d'un mysticisme déformé. Il préconisait un retour à l'islam authentique du Prophète et de ses califes bien guidés. Il s'opposait violemment à certaines pratiques exagérées du soufisme qui, selon lui, n'étaient pas conformes à l'islam. Il était contre le *taqlid* (imitation littérale) et il faisait appel à la réactualisation de l'*ijtihad* (effort personnel d'interprétation). Ses idées politiques constituaient une menace au pouvoir ottoman qu'il considérait sans aucun fondement islamique¹³⁴.

Il était par ailleurs violemment combattu par la Grande Porte qui a confié au pacha d'Égypte la mission de l'anéantir. Ce dernier lui a livré une grande bataille dans son fief et réussi à limiter son influence. Malgré la défaite, le wahhabisme est parvenu à redevenir une force grâce à l'alliance conclue avec Mohamed Ibn Saoud en 1744, le fameux *Acte de Nadj*¹³⁵. Cette alliance a permis à la famille Saoud de fonder l'État d'Arabie saoudite ayant comme doctrine religieuse le wahhabisme. C'est ainsi qu'il a pu se perpétuer. Aujourd'hui, à cause de son radicalisme, elle ne bénéficie pas d'une grande popularité dans les pays musulmans, et est limitée aux pays arabes du Golfe. Depuis quelques décennies, pour des raisons géopolitiques et pour contrecarrer la propagation du schisme propulsée par l'Iran dans la région du Moyen-Orient et du Maghreb, l'Arabie-Saoudite œuvre avec force à la promotion et à l'exportation de cette doctrine. Il connaît un regain considérable.

Outre ce mouvement, il y avait celui de Mohamed Ibn Ali Chawkani (1760-1850) au Yémen. Il se situait dans une ligne novatrice en matière d'exégèse. Son commentaire *Fath al-Qadir (Conquête de l'omnipotent)* s'inscrit dans la lignée des

¹³⁴ Mohamed Kattani, *Al-Sira' bayna al-qadim wa al-jadid fi al-adab al-arabi al-hadith*, Casablanca, Dar al-thaqafah, 1982.

¹³⁵ Hamadi Redissi, *Le pacte de Nadj Ou comment l'islam sectaire est devenu l'islam*, Seuil, Paris, 2007, p. 17.

œuvres d'oulémas qui rejetaient le conformisme (*taqlid*)¹³⁶. Après ce dernier, il y a eu Mohamed Chokri al-Aloussi (mort en 1853) en Irak, qui de son côté a proposé son exégèse *Ruh al-Ma'ani (L'âme des sens)*. Ce commentaire est une initiative conciliatrice à travers laquelle il tentait de rapprocher les deux grands exégètes sunnites al-Zamakhchari et al-Baydhawi en mettant en évidence le sens caché et le sens apparent¹³⁷. Le mouvement de Mohamed Ibn Ali Senoussi, né en 1787 en Algérie, s'est étendu jusqu'en Afrique du Nord. D'autres figures célèbres ont émergé au Soudan, au Maroc, etc. Ces mouvements préconisaient¹³⁸ le renouvellement de l'islam par l'abandon du *taqlid* et le recours à l'*ijtihad*. Ils prêchaient pour un retour aux origines et aux sources pures et authentiques, soit le Coran et la Sunna, tradition du Prophète, et la réforme politique.

Toutes ces questions étaient, et sont encore, au cœur de la pensée du réformisme musulman, notamment la question de la réforme politique (*islah siyâsî*). Nombreux sont les ouvrages qui ont abordé cette question durant toute l'histoire du monde arabo-musulman. Parmi les ouvrages publiés au XVII^e et XVIII^e siècle, nous pouvons citer, à titre d'exemple, Ahmad al-Charambalali, mort en 1659, qui a écrit *Al-ahâdîth al-manfiyyah fi fadhl al-saltanah al-charîfah*; Ahmad al-Sanâi'î, mort en 1669, auteur de *Al-Ghousoun al-mayyasah al-yani'ah bi adillat ahkâm al-siyasah*; et enfin Abou al-Yusr Ali ibn Abd al-Rahîm, mort en 1671, qui a écrit *Al-Tabr al-masbouk fi nasîhat al-akhyar wa al-Moulouk*. Au XVIII^e siècle nous pouvons citer : Ahmad Othmân Zâdah, mort en 1724, avec *Thimâr al-asma' fi nasâihi al-mouloukl* et Mohamed dah Afendi, mort en 1734, auteur de *Al-Siyasah al-char'iyah*.

¹³⁶ Ch. Bouamrane, L. Gardet, *Panorama de la pensée islamique*, p. 22.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 23.

¹³⁸ Ali Muhafzah, *Al-ittijahât al-fikriyya inda al-arab fi asr al-nahda (1798-1914), al-ittijahat al-diniyya wa al-siyasiyya wa al-ijtima'iyya wa al-'ilmiyya*. Ed. al-Ahliyya lil-nashr wa al-tawzi', Beirout, 1975.

La liste est encore longue et n'est pas exhaustive. Certains travaux de recherche historique et documentaliste¹³⁹ ont montré qu'en matière de pensée politique, par exemple, un nombre très restreint de documents et de manuscrits de l'histoire arabo-musulmane a été découvert et consulté. Précisément seulement 18% de l'ensemble des manuscrits existant dans les diverses bibliothèques du monde ont été consultés. En matière de science politique, sur 307 références recensées, représentant 5% des listes qui figurent dans les grands *Fahris*, seulement 6% de ces références sont citées dans les travaux des académiciens arabes. Pour ces raisons, il est important de reprendre la lecture de cette période surtout en ce qui concerne la question du réformisme musulman. L'héritage littéraire islamique mérite d'être exploré plus en profondeur parce que ces trouvailles en matière de pensée politique laissent entendre que la situation est identique dans les autres domaines du savoir.

Le réformisme musulman est depuis toujours au cœur de la dynamique sociale, politique et culturelle des sociétés arabo-musulmanes. Il est ancré dans leur système de croyances. Les musulmans ont toujours cru qu'à la fin de chaque centenaire, Dieu leur enverrait quelqu'un pour renouveler leur foi, d'autant plus qu'ils sont eux-mêmes appelés, selon la tradition de leur religion, à se changer s'ils veulent que les choses évoluent, à prêcher le bien et à empêcher le mal. Nous avons œuvré à mettre en évidence cette dimension réformatrice de la pensée arabo-musulmane qui plonge ses racines dans les premiers siècles de l'islam comme nous l'avons montré au chapitre précédent. Cela pour dire que, toute tentative de réforme ultérieure doit être entreprise dans cette perspective, ou autrement dit, que toute tentative de réforme doit *a priori* se pencher sur les problématiques qui guettent la philosophie, la théologie et le droit, depuis cette date, et qui sont encore en suspens. Ces problématiques doivent servir de toile de fond à toute tentative de réforme ultérieure qui se veut authentique.

¹³⁹ Nasr Mohamed Aref, *Fi masadir al-turath al-siyasi al-islami, dirasat fi ichkaliyyat al-ta'mim qabl al-istiqr' wa al-ta'sil*. The IIIT, USA, 1994.

2.3 L'invasion de Bonaparte et la révélation paradoxale de l'Occident

2.3.1 La révélation paradoxale de l'Occident

La relation du monde musulman, en général, avec le monde chrétien, symbolisé par l'Europe, est toujours conflictuelle et chargée d'« arrières pensées »¹⁴⁰. Les raisons sont fondamentalement religieuses, du moins du côté des musulmans. Le conflit entre les deux mondes s'est intensifié, à partir du XVII^e siècle, avec le début de l'affaiblissement de l'Empire ottoman et la régression de sa politique expansionniste, d'un côté, et la montée de la puissance européenne, de l'autre. En effet, pour préserver ses territoires convoités par les puissances européennes émergentes, la guerre est souvent le moyen de régler les conflits. L'Europe, plus puissante que jamais, s'est trouvée pour diverses raisons économiques, obligée d'étendre ses frontières afin de trouver de nouveaux marchés et de nouvelles sources d'approvisionnement en matières premières.

La « question d'Orient »¹⁴¹, qui a éclaté entre l'Empire ottoman et l'Europe, au XVIII^e siècle, était le point culminant de cette relation conflictuelle. Les guerres menées durant cette période ont affaibli davantage l'Empire et ont précipité son déclin. La France, qui avait des relations privilégiées avec l'Empire, s'inquiétait de leur avenir et du risque de perdre ses intérêts économiques et ses avantages géopolitiques par rapport aux autres puissances notamment l'Angleterre, son grand rival, la Russie et l'Autriche.

La France de l'ancien régime est le grand partenaire de l'Empire ottoman. Le magnifique réseau commercial des Échelles du Levant, patiemment constitué par la Chambre du commerce de Marseille et le secrétariat d'État à la marine depuis

¹⁴⁰ Jean Claude Garcin, « De l'Égypte ancienne à l'Égypte moderne », dans *L'Égypte d'aujourd'hui permanence et changements*, CNRS, Paris, 1977. Maxime Rodinson dans son livre *La fascination de l'islam* a mis en évidence la nature de cette relation. Thierry Hentsch. *L'orient imaginaire la vision politique occidentale de l'Est méditerranéen*. Paris, Éditions de Minuit, 1988.

¹⁴¹ Laurens, *L'expédition d'Égypte*, p. 20.

l'époque de Colbert, fait d'elle la puissance européenne la mieux implantée dans le monde ottoman¹⁴².

Pour faire face à cette situation, la France a envisagé deux scénarios. Le premier, proposé par les interventionnistes, préconisait qu'il ne fallait plus soutenir l'Empire voué à la disparition et que la France devait opter pour la création d'un empire colonial dans le Levant qui lui :

permettra de compenser la perte inévitable des îles à sucre, grâce à une mise en valeur rationnelle d'immenses potentialités non exploitées pour cause de despotisme oriental. Elle procurera à la France le contrôle d'un commerce de transit, destiné à devenir l'un des plus importants du monde si elle obtient la réouverture de routes commerciales comme celle de Suez, peu utilisé depuis le contournement de l'Afrique. Argument supplémentaire, l'Autriche et la Russie offrent une compensation à leur expansion en accordant à la France une large part dans les territoires asiatiques et africains de l'Empire ottoman dont l'Égypte est le centre¹⁴³.

Le deuxième scénario, celui de Vergennes, longtemps ambassadeur à Constantinople et qui semblait mieux connaître l'Empire ottoman, préconise de soutenir l'Empire et de lui permettre de reprendre ses forces en le modernisant¹⁴⁴. Ainsi « La France, en tirera, outre le maintien de sa première place dans l'Empire, le bénéfice moral et politique d'être l'inspirateur des lumières introduites dans le monde islamique »¹⁴⁵. Il s'opposait à la modernisation de l'Empire via la domination. Il était en faveur de l'extension du partenariat économique au champ de la culture et de la science. Il était « porteur d'une anticipation politique plus d'avenir que celle des interventionnistes »¹⁴⁶.

¹⁴² *Ibid.*, p. 20

¹⁴³ *Ibid.*, p. 22

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 23. Depuis cette date donc, la modernisation du monde musulman s'impose comme une solution pour qu'il puisse faire face aux autres puissances et ne pas être conquis.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 23.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 24.

C'est ainsi que l'attitude ambivalente de l'Occident¹⁴⁷ commença à se dévoiler. D'un côté, il faisait la promotion des nouvelles idées civilisatrices et des nouvelles valeurs de liberté et de démocratie. De l'autre, il préparait sa politique expansionniste malgré le discours moral très critique à l'égard de la domination des autres peuples. Selon le discours, soutenu par les éclairés de l'époque¹⁴⁸, la révolution est originellement française, mais ses valeurs sont universelles, et doivent s'étendre à l'ensemble du genre humain. Cette extension des valeurs de la révolution a pris un sens complètement différent dans l'esprit des militaires et particulièrement de Bonaparte. Elle devait, pour eux, se faire également sur le plan idéologique et territorial. C'est l'extension de « la Grande Nation »¹⁴⁹.

Outre ces intérêts économiques et géostratégiques, Napoléon avait un intérêt personnel pour l'Égypte. Il avait toujours été attiré par l'Orient en général et particulièrement ce pays. Il en a pris connaissance à travers ses lectures, notamment les ouvrages de Marigny, *Histoire des Arabes*, et du Baron de Tott, *Mémoires sur les Turcs et les Barbares*. Comme ses contemporains, il avait une perception ambivalente¹⁵⁰ de l'Orient. D'un côté, on critique ce monde pour son despotisme et l'oppression, où tout est négatif, alors que de l'autre « l'Orient est le lieu où l'on peut réaliser de "grande chose" »¹⁵¹. Il demeure néanmoins optimiste du potentiel de l'Égypte. « Il pense que, plus qu'en Europe, c'est en Orient qu'on peut tout transformer, tout inventer »¹⁵². La politique expansionniste de Bonaparte, et son attitude à l'égard de l'Orient, traduit, non seulement, la totalité du savoir orientaliste

¹⁴⁷ Le terme Occident désigne depuis l'affranchissement des Amériques le domaine géographique de culture européenne. Mais depuis que cet Occident est devenu conscient de son progrès et par opposition du retard de l'autre l'Orient, il puise son sens dans cette opposition.

¹⁴⁸ Laurens, p. 24

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 28

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 30.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² *Ibid.*

de son temps,¹⁵³ mais aussi toute l'attitude ambivalente de l'Occident à l'égard de l'Orient.

Suite à la conclusion des traités de Bâle en 1795, et au pacte de paix de Campo-Formio, avec l'Autriche en 1797, il ne restait à la France qu'un seul adversaire aussi puissant qu'elle, l'Angleterre. Pour s'en débarrasser, la France envisagea trois stratégies : organiser une descente contre ce pays; s'emparer d'Hanovre à Hambourg en Allemagne qui lui permettrait d'imposer un blocus économique à l'Angleterre et finalement, conquérir l'Égypte et en faire une colonie française. Il s'agissait de recommandations des mémoires de Lazowski, inspecteur ayant servi comme instructeur dans l'armée ottomane, et de Magallon, consul à Alexandrie.

Pour justifier moralement et idéologiquement cette décision, qui s'imposait comme le moyen le plus approprié d'attaquer l'Angleterre dans les Indes, grande source de sa puissance, Bonaparte et ses conseillers essayèrent de se convaincre que cette entreprise serait bénéfique à l'Égypte et aux Égyptiens, et qu'elle les tirerait « de la servitude dans laquelle, il – l'industriel égyptien - gémit depuis longtemps »¹⁵⁴, selon Lazowski. Pour Bonaparte, « la conquête des Romains fut l'époque de la décadence de ce beau pays, la conquête des Français sera celle de sa prospérité »¹⁵⁵. Selon Jomard, ingénieur-géographe, la France est allée en Égypte pour lui apporter « la lumière et la civilisation, que l'Europe avait reçues jadis de l'Orient »¹⁵⁶. Michelet pense que l'expédition n'est pas « une conquête ordinaire, ouverte à la cupidité, mais l'espoir fantastique, sublime, d'une résurrection »¹⁵⁷.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 31.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 42.

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ Anouar Louca, « Les contacts culturels de l'Égypte avec l'Occident », dans *L'Égypte d'aujourd'hui, permanence et changements*, CNRS, Paris, 1977.

¹⁵⁷ *Ibid.*

2.3.2 L'invasion de Bonaparte et ses conséquences

Sans s'attarder davantage sur le contexte et les raisons qui ont dicté l'invasion de l'Égypte, la conquête de l'Égypte par Bonaparte s'est faite dans des conditions politiques et militaires favorables. En effet, le 2 juillet 1798, Bonaparte débarque en Alexandrie dans une expédition composée d'un corps militaire d'environ 55 000 hommes, dont 2 200 officiers, et d'un corps de grands savants de France issus de plusieurs disciplines : ingénieurs, médecins, chimistes, géologues, etc. La flotte militaire est composée d'environ 400 bateaux dont le célèbre navire l'*Orient*¹⁵⁸, le plus grand navire de guerre de l'époque, et le *Franklin*. L'expédition est impressionnante. Elle couvre une superficie de huit à dix kilomètres en mer. Il était impossible de voir la mer à l'horizon, comme le constate Nicolas le Turc, poète arabe, qui a écrit : « quand ils regardèrent l'horizon, ne virent plus d'eau, mais seulement des vaisseaux et le ciel. Ils furent saisis d'une frayeur inimaginable »¹⁵⁹.

La particularité de cette invasion résidait dans sa double mission qui était à l'image des gens qui en avaient la charge. Elle était composée d'une armée terrifiante est d'un groupe de notables savants de la Commission des Arts et Sciences, parmi lesquels des personnalités célèbres comme l'orientaliste Jean-Michel de Venture, les artistes Denon et Dürtertre, l'architecte Balzac, à ne pas confondre avec Honoré Balzac, qui comptent parmi les fondateurs de l'égyptologie moderne. D'autres noms, comme les célèbres mathématiciens Gaspard Monge, Jean-Baptiste Say et Jean-Baptiste-Joseph Fournier, faisaient partie de l'expédition. À côté de ces éminents savants, il y avait aussi un grand nombre de techniciens¹⁶⁰.

¹⁵⁸ Selon H. Laurens, la construction navale française a atteint son apogée à la fin du XVIII^e siècle dépassant par leur puissance de feu les unités anglaises.

¹⁵⁹ Herold, *Bonaparte en Égypte*, p. 10.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 45.

La composition de cette expédition exprimait l'attitude ambivalente de l'Occident et la personnalité paradoxale de Bonaparte, hanté par le personnage d'Alexandre le Grand depuis ses cours de philosophie à Brienne¹⁶¹. Bonaparte, en tant qu'homme de guerre, avait un attrait particulier pour les sciences et croyait que pour faire perpétuer son nom dans l'histoire, il devait accomplir, en plus de son exploit militaire comme général, des réalisations scientifiques. En ce sens, l'Égypte lui offrait l'occasion et l'endroit approprié pour réaliser sa vocation et reproduire l'œuvre d'Alexandre le Grand. Mais au-delà des personnes, cette composition paradoxale de l'invasion suscitant à la fois la terreur et l'admiration allait perpétuer cette image ambivalente que le monde arabo-musulman s'est faite de l'Occident.

2.3.3 La création de l'Institut d'Égypte

En effet, le 22 août, quelques semaines après son débarquement, Napoléon créa l'Institut d'Égypte dont la mission était de fournir les études, les informations, les recherches et les conseils lui permettant, d'une part, de gérer le pays et, d'autre part, de poser les jalons de son futur développement comme une nouvelle colonie française¹⁶². C'est une idée totalement nouvelle¹⁶³. La mission de l'Institut était de deux ordres. Premièrement, répondre aux besoins immédiats de l'expédition comme la construction du moulin à vent, la réparation et l'entretien des canaux, la fabrication sur place de certains produits qu'on ne peut pas faire venir de France, et procéder à la réforme du régime fiscal. Deuxièmement,

préparer le développement économique de l'Égypte dans le futur, on devait étudier le creusement d'un canal qui relierait la mer Rouge à la Méditerranée, et la construction des différents barrages, prévoir une meilleure utilisation des eaux du Nil, l'implantation de nouvelles cultures et l'amélioration des méthodes

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 47.

¹⁶² *Ibid.*, p. 207.

¹⁶³ *Ibid.*

d'agriculture, des mesures préventives contre les épidémies, la création d'un système d'éducation, etc¹⁶⁴.

Le court séjour de Bonaparte en Égypte de 1798 à 1801 ne lui a pas permis d'accomplir tous ces travaux. La tâche sera involontairement léguée à Mohamed Ali Pacha. L'ensemble des travaux figure sous forme de recommandations dans le monumental livre de la Commission des Arts et des sciences, la *Description de l'Égypte*.

Ce qu'il est intéressant de souligner par rapport à la mission de l'Institut, remarque qui ne fait que mettre en relief le caractère ambivalent de l'expédition, est qu'elle ne se limitait pas à fournir l'information et les connaissances utiles à l'expédition militaire. Il y avait aussi un intérêt à la connaissance plus profonde de ce pays par l'exploration de son histoire, de son art, de ses monuments, de sa faune, de sa flore, de sa structure géologique, etc. C'est cette connaissance, vraisemblablement désintéressée, qui a conduit la France à changer d'une certaine manière sa vision de l'histoire et a conduit l'Égypte à envisager autrement son avenir¹⁶⁵.

Arrivé en Égypte, Bonaparte fit sa fameuse proclamation¹⁶⁶, dans laquelle il essaya de rassurer la population et les oulémas, en leur disant qu'il n'était pas opposé à leur religion et qu'il cherchait à restituer leurs droits en les débarrassant de la domination mamelouke. Il convoqua ensuite les oulémas pour avoir leur consentement et éviter leur résistance et celle de la population. Cette instrumentalisation de l'islam n'a pas porté fruit, les oulémas n'ont pas cédé aux paroles de Bonaparte et ont perçu l'expédition comme une invasion qu'il fallait combattre. Toute la population égyptienne s'est mobilisée pour défendre le pays et

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 208.

¹⁶⁵ Mahmoud Hussein, *Vivant Denon / Abdel Rahman el-Gabarti sur l'expédition de Bonaparte en Égypte*, Actes Sud, Caen, 1998.

¹⁶⁶ Herold, p. 90.

expulser le conquérant. Les Français ont quitté l'Égypte en 1801 et l'expédition de Bonaparte fut un échec militaire et politique. La défaite de la France n'a pas mis l'Égypte à l'abri de l'hostilité et de la convoitise occidentale. Ce fut au tour de l'Angleterre d'y mettre la main sans que l'influence et l'interventionnisme français ne cessent.

Malgré la courte durée de cette expédition militaire (1798-1801), son impact sur la société égyptienne fut considérable dans sa perception de Soi, de l'Autre et sur la manière d'envisager son avenir. La révélation de l'Europe avec son arsenal militaire et ses découvertes scientifiques fut un choc fatal pour le monde musulman qui croyait encore qu'il était le maître du monde et qui se suffisait simplement à lui-même. Cette révélation lui fit réaliser l'ampleur de la nouvelle réalité du monde dont il s'était isolé depuis longtemps et lui fit constater qu'il était désormais en dehors du cours de l'histoire. Pour le monde musulman, il n'était désormais plus possible de se suffire à soi-même. Il fallait s'ouvrir à l'Autre pour rattraper le cours de l'histoire et assurer sa survie en tant qu'entité politique et culturelle autonome.

Cet épisode de l'histoire de l'Égypte fut un moment de prise de conscience pour se situer dans le temps, pour repenser l'histoire et penser l'avenir dont l'Autre définit les termes et détermine le cours. Abdel-Rahman al-Jabarti, chroniqueur et historien de l'époque, rapporta l'impression du groupe d'oulémas lors de leur visite aux locaux de l'Institut d'Égypte: « Par ces étranges combinaisons, dit-il, ils obtiennent des résultats inaccessibles à des intelligences comme les nôtres ». Les oulémas, déjà subjugués par la puissance de l'arsenal militaire de l'expédition, furent fascinés par ces démonstrations qualifiées d'étranges et d'imperceptibles à leur intelligence. Cette reconnaissance d'impuissance par rapport à ce qu'ils ont vu est implicitement une sorte d'autocritique, donc une prise de conscience de l'évolution qu'a atteinte l'Autre. En même temps, ils ont perçu ces démonstrations comme un défi et une menace contre eux et leur religion, comme « une démonstration de force, du défi lancé à

l'islam par la science moderne »¹⁶⁷ parce qu'elles ont ébranlé leur système de croyances. Ils ne croyaient pas que l'intelligence humaine pouvait atteindre un tel niveau de développement et réaliser des choses qui relevaient de l'imperceptible.

Ce changement de la perception de Soi et de l'Autre n'a pas atténué le rapport conflictuel. L'Occident n'est plus perçu uniquement comme *Dar Harb* ou *Dar Kufr* (lieux de guerre ou d'anathème et d'excommunications), mais aussi comme un détenteur d'une grande puissance militaire et d'un grand savoir scientifique. L'Occident représente toujours l'« *ays des franc* »¹⁶⁸ (*bilād al-ifranj*), mais est aussi un modèle par rapport auquel le monde musulman doit désormais se mesurer. Il est devenu à la fois un modèle de vénération pour ce qu'il est, et l'ennemi à combattre pour ce qu'il fait. C'est cette ambivalence qui a empêché la population égyptienne et son intelligentsia d'apprécier les nouvelles sciences occidentales. D'autant plus, dans le contexte conflictuel de l'époque, que la priorité était de combattre l'envahisseur. Le fond religieux du conflit entre les deux mondes¹⁶⁹ aveuglait les oulémas et les empêchait d'apprécier les nouvelles sciences et les nouvelles valeurs de la modernité.

L'Autre est venu révéler au Soi son retard, son impuissance et la nécessité de prendre part à la nouvelle histoire. Pour ce faire, le monde arabo-musulman a décidé de s'inscrire dans sa nouvelle logique, celle de la puissance militaire et des connaissances scientifiques et techniques. C'est ainsi que Mohamed Ali Pacha, décide de s'y inscrire sans prendre en considération le fait que le développement qu'a connu l'Occident s'inscrivait dans un long processus historique de changement et de revendication. C'est après le départ des Français que l'impact culturel de l'expédition

¹⁶⁷ Anouar Louca, « Les contacts culturels de l'Égypte avec l'Occident ».

¹⁶⁸ A. Louca écrit : « peu importe au départ l'entité occidentale en cause, que ce soit l'Italie, la France ou l'Angleterre, il s'agit indifféremment, pour l'égyptien du XIXe siècle, de *bilād al-ifranj*, "pays des Francs". C'est un terme qui selon la terminologie arabe médiévale est en rapport avec les Croisés. Il renvoie à la notion de l'*étranger* sous-entendant l'*hostilité* ».

¹⁶⁹ Kattani, Op. cit., p. 76.

commença à se faire sentir et à prendre tout son sens. Ce qu'elle annonçait était révolutionnaire. Le départ des Français a mis fin à la dimension militaire de l'expédition et a laissé ses équipements et ses recommandations scientifiques que Mohamed Ali Pacha avait incontestablement adoptées pour amorcer son projet de modernisation d'Égypte.

2.4 La modernisation de l'Égypte et le dédoublement culturel de la société

2.4.1 Mohamed Ali pacha d'Égypte et la modernisation de l'Égypte

Après le départ des Français, l'Égypte se trouvait dans un état chaotique du fait des querelles intestines entre Mamelouks et Ottomans. Après quatre longues années de luttes, les différentes factions ont convenu à la médiation des oulémas et à la désignation d'un chef militaire d'origine albanaise, Mohamed Ali, comme nouveau pacha d'Égypte. Il est né en 1769, la même année que Napoléon, à Cavalla en Thrace. Ce n'est pas un homme de lettres ou de sciences, c'est un officier de l'armée ottomane envoyé en Égypte pour lutter contre l'invasion française. Ses ambitions allaient au-delà du contentement du titre de pacha. Grâce à sa personnalité machiavélique, un « mélange de lion et de renard¹⁷⁰, il s'est mis à user de ses ruses et de sa force pour éliminer tous ses adversaires et laisser libre cours à ses ambitions politiques¹⁷¹.

Mohamed Ali a accédé au pouvoir dans un contexte politique très agité où l'avenir de l'Égypte était incertain. Outre l'instabilité interne, le pays faisait encore face à la menace d'être envahi de nouveau par les puissances européennes. Conscient des différents enjeux géopolitiques, il décida de se doter le plus rapidement possible

¹⁷⁰ Mohamed Sabri, *L'empire égyptien sous Mohamed-Ali et la question d'Orient (1811-1849)*, Libr. Orientaliste, P. Geuthner, Paris, 1930, p. 568.

¹⁷¹ Nada Tomiche, « Les origines politiques de l'Égypte moderne », dans *L'Égypte d'aujourd'hui permanence et changements*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique (CNRS), 1976.

d'un État fort et moderne, à l'image des États européens de l'époque comme, notamment, la France et l'Angleterre. Cette conception de l'État rimait dans la tête d'un homme militaire avec l'idée d'une armée forte et moderne.

Pour construire cet État, Mohamed Ali devait dans un premier temps stabiliser la situation politique interne du pays en éliminant ses principaux adversaires, les Mamelouks. Il leur livra une longue bataille qui mit fin à leur pouvoir de manière définitive en 1811¹⁷². À partir de 1814 et jusqu'à 1823, il se tourna vers la reconquête des territoires récalcitrants vis-à-vis de la Sublime Porte, lui permettant ainsi d'étendre son pouvoir en Arabie, au Soudan et ailleurs¹⁷³. À travers ces conquêtes, il réalisa deux objectifs : apaiser les tensions avec le pouvoir central en Turquie pour instaurer un climat de confiance lui permettant de grandir et de se renforcer à l'abri de tout contrôle. Le deuxième objectif était de recruter de nouveaux soldats principalement au Soudan pour la réorganisation et la constitution de sa nouvelle armée. Mohamed Ali a réalisé qu'il ne pouvait plus se fier sur une armée constituée de Janissaires dont la loyauté était incertaine. Il voulut construire une armée nationale qui serait la première dans le monde musulman formé selon les normes modernes¹⁷⁴. Il parvint à bâtir une redoutable armée d'environ 300 000 hommes et une puissance maritime sans précédent dans l'histoire de l'Égypte. Il pouvait ainsi rouvrir la « question d'Orient » en sa faveur¹⁷⁵.

La constitution d'une armée forte et moderne exigeait d'énormes ressources financières que seule une économie moderne et efficace pouvait générer. Mohamed Ali entreprit alors une série de changements dans tous les secteurs de l'économie et de l'enseignement. Cette entreprise dura quelques décennies jusqu'à la fin du règne de son fils le Khédivé Ismaïl en 1879. Le processus de modernisation dans lequel

¹⁷² Guy Fargette, *Méhémet Ali Le fondateur de l'Égypte moderne*, L'Harmattan, Paris, 1996, p.42.

¹⁷³ Nada Tomiche, *L'Égypte moderne*, PUF, Paris, 1966, p. 16-17.

¹⁷⁴ Fahmy, p. 7

s'est engagée l'Égypte depuis cette date s'est déroulé en trois étapes¹⁷⁶. La première s'est étendue de 1805, date d'arrivée au pouvoir de Mohamed Ali Pacha, jusqu'à 1840, date de la promulgation d'une nouvelle loi sur le droit de propriété. La deuxième s'étendra jusqu'aux années 1879 et la troisième coïncide avec la période coloniale qui prit fin vers 1919. Nous allons nous intéresser particulièrement aux deux premières périodes. La troisième nous intéressera sur le plan politique et de ses conséquences sur la polarisation idéologico-politique de l'élite intellectuelle. D'autant plus que durant cette période, le processus de modernisation, notamment en matière d'éducation, s'est arrêté à cause de l'endettement de l'État suite à ses investissements au niveau de l'infrastructure.

2.4.2 La modernisation de l'économie

2.4.2.1 Modernisation de l'agriculture et abolition de l'*iltizam*

L'économie égyptienne était à cette époque essentiellement basée sur l'agriculture. Le *fellah* se trouvait à la base de la pyramide socioéconomique de la société jusqu'à la dernière révolution en 1952¹⁷⁷. L'Égypte était alors une société majoritairement paysanne. Pour générer les ressources nécessaires pour son projet, Mohamed Ali pacha devait se tourner vers ce secteur d'activité, qui était mal exploité. Il prit à cet égard un ensemble de mesures conduisant à une transformation radicale de sa structure. Ces mesures se résument en trois points. Premièrement, changer le régime d'appropriation des terres établi par les Mamelouks, c'est-à-dire le régime de concession (*iltizâm*) qui consiste en un droit d'exploitation contre lequel le bénéficiaire paye une rente sous forme d'impôt ou de taxe au trésor central ou provincial, par un régime de monopôle de l'État. La seconde mesure consiste à mettre

¹⁷⁵ Sabri, p. 88

¹⁷⁶ Anouar Abdel-Malek, *Idéologie et renaissance nationale, L'Égypte moderne*, Paris, L'Harmattan, 2004.

¹⁷⁷ Jacques Besançon, « *Portrait de l'Égypte rurale au milieu du XXe siècle* », dans, *L'Égypte d'aujourd'hui, permanence et changements*. Paris, CNRS, Paris, 1977.

en place une nouvelle infrastructure permettant d'accroître la superficie des terres arables et leur exploitation d'une manière efficace pour pouvoir dégager un excédent qui sera destiné à l'exportation. Troisièmement, introduire de nouvelles cultures. Ces mesures permirent à l'État de mieux contrôler les finances, d'accroître les recettes fiscales et de réduire la dépendance vis-à-vis des produits étrangers.

Jusqu'à 1808, l'année où Mohamed Ali entreprit les changements, une grande partie des terres appartenait aux Beys mamelouks. Le reste des terres était partagé entre les *multezims* (ceux qui bénéficient du régime d'*iltizam*), environ 6000 personnes, et les fondations pieuses ou les mosquées (*rizqah* ou *waqf*). Le pacha s'est emparé de toutes ces terres en supprimant le régime d'*iltizam* et en attribuant la gestion des terres des fondations pieuses à l'État. Quant aux terres des Mamelouks, elles sont devenues la propriété de l'État, qui en est devenu l'unique propriétaire¹⁷⁸. Mohamed Ali pouvait ainsi entreprendre ses projets sans contrainte.

L'abolition du régime d'*iltizam* a eu un impact significatif sur la classe des *oulémas*¹⁷⁹ qui étaient parmi les grands propriétaires terriens et qui ont beaucoup profité de ce régime durant le règne des Mamelouks. En les dépouillant de leurs privilèges, les *oulémas* ont vu leur pouvoir politique se réduire. Les *oulémas* ne constituaient pas une classe sociale proprement dite, puisqu'ils ne formaient pas une classe homogène ayant des intérêts communs. Ils ne bénéficiaient pas d'aucun privilège et leur situation financière différait d'une personne à l'autre. Il y avait ceux qui étaient aisés, certains étaient pauvres, et d'autres de classe moyenne¹⁸⁰. Ceux qui vivaient dans la grande aisance appartenaient déjà à des familles aisées qui tiraient profit du régime politique et économique en place, particulièrement le *waqf* et

¹⁷⁸ Sabri, p. 83.

¹⁷⁹ Nous ne pouvons parler ni de classe ni de couche proprement dite parce que d'une part ils n'ont pas d'intérêt de classe et aussi parce qu'ils appartiennent à toutes les couches sociales.

¹⁸⁰ André Raymond, dans *L'Égypte d'aujourd'hui permanence et changement*, Paris, CNRS, 1976.

l'*iltizam*. Il faut dire que tous les *oulémas*, les *Cheikhs* et les futurs *Cheikhs* profitaient des *waqfs* sous forme d'allocations ou de rétributions.

L'abolition du régime d'*iltizam* a, par conséquent, permis l'accessibilité à la propriété individuelle privée des terres et l'émergence d'une nouvelle classe de propriétaires terriens. Jusque là, seuls le pacha et ses proches, et plus tard les communautés étrangères, avaient profité de ce privilège. L'accès à la propriété privée est devenu officiel le 5 août 1858 avec la promulgation d'une loi sous le règne du pacha Saïd¹⁸¹. C'est ainsi qu'il y eut l'émergence de ce qu'Abdel-Malek appelle « le secteur agraire de la grande bourgeoisie égyptienne »¹⁸².

La pratique de *waqf* remonte au premier siècle de l'islam. Cette pratique, qui est devenue une institution sociale importante a considérablement contribué au développement social du monde musulman. Elle a permis la création des écoles, des hôpitaux et des mosquées, et a facilité l'accès des pauvres à ces services. Le *waqf* est de deux types : public (*khairi*) et privé (*ahli familial*). Tout en étant moins important que le premier, le *waqf* privé s'est développé plus tardivement, pour rendre le patrimoine inaliénable et le protéger contre une éventuelle confiscation¹⁸³. Le *waqf*, en général, s'est considérablement développé à l'époque des Ottomans. Vers le milieu du XIXe siècle, les proportions des terres faisant partie du *waqf* en Algérie et en Tunisie étaient respectivement de la moitié et du tiers¹⁸⁴. Dans ces pays, le *waqf* est appelé aussi *hobous*. Le *waqf* était donc une institution sociale très importante dans les sociétés musulmanes d'autrefois. La disparition quasi totale de ce type d'institution alimente depuis quelques années le débat au sein de l'intelligentsia musulmane sur son statut juridique et sur sa validité actuelle.

¹⁸¹ Abdel-Malek, *Idéologie et renaissance nationale*, p. 55.

¹⁸² *Ibid.*, p.85.

¹⁸³ André Raymond, dans *L'Égypte d'aujourd'hui permanence et changement*.

¹⁸⁴ Internet, wikipedia.

Les *waqfs*, particulièrement les publics, font des rétributions sous forme de salaires et en nature pour les professeurs, les imams et les étudiants qui leurs sont attachés. Ceux qui profitent le plus de ces institutions sont les administrateurs (*nazirs*) des *waqfs* publics (*khairi*) qui n'ont pas d'héritier. Cette fonction de *nazir* est généralement attribuée aux oulémas les plus importants, en l'occurrence ceux de leur descendance familiale et selon leur niveau de savoir et de richesse. Raymond cite quelques exemples de *nazir* : Abou Anwar al-Sadate (mort en 1813) était *nazir* de 52 *waqfs*; Mohamed al-Bakri (mort en 1782) de 44; Omar Makram (mort en 1822) de dix. Ces « oulémas tiraient encore de grands profits du patronage de l'État ou des particuliers, sous forme de salaires ou de dons »¹⁸⁵. Leur participation à l'*iltizam*, privilège exclusif des Mamelouks et des Odjaks, leur a également permis d'accroître leurs fortunes, et par conséquent leur pouvoir politique.

Leur engouement pour la gestion des *waqfs* et la participation à l'*iltizam* aux dépens de l'enseignement et de leur engagement intellectuel est cependant regrettable. Le chroniqueur al-Jabarti, déçu de ce phénomène, notait que la contribution de certains oulémas dans leurs domaines de connaissances aurait pu être plus profitable à la société s'ils n'étaient pas absorbés par leurs activités économiques et leurs intérêts financiers. Il citait l'exemple du cheikh al-Mahdi, qui était un des plus grands savants de son temps, en disant : « (s'il) avait continué à enseigner et ne s'était pas laissé absorber par les affaires de ce monde, il serait devenu l'homme le plus extraordinaire de son siècle. Cette recherche des biens de la terre le préoccupait tellement qu'il ne donnait qu'un ou deux cours seulement par semaine »¹⁸⁶.

Étant devenu des acteurs économiques importants, le rôle politique des oulémas était important et, notamment vers la fin du XVIIIe siècle. Pour ne pas susciter leur mécontentement, Mohamed Ali a épargné certains oulémas, notamment ceux qui

¹⁸⁵ Sabri, p 137

l'ont soutenu et l'ont choisi comme nouveau pacha d'Égypte. Certains ont conservé leurs privilèges et d'autres, comme Tahtawi, les ont perdus. Mohamed Ali a profité de leur rivalité dans la gestion des *waqfs* et de leur concurrence à l'*iltizam* pour affaiblir leur unité, les corrompre et avoir leur aval pour tous ses projets¹⁸⁷. Il faut noter qu'aucun des oulémas ne s'est opposé aux projets de modernisation, mais seulement à ses implications fiscales. En cas de manque de ressources pour ses projets ou pour répondre aux caprices de la Sublime Porte, le Pacha se tournait souvent vers la masse déjà très pauvre en lui imposant de nouvelles taxes. Ces mesures suscitèrent la colère des masses qui se tournèrent vers les oulémas pour exprimer leur mécontentement.

Ces nouvelles mesures ne visaient donc pas à affaiblir les oulémas, mais à instaurer un système uniforme permettant de « mieux exploiter le sol et organiser ses ressources tariées par la carence des administrateurs privilégiés »¹⁸⁸, et d'élargir les ressources de l'État afin d'alimenter ses caisses. Elles ont cependant contribué à l'affaiblissement du pouvoir des oulémas et à l'émergence d'un mouvement de désertion des milieux ruraux, dont témoigne la biographie de Mohamed Abdou que nous aborderons un peu plus loin.

Ces mesures eurent un impact considérable sur l'organisation et le développement du secteur agricole. Elles sont à l'origine d'un véritable essor économique. « De 1808 à 1812, le commerce du blé remplit les coffres du vice-roi de fonds considérables »¹⁸⁹. Face à l'excédent de blé réalisé et à la pénurie dans les marchés européens, Mohamed Ali en a profité pour le vendre encore plus cher. Drovetti, consul de France à Alexandrie, écrit le 28 novembre 1812 : « Mohamed Ali épargne, pour les contingents futurs, vingt millions par an. Il est considéré à cette

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 137

¹⁸⁷ Abou Hadid Bey, p. 188.

¹⁸⁸ Sabri, p. 31

heure comme le Pacha le plus riche de l'Empire Ottoman »¹⁹⁰. Ce développement agricole et économique n'a pas eu d'impact sur la situation économique des Égyptiens. Au contraire, elle a contribué à leur appauvrissement. « En outre l'économie paysanne ne fournissait pas seulement la terre et la main-d'œuvre, mais aussi l'argent, par l'intermédiaire du système fiscal. Sous l'influence de l'économie capitaliste, les impôts extorqués aux petits paysans devenaient de plus en plus lourds »¹⁹¹. Les impôts que payaient les paysans étaient de 50 millions de marks sous le règne de Mohamed Ali, et ont grimpé à 100 millions sous Saïd et 163 millions sous Ismaïl. Les fellahs étaient obligés de désertter leurs terres pour ne pas payer l'impôt. D'autres sont morts de faim parce qu'ils ne trouvaient pas l'argent pour payer la taxe sur l'irrigation¹⁹².

En éliminant le *multazim* et en lui substituant le pacha et ses proches, la situation du *fellah* n'avait pas changé. Il était devenu un salarié ou un journalier de l'État¹⁹³. Ce changement n'a pas affecté la structure sociale qui est demeurée fondamentalement de type féodal. En effet, le pacha assignait aux *fellahs* des terres, dont ils demeuraient les tenanciers, contre le paiement d'un impôt. Il leur fournissait les équipements nécessaires, les matières premières, et leur indiquait la culture à entreprendre. Il s'emparait ensuite de leurs produits de travail à des prix fixés par lui. Nous faisons usage du qualificatif de féodal pour faire un rapprochement du mode de reproduction sociale en vigueur, particulièrement en dehors des grandes villes qui avaient connu un essor industriel. Abdel-Malek, comme Maxime Rodinson, réfute la

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 31

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 31

¹⁹¹ Abdel-Malek, *Idéologie et renaissance nationale*, p. 59. Il cite Rosa Luxembourg en faisant référence à son livre *L'accumulation du capital*, Paris, 1967.

¹⁹² *Ibid.*, p. 59-60.

¹⁹³ Sabri, p. 83.

thèse du féodalisme oriental et considère qu'il s'agissait plutôt d'un « capitalisme retardataire de type colonial à prédominance agraire »¹⁹⁴.

La deuxième mesure prise par le pacha d'Égypte fut l'introduction des nouvelles cultures, principalement du coton. Cette culture, apportée par le français Jumel et encouragée par Mohamed Ali, est devenue pendant un siècle la principale source de richesse de l'Égypte¹⁹⁵. Outre le coton, il a ordonné, en 1813, la plantation de trente mille pieds d'oliviers dans la province du *Fayoum* pour en extraire l'huile nécessaire à la fabrication du savon. Environ 1.500.000 mûriers ont été plantés. Il a amorcé en même temps la culture de la soie pour mettre fin à la dépendance envers la Syrie. L'agriculture s'est ainsi développée et s'est diversifiée comme jamais auparavant.

L'introduction de ces nouvelles cultures exigeait la mise en place d'une infrastructure appropriée. Il fallait implanter un système d'irrigation efficace profitant pleinement du Nil et des nappes phréatiques d'Égypte. L'extension des terres arables pour la culture du coton exigeait de grandes ressources en eau. Pour ce faire, Mohamed Ali décida de canaliser le fleuve et d'acheminer l'eau disponible vers ces terres. En effet, « en 1817 le vice-roi choisit une vaste étendue de terres inhabitées à Ras-el-Ouâdi dans la province du Charkieh, y fit construire plus de mille sakihs, ou puits à roues, pour l'irrigation, bâtir des villages et des habitations »¹⁹⁶. Il a également réparé les anciens canaux et a creusé environ trente-six nouveaux canaux et drains. Il a construit quinze ponts et vingt-trois barrages sur le Nil, dont le fameux barrage du Delta, *al-qanatir al-khayriyyah*¹⁹⁷. Mais sa plus grande réalisation fut la construction du canal *Mahmoudiyyah* (1819) qui permit de relier Alexandrie au Nil et qui facilita la communication, la navigation intérieure et surtout l'approvisionnement de la ville

¹⁹⁴ Abdel-Malek, *Idéologie et renaissance nationale*, p. 112.

¹⁹⁵ Sabri, p. 84.

¹⁹⁶ Sabri, p. 84.

en eau douce. C'est grâce à ce projet qu'Alexandrie connut une nouvelle prospérité¹⁹⁸.

Cette réforme a permis au bout de vingt ans, de multiplier la production par quatre et de réaliser un excédent destiné à l'exportation¹⁹⁹. Les revenus générés avaient permis à Mohamed d'avancer dans ses projets. Clot-Bey témoignait du fait que l'Égypte a connu un grand progrès en matière d'agriculture grâce à cette réforme. Elle doit à cet homme l'introduction de diverses cultures encore inconnues à cette époque et l'élargissement des terres arables grâce à la canalisation du fleuve²⁰⁰. Paradoxalement, la population égyptienne ne semblait pas profiter de cette richesse accumulée par le pacha. Il acheminait tous les revenus générés à la construction de l'armée et à l'investissement dans d'autres secteurs qui lui étaient liés. Après la réforme de l'agriculture, le pacha d'Égypte se tourna vers l'industrie.

2.4.2.2 La modernisation de l'industrie

Le deuxième secteur de l'économie que Mohamed Ali a développé était celui de l'industrie. Sous les conseils d'experts étrangers qu'il attirait à sa cour - Clot-Bey, Jumel, Bowring, Bocti, et le fameux colonel De Sève qui s'est converti à l'islam et a changé son nom pour Soliman Pacha, appelé également *al-Farançawi*, le français - il entreprit d'importants changements dans ce secteur. Cette présence des conseillers étrangers, dont la plupart étaient d'origine française²⁰¹, a fortement influencé le développement de l'industrie en Égypte.

Le développement de l'industrie égyptienne s'est amorcé en 1816. La majorité des projets ont été entrepris entre 1818 et 1830. Les domaines du textile et de

¹⁹⁷ Abdel-malek, *Idéologie et renaissance nationale*, p.27.

¹⁹⁸ Sabri, p. 84.

¹⁹⁹ Abdel-Malek, *Idéologie et renaissance nationale*, p. 27.

²⁰⁰ Sabri, p. 83.

²⁰¹ Fahmy, p. 9.

l'armement en étaient au centre. Sous le conseil du consul de Suède Bocti, Mohamed Ali a adopté le système de la grande industrie²⁰² basé sur le « monopole des matières premières et l'introduction des usines utilisant la vapeur comme source d'énergie »²⁰³. En effet, le monopole de la culture du coton était à la base du développement de l'industrie cotonnière et de son commerce. Trente fabriques de filature et de tissage de coton sont créées en Basse et en Haute Égypte, trois fabriques de tissage de laine ont vu le jour à Boulâq, Damanhoûr et Fouah, une grande fabrique de soie à Khoronfish (1816) et de nombreuses usines de lin un peu partout dans le pays. Le succès de la culture de masse du coton fut le catalyseur de la révolution industrielle en Égypte. Les exportations de coton vers l'Angleterre sont passées de 3.870.392 livres en 1764 à 132.486.837 livres en 1810 pour atteindre 303.656.837 livres en 1833²⁰⁴.

Mohamed Ali a tenté d'élargir son industrie à la fabrication de divers produits pour lesquels l'Égypte était dépendante vis-à-vis des pays européens. Il a cependant créé trois fabriques de sucre dont le raffinage se faisait en Europe; dix-sept indigoteries en faisant venir des Indiens pour développer cette culture et la fabrication de l'indigo; deux grandes verreries; une tannerie à Rosette (1827) gérée par un expert français du nom de Rossi assisté par quatre Européens; une fabrique de papier au Caire (1834); et six fabriques de salpêtre installées par un chimiste français Haim. Mohamed Ali a mis la main sur tous les produits dont la fabrication se faisait d'une manière artisanale. C'est la mise sous monopole de la plupart des métiers manuels²⁰⁵.

A.R. al-Jabarti jugeait ce changement inadéquat et mal agencé compte tenu de son impact sur la société: « Mohammad-Ali a installé des fabriques de coton et de soie ainsi que d'autres fabriques. Les petits métiers ayant été arrêtés, leurs

²⁰² Fahmy, p. 10.

²⁰³ Abdel-Malek, *Idéologie et renaissance nationale*, p. 29.

²⁰⁴ Fahmy p. 11.

propriétaires furent recrutés par Mohammad-Ali dans ses fabriques »²⁰⁶. Ce monopole d'État nuisait à toutes les couches sociales, riches et pauvres, en changeant l'industrie artisanale de l'Égypte pour la grande industrie. Il a entraîné la disparition des artisans propriétaires et, dans le meilleur des cas, leur conversion en simples ouvriers de l'État.

Mohamed Ali a aussi développé une industrie d'armement. Plusieurs usines ont vu le jour :

les usines d'armes et de canons de la Citadelle, qui a atteint son apogée en 1828 sous Adham Bey; la fabrique de canons de l'Arsenal; la fabrique de fusils de Hôd al-Marçoùd (1821), les cinq poudrières produisant 15874 qantârs en 1833; l'arsenal maritime d'Alexandrie²⁰⁷.

Le développement de cette industrie entraîna le développement de la métallurgie. En effet, Jumel, directeur de la fabrique de Boulac, importait les spécimens de pièces de rechange, d'outils et des petites machines, et les ouvriers égyptiens en faisaient la reproduction. Cette industrie, basée sur le fer et la houille comme matières premières était contrainte par le manque de ces matières en terre d'Égypte. Ceci incita Mohamed Ali à créer la Fonderie de Boulac sous la responsabilité de Galloway, assisté par un contremaître et des ouvriers anglais. Ces derniers ont réussi à faire de cette fonderie une copie mieux que conforme à l'originale de Londres²⁰⁸. Une autre fonderie fut créée à Rosette pour la production des navires et des outils en métal, clous, verrous, etc.

L'industrie des armes s'est développée un peu plus tard à Alexandrie. Les usines de la Citadelle comportaient plusieurs fabriques dont la plus importante était

²⁰⁵ Abdel-Malek, *Idéologie et renaissance nationale*, p. 30-31.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 29.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 30.

²⁰⁸ Fahmy, p. 35.

celle du moulage des canons en fer. Il y avait aussi une fabrique pour la fabrication des fusils et une autre pour la fabrication de munitions et d'explosifs. À Boulac, Mohamed Ali implanta une usine de construction navale et de petites armes et fusils. D'autres ont vu le jour à El Rodah et à Hod el Marsoud. Alexandrie eut sa part. Tout un arsenal y fut édifié grâce à l'important apport²⁰⁹ d'un ingénieur français de Toulon, Léfébure de Cérisy.

Il est arrivé en avril 1829. Cet arsenal constituait un centre industriel très important. Il comprenait des usines et ateliers de forge, une serrurerie, une taillanderie, une fonderie, une ferblanterie, une plomberie, une vitrerie, un atelier des instruments nautiques, une poulie rie, une voilerie, des ateliers de garniture, une tonnellerie, un magasin général pour le dépôt de toutes les munitions navales²¹⁰.

Malgré tous ces efforts, cette industrie ne fut pas en mesure d'assurer l'autosuffisance en armes, ce qui poussa Mohamed Ali à les importer d'Europe.

En dépit de toutes ces réalisations, Mohamed Ali n'est pas parvenu à instaurer une grande industrie d'envergure nationale pour des raisons sociale, économique et, surtout, politique. Le manque d'une main-d'œuvre égyptienne qualifiée obligeait l'État à faire appel aux services d'experts étrangers pour l'entretien et la maintenance de l'équipement industriel. Ces services étaient trop coûteux et l'économie ne pouvait pas endurer longtemps les dépenses²¹¹. Sur le plan politique, le traité de commerce conclu le 16 août 1838 entre les puissances européennes, l'Égypte et la Porte, stipulait la suppression de la politique du monopole et de la réception des droits de douane trop élevés. En 1842, Mohamed Ali annonça la libéralisation du commerce de tous les produits²¹².

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 39.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 40.

²¹¹ Sabri, p. 361.

²¹² Fahmy, p. 35.

Depuis cette dernière date, le projet de modernisation de l'Égypte avançait au ralenti, s'il n'était pas en régression. En effet, durant le règne des deux premiers successeurs de Mohamed Ali, Abbas et Saïd, le processus s'est totalement arrêté. Il a repris avec le Khédivé Ismaïl (1863-1879), qui a entraîné l'État dans un endettement insupportable donnant prétexte aux puissances étrangères, notamment l'Angleterre, à la colonisation du pays.

Tous ces changements économiques entrepris par le pacha d'Égypte et ses successeurs ont sans aucun doute changé radicalement, et d'une façon irréversible, le pays. Ce changement n'a toutefois pas permis au pacha de réaliser ses objectifs politiques en faisant de l'Égypte un pays capable de faire face à la domination des puissances étrangères, ni d'améliorer le bien-être des Égyptiens. Deux raisons majeures peuvent expliquer cela : les conditions politiques n'étaient pas favorables à ce changement et la volonté politique d'une vision et d'une idéologie nationale manquait. Le changement n'était pas l'expression d'un besoin qu'avait senti la société égyptienne via une prise de conscience de ses conditions sociohistoriques, d'où son caractère éphémère. La conscience du retard était encore embryonnaire au sein de l'élite intellectuelle égyptienne.

2.4.3 L'émergence de l'enseignement moderne

La modernisation de l'Égypte devrait-elle commencer par la modernisation de sa superstructure, de son infrastructure ou des deux simultanément? Mohamed Ali ne s'est pas posé cette question. Il s'est rendu compte de la nécessité de moderniser l'enseignement parce qu'il ne pouvait pas compter indéfiniment sur l'expertise des étrangers et que la modernisation de l'appareil militaire et de l'économie l'exigeait. De plus, toute l'entreprise de modernisation se faisait sous les recommandations et la direction d'experts étrangers, notamment, français et anglais. C'est ainsi que l'Égypte s'est ouverte à la culture occidentale, et plus particulièrement, à sa science.

Le développement d'une économie moderne exigeait donc, outre l'acquisition des nouvelles techniques, la formation d'une main-d'œuvre nationale aussi qualifiée et compétente que la main-d'œuvre étrangère dont dépendait Mohamed Ali. D'un autre côté, le système d'éducation en place n'était pas en mesure de fournir la main-d'œuvre requise et devrait donc changer en conséquence.

Le système d'éducation, dont al-Azhar était l'institution principale, fonctionnait encore selon les exigences de la société égyptienne de l'époque qui n'était pas encore consciente des défis auxquels elle devait faire face. Sa mission immédiate était d'apprendre aux élèves à lire et à écrire et à avoir quelques connaissances religieuses. Le système s'occupait aussi de la formation des cheikhs et des oulémas requis pour le fonctionnement de la société. L'enseignement dans cette institution était basé, essentiellement, sur les sciences religieuses, littéraires, morales et philosophiques, avec quelques notions élémentaires d'arithmétique et de géographie. Les nouvelles sciences occidentales étaient totalement absentes.

Pour construire son État fort et moderne, le pacha ne commença pas par la modernisation du système d'éducation à partir de la base, c'est à dire, en modernisant al-Azhar. Il s'est contenté, au départ, de sélectionner des étudiants d'al-Azhar et de les envoyer poursuivre leurs études en Europe, à travers un programme de missions scientifiques, pour apprendre les nouvelles sciences. Comme dans le cas de l'industrie, où Mohamed Ali reproduisait les mêmes usines européennes et faisait venir des spécimens d'Europe pour les reproduire en Égypte, il procéda avec cette même logique en matière d'éducation. Il exigeait des étudiants ayant obtenu leurs diplômes qu'ils fassent la traduction des manuels de leurs spécialités en langue arabe.

La première mission scientifique partie en Europe s'est dirigée, en 1809, vers l'Italie pour apprendre la science militaire, la construction des navires, l'impression et les arts de l'ingénieur. À partir de cette date, et jusqu'en 1818, le nombre d'étudiants partis en Europe était d'environ 28. Sous l'influence de Drovetti et de Jomard,

conseillers du pacha, la France est devenue, à partir de 1826, la destination principale des missions. En effet, entre 1828 et 1836, 108 élèves sont partis pour la France contre 26 vers la Grande-Bretagne et 4 vers l'Autriche.

Ce qu'il faut souligner par rapport à ces missions est leur composition ethnique variée qui témoignait de l'exclusion quasi totale de l'étudiant égyptien et lui enlevait par conséquent tout caractère national. La mission de 1826, par exemple, était composée de Turcs, d'Arméniens, avec une minorité égyptienne dont faisait partie le futur célèbre cheikh Tahatawi. D'autant plus que, les étudiants égyptiens sélectionnés étaient tous issus des milieux socioéconomiques favorisés. La deuxième remarque concerne le parcours des étudiants qui étaient majoritairement orientés vers les sciences de la technique et militaire. En effet, sur 44 étudiants partis en 1826, six seulement étaient destinés au droit, à l'administration et à la science politique. 108 étudiants partis entre 1828 et 1836 étaient répartis selon les spécialisations suivantes : 70 pour les industries, 14 pour la marine, 8 pour les sciences, 12 pour la médecine, 2 pour la médecine vétérinaire, et 2 pour l'administration²¹³. Le plus grand nombre était orienté vers les sciences de la technique, ce qui ne fut pas sans impact sur le sens que prit le processus de modernisation en Égypte.

En pourcentage, nous aurons la répartition suivante: 35% pour les sciences militaires et navales; 27% pour les techniques industrielles; 18% pour les techniques de l'ingénieur; 7% pour la médecine; 6% pour l'administration, le droit et la politique; 4% pour l'agriculture et la science agronomique; 3% pour les sciences telles que la chimie²¹⁴. Ce que Louca reproche à ces missions est leur politique basée sur une « étroite discipline militaire » qui fit que, « même en Europe, au lieu de se mouvoir librement et de s'épanouir dans ce Nouveau Monde, nos étudiants restaient

²¹³ Abdel-Malek, *Idéologie et renaissance nationale*, p. 121.

²¹⁴ Ibrahim Abou Lughod, p. 122.

officiellement privés de l'esprit d'initiative »²¹⁵. En outre, les étudiants formés en Europe n'étaient pas affectés dans les structures dirigeantes d'une manière efficace. Le pacha se servait d'eux comme des instruments et non pas des conseillers²¹⁶.

Ces étudiants ne semblaient pas avoir la motivation de leur maître ni une vision propre de l'état de l'Égypte et de ses besoins réels. Ils n'avaient aucune motivation idéologique. Ils étaient enfermés dans le cadre prescrit par leur mécène, à l'exception de quelques-uns dont le célèbre Tahtawi, parti dans des conditions particulières et qui s'est surpassé. C'est lui qui a donné au projet de modernisation de l'enseignement de Mohamed Ali en Égypte tout son sens. C'est la raison pour laquelle nous consacrerons une section entière à son parcours et à son discours.

Outre les missions scientifiques, Mohamed Ali a procédé à l'implantation d'un système d'éducation selon les normes modernes et les besoins de sa nouvelle économie. En effet, le 11 janvier 1836, Mohamed Ali a créé Dîwân al-Madâres (ministère ou Conseil des écoles) pour remplacer la Commission d'Instruction instaurée en janvier 1826 et qui était sous la direction du Ministère de la guerre. En réactivant la Commission dans un nouveau cadre, attachée auparavant au Ministère de la guerre, le pacha donna une nouvelle orientation à l'enseignement moderne qui ne devait plus être tributaire de ses besoins.

La direction du Conseil était assurée par Clot Bey, directeur de l'École de Médecine; le colonel Kiâni Bey; Yacoub Artîn Bey, directeur de l'École d'Administration; Varin, directeur de l'École de Cavalerie, Hekekyan, directeur de l'École Polytechnique; Rifâ'ah Râfe' Tahatâwî directeur de l'École des langues; Bayyoûmi, directeur de l'École polytechnique; Lambert directeur de l'École des mines; Hamont directeur de l'École de science vétérinaire. Comme on peut le faire

²¹⁵ *Ibid.* p. 122.

²¹⁶ Hekekyan, p. 123.

remarquer, ces directeurs étaient majoritairement d'origine étrangère, notamment française. La présence des conseillers français et, leur implication dans tout le processus de modernisation de l'Égypte, sont très significatives et ont donné au changement une orientation particulière qui s'est reflétée sur la structure culturelle et celle de l'élite intellectuelle égyptienne. I. Hammad écrit, en parlant de l'influence française;

N'entre dans sa phase de mouvement libre qu'au moment où les Français quittent le pays, et que les conditions de l'Égypte sous le règne de Mohamed Ali, et à travers lui, aient requis d'une manière délibérée et volontaire d'emprunter les institutions, les modèles, même le personnel français. Ces influences, alors nouvelles, même si l'on ne peut dire qu'elles aient été souhaitées et requises par le pays dans son ensemble, étaient alors très fortement désirées par le gouvernement qui trouvait en elles le seul moyen pour édifier son nouvel État et son armée²¹⁷.

Ceci est vrai dans une certaine mesure parce les relations étaient conditionnées à la fois par les exigences économiques et scientifiques et par les rapports de pouvoir entre les différents intervenants, à savoir les puissances étrangères, la sublime Porte et l'Égypte.

La modernisation du système d'enseignement en Égypte s'est amorcée avec les missions scientifiques en Europe, mais elle a pris toute son envergure avec la création des écoles modernes. Ce sont les écoles supérieures qui ont vu le jour en premier. La majorité des spécialités était liée au secteur militaire: l'École militaire (1825), l'École d'État-major (1836), l'École de Médecine (1826-1827), l'École de Pharmacie (1820-1830), l'École de maternité (1831-1832), L'École vétérinaire (1827), l'École de musique (1824), l'École de Cavalerie (1831), l'École d'Artillerie (1831), les Écoles d'Infanterie (1832), l'École de Princes (1826), les Écoles Navales (1825), l'École des

²¹⁷ Abdel Malek, *Idéologie et renaissance nationale*, p. 147 cite S.I. Hammad, *French and British Influence in Egyptian Education*.

Munitions de guerre (1833), l'École des minéralogies (1834), l'École polytechnique (1834), l'École de chimie appliquée (1829), l'École civile (1829), l'École d'administration et de traduction (1834), l'École de Signalisation (1830), l'École des Arts et Métiers (1831), l'École d'Irrigation (1831), l'École de Traductions, plus tard dénommée École des Langues (1836), l'École d'Agriculture (1836).

Le nombre d'élèves fréquentant ces écoles était si faible que le pacha s'est vu obligé de se tourner vers les mosquées et les *kottabs* pour recruter des élèves nullement préparés pour l'enseignement moderne afin d'alimenter ces écoles. C'était la conséquence d'une politique qui a toujours fonctionné à partir du sommet de la pyramide au lieu de la base. C'est la raison pour laquelle les projets de Mohamed Ali n'avaient pas de soutien de la base sociale et n'était pas populaire. C'est là que résident les germes de l'ambivalence qui va se manifester au sein de la nouvelle élite issue du milieu d'éducation traditionnel et ayant suivi plus tard un enseignement moderne. Ce sont deux formations superposées.

Pour pallier cette contrainte, Mohamed Ali s'est mis à partir de 1833 à créer des écoles primaires modernes. On en comptait 67 en 1836 et 50, une année plus tard, dont quatre au Caire, une à Alexandrie et 45 en province. Le nombre d'élèves au primaire s'élevait à 5 500. Les directeurs (*nazir*) de ces écoles étaient des cheikhs d'al-Azhar, peut-être pour opérer la transition entre les anciens *kottabs* et ce nouveau type d'écoles²¹⁸, et peut-être aussi en raison du manque du personnel qualifié. Par conséquent, seuls les cheikhs en étaient éligibles. Quant aux écoles préparatoires qui fournissaient directement les écoles supérieures, elles étaient au nombre de deux, une au Caire avec 1 500 élèves et l'autre en Alexandrie avec 500 élèves. Cette dernière ne semblait pas fonctionner aussi efficacement que la première qui fournissait quasiment

²¹⁸ *Ibid.*, p. 149.

la totalité de l'effectif des écoles spéciales qui s'élevait à 2111 élèves en 1839²¹⁹. En 1840, le nombre total d'élèves fréquentant les écoles modernes s'élevait à 9 000. Ils sont logés, nourris et payés par l'État. Ces privilèges accordés aux étudiants signifient que les étudiants issus de la masse populaire pauvre n'étaient pas réellement attirés par cet enseignement. Ils s'y inscrivait pour ces privilèges qui étaient très généreux.

La promulgation du *hatti*, shérif du Sultan, en 1841, et la signature du traité de Londres, le 13 juillet 1841, eurent un impact brutal sur le nouveau système de l'enseignement moderne. Mohamed Ali fut alors contraint de réduire le budget alloué à l'enseignement de 50%. Par conséquent, la majorité des écoles primaires ont dû fermer. On ne comptait à l'époque que 9 écoles spéciales. En 1842 et en 1846, quatre écoles primaires ont rouvert leurs portes et une autre école sur le modèle anglais a ouvert en 1843. En 1849, date à laquelle le règne et la vie de Mohamed Ali ont pris fin, le bilan du projet de modernisation de l'enseignement se résumait à cinq écoles primaires avec un effectif de 1000 élèves et une école préparatoire comptant 500 élèves. Le nombre d'écoles spéciales et supérieures a aussi considérablement baissé. L'École Polytechnique sous la direction de Lambert avec un effectif de 80 étudiants; l'École de Médecine; l'École des Langues et d'Artillerie et celle de Cavalerie et d'Infanterie ont pu résister à ce destin.

M. Clot Bey, membre du Conseil des écoles, pensait que le projet de modernisation de l'enseignement n'était pas soutenu par l'idée d'instaurer un système d'« éducation national » à cause de l'absence d'« une doctrine générale et, surtout, une claire vision de l'unité et de la volonté nationales »²²⁰. Pujoulat estime de son côté que le système d'enseignement public instauré par le pacha d'Égypte n'avait rien de public. Il écrit :

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ *Ibid.*

Méhémet-Ali a établi autour de lui un enseignement public, pourquoi? Pour avoir des officiers, des administrateurs, des médecins, et non point pour éclairer les populations égyptiennes et mettre les bienfaits de l'éducation à la place d'une ignorance féconde en misère. On peut dire qu'il n'y a rien de moins public en Égypte que cette instruction qu'on appelle instruction publique²²¹.

C'est ce qui explique la fragilité du projet qui a cédé aux pressions politiques sans aucune résistance sociale.

Cette situation s'est détériorée davantage sous le règne d'Abbas I^{er} (1849-1850) qui a ordonné la fermeture de toutes les écoles. Son successeur Saïd Pacha (1854-1863) a repris d'une certaine manière l'œuvre de son père Mohamed Ali. Son plus grand mérite fut de favoriser la multiplication des écoles des missions étrangères. Ces écoles étaient de deux types : les écoles de colonies et des communautés étrangères et les écoles de missions religieuses étrangères. Parmi les premières écoles étrangères, il y avait déjà l'école arménienne créée en 1828, deux écoles israélites dites Écoles Crémieux (1840) et deux écoles grecques qui dataient du début du XIX^e siècle.

La majorité des écoles étrangères créées se trouvaient au Caire et en Alexandrie : deux nouvelles écoles grecques (1860); deux écoles italiennes; trois écoles privées, dont une française (1856-62) et une autre israélite talmudique (1861). Mais ce qui est plus remarquable, c'est l'ouverture des écoles des missions religieuses²²² dont le nombre est beaucoup plus important. La mission du Père Étienne, supérieur général des lazaristes, est à l'origine des premières écoles catholiques françaises : École du Bon Pasteur pour les jeunes filles au Caire (1845-46); École des Lazaristes et des Filles de la Charité (1847); l'École gratuite des Frères de la doctrine chrétienne à Alexandrie (1857); nouvelle École des Frères au Caire (1854); pensionnat du Bon Pasteur à Port-Saïd (1853); deux écoles des pères

²²¹ *Ibid.*

²²² *Ibid.*, p. 153.

franciscains, à Nagadah et Girgah (1850-53); Maisons des sœurs franciscaines au Caire (1859), dix écoles de franciscains, en Haute et Basse-Égypte, de Qenâ à Port-Saïd (1855-63).

Du côté de la Grande-Bretagne, grand adversaire de la France, elle joua un rôle aussi important dans l'implantation d'écoles de missions anglaises et protestantes. La Church Missionary Society ouvre trois écoles (1839-40), les Wesleyans ouvrent une école à Alexandrie. Quant aux Américains, les American Presbyterian Missionaries ouvrirent huit écoles au Caire, à Alexandrie et au Fayoum (1855-75), et les Scottish Missionaries deux écoles en Alexandrie (1859). En 1863, le nombre d'écoles étrangères, primaires et préparatoires, variait entre 32 et 47, dont trois écoles non religieuses²²³. Il est important de noter que leur nombre dépassait à des moments celui des écoles nationales. L'impact social, culturel et politique de cette forte présence des écoles étrangères et missionnaires sur la société fut considérable. Cette influence s'est exercée sur la formation de la nouvelle élite intellectuelle et sa façon de concevoir la modernité et la réforme. Nous reviendrons sur cet aspect.

L'arrivée du Khédivé Ismaïl (1863-1879), petit fils de Mohamed Ali, au pouvoir a considérablement changé le portrait de l'enseignement. Il a tenté de compléter ce qui faisait défaut dans le projet de son grand-père, à savoir la création d'un système d'éducation nationale. Grâce à l'aide d'Ali Moubarak (1824-1893), pacha qui a fait ses études en France, il entreprit une large réforme de l'enseignement relativement aux problèmes suivants: le mode d'utilisation des institutions existantes; l'intéressement du public à l'institution publique; la mise en place des différents niveaux d'un système d'éducation nationale²²⁴.

²²³ *Ibid.*, p. 154.

²²⁴ *Ibid.*, p. 155.

Compte tenu de la réduction considérable de l'effectif de l'armée depuis le règne de Mohamed Ali, Ali Moubarak a commencé par la séparation de l'enseignement civil de l'enseignement militaire. Il a mis un terme à la militarisation de l'instruction en attribuant une plus grande importance à l'enseignement civil²²⁵. D'abord, il a rendu effectif le Conseil d'écoles (*dîwân al-Madâres*) en lui confiant, à partir du 26 janvier 1863, la direction de toutes les écoles. Son objectif était l'unification de l'enseignement et son extension, notamment au niveau primaire, dans les campagnes. À cet égard, une loi fut promulguée, en 1868, prévoyant l'organisation des écoles primaires en trois catégories : les *makâteb ahliyyah* (écoles nationales), celles des *waqfs ibtidâ'i* gouvernementaux et des *waqfs ibtidâ'i* instituées par des particuliers. Quant aux écoles secondaires, il y en avait deux : l'école préparatoire d'*Abbassiyyah* et celle de *Râs al-Tîn* à Alexandrie (1863).

Les écoles spéciales et supérieures ont connu également un regain avec Ali Moubarak. Les quatre principales écoles supérieures considérées comme étant le noyau dur de l'enseignement universitaire égyptien étaient : l'École polytechnique (1868) avec 72 élèves, dirigée par des ingénieurs et mathématiciens égyptiens dont les éminents Ismaïl Moustafa al-Falaki et Mahmoud al-Falaki, qui ont succédé à Ali Moubarak; l'École préparatoire, avec 309 élèves; l'École de Médecine, comptant 100 élèves dont le quart était en pharmacie et dirigée par des Français et Égyptiens; l'École d'Administration et des langues dite École de Droit (1868) dirigée durant vingt-quatre ans par le professeur Vidal; et la célèbre faculté des sciences, Dâr al Ouloum fondée en septembre 1872. Nous pouvons constater qu'avec Ismaïl pacha, l'élite égyptienne eut un certain accès aux hautes fonctions notamment dans le domaine militaire et de l'enseignement. En revanche, cette participation n'était pas suffisante pour calmer les revendications qui se sont intensifiées. Une conscience

²²⁵ *Ibid.*, p. 156.

nationale s'était déjà cristallisée et revendiquait une participation plus importante des Égyptiens à la prise de décision dans tous les domaines.

Le bilan de la modernisation de l'enseignement en Égypte se présentait ainsi en 1875. Le nombre total d'élèves en enseignement moderne, tous niveaux confondus, était d'environ 5 000 répartis entre 38 écoles civiles. La majorité de ces écoles était située au Caire et à Alexandrie. Le nombre d'élèves fréquentant les écoles étrangères et de confession autre que musulmane était nettement supérieur, ils comptaient 9000 élèves dont 500 étaient musulmans²²⁶. Abdel-Malek rapporte un peu plus que le double de ce nombre. Selon lui, les écoles étrangères comptaient à elles seules 18.916 élèves en 1875²²⁷. Ces chiffres deviennent plus significatifs quand nous les analysons par rapport à leur population respective. Le taux de scolarisation dans les communautés étrangères était nettement plus élevé que celui des Égyptiens d'une manière générale. D'autant plus que les écoles modernes égyptiennes étaient exclusivement ou majoritairement fréquentées par les Caiotes et les Alexandrins.

Ces chiffres sont encore plus significatifs quand nous les comparons aux chiffres du système d'enseignement traditionnel. À la même époque, en 1875, il comptait 4685 *kottabs* pour un effectif de 112.000 élèves; la mosquée al-Azhar avec 11.100 étudiants; la mosquée al-Ahmadi à Tantah avec 3830 étudiants et la mosquée Ibrahim pacha à Alexandrie avec 413 étudiants. Quantitativement, l'enseignement traditionnel dominait encore l'enseignement moderne dont les effectifs continuèrent d'augmenter au cours du siècle à l'exception. Les effectifs d'al-Azhar ont décliné en 1878 à 7695²²⁸.

²²⁶ Gilbert Delanoue et Jacques Jomier, « Les Musulmans », dans *L'Égypte d'aujourd'hui, permanence et changement*, CNRS, Paris, 1977.

²²⁷ Abdel-Malek, *Idéologie et renaissance*, p. 160.

²²⁸ Delanoue, *ibid.*

Plusieurs facteurs peuvent expliquer pourquoi l'enseignement traditionnel était encore en vigueur. Outre les contraintes que nous avons abordées ci-haut, des facteurs d'ordre économique, culturel et politique reliés à la famille arabo-musulmane peuvent expliquer pourquoi la population égyptienne continuait à solliciter l'enseignement traditionnel, et dans une moindre mesure l'enseignement moderne. L'accès facile et peu ou pas coûteux à l'enseignement traditionnel des *kottabs*, dont le nombre est plus élevé que celui des écoles primaires modernes et qui sont à la charge des bienfaiteurs, constitue un facteur. La proximité des *Kottabs* était une condition déterminante pour les familles pauvres dont les enfants constituaient un capital en participant aux différentes charges familiales. La fréquentation d'une école moderne exigeait souvent que l'élève se déplace loin de sa famille.

Les étudiants ayant fini leurs études dans le système traditionnel et obtenu le titre de cheikh semblaient avoir plus de facilité à trouver un emploi. La marginalisation de l'élite égyptienne est un phénomène qui touchait jusqu'à cette date les diplômés de l'enseignement moderne et classique à cause de la politique qui privilégiait les Turcs. Le facteur culturel est que, dans la perception musulmane persistante jusqu'à nos jours, l'apprentissage des sciences religieuses était un moyen pour avoir à la fois la reconnaissance sociale et le salut dans l'au-delà.

Malgré les contraintes auxquelles a dû faire face le processus de modernisation de l'enseignement en Égypte, le nombre d'élèves fréquentant les écoles modernes est intéressant pour une population comptant à l'époque 4.5 millions d'habitants. Le nombre d'élèves en général n'a pas cessé d'augmenter. Il a doublé au niveau de l'enseignement moderne et s'est multiplié dans l'enseignement classique. Cette asymétrie de l'évolution du nombre d'élèves musulmans par rapport à ceux issus des écoles étrangères et missionnaires allait avoir un impact sociopolitique important, notamment sur la structure de l'élite intellectuelle égyptienne et sa façon de concevoir la *nahda* du pays.

Au-delà des chiffres, le portrait de l'enseignement en Égypte a radicalement changé depuis le règne de Mohamed Ali Pacha. Deux systèmes d'enseignement, traditionnel et moderne, étaient en place, en compétition et même en conflit. « *Side by side with the Quranic system of learning, there was a new program of secular education, destined to compete with the religious studies fostered by al-Azha* »²²⁹. Il y avait d'un côté, ceux qui étaient issus d'un enseignement religieux qui ne connaissaient rien ou peu des sciences modernes. De l'autre côté, il y avait ceux qui étaient issus de l'enseignement moderne et dont les connaissances religieuses étaient rudimentaires et héritées des mœurs et véhiculées par la culture. Depuis, l'élite intellectuelle arabo-musulmane, notamment en Égypte, est divisée. C'est une conséquence objective de la modernisation de l'enseignement. Les conséquences de la modernisation de l'enseignement sont les plus importantes. Elle a entraîné une division et une polarisation de l'élite intellectuelle dont les conséquences vont s'étendre sur le plan social, culturel et politique.

2.4.4 Ambivalence et dédoublement des sociétés arabo-musulmanes

Ce que nous voulons souligner à travers ce premier épisode de l'histoire de l'Égypte moderne, c'est que l'invasion de Bonaparte a ouvert le monde arabo-musulman sur une nouvelle réalité dont il n'était pas conscient jusqu'alors. Il a pris conscience de son retard et de l'avance de l'Autre. L'Europe, l'ennemi de jadis, est devenue aussi le modèle vénéré pour son développement scientifique et militaire prodigieux. Cette révélation paradoxale de l'Occident comme envahisseur et pourvoyeur de civilisation allait se transposer dans la façon de percevoir la modernité. La nouvelle relation qui s'est imposée au monde arabo-musulman était une relation de dépendance et de domination, pour emprunter l'expression du célèbre historien arabe Ibn Khaldoun, qui énonçait que le dominé est toujours obsédé d'imiter son vainqueur. Dans ce

²²⁹ Bayard Dodge, *Al-Azhar a millennium of muslim learning*, Washington, D. C, The Middle East Institute, 1961, p. 114.

nouveau contexte, la relation entre le monde arabo-musulman et l'Occident, dominée jadis par les préjugés religieux, s'est complexifiée par l'émergence de nouveaux enjeux politiques et économiques²³⁰.

Cette révélation paradoxale de l'Occident a eu un impact important sur la perception de la modernité et sur la conception de la réforme. La modernité telle qu'elle était perçue par l'élite politique et intellectuelle dans le contexte de domination s'est réduite à ses sciences et techniques. Pour rattraper le retard, il suffisait de se les approprier. La réforme s'est confondue de son côté à cette idée de rattraper le retard en modernisant l'Égypte via l'appropriation des sciences et des techniques qui semblaient être à l'origine de l'avancée de l'Autre. Il s'agissait de l'imiter littéralement, comme l'a fait le pacha d'Égypte.

Le deuxième épisode est relatif au projet de modernisation de l'Égypte amorcé par Mohamed Ali. De par le fait qu'il ne s'est pas inscrit dans la veine de la réforme de la pensée arabo-musulmane qui servira de toile de fond au rapprochement et à l'appropriation de la modernité, le projet de modernisation de l'Égypte n'a ni conduit à la création d'un État fort, tel que désiré par Mohamed Ali, ni à la renaissance de l'Égypte moderne. Dans ce sens Hourani écrit :

Les réformes ne pouvaient remporter qu'un maigre succès. Elles étaient dues à la volonté individuelle d'un souverain entouré d'un petit groupe de conseillers et encouragé par ambassadeurs et consuls étrangers. »²³¹

Elles ne s'inscrivaient pas dans le processus sociohistorique de réforme de l'Égypte et des sociétés arabo-musulmanes en général. Dans le même ordre d'idée, Nadav Safran écrit :

²³⁰ Albert Hourani, *Histoire des peuples arabes*, Paris, Seuil, 1993, p. 343.

²³¹ *Ibid.*, p. 366.

However, unlike the transformation of the medieval western civilisation, the change in Egypt did not proceed gradually, organically, and indigenously, but was the result of the initiative of individual autocrats in imposing certain reforms on a reluctant population in an effort to emulate particular aspects of Western civilisation. The material changes were therefore not preceded or accompanied by an intellectual reawakening, as they had been in the West, but proceeded independently while the ideology prevailing at the beginning of the process remained unchanged. It was not until the last quarter of the nineteenth century that the discrepancy between the traditional ideology and the implications of the new reality began to provoke intellectual discomfort and to elicit some attempts to reconcile it²³².

Il a conduit à l'éclatement social, culturel et politique de la société égyptienne, et, finalement, à sa colonisation. L'Égypte s'est modernisée sans être moderne. C'est ainsi qu'elle a radicalement changé et d'une façon irréversible.

Les changements entrepris dans le cadre du projet de modernisation de l'Égypte ne parvenaient pas à supplanter l'ordre en place et instaurer un autre ordre moderne ou à s'y imbriquer afin d'engendrer un nouvel ordre et une nouvelle culture, qui sera la synthèse de l'ancien et du nouveau. La culture en place n'était pas favorable à cette culture nouvelle parce qu'elle ne parvenait pas à la reconnaître et à lui attribuer un sens et une signification dans son système de représentation encore traditionnel. À défaut de parvenir à cette synthèse, ces changements ont créé leur propre espace et ont instauré leur propre dynamique. Dès lors, nous assistons en Égypte et dans toutes les sociétés arabo-musulmanes à la cohabitation de deux ordres sociaux, à deux éthos se référant à deux systèmes de valeurs différents, voire en opposition. Cette nouvelle caractéristique dualiste de la société égyptienne et des sociétés arabo-musulmane est soulignée par Hourani, qui, selon lui, est issue d'un nouveau type de stratification

²³² Nadav Safran, *Egypt in search of political community*, Cambridge (Ma), Harvard university press, 1961, p. 26-27.

sociale découlant des changements économiques²³³ et est devenue une réalité objective les caractérisant de façon inhérente.

L'échec du projet de modernisation qui devait aboutir à une véritable renaissance et à une modernité authentique, inscrite dans le sillage de l'esprit de réforme, a conduit paradoxalement à une européanisation sans modernité de la société causée par l'imitation servile du dominant. Depuis, modernisation rime avec *tafarmuj*, francisation ou occidentalisation, *ightirab*, qui s'est manifesté à tous les niveaux de la société et dans tous les aspects de la vie, y compris l'architecture des villes conçues à l'italienne et à la française :

Dans les villes nouvelles se développa un type de vie différent, reflet de celui de l'Europe. Hommes et femmes s'habillèrent de façon différente. Un aspect significatif des réformes modernisatrices de l'époque de Mahmud II avait été le changement de la tenue officielle²³⁴.

Tahtawi a déjà constaté en visitant Alexandrie pour la première fois qu'elle ressemblait par son genre de vie à l'Europe et particulièrement à Marseille²³⁵.

Shayegan a décrit d'une manière éloquente et a profondément analysé cette nouvelle caractéristique dualiste des sociétés musulmanes et, notamment, la façon d'être des individus qui les composent. Selon lui, cette dualité s'explique par la distorsion mentale qui s'est opérée à cause du hiatus établi entre les changements extérieurs et les projections mentales qui se référaient encore au système de représentation traditionnel²³⁶. En supposant un « je » hypothétique, voici comment il l'explique :

²³³ Hourani, *Histoire des peuples arabes*, p. 392.

²³⁴ *Ibid.*, p. 395.

²³⁵ R. R. Tahtawi, *L'Or de Paris: Relation De Voyage, 1826-1831*, Paris, Sindbad, 1988, p. 73.

²³⁶ Daryush Shayegan, *Le regard mutilé Schizophrénie culturelle : pays traditionnels face à la modernité*, Albin Michel, Paris, 1989, p. 15.

Le retard entre ce que je projette et ce qui est là en face de moi n'est pas seulement un décalage chronologique, mais un clivage ontologique. Les objets ont changé beaucoup plus vite que n'ont évolué mes perceptions de la réalité [...] Dans le contenu de mes représentations en retard sur les productions industrielles qui m'entourent de toutes parts s'insère un vide que je ne peux combler. Cette béance n'est pas seulement un changement de mode de vie, mais aussi une altération de mon mode perceptif²³⁷.

Il nous fait part de cette nouvelle relation à l'Autre que ce changement imposait et impose encore depuis cette date et de comment la relation avec l'islam et ses cadres traditionnels commençait à s'atrophier et à se réfugier dans la mémoire et l'histoire :

J'évoque, quoi que je fasse, dans un monde comparatif; je ne vis plus dans un monde clos se suffisant à lui-même; je suis sollicité par l'autre, ne fût-ce que par les influences qu'il me fait subir à mon insu. Je raisonne par comparaison, par extrapolations, par identifications en chaîne. Je bénéficie des modèles exemplaires qui me viennent du musée de l'histoire. Je cherche à les appliquer à mon propre destin. Plus encore je cherche à reconstruire mon passé selon les normes qui me sont imposées d'office. Et ce souci de me revoir à travers les lunettes d'autrui est si fort, si ancré dans les modes acquis de mes jugements que je réévalue tout mon passé à la lumière des critères qui me viennent de l'extérieur. Lorsque j'essaie de reconstituer à grands traits les moments forts de mon histoire toute récente, par exemple le passage du mouvement constitutionnel (1905-1911) à l'instauration de l'État nation (1926), j'y introduis des notions qui ne rattachent que très approximativement au processus singulier dont j'ai la mémoire. Lorsque je parle du rôle de la bourgeoisie, j'oublie que cette notion a des connotations précises dans une culture particulière, et le fait d'utiliser ce terme ne m'autorise guère à imaginer l'existence de son assise sociologique²³⁸.

En mettant en évidence cette déchirure culturelle, Shaygan qualifie cette culture, à la fois modernisée et traditionnelle, d'hybride, voire de schizophrène. Pour sortir de ce malaise, l'auteur ne préconise pas la voie de la conciliation. Il propose d'effectuer la rupture épistémologique qu'a dû faire l'Europe pour assurer sa modernité. En ce sens, les sociétés musulmanes doivent rompre avec leur religion et

²³⁷ *Ibid.*, p. 16-17.

²³⁸ *Ibid.*, p. 20-21.

effectuer la fameuse séparation entre les sphères publiques et privées. Il reprend ce que beaucoup d'intellectuels arabes ont préconisé dans le passé depuis la fin du XIX^e siècle, tels que Farah Antoun, Chably Shémayal, Salama Moussa, Taha Hussein, etc.

Dans le même ordre d'idée, Berques parle de dislocation. Il écrit ceci :

Sa (islam) maladie cependant tient à lui-même autant qu'aux agresseurs. Il souffre d'une dislocation de son propre système. Les masses et le magistère, le fond et l'élaboration, la chose et le signe, ne sont plus liés en lui par une synthèse à l'épreuve des temps actuels [...] Il croit que le renouvellement lui viendra par l'apprentissage des choses nouvelles et de leur mode d'emploi. Il entend bien rester lui-même en se dotant de tels outils. Mais il ne domine pas le processus. Il parle d'apprentissage, d'emprunts, d'adaptation, alors que ce qui le menace, c'est une réfection du dedans par le dehors, c'est-à-dire la mort de la personne²³⁹.

C'est cette nouvelle caractéristique dualiste et ambivalente de la société arabo-musulmane en général que nous avons essayé de mettre en relief dans ce chapitre. Elle constitue la toile de fond de tous les projets de réforme et des différentes tentatives de conciliation qui se sont déployées dans le discours arabo-musulman moderne cherchant à enjamber le hiatus culturel, la distorsion mentale et la division idéologico-politique. C'est ainsi que la conciliation ou la dynamique conciliatrice est devenue elle aussi une caractéristique inhérente au discours arabo-musulman moderne. Par ailleurs, il est important de retenir que toute tentative de réforme et de conciliation doit prendre en considération deux axes. L'un est en rapport avec les anciennes problématiques qui étaient au centre du réformisme traditionnel et l'autre est en rapport avec les nouvelles conditions des sociétés arabo-musulmanes modernisées. En ce sens, il est indispensable que la conciliation interpelle à la fois le passé et le présent, c'est-à-dire les anciennes problématiques du réformisme musulman traditionnel et les nouvelles conditions de l'époque moderne dans laquelle

²³⁹ Jacques Berque, *L'Égypte, Impérialisme et révolution*, Gallimard, Paris, 1967, p.22

les sociétés arabo-musulmanes se sont inscrites. C'est dans cette perspective que nous aborderons les prochains chapitres dans lesquels nous tenterons d'examiner comment les réformistes musulmans, modernes et contemporains, ont abordé et ont tenté la conciliation.

CHAPITRE III

LA CONCILIATION DANS LE DISCOURS RÉFORMISTE MUSULMAN MODERNE

Après avoir abordé le contexte sociohistorique dans lequel a émergé la problématique de la conciliation et la perspective dans laquelle toute tentative doit être inscrite, nous tenterons dans ce chapitre de montrer comment, et dans quelle perspective, les différentes tentatives de conciliation ont été entreprises dans le réformisme moderne afin d'enjamber la dualité et la tension qui s'est installée au sein des sociétés arabomusulmanes, notamment en Égypte. Pour ce faire, nous allons tenter de montrer, à travers l'analyse du discours des célèbres réformistes modernes, comment cette problématique s'est présentée et comment ils l'ont abordée. Il s'agit du discours de trois cheikhs-intellectuels qui ont marqué le XIX^e siècle, Riffaa Rafi al-Tahtawi, Mohamed Abdou et Rachid Ridha. Nous nous arrêterons sur la personne de Jamal Eddine al-Afghani en tant que personnage ayant significativement influencé la pensée des deux derniers.

Cette analyse exigera la prise en considération de deux variables : l'une en rapport avec le vécu et l'ancrage familial, social et culturel de ces réformistes, et l'autre, relative au contexte sociohistorique. Ce que nous essaierons de mettre en évidence, en s'arrêtant sur la biographie et le cheminement intellectuel de ces réformistes, est la transposition de la dualité culturelle et sociale dans leur mode d'être et de penser. C'est la raison pour laquelle nous les qualifions de cheikhs-intellectuels. La conciliation qu'ils ont tentée n'implique pas uniquement l'Autre,

qu'il soit l'Occident ou ceux qui représentent le courant moderniste dans les sociétés arabo-musulmanes. Elle est au sein d'eux-mêmes, et revendiquée par eux-mêmes afin de surmonter cette déchirure que Shayegan a si bien explicitée. La conciliation est réflexive. Elle implique un dialogue avec Soi et pour soi parce que l'Autre représentant la modernité est désormais en nous sur le plan individuel et collectif. Le caractère dialogique de la conciliation est d'ores et déjà réflexif avant d'impliquer l'Autre, qui est représenté d'abord par l'Occident à travers ses intellectuels et politiciens ou par ceux qui ont constitué plus tard le courant moderniste.

La seconde variable, relative au contexte, est aussi importante que la première. Nous nous attarderons au contexte sociopolitique et culturel de l'époque parce qu'il a fortement conditionné la pensée arabo-musulmane moderne et a donné une nouvelle forme et essence au réformisme musulman. En ce qui concerne la période de Tahtawi, nous ne nous arrêterons pas sur le contexte de l'époque parce qu'il correspond à celui de la modernisation de l'Égypte que nous avons longuement abordé au chapitre précédent. Nous le ferons toutefois pour Abdou et Rida. Après avoir abordé ces deux variables de notre matrice d'analyse, nous entamerons l'analyse de l'aspect et de la démarche conciliatrice du discours de nos trois réformistes en nous basant sur certains ouvrages que nous avons jugés essentiels à cette fin et de leurs œuvres respectives.

3.1 L'aspect conciliateur dans le discours de Tahtawi

3.1.1 Éléments de biographie et cheminement intellectuel

Rifaa Rafe al-Tahtawi est considéré comme étant l'une des grandes figures de l'Égypte moderne. Le célèbre poète arabe Ahmed Chawki le qualifie de père de la renaissance culturelle de l'Égypte et du monde arabe²⁴⁰. Il a joué un rôle important

²⁴⁰ Mohamed Amarah, *Al-a'mal al-kamilah li Rifaa Rafi al-Tahtawi (L'œuvre complète de R. R. Tahtawi)*. t.1, Beyrouth, Al-Mou'assassah al-arabiyyah li al-dirasat wa al-nashr, 1973, p. 9.

dans le projet de modernisation de l'Égypte, comme en témoigne son œuvre. Sa contribution ne s'est pas limitée à la traduction à l'arabe des manuels de langue française. Elle est au centre du projet de modernisation de l'Égypte, notamment de son système d'éducation. Outre la traduction, il a composé des poèmes, écrit des essais et publié des articles. Il était à la fois un homme de lettres, un journaliste et un enseignant²⁴¹. La traduction constitue toutefois l'essentiel de son œuvre, compte tenu de l'ampleur prise par ce mouvement sous sa direction. Le nombre de livres et de manuels traduits fait de lui un relais dans le transfert des sciences occidentales vers l'Égypte. Tahtawi est la personnalité qui a dominé l'espace intellectuel égyptien et arabe durant la première moitié du XIX^e siècle. Il est donc incontournable dans l'étude et l'appréhension de l'histoire et de la pensée arabe moderne.

Tahtawi est né à Tahta le 14 octobre 1801, d'où son nom de famille. Sa date de naissance coïncide avec le jour où l'expédition française de Bonaparte a quitté l'Égypte. Il est issu d'une famille qui s'est enrichie grâce au régime d'*iltizam* dont elle était bénéficiaire. Elle faisait partie de la bourgeoisie rurale égyptienne et était considérée parmi les notables de la société égyptienne compte tenu de sa descendance et parce qu'elle comptait plusieurs cheikhs du côté de ses deux parents²⁴². Durant le règne de Mohamed Ali pacha, sa famille a été touchée par le changement du régime d'*iltizam* et a été dépouillée de ses privilèges économiques pendant un certain temps²⁴³.

À l'âge de seize ans, après la mort de son père, il quitta sa ville natale pour Le Caire afin de poursuivre ses études à la grande mosquée al-Azhar. Après avoir obtenu son diplôme à l'âge de 21 ans, il a été affecté à l'enseignement. Deux ans plus tard, en 1824 il fut nommé Imam dans l'armée. Jusqu'à cette date, le cheminement

²⁴¹ *Ibid.*, p. 9.

²⁴² *Ibid.*, p. 31.

²⁴³ *Ibid.*

intellectuel de Tahtawi suivait un cours ordinaire. Il n'était pas interpellé par les changements politiques et culturels que traversait l'Égypte et ne faisait preuve d'aucune attitude critique à l'égard du système d'enseignement à al-Azhar.

Le cheminement intellectuel de Tahtawi a changé suite à la rencontre de son maître cheikh Hassan al-Attar (1776-1834) qui fut à l'origine de son voyage en France au sein de la mission scientifique de 1826. Tahtawi commença donc à s'intéresser aux nouvelles sciences par l'entremise de son maître qui en avait pris connaissance par ses contacts avec les Francs (*al-ifranj* faisant référence aux Français et aux Occidentaux) à qui il enseignait l'arabe. Cheikh al-Attar était, à la fois, impressionné par leurs savoirs, leurs nombreux livres et la facilité de leur apprentissage, mais désenchanté par l'écart qui séparait l'Égypte des pays des Francs en matière de sciences et techniques. Il était parmi les premiers à faire appel au changement et à la nécessité d'acquérir les nouvelles sciences²⁴⁴.

Malgré sa conscience précoce du retard de l'Égypte en matière de sciences, cheikh al-Attar n'avait pas l'idée d'un quelconque projet de réforme sociale ni de réforme d'al-Azhar où il fut pourtant recteur durant plusieurs années. Voyait-il dans le projet de modernisation de l'Égypte entrepris par le pacha l'exaucement de son vœu malgré l'exclusion d'al-Azhar²⁴⁵ et l'absence des sujets arabes égyptiens? Adoptait-il les recommandations de l'Institut d'Égypte comme le pacha? Quoi qu'il en soit, cheikh al-Attar prit l'initiative de partager ses nouvelles connaissances avec une élite d'étudiants parmi lesquels figuraient les célèbres Tahtawi, Ibrahim Dousouki, Mohamed Ayed Tantawi, Mohamed Omar Tounsi, etc. Il les réunissait chez lui pour leur parler de ses voyages, de ce qu'il vit et apprit chez les Français et les autres peuples²⁴⁶. En agissant ainsi, le cheikh al-Attar faisait bénéficier les sujets

²⁴⁴ Jamal Eddine al-Chayyal, *R. R Tahtawi. Dar al-Maaref*, Le Caire, 1980, p. 14.

²⁴⁵ Mohamed Imara, *ibid.*, p. 19.

²⁴⁶ *Ibid.*

arabes, exclus du projet du pacha, de ses nouvelles connaissances et les sensibilisait à la nécessité d'apprendre les nouvelles sciences pour évoluer au rang de nation avancée.

C'est ainsi que Tahtawi prit son premier contact avec la culture occidentale et que son intérêt pour les nouvelles connaissances et sa conscience du retard de l'Égypte dans ce domaine furent suscités. Bénéficiant de relations privilégiées avec le cheikh al-Attar proche de la cour du pacha, Tahtawi fut désigné imam de la première mission scientifique à Paris en 1826 où cette conscience et cet intérêt se cristalliseront. Il y passa environ cinq ans et retourna en Égypte vers 1831. Ce voyage constitua un point tournant dans son cheminement intellectuel. Son ouverture sur l'Occident, via la France, et sa perception de ce monde ont significativement façonné la perception que le monde arabo-musulman s'est fait des pays des Francs.

Durant son séjour, Tahtawi ne s'est pas limité à remplir sa tâche d'imam à laquelle il était assigné. Il s'est inscrit au programme de formation dispensé aux étudiants qu'il accompagnait. Il a commencé à apprendre la langue française qu'il a très vite maîtrisée. En effet, à la fin de sa première année, il était capable de traduire certains extraits de livres de diverses disciplines, ce qui lui a valu la réussite aux examens et sa qualification au travail de traduction.

Pour assouvir son engouement pour les nouvelles sciences, Tahtawi sollicitait, à ses frais personnels, l'enseignement d'autres professeurs et se procurait les livres qu'il jugeait intéressants pour lui et pour les Égyptiens. Au bout d'environ cinq ans, il put prendre connaissance d'une grande variété de sciences occidentales telles que l'histoire, la géographie, la philosophie, etc. En histoire, il lu : *Vies des philosophes grecs*, un livre d'histoire générale, un livre de récits, de contes et d'anecdotes qui s'intitule *Les agréments de l'histoire, les mœurs des peuples, leurs habitudes et leur savoir-faire*, *l'Histoire de la cause de la grandeur et de la décadence de l'Empire des Césars romains*, et *le Voyage du jeune Anacharis*

en Grèce. Il lut le livre de Ségur, la *Vie de Napoléon*, une monographie sur la chronologie et les généalogies intitulées *Panorama du monde*²⁴⁷.

Tahtawi manifestait un intérêt particulier pour l'histoire, notamment les récits et les contes. Le deuxième domaine qui a accaparé son attention fut celui de la géographie et de ses sous-disciplines. Il dit :

Un livre de géographie qui comprend : la géographie historique, la géographie physique, la géographie mathématique et la géographie politique. J'ai continué, dans un autre domaine de géographie physique – introduction à un dictionnaire géographique -, le dictionnaire des pays [...] J'ai lu, seul, de nombreux ouvrages consacrés à cet art²⁴⁸.

Il s'est également intéressé à la littérature française de laquelle il lu : « le recueil de Noël, un grand nombre d'extraits des œuvres de Voltaire, Racine, Rousseau et plus particulièrement les Lettres persanes de ce dernier »²⁴⁹. Il a pris connaissance des lettres anglaises de Chesterfield, des lettres françaises et de beaucoup d'autres œuvres célèbres. Dans les domaines de la philosophie et de la logique, il lut l'Histoire des philosophes, il a pris des leçons de logique française avec Messieurs Chevalier et Laumônerie et il a lu Condillac. Il a étudié des livres en droit naturel, particulièrement le livre de J Burlamaqui et les deux tomes de l'*Esprit des lois* de Montesquieu. Dans le domaine des sciences mathématiques et physiques, il a étudié l'arithmétique, la géométrie, par la lecture du manuel de Bézout et des quatre premiers livres de Legendre.

Tahtawi ne s'est pas spécialisé dans une science en particulier. Si nous devons par ailleurs lui attribuer une spécialité, nous dirons qu'il était traducteur puisque l'essentiel de son œuvre est constitué de la traduction d'ouvrages scientifiques et

²⁴⁷ Tahtawi, *L'Or de Paris*, p. 225. Tahtawi n'a pas cité les auteurs des livres qu'il avait lu.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 225-226.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 226.

littéraires européens²⁵⁰. Il voulut embrasser différents domaines du savoir pour l'emploi de pédagogue et de traducteur qu'il allait occuper plus tard. Il faisait référence à un grand cheikh de l'islam, Ibn Qutayba, selon lequel il existe deux démarches dans l'acquisition de la connaissance : celle pour être un savant spécialisé ou un penseur et celle pour être écrivain et encyclopédiste. Tahatwi choisit la deuxième option parce qu'il voulait être un homme cultivé. « Celui qui veut être un savant doit se résoudre à une seule science et celui qui veut être un homme cultivé (adib) doit élargir le champ de ses connaissances ». Il pensait que « c'est la meilleure voie que nous puissions suivre compte tenu de ses avantages ».²⁵¹ C'est ainsi que Tahtawi est devenu un cheikh-intellectuel sans avoir, ni la liberté, ni la profondeur de la spécialisation.

L'esprit critique de Tahtawi est peu présent dans ses écrits. Il est davantage implicite compte tenu du fait qu'il était fonctionnaire de l'État et bénéficiait de plusieurs privilèges. Tahtawi ne semblait pas être interpellé par la présence et la domination étrangère. Il la trouvait même louable parce qu'elle permit à l'Égypte de s'ouvrir sur l'Europe. Il n'était pas non plus critique à l'égard de l'enseignement traditionnel religieux, ce qui n'était pas sans effet sur sa façon d'appréhender l'Occident et la modernité. Plusieurs raisons peuvent expliquer cette attitude. Outre son vécu et son statut personnel, cette attitude peut être imputable au contexte sociopolitique de l'Égypte de cette époque qui était différent de celui d'al-Afghani et Abdou. Le pays était engagé dans la voie du changement et bénéficiait d'une certaine stabilité politique. Tout au long de sa carrière au service du Khédive, Tahtawi a récupéré, en guise de reconnaissance et de récompense, toutes les terres confisquées à sa famille lors de l'abolition du régime d'*iltizam*. Il amassa une fortune qui avait fait

²⁵⁰ Ses premières traductions se sont effectuées durant son séjour à Paris, il a traduit douze livres et fragments comme le note Mohamed Amarah, tome I, p.41

²⁵¹ Tahtawi, tome I, p. 71

de lui, selon Amarah, un homme parmi les plus fortunés d'Égypte²⁵². C'est ce manque d'esprit critique qui nous laisse perplexe par rapport à la dimension réformiste de son engagement et de son œuvre.

Tahatwi a servi de relais dans le transfert des sciences occidentales en Égypte et a procuré au pacha d'Égypte le support idéologique légitimant son projet de modernisation du pays. D'une manière sous-jacente et implicite, il a véhiculé une vision particulière de la modernité dont il n'avait pas encore conscience et qui était réduite à sa dimension essentiellement scientifique. Tahatwi n'avait pas de projet de réforme découlant d'une conscience de la crise de l'Égypte et du monde arabo-musulman ou de sa pensée. Son projet était de procurer à l'Égypte des nouvelles sciences que les Français avaient développées à la perfection après les avoir reçues des Arabes, tel qu'il le pensait. Il incombait alors aux royaumes de l'islam, selon son expression, de les récupérer afin de placer l'Égypte parmi les nouvelles nations puissantes. C'est la tâche à laquelle il allait s'atteler après son retour.

3.1.2 Le retour en Égypte et le mouvement de traduction

De retour en Égypte, et après avoir embrassé les nouvelles sciences, Tahatwi n'était plus le cheikh traditionnel. Il était devenu à la fois le cheikh qui suivait déjà la vérité à la lumière du Coran et de la tradition prophétique, et l'intellectuel qui avait appris à faire usage du bon sens et de sa raison pour juger du bien et du mal, de l'utile et de l'inutile. Sa nouvelle formation a influencé sa pensée. Elle est à l'image de cette nouvelle culture ambivalente et dualiste qui s'est objectivement installée et qui a eu une influence profonde sur la pensée des générations ultérieures.

En concertation avec le pacha et les experts étrangers, il eut la responsabilité d'introduire les nouvelles sciences et d'inciter les Égyptiens à les apprendre. Il

²⁵² Mohamed Amarah, tome I, p. 85.

déclencha un impressionnant mouvement de traduction. Toute une infrastructure s'est mise en place. L'imprimerie était déjà installée et l'École des langues, formée en 1835, mise sous sa direction²⁵³. Il s'entoura également d'un groupe de professeurs talentueux et efficaces recrutés parmi les meilleurs d'al-Azhar : les cheikhs Mohamed al-Damanhourî, Ali al-Farghali al-Ansari, Hassanein al-Ghamrawi, Mohamed Qottah al-Adwi, Ahmed Abdel Rahim al-Tahtawi, Abdel Moneim al-Girgawi, Hassan affendi, Nasr al-Hourini, Mohamed al-Marçafi, Mohamed Abdel Saoud, Mohamed al-Mançouri, Khalil al-Rachidi²⁵⁴. C'est en assumant un rôle didactique et moraliste²⁵⁵ qu'il introduit les nouvelles idées des Lumières en Égypte.

Outre les nombreux travaux de traduction qu'il a assurés et supervisés, Tahatwi a écrit plusieurs ouvrages dont les plus importants sont: *Takhlis al-Ibriz fi talkhis bariz*, 1934 (*L'Or de Paris*, traduction de Louca), *Manahij al-albab al-misriyya fi manahij al-adab al-asriyya* 1869, (*Direction des âmes*) et *Al-Murchid al-amin fi taalim al-banat wa al-banin* (*Guide intègre dans l'éducation des filles et des fils*) (1873). Son premier livre, *L'Or de Paris*, est important à plusieurs égards. D'abord pour les raisons qu'il a lui-même énumérées:

Afin qu'il servît à dévoiler le visage de cette contrée, dont on dit qu'elle est aussi belle qu'une fiancée; et afin qu'il demeurât un guide pour les voyageurs qui désireraient s'y rendre. Ceci d'autant plus que depuis le commencement des temps jusqu'à nos jours, rien, à ma connaissance, n'a paru en langue arabe touchant l'histoire de la ville de Paris, siège du royaume des Français, ni décrivant ses conditions et celles de ses habitants²⁵⁶.

L'effet que ce livre eut dépassa l'objectif pour lequel il été rédigé. Il influença la perception arabe de l'Occident et de la modernité. Louca, en introduisant ce livre,

²⁵³ Abdel-Malek, *Idéologie et renaissance nationale*, p. 131.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 132.

²⁵⁵ Vatikiotis, *The modern history of Egypt*, p. 116.

²⁵⁶ Tahtawi, *L'Or de Paris*, p. 43

parle de sa valeur symbolique, historique et littéraire. C'est à travers ce livre que nous essaierons d'appréhender l'approche conciliatrice de Tahtawi de l'islam avec la modernité. Comme nous allons le montrer, l'aspect dialogique de la conciliation de Tahtawi est explicite et percutant dans ce livre.

3.1.3 Éléments de l'approche conciliatrice de Tahtawi

À l'époque où Tahtawi partit en France, la tension entre les deux modes de pensée et les deux systèmes de valeurs ne s'est pas encore manifestée et la polarisation idéologique et politique n'a pas encore pris sa place. La tentative de conciliation de Tahtawi s'est donc inscrite dans un contexte où le monde musulman découvre son retard par rapport à l'Autre, celui des pays des Francs, qui se révèle en avance scientifique et technologique. D'autant plus que cette avance s'est révélée menaçante. Par ailleurs, la perspective dans laquelle s'est inscrite la tentative de Tahtawi est celle de la modernisation de l'Égypte. Elle consistait, essentiellement, à s'appropriier les sciences et techniques modernes qui semblaient être à l'origine du progrès de l'Occident. De là découlait le processus de modernisation dans lequel s'est engagée l'Égypte et que nous avons montré au chapitre précédent.

Le second point à prendre en considération, à partir de l'étude du vécu et du cheminement intellectuel de Tahtawi, est que cette démarche n'avait pas comme *a priori* une conscience de la crise que traversaient le monde arabo-musulman et sa pensée. Elle ne s'inscrivait pas dans une perspective explicitement réformatrice consistant à répondre aux problématiques à l'origine de la crise en s'inspirant des nouvelles connaissances. C'est une démarche qui semblait s'effectuer dans un sens davantage unilatéral que dialectique. En ce sens, pour accéder au niveau de développement des pays européens, il était suffisant, dans la perspective de l'époque, d'appropriier les nouvelles sciences et technologies. La tentative de conciliation consistait alors à se concilier avec les nouvelles sciences auxquelles la culture de l'époque semblait hermétique et peu ou pas réceptive.

Une fois que nous avons pris conscience de la nouvelle nature de l'élite intellectuelle arabo-musulmane, composée désormais de cheikhs-intellectuels, et de la perspective dans laquelle Tahtawi et ses successeurs allaient entreprendre leurs tentatives de conciliation, nous essaierons maintenant de saisir plus explicitement leurs approches. Comme nous l'avons déjà souligné, nous commencerons par son livre *L'or de Paris*. Dans ce livre, qui est un récit de voyage, Tahtawi a manifesté une grande admiration pour ce qu'il a vu en France sur les plans culturel, politique, économique et social. Il était impressionné par les différents aspects et les détails de la vie parisienne, la manière de manger des Français jusqu'à la manière de gouverner des rois. Cependant, ce qui sembla attirer le plus son attention était, d'un côté, les sciences et l'éducation et, de l'autre, la liberté et la justice dont bénéficient les Français et qui étaient à la base de leur système politique. Ce sont ces deux aspects de la modernité française qui constituaient l'essentiel de sa perception de la modernité. Seul le premier allait être à la base du projet de modernisation de l'Égypte moderne auquel il allait activement participer.

Tahtawi commença son récit de voyage en faisant l'éloge d'al-Azhar dont il en dressait un portrait poétique. Il décrivait sa place en citant les vers de son maître Cheikh al-Attar: « Fréquente assidûment, si tu poursuis les vertus, une mosquée illuminée par le soleil des sciences variées. / Là, se trouvent les massifs aux fleurs épanouies, / Aussi a-t-elle reçu le nom d'al-Azha »²⁵⁷. Tahtawi se considérait et considérait, chanceux tous ceux qui fréquentent cette institution. Il disait :

Dieu – qu'Il soit Glorifié et exalté! – m'avait octroyé la faveur de rechercher la science dans la mosquée d'al-Azhar. C'est le lieu le plus lumineux, un jardin de

²⁵⁷ Tahtawi, *L'Or de Paris*, p. 42.

science aux fruits offerts et, pour l'exercice de l'intelligence, un parterre aux fleurs fraîches, comme l'a dit notre savantissime maître al-Attar²⁵⁸.

Il considérait également que celui qui n'étudie pas à al-Azhar se prive d'un grand réservoir de connaissances. Ainsi, il dit: « Que celui qui s'expatrie loin d'al-Azhar, foyer du savoir, se lamente sur la maison de la science et des savants, devenue inaccessible. / Car en elle se trouvent les mers gonflées d'eau, tandis qu'ailleurs ce sont d'arides mètres de prosodie »²⁵⁹. Cette image poétique et cette description élogieuse ne correspondent pas à l'état dans lequel cette institution était à cette époque. Tahtawi ne semblait pas en avoir conscience et n'envisageait aucun projet de réforme de l'islam et de ses institutions, d'où l'absence de cette perspective réformiste au sens que nous découvrirons chez ses successeurs.

Tout en conservant sa vision traditionnelle des sciences, il soulignait que l'apprentissage des nouvelles sciences devait se faire après l'apprentissage des sciences religieuses. Il n'en demeure pas moins que l'apprentissage de toutes les sciences est une chose louable dans la tradition musulmane. C'est la meilleure chose à se procurer ici-bas et celui qui détient la science et en fait bon usage aura le salut dans l'au-delà. Il est aussi dit dans la tradition musulmane de partir à sa quête, là où elle se trouve, et aussi loin soit-elle, même en Chine. L'acquisition des nouvelles sciences s'inscrivait alors dans cette perspective morale, salutaire et eschatologique.

L'idée de rédiger ce récit n'était pas une inspiration de la tradition des voyageurs français ni une réaction à l'orientalisme à vocation impérialiste. Elle était une réponse au vœu de ses parents, de ses amis et surtout du cheikh al-Attar, avides d'informations sur l'Europe et sur ce que ce monde a atteint en matière de sciences et de connaissances. Il voulait exaucer ce vœu, mais le motif réel était d'« exhorter les

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 42.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 42-43.

foyers de l'islam à rechercher les sciences étrangères, les arts et les métiers, car il est établi et notoire que tout cela existe à l'état de la perfection chez les Francs »²⁶⁰. En éprouvant, d'une part, de l'admiration pour le développement du pays des Francs et, de l'autre, du regret vis-à-vis du monde musulman dépourvu de ces nouvelles sciences, Tahtawi manifestait sa première critique implicite du niveau des sciences en Égypte et son désir qu'elle s'approprie les nouvelles.

Les sciences que Tahtawi jugeait nécessaire de s'approprier étaient de deux types : les sciences générales et les sciences spéciales. Les premières comprennent l'arithmétique, la géométrie, la géographie, l'histoire et le dessin. Les sciences spéciales sont plus nombreuses. D'un côté, on retrouve l'administration civile composée des trois droits, les droits naturels, les droits humains et les droits positifs; la science des conditions des pays, de leurs intérêts et de ce qui leur convient; la science de l'économie dans les dépenses, la science de gérer les transactions, de tenir les comptes, la trésorerie et les finances. De l'autre, on compte l'administration militaire, la navigation et la marine, l'art de s'accorder avec les intérêts des États, c'est-à-dire la science de l'ambassade et les disciplines qui s'y attachent comme les langues, le droit et les traités; la science des arts des eaux telles que l'industrie des barrages, des ponts, des quais, des fontaines, etc.; la science mécanique; le génie militaire; l'artillerie; l'art de fondre les métaux pour fabriquer des canons, des armes et autres objets; la chimie et la fabrication du papier, l'art de la médecine; l'agronomie; l'histoire naturelle qui consiste en l'étude des animaux, des plantes et des minéraux; le métier de la gravure comme la typographie et la lithographie et finalement l'art de la traduction²⁶¹.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 44.

²⁶¹ Tahtawi, *L'Or de Paris*, p. 56-57. Nous nommons les sciences dans les termes utilisés à l'époque, tels que mentionnés dans la traduction de Louca.

Comme nous pouvons le constater, il s'agissait des sciences que le monde musulman avait abandonnées, comme l'avait expliqué al-Jabri, un siècle et demi plus tard, en abandonnant sa raison démonstrative aux dépens de ses raisons expressive et mystique en continuant à favoriser les sciences religieuses. Pour Tahtawi, il fallait donc s'approprier toutes ces sciences qui faisaient défaut en Égypte et qui semblaient être à l'origine du progrès et de la puissance des pays européens. La tentative conciliatrice de Tahtawi consistait donc à rendre la culture égyptienne imprégnée d'un mysticisme défiguré moins hermétique et plus réceptif des nouvelles sciences. Comment Tahtawi allait tenter de concilier l'islam avec les nouvelles sciences perçues dans certains milieux sociaux et de l'enseignement religieux comme une hérésie ou un sacrilège? C'est en tentant de répondre à cette question que nous allons montrer la démarche conciliatrice de Tahtawi.

Pour inciter les Égyptiens à l'appropriation des nouvelles sciences, Tahtawi évoqua un argument rationnel qui est celui du bon sens et du jugement rationnel. Voici ce qu'il disait :

Si tu regardes donc avec l'œil de la vérité, tu vois que toutes ces sciences, parfaitement connues des Francs, sont incomplètes ou entièrement inconnues chez nous. Quiconque ignore une chose a besoin de celui qui s'y est perfectionné. Toutes les fois que l'homme dédaigne apprendre, il meurt en le regrettant. Que Dieu soit loué de nous avoir accordé le Maître des Faveurs pour nous sauver des ténèbres de l'ignorance de ces sciences qui existent chez d'autres que nous! Je suis persuadé que quiconque a du goût sera d'accord avec moi²⁶².

Outre ces deux arguments, moral et rationnel, il évoquait un troisième d'ordre historique rappelant que les musulmans étaient des précurseurs dans certaines de ces sciences. Ils les ont abandonnées alors que les Francs les ont développées. Il est donc légitime et permis par l'islam de se les réapproprier.

²⁶² *Ibid.*, p. 58.

Ce sont ces trois arguments qui sont à la base de l'approche conciliatrice dialogique de Tahtawi. Tout au long de son récit, il a emprunté un style dialogique avec Soi et avec l'Autre, notamment ses coreligionnaires, dans sa façon de rédiger son récit. À chaque fois qu'il observe quelque chose d'admirable, il s'interroge et interroge ses semblables sur pourquoi les musulmans ne sont pas parvenus à ce niveau de développement scientifique et technologique civilisateur.

En poursuivant son argumentation, Tahtawi a eu recours aux textes sacrés pour montrer que ces sciences sont conformes aux prescriptions de l'islam et ainsi rassurer ses coreligionnaires. Voici ce qu'il disait : « Bien entendu, je ne saurais approuver que ce qui ne s'oppose pas au texte de la Loi apporté par Muhamma »²⁶³. En l'absence d'un texte justifiant littéralement cet emprunt, Tahtawi devait aller plus loin dans son argumentation. Il eut recours à la réactualisation de la jurisprudence des finalités (*fiqh al-maqasid*) de la Charia afin de donner un fondement islamique à ces sciences et leur appropriation. Pour ce faire, il introduisit un argument d'ordre instrumental et pragmatique qui est celui de l'utilité générale et de l'intérêt public (*al-manafi' al-'umumiyyah*).

Les sciences qui n'ont pas d'utilité publique, telle que la philosophie, ne doivent pas être transférées ou réappropriées. Pourtant, les Arabes musulmans les avaient prises des Grecs et les ont développées comme les autres sciences et techniques. Ces sciences, selon Tahtawi, sont pénétrées « de certaines croyances philosophiques que la raison d'autres peuples n'admet pas »²⁶⁴. Elles sont chargées d'« insinuations hérétiques contraires à tous les Livres célestes. Et ils appuient ces

²⁶³ *Ibid.*, p. 44.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 184.

assertions sur des preuves qu'il est difficile de réfuter»²⁶⁵. Tous les livres de philosophie, selon Tahtawi

[...]Sont bourrés, en abondance, de semblables hérésies²⁶⁶ [...] et celui qui veut y puiser devrait s'ancrer dans la connaissance du Livre et de la Tradition, pour se préserver contre la séduction et ne pas laisser affadir sa foi. Sinon, il perdrait sa certitude²⁶⁷.

Ce récit, dont Tahtawi a commencé la rédaction quand il était en France, a été révisé et publié après son retour en Égypte, c'est-à-dire après avoir fait ses études et avoir embrassé les nouvelles sciences, y compris la philosophie. Son attitude à l'égard de la philosophie semble cependant être ambivalente. Elle est davantage celle d'un cheikh azharite traditionnel et orthodoxe que celle d'un intellectuel.

Tahtawi n'était en mesure de voir la relation étroite entre le développement de la philosophie et celui des sciences et du système politique. Il ne s'est pas intéressé aux fondements philosophiques de la science parce qu'il adhérait probablement à l'idée de la neutralité axiologique qui était encore populaire en Europe à cette époque. D'autant plus que la sociologie n'a pas encore pris naissance pour rendre compte de l'impact de la science sur les divers aspects de la société. Malgré son approche religieuse, Tahtawi a tout de même introduit, sans s'en rendre compte, les sciences profanes et l'esprit laïc en Égypte²⁶⁸.

Dans son livre *Manahij al-albab al-misriyyaah fi mabahij al-aadaab al-asriyyah* (*Les méthodes des oulémas d'Égypte dans les joies des disciplines modernes*), paru en 1869, Tahtawi s'est étalé sur les raisons pour lesquelles il jugeait

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 185.

²⁶⁶ *Ibid.*

²⁶⁷ *Ibid.*

²⁶⁸ Vatikiotis, p. 116. C'est une idée wébérienne qui assimile le processus de laïcisation au processus de rationalisation. Nous reviendrons sur cet aspect quand nous aborderons le réformisme contemporain avec l'émergence des mouvements islamistes.

indispensable d'intégrer les nouvelles sciences en Égypte. Cependant, il est intéressant de noter que plusieurs décennies après son retour de France, l'attitude de Tahtawi à l'égard des Français n'a pas changé et sa perception de la modernité n'a pas évolué malgré les changements sociopolitiques qu'avait connus l'Égypte.

Dans ce livre, Tahtawi s'est attardé longuement sur le concept de bien d'intérêt commun (*al-manafi' al-'oumoumiyah*), qu'il liait au concept d'intérêt légal selon sa finalité (*al-maqsid*), afin de sélectionner les sciences qui en relevaient. Il les a sélectionnées en consultant des références arabes et françaises, en s'appuyant sur son jugement et en se référant aux textes sacrés et à tout l'héritage culturel tel que la poésie et les enseignements des sages²⁶⁹. Tahtawi énonçait que pour parvenir à une parfaite modernisation (*madaniyya*) et à la prospérité (*hadhara*), il est nécessaire de parfaire la morale de l'individu selon les valeurs religieuses et humaines d'un côté, et de parfaire les biens d'intérêt commun, de l'autre, tels que l'agriculture, l'industrie et le commerce, afin de créer la richesse et d'améliorer les conditions de vie des gens. La modernisation comprenait selon Tahtawi deux dimensions, l'une morale et l'autre matérielle²⁷⁰. Dans ce livre nous constatons une évolution du discours et de la perspective dans laquelle Tahtawi proposait l'intégration des nouvelles sciences. Il envisageait la modernisation (*madaniyyah*) de l'Égypte dans une perspective khaldounienne lui accordant une dimension morale.

Les biens d'intérêt commun ou public sont les biens permis ou légitimes selon la charia (*al-manfa'a al-char'iyyah*) et qui peuvent contribuer à améliorer les conditions de vie des gens. Selon Tahtawi, l'islam est en faveur de ce qui promeut l'intérêt commun. Le fondement moral des biens d'intérêt commun se trouve dans la valeur de l'entraide qui est essentielle dans l'islam. Servir l'intérêt est un acte de

²⁶⁹ Rifaa Rafi al-Tahtawi, *Manahij al-albab al-misriyyah*, dans Mohamed Amarah, *Al-a'mal al-kamilah*, tome I, p. 248.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 251.

bien²⁷¹ et l'islam ne s'oppose pas au bien. L'entraide en vue de promouvoir le bien commun se traduit par trois valeurs, celle du don, celle de l'acquisition et la maîtrise des sciences d'intérêt général, et enfin, celle de l'éducation des enfants dans un sens qui renforce les deux premières.

C'est en redéfinissant ces valeurs et en leur procurant un nouveau contenu que Tahtawi procure un fondement moral à l'acquisition des sciences qui relèvent des biens d'intérêt commun. Par rapport au don continu, il ne s'agit plus d'entreprendre les bonnes activités d'autrefois, comme la construction de mosquées, mais des activités de forme associative visant à améliorer les services publics que le gouvernement ne peut pas prendre à sa charge. Ceci constitue une première valeur. La deuxième valeur, l'acquisition et la maîtrise des sciences d'intérêt général, constitue une nouvelle forme de sagesse. La troisième consiste à inciter les enfants à apprendre les nouvelles sciences en se débarrassant de l'idée d'apprendre uniquement les sciences religieuses. Tahtawi souligne que toutes les sciences, théoriques et scientifiques conduisant à la connaissance de la vérité sont nobles, pourvu qu'elles rendent service aux gens.

Néanmoins, il considère que les sciences religieuses sont obligatoires, qu'elles sont les meilleures, et que l'acquisition du minimum requis constitue un préalable à l'apprentissage d'autres sciences. Tahtawi accorde cette priorité et cette prééminence aux sciences religieuses parce qu'il est impossible pour lui de se baser uniquement sur la raison pour découvrir la vérité et suivre le vrai chemin²⁷². Sans s'engager dans le débat relatif à la nature du rapport entre le texte sacré et la raison, qui est au cœur du débat sur la crise de la pensée arabo-musulmane, il tranche en faveur de la prééminence du premier sur la seconde. Était-il encore prématuré d'engager un tel débat dans une société encore analphabète, dans un milieu intellectuel dominé par des

²⁷¹ *Ibid.*, p. 269.

oulémas orthodoxes ou que Tahtawi a évité ce débat parce qu'il n'avait pas les compétences requises? Une fois de plus, c'est le cheikh azharite qui s'affirme devant l'intellectuel.

Tahtawi classifie les sciences rationnelles en quatre catégories : les sciences ayant un fondement des branches comme les mathématiques; les sciences qui ont un fondement, mais sans branches comme l'astronomie; les sciences qui n'ont pas de fondement et mais ont une branche comme la médecine, qui a son propre fondement; et d'autres qui n'ont ni fondement ni branche²⁷³. Il y a également les arts et métiers qu'il est important d'apprendre et de les perfectionner pour l'intérêt commun. « Ils sont au centre de l'organisation des royaumes, de l'amélioration des conditions de vie des individus et des nations, leur apprentissage est une obligation restreinte »²⁷⁴. Tahtawi incite les gens à l'apprentissage et à la perfection de ces métiers en leur accordant une dimension religieuse et morale. Celui qui apprend ces sciences, les développe et les perfectionne, sera récompensé par Dieu même après sa mort grâce aux gens qui se serviront de son œuvre, d'où la nouvelle signification du don continu.

Dans un autre livre intitulé *Al-Mourchid al-amin fi tarbiyat al-banat wa al-banin* (*Le guide intègre pour l'éducation des filles et des garçons*), publié en 1873, Tahtawi traite la question de l'éducation qui, selon lui, est intimement liée à l'intégration des nouvelles sciences modernes. L'éducation est le moteur de la progression et de la modernisation (*tamaddoun*), ou civilisation, des sociétés²⁷⁵. Dans ce livre, Tahtawi tente encore une fois d'amener la société égyptienne à revaloriser l'éducation, notamment l'apprentissage des sciences modernes, non seulement dans une perspective religieuse de salut personnel, mais dans une perspective mondaine

²⁷² *Ibid.*, p. 282.

²⁷³ *Ibid.*, p. 287-288.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 288.

²⁷⁵ Riffa Rafi' al-Tahtawi, *Al-Mourchid al-amin fit ta'lim al-banat wa al-banin*, Dans, Mohamed Amarah, *Al-A'mal al-kamilah*, tome II, Beyrouth, Dar Faris, 1985, p. 279.

qui reconsidère la place de l'individu dans la société comme sa meilleure contribution au bien-être de sa communauté.

3.1.3.1 Modernité et politique selon Tahtawi

Malgré la critique que nous faisons à Tahtawi par rapport à sa perception de la modernité, davantage dominée par son admiration pour son apport scientifique que ses idéaux, il était tout de même attiré par la question de la liberté et la justice à la base de l'organisation politique des Français. En parlant du gouvernement français et ses institutions, Tahtawi ne s'empêchait pas d'exprimer son admiration pour le bon système politique au point d'affirmer qu'il doit servir d'exemple. En introduisant son chapitre « Du gouvernement français » dans son livre *L'Or de Paris* il dit : « Levons le voile sur le gouvernement des Français et rendons compte de leurs principales institutions, pour que leur régime serve d'exemple à quiconque sait en tirer la leçon »²⁷⁶. Il était étonné de la justice et de la liberté dont jouissent les Français, malgré le fait que les lois que comporte la *Charte* n'ont pas d'origine divine.

C'est pour que tu saches comment leurs raisons ont jugé que la justice et l'équité constituent des facteurs de la civilisation des royaumes, du repos des hommes, et comment gouverneurs et sujets s'y sont conformés, à tel point que leur pays a prospéré, leurs connaissances se sont multipliées, leurs richesses accumulées et leurs cœurs apaisés. Tu ne les entends jamais se plaindre d'injustice. La justice est le fondement de la prospérité²⁷⁷.

En décrivant ainsi le système politique français, Tahtawi se réclamait d'un principe fondamental chez Ibn Khaldoun : « la justice est la base de la prospérité ». Dans le contexte politique agité de l'époque, il ne pouvait plaider autrement en faveur d'un changement politique semblable.

²⁷⁶ Tahtawi, *L'Or de Paris*, p. 132.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 135.

Tahtawi pense que la majorité des clauses que comporte la *Charte* sont précieuses et que l'islam les approuve. En effet, le premier article stipulant que « Tous les Français sont égaux devant la loi » signifie que tous les Français sans aucune distinction sont égaux devant la loi, peu importe leur statut socioéconomique et leur pouvoir. Le pouvoir de la loi transcende tout autre pouvoir. Tahtawi concluait ainsi que la justice a atteint chez les Français un très haut niveau et qu'elle témoignait de leur avancement dans la civilisation. Il notait cependant que la liberté sur laquelle est fondée l'organisation politique française est similaire à la notion de justice sur laquelle est basé le pouvoir dans le monde arabo-musulman.

Quant au deuxième article relatif à l'impôt, Tahtawi pensait qu'il était possible de lui attribuer un fondement dans la jurisprudence islamique. Le troisième, stipulant que chaque personne est éligible à chaque poste, a l'avantage d'encourager les gens à continuer leurs études afin d'accéder aux postes supérieurs. Les quatrième, cinquième, sixième et septième articles de la *Charte des droits publics* conviennent aussi bien aux citoyens qu'aux étrangers. C'est la raison pour laquelle ceux-ci sont nombreux en France. Le huitième article, relatif à la liberté d'expression, incite les gens à s'exprimer librement et à dire ce qu'ils pensent. Le neuvième article constitue l'essence de la justice, car il interdit aux plus forts d'empiéter sur les plus faibles²⁷⁸. C'est en se référant à son jugement qu'il a décidé de traduire cette *Charte* et de louer les droits et les lois qu'elle stipule.

Tahtawi demeure toutefois ambigu et perplexe par rapport à la question du pouvoir et de son organisation en France. Il l'a loué, mais il n'a pas jugé nécessaire de s'en inspirer en Égypte étant donné que le Khédive, le Maître des faveurs comme il l'appelle, prenait soin de ses sujets. Tahtawi s'est montré davantage en faveur de la tyrannie bienveillante et du despotisme éclairé du pacha, que du système politique

²⁷⁸Tahtawi, dans Mohamed Amarah, *Al-A 'mal al-kamilah*, Tome II, p. 102-104.

moderne. Outre ses privilèges, en étant proche de la cour khédivale, Tahtawi demeura un sunnite traditionnel. En constatant que le pacha était juste envers ses sujets et, compte tenu du contexte historique et politique de l'époque, il jugea inopportun de plaider en faveur du changement de l'organisation politique et du pouvoir. Il fallut attendre la genèse des réformistes, comme al-Afghani et, particulièrement, al-Kawakibi, pour que la question du despotisme et la réforme politique surgisse avec plus d'insistance.

3.1.3.2 La question de la femme dans le discours de Tahtawi

Une autre question importante sur laquelle le réformisme musulman moderne, notamment l'islamisme, est souvent interrogé jusqu'à nos jours est celle de la femme. Même si cette question n'est pas en rapport direct avec notre sujet de recherche, il est intéressant de s'y arrêter un peu et de présenter la pensée de Tahtawi à son égard. Comme il l'a rapporté dans son récit de voyage, Tahtawi était impressionné par la liberté dont jouissait la femme française. Néanmoins, sans émettre de jugement de valeur, il a conclu que certaines pratiques liées entre autres à son rapport à l'homme ne pouvaient être acceptées en Égypte.

Sans pouvoir affirmer à quel point Tahtawi était influencé par ce qu'il avait observé par rapport à la femme, il fut un avant-gardiste et ses idées de cheikh-intellectuel étaient révolutionnaires en ce qui concerne la place et le statut de la femme dans la nouvelle société égyptienne. Avant d'aborder certaines de ses idées, il est intéressant de relater son comportement avec les femmes, notamment à travers le document qu'il a rédigé à l'intention de sa femme lors du mariage. Il attestait ceci :

Le rédacteur de cette lettre, Tahtawi, s'engage à l'égard de la respectable cousine la *hajja* Karima, fille du savant cheikh Mohamed Farghali al-Ansari, qu'elle soit l'unique épouse et qu'elle détient le droit de divorce au cas où il décide de marier une autre ou de bénéficier des plaisirs sexuels d'une esclave. Le contrat stipule aussi que l'engagement dans un autre mariage entraîne l'annulation de celui-ci, avec sa cousine. Cet engagement est effectif pourvu que

celle-ci s'engage à l'aimer, à veiller à ses engagements et à partager son logement²⁷⁹.

Tahatwi s'est interdit la polygamie dans une société et dans un contexte historique où l'esclavage n'était pas encore aboli, y compris aux États-Unis et en Europe. Quand sa femme fut décédée, il épousa une esclave qu'il affranchit et à qui il fit le même serment d'engagement.

En traduisant un livre de Depping intitulé *Aperçu historique sur la morale et les habitudes des nations*, Tahatawi s'est permis d'ajouter cet énoncé dans sa traduction : « plus les nations respectent leurs femmes, plus elles font preuve de discipline et de comportement raffiné, le fait de ne pas reconnaître aux femmes leurs droits en rapport avec leur liberté est un signe de la nature sauvage des nations »²⁸⁰.

Tahatwi a abordé certaines idées reçues par rapport à la femme dans les sociétés musulmanes, notamment en Égypte, qui selon lui ne sont pas dues à la religion, mais à la culture et une certaine lecture de l'islam. Il s'est opposé à la vision décadente qui prétend que la femme a été créée pour le plaisir de l'homme. Il a rappelé aux musulmans que la femme est identique et égale à l'homme, à l'exception de la différence biologique, c'est-à-dire la féminité et la masculinité²⁸¹.

Tahtawi est allé très loin dans sa reconsidération des droits de la femme et de la reconnaissance de ses compétences en matière de travail et de gouvernance. Il lui a reconnu le droit de gouverner en se basant sur plusieurs expériences historiques anciennes et récentes dans le monde musulman, chrétien et autre, telles la reine Bilquis au Yémen, Samara de Ninawi à Babylone, Zaba, Zarqa al-Yamamah, Cléopâtre, Zanoubia, Élisabeth d'Angleterre, Kathrina de Russie, etc. Il n'objectait

²⁷⁹ Tahtawi, dans Mohamed Amarah, *Al-a'mal al-kamilah*, tome I p. 86 Traduction personnelle.

²⁸⁰ *Ibid.*, p203.

²⁸¹ Tahtawi, *Al-Mourchid al-amin*, p. 352.

pas à ce que la femme soit au pouvoir si elle avait les compétences requises et si elle était prête à assumer ce rôle.

Il a aussi plaidé en faveur d'une généralisation de l'enseignement aux filles et aux garçons. À partir de 1836, il participa à la formation d'un comité œuvrant à l'éducation des filles qui était une chose encore très limitée à cette époque, même parmi la bourgeoisie. Tahtawi est un précurseur dans sa vision moderne de la femme et de son rôle dans la société. Pour justifier l'intérêt de l'éducation des filles, Tahatwi se référa aux textes sacrés, à la sagesse des autres cultures et à son expérience dans ce domaine.

3.1.3.1 À propos de la conciliation dans le discours de Tahtawi

L'œuvre de Tahatwi nécessite un travail de recherche plus approfondi pour la saisir dans sa totalité et relever toute son originalité. Ce qu'il faut retenir, pour saisir les dimensions et le sens de sa tentative conciliatrice, est qu'il faut prendre en considération deux variables. La première est relative au vécu et au cheminement intellectuel de l'acteur conciliateur que nous avons qualifié de cheikh-intellectuel et la seconde est en rapport avec le contexte, ses conditions et contraintes. Ce qu'il faut retenir de ce contexte est la domination essentiellement culturelle et symbolique que l'Europe exerçait sur l'Égypte et ses élites intellectuelles et politiques. La nature du rapport que cette élite établissait avec la modernité et son apport était peu ou pas dialogique. Outre le fait que tout le monde était emporté par le discours et l'idéologie du progrès soutenant le développement des sciences, l'élite intellectuelle arabe était dépourvue de connaissances appropriées pour entrer en dialogue et s'interroger sur la nécessité, l'impact et les conditions d'appropriation des nouvelles sciences. La dimension dialogique de la démarche de Tahtawi était plus explicite avec la culture musulmane et les musulmans. Toute l'argumentation leur était destinée afin de les convaincre de l'utilité des nouvelles sciences. C'est un dialogue à sens unique.

Le deuxième élément à considérer, dans l'appréhension de la tentative conciliatrice de Tahtawi, est la limite de ses compétences intellectuelles, malgré son vécu et son cheminement intellectuel exceptionnel par rapport à ses confrères d'al-Azhar à l'époque. En effet, malgré ses connaissances assez larges de la culture occidentale, son approche conciliatrice est restée dominée par la dimension traditionnelle religieuse de sa formation.

Malgré le fait que Tahtawi s'est évertué à évoquer des arguments religieux et rationnels dans sa démarche conciliatrice, son discours conciliateur était une sorte d'amalgame, de correspondance et de syncrétisme, comme le dit Louca²⁸². Selon ce dernier, Tahtawi s'est cantonné dans une anthropologie à deux pôles : celui des Francs et celui de l'islam. En effet, sans jamais se prononcer sur la problématique du rapport entre la raison humaine et l'arbitraire divin, il tentait durant toute sa vie une sincère et difficile conciliation entre modernité et tradition²⁸³.

Sans dire en quoi cela consistait, il assimilait la science de Silvestre de Sacy à la philosophie d'al-Farabi, il identifiait Ibn Khaldoun, qu'il qualifiait de « Montesquieu de l'islam », au Montesquieu des Francs. Il faisait aussi un rapprochement entre certaines dispositions de la *Charte constitutionnelle* française et la jurisprudence hanéfite. Il assimilait certains principes énoncés dans la *Charte* promulguée après la Révolution de 1789 à ce qui semblait exister dans l'héritage égyptien. Il considérait que le concept politique de « *ibert* » méconnu en Égypte jusqu'au XIX^e siècle est identique « à ce que nous appelons justice et d'équité »²⁸⁴. Quant au principe du droit de chaque citoyen à occuper les charges publiques stipulé dans l'article 3 de la *Charte*, il l'apparentait à la notion de « sharia des anciens Coptes qui assignait à chaque homme sa profession, et la rendait héréditaire chez ses

²⁸² Tahtawi, *L'Or de Paris*, p. 29.

²⁸³ *Ibid.*, p. 23.

²⁸⁴ Abdel Malek, *Idéologie et renaissance*, p. 265.

enfants »²⁸⁵ et il lui trouvait une certaine résonnance dans la pratique du calife Omar. Tahatwi n'a pas cessé de montrer que « les concepts politiques fondamentaux de l'Europe libérale ont des analogues et des parallèles dans les enseignements traditionnels de l'islam, et que, loin d'être contradictoires avec cette religion, ils sont appelés par elle »²⁸⁶.

Dans le même ordre d'idée, Hourani pense que :

Les idées de Tahtawi sur l'État et la société ne sont ni une simple reformulation du point de vue traditionnel ni le simple reflet de ce qu'il a appris à Paris. Il exprime dans l'ensemble ses idées d'une manière traditionnelle. Il étaye chaque affirmation par l'exemple du Prophète et de ses compagnons. Ses conceptions de l'autorité politique restent dans la tradition de la pensée islamique. Mais sur certains points il les développe de manière nouvelle et significative. En dépit de ce qu'il a vu à Paris, sa vision de l'État n'est pas celle d'un libéral du XIX^e siècle, mais d'un islamiste conventionnel²⁸⁷.

L'amalgame, ou l'errance, de Tahtawi dans sa démarche conciliatrice est attribuable au fait qu'il n'avait pas une connaissance préalable de la crise intellectuelle du monde arabo-musulman et de l'Égypte et que, par ailleurs, il n'avait pas non plus un projet et une vision de la réforme dont l'Égypte avait besoin. En d'autres termes, sa démarche conciliatrice ne s'inscrivait pas dans une perspective réformatrice de l'islam et de ses institutions. Elle s'inscrivait, comme nous l'avons montré, dans la perspective de légitimation de la modernisation de l'Égypte résultant d'une perception de la modernité réduite à sa dimension scientifique et technologique.

Quoi qu'il en soit, la contribution intellectuelle et culturelle de Tahtawi est indéniable puisqu'il réussit à ébranler certaines idées reçues relatives aux sciences

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 265

²⁸⁶ G. Delanoue, « Le nationalisme égyptien », dans *L'Égypte aujourd'hui permanence et changements*, Paris, CNRS, 1977.

profanes, à l'éducation et à la place de la femme dans la société. Il fut le premier à sortir l'islam et la culture islamique de son refuge extramondain dans lequel elle s'est abritée depuis plusieurs siècles de décadence culturelle et intellectuelle. Avec Tahatwi, l'islam est redevenu une religion mondaine.

3.2 Le réformisme de Mohamed Abdou et la question de la conciliation

3.2.1 Contexte sociopolitique de l'Égypte à l'époque de Mohamed Abdou

Le contexte social, culturel et politique de l'Égypte, à partir des années 1870, est radicalement différent de celui de Tahatwi. L'Égypte a véritablement changé. Les changements les plus significatifs découlant du processus de modernisation étaient le dédoublement de la société, comme nous l'avons mis en évidence dans le chapitre précédent, et l'installation de la tension entre les deux systèmes de valeurs vraisemblablement différents, mais pas nécessairement incompatibles. Cette modernisation, qui s'est exprimée à travers la rationalisation de l'économie, a entraîné la laïcisation progressive de la société conduisant à une réduction des domaines d'effectivité et de représentation de l'islam. La modernisation de l'enseignement avait abouti pour sa part à la division et à une tension au sein de l'élite intellectuelle égyptienne et arabe.

La modernisation de l'enseignement fut à l'origine de l'émergence d'une nouvelle élite intellectuelle, pénétrée des nouvelles idées modernes. Depuis, l'élite intellectuelle égyptienne et arabe en général se compose de ceux qui sont issus de l'enseignement traditionnel religieux et de ceux issus de l'enseignement moderne, qui ne partagent pas les mêmes points de vue quant aux conditions de la *nahda* et de la réforme de l'Égypte et qui se divisent par rapport aux problèmes auxquels faisait face l'Égypte. Il s'agissait des deux tendances idéologico-politiques à la base de la dynamique sociale et politique de l'Égypte et du monde arabe. Ce qu'il est important

²⁸⁷ Hourani, *La pensée arabe et l'Occident*, p. 75.

de souligner par rapport à cette polarisation, c'est que les deux tendances ne s'opposaient pas à la modernité, qui signifiait jusqu'à cette date essentiellement l'appropriation des nouvelles sciences et des nouvelles idées politiques. Ils s'opposaient cependant par rapport à la place de l'islam, déjà en régression, et à sa capacité à répondre aux nouveaux défis auxquels faisait face l'Égypte.

Cette polarisation a montré ses premiers signes à l'émergence d'une élite égyptienne chrétienne, religieuse et laïque, instruite dans les collèges et les monastères créés dans le cadre du mouvement missionnaire débouchant sur la signature du *Concordat* avec Rome, en 1801²⁸⁸. Ceux-ci furent parmi les premières recrues dans l'administration de Mohamed Ali pacha parce qu'ils avaient la connaissance des sciences profanes, notamment la technique du commerce et de la finance modernes²⁸⁹. Ces intellectuels, embrassant les nouvelles valeurs de la modernité en pleine effervescence, se sont rendus compte qu'ils s'y reconnaissaient mieux, et que leur statut, en tant que minorité religieuse, serait plus juste dans une société moderne. La régulation des rapports sociaux devait se faire désormais sur la base des nouvelles valeurs, notamment, celles fondées sur les droits²⁹⁰, et non plus sur celles d'une société majoritairement musulmane. Ils étaient parmi les premiers à véhiculer les nouvelles idées de la société moderne.

Les intellectuels arabes chrétiens qui avaient décidé de sortir de leur communauté fermée, suite à leur rapprochement de la communauté chrétienne européenne, se sont posés la question de leur appartenance. Bien entendu, ils voulaient appartenir à une communauté où tous les individus sont égaux et une société organisée selon les normes des sociétés modernes. Ce point de vue était à la base de la conception de la *nahda* égyptienne à laquelle cette élite avait œuvré. Afin

²⁸⁸ Albert Hourani, *La pensée arabe et l'Occident*, Naufal, Paris, 1991, p. 57.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 58-59.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 99.

de le faire prévaloir, elle s'est servie de la presse, dans laquelle elle était pionnière²⁹¹. En effet, les intellectuels arabes chrétiens, notamment Boutros al-Bustani (1819-1883), étaient parmi les premiers à développer le journalisme et la presse en Égypte. C'est ainsi que la polarisation de l'élite intellectuelle égyptienne commençait à s'installer.

Ce phénomène de polarisation s'est cristallisé à l'époque de la génération de Mohamed Abdou avec l'émergence de la nouvelle élite égyptienne musulmane, issue de l'enseignement moderne, et qui s'est associée à l'élite égyptienne chrétienne. Comme l'a souligné et nuancé Charabi, l'élite intellectuelle arabe est désormais partagée selon deux tendances idéologiques traditionaliste et moderniste qui étaient à la base de la nouvelle dynamique intellectuelle et politique des sociétés arabomusulmanes. La première est composée de musulmans réformistes et la seconde de chrétiens occidentalisés et de musulmans laïcs²⁹².

Cette polarisation s'est exacerbée ensuite avec l'émergence de la question politique suite à la révolution d'Urabi pacha qui a débouché sur la colonisation britannique de l'Égypte en 1882. Les modernistes ont manifesté leur intention de s'emparer du pouvoir, ce qui constituait selon eux une condition nécessaire pour mettre l'Égypte dans la voie du développement:

Educated in Europe and in Egyptian state schools in the modern sciences and arts, they acquired, besides technical and professional skills, a taste for Western political ideas and institutions. Not only did they consider the acquisition and application of European knowledge for the reform of their society essential to end their backwardness and subordination, but also necessary to attain power and prosperity. Among these European ideas, which by the 1860s were spreading eastwards across the continent of Europe and into Turkey, constitutionalism and its principle of representative government appealed to the

²⁹¹ Hourani, *La pensée arabe et l'Occident*, p. 69.

²⁹² Hicham Charabi, *Al-Mouthaqqafoun al-Arab wa al-Gharb*, Beyrouth, Dar al-Nahar li al-Nachr, 1991, p. 20.

*new educated classes of Egypt. It inspired them to seek its adoption and application in their own country in the belief that it would easily lift them to the level of a European power*²⁹³.

Ce qu'il est important de souligner cependant par rapport à ce phénomène de polarisation, c'est qu'il s'est distingué de ce qui s'est passé dans les autres pays arabes, notamment au Maghreb. Il était plus aigu dans les sociétés arabes composées de chrétiens et de musulmans que dans les sociétés du Maghreb, plus homogènes sur le plan religieux et moins homogène sur le plan ethnique. Cette composition confessionnelle de l'élite intellectuelle égyptienne a contribué à l'exacerbation de sa polarisation. Elle était attribuable à plusieurs facteurs qui sont à la fois d'ordre objectif et idéologico-politiques. Les Égyptiens chrétiens ont davantage bénéficié de l'enseignement moderne que les musulmans, grâce à leur accès précoce aux écoles étrangères et missionnaires. De surcroît, comme nous l'avons mentionné ci-haut, les écoles musulmanes modernes ont dû fermer leurs portes à cause d'une réduction drastique du budget imposée par les autorités anglaises. Ce ne fut pas le cas des écoles étrangères. Le nombre d'étudiants musulmans égyptiens fréquentant les écoles étrangères était largement inférieur à celui des chrétiens. C'est ce qui explique l'écart considérable des diplômés musulmans par rapport aux chrétiens durant cette période de la domination anglaise. Cet avantage a permis aux Égyptiens chrétiens d'avoir plus facilement accès aux emplois de haut niveau, à côté des Turcs et des communautés étrangères, et de constituer une force politique et économique importante. Outre cet avantage, la proximité religieuse a permis aux Égyptiens chrétiens, d'une part, de s'appropriier plus facilement la modernité et ses valeurs que les musulmans et, d'autre part, de créer des alliances culturelle, économique et politique leur permettant d'être plus privilégiés.

²⁹³ Vatikiotis, *The Modern History of Egypt*, p. 126.

Quoi qu'il en soit, l'élite intellectuelle égyptienne était composée de deux tendances dont la divergence s'est exacerbée progressivement avec l'évolution du contexte politique. Au départ, comme l'a souligné Hourani, il n'y avait pas de divergence prononcée sur la compatibilité de l'islam avec les changements que connaissait l'Égypte, ni sur les revendications politiques de l'élite intellectuelle. Ils s'entendaient sur la nature autocratique du pouvoir qu'ils contestaient et sur la nécessité de le changer par un système parlementaire moderne, qui ne s'opposait pas dans le fond avec les prescriptions de la *shura*²⁹⁴. Jusqu'aux années 1860, la revendication de changement de l'organisation politique se faisait dans la modernisation du système politique qui ne contredisait pas l'esprit de la réforme.

C'est plus tard, à partir de l'échec de tous les efforts de modernisation de l'Égypte qui ont débouché sur la colonisation anglaise en 1882, que la polarisation de l'élite intellectuelle s'est radicalisée. Outre les offenses d'orientalistes, tels que Ernest Renan, à l'égard de l'islam et de la culture arabo-musulmane, certains intellectuels égyptiens chrétiens commencèrent à changer d'attitude à l'égard de la domination en croyant que :

les avantages de la présence européenne pouvaient l'emporter sur ses inconvénients. La domination européenne ne remettait pas en cause leur vision globale de l'univers. De plus elle pouvait être porteuse d'espairs d'influence et de culture pour les communautés, et de prospérité individuelle²⁹⁵.

Quant aux musulmans, ils voyaient cette domination comme une menace à leurs progrès, leur identité, leur religion ou à leur existence en tant que communauté politique, sans jamais mettre en cause la modernité et ses apports notamment scientifiques.

²⁹⁴ Hourani, *La pensée arabe et l'Occident*, p. 70.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 107.

L'idée qui s'est installée dans l'esprit des intellectuels du courant moderniste était que l'islam et la culture islamique en général étaient à l'origine de ce retard et qu'ils ne sont porteurs d'aucun potentiel de renaissance. Par ailleurs, pour que le monde arabo-musulman puisse renaître et rattraper le retard, il devait limiter l'influence de la religion et de la pensée religieuse et s'inscrire dans la nouvelle voie de la raison et de la science en s'inspirant de l'expérience européenne. C'était sur cette attitude à l'égard de l'islam, et sur le problème de l'unité politique, que les deux tendances de l'élite intellectuelle égyptienne se sont polarisées. Le défi qui incombait cependant aux intellectuels de la tendance réformiste moderne était de montrer que l'islam ne s'oppose pas aux nouvelles valeurs de la modernité et qu'il est en mesure de répondre aux défis auxquels faisait face l'Égypte :

The transformation in the conditions of life of Egyptian society constituted a challenge to traditional Islamic doctrine on several levels. The basic challenge consisted of a contradiction between the Islamic world view and the world view implicit in the new conditions of life²⁹⁶.

C'est dans ce contexte, face à ce défi idéologique et politique, que la pensée et les tentatives conciliatrices des réformistes musulmans modernes tels que Jamal Eddine al-Afghani, Mohamed Abdou et Mohamed Rachid Ridha se sont déployées. Nous ne consacrerons pas une section entière au premier. Nous nous contentons de nous attarder à son influence et à ses principales idées sur le cheminement intellectuel de son disciple, et collègue, Mohamed Abdou.

3.2.2 Mohamed Abdou, éducation et ancrage familial et social

Mohamed Abdou est à compter parmi les figures les plus célèbres du réformisme musulman qui ont significativement contribué au développement de la pensée arabo-

²⁹⁶ Nadav Safran, *Egypt in Search of Political Community*, Cambridge, Harvard University Press, 1961, p. 39.

musulmane moderne. On le surnomme le « réformiste du siècle »²⁹⁷ pour l'importance de son œuvre, et en référence à la tradition musulmane qui énonce qu'à chaque siècle apparaîtra quelqu'un qui reformera et renouvellera la religion des musulmans. On parle du calife Omar Ibn Abdelaziz, comme réformateur du deuxième siècle, d'Ahmad Ibn Hamid al du troisième, d'Abou al-Hassan al-Ash'ari au quatrième, d'Abou Hamid al-Ghazali au cinquième, d'Imam Abou Mohamed Ali Ibn Hazm au sixième et d'Ibn Taymiyya au septième²⁹⁸. Il y a eu plus tard d'autres comme al-Chatibi, qui est très en vogue et souvent interpellé dans le discours réformiste contemporain. Ainsi, la pensée d'Abdou est incontournable pour appréhender le réformisme musulman moderne et comprendre son évolution depuis le début du XX^e siècle.

Pour comprendre la pensée réformiste d'Abdou et son aspect conciliateur, il est important de s'arrêter sur son vécu, notamment son ancrage familial et social d'un côté, et son cheminement intellectuel avec toutes ses variantes de l'autre. Abdou est né en 1849 dans la Basse-Égypte. Le lieu exact de sa naissance semble être méconnu ou imprécis, car son père a mené une vie ambulante afin de fuir les persécutions de Mohamed Ali pacha. Il était parmi les gens touchés par les nouvelles mesures agricoles et de propriété des terres. Cependant, Abdou était connu comme originaire de Mehallet Nasr, petit village de la province de Béhéra²⁹⁹ où il habitait depuis son plus jeune âge. C'était un milieu de fellahs. Quand il eut atteint l'âge d'entrer à l'école, son père refusa de l'inscrire dans les *kottabs*, comme la majorité des enfants de son âge, et décida de lui dispenser un enseignement chez lui, sous sa surveillance. Il tenait à la bonne éducation de son plus jeune garçon, chose qu'il n'avait pas faite

²⁹⁷ Mohamed Abdou, *Al-A'mal al-kamilah li Mohamed Abdou, jama'aha, wa haqqaqaha wa qaddama laha Mohamed Amarah*, Beyrouth, al-Mou'assasah al-'arabiyyah li-dirasat wa al-nashr, 1972-1974.

²⁹⁸ Mohamed Rachid Rida, *Tarikh al-ustadh al-imam al-sheikh Mohamed Abdou*, Égypte, Al-Manar, 1931. L'auteur cite en introduction ces noms des réformistes parmi lesquels figure celui de son maître et collègue Mohamed Abdou.

²⁹⁹ J. Jomier, *Le Commentaire coranique du Manar*, Paris, Éd. G.-P. Maisonneuve & C^{ie}, 1954, p. 1.

avec ses autres enfants. Après avoir appris à lire et à écrire, il fut envoyé chez un « *afi* », celui qui a déjà appris le Coran par cœur, pour lui apprendre à le réciter. Au bout de deux ans, il réussit à réciter le Coran entièrement de mémoire³⁰⁰.

À l'âge de treize ans, le jeune Abdou dut quitter le foyer familial pour Tantah³⁰¹ où il poursuivit son enseignement religieux, un préalable pour entrer à al-Azhar. Après un an et demi d'études à l'université-mosquée al-Ahmadi de cette ville, il se rendit compte qu'il ne faisait aucun progrès. Comme il le raconterait lui-même plus tard, la majorité des étudiants ne comprenait rien et faisait semblant de comprendre, ce qui est plus grave pour la société³⁰². La méthode d'enseignement ne répondait à aucune règle pédagogique³⁰³. Il décida par ailleurs de quitter l'université et de rentrer chez lui pour travailler la terre, comme tous ses parents. À l'âge de seize ans, il se maria pour ne plus être obligé de quitter son village et de retourner aux études. Il était certainement difficile de se distinguer dans une majorité analphabète ou très peu instruite. L'enseignement traditionnel était moins attirant que l'enseignement moderne à l'époque du règne d'Ismail en raison des contrecoups de ses prédécesseurs Abbas et Saïd. Abdou n'a donc pas bénéficié de l'enseignement moderne comme son successeur Rachid Rida.

Après 40 jours de mariage, son père l'obligea à retourner aux études. Pour fuir la pression de ce dernier, il décida de se réfugier chez son oncle, cheikh Darwiche Khadr, dans le village de Kounaïssat Adrine. Abdou fuyait les études parce que ni le

³⁰⁰ Cheikh Mohamed Abdou, *Rissalat al Tawhid*, Exposé de la religion musulmane, par B. Michel et le cheikh Moustapha Abdel Raziq, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1978, p. XI.

³⁰¹ B. Michel et M. Abdel Razik notent, en comparant l'évolution de l'enseignement classique à l'enseignement moderne, qu'à l'époque, vers l'an 1865, les écoles classiques n'étaient que cinq alors que les écoles laïques primaires, secondaires ou supérieures ont décuplé. Or, comme nous l'avons abordé au chapitre deux, cette période correspond au début du règne du Khédive Ismaïl où le nombre d'écoles modernes a considérablement chuté et leur budget énormément réduit. La question qui se pose est de savoir si Abdou aurait pu s'inscrire dans une école laïque.

³⁰² Ridha, *Tarikh al-ustath*, p. 21.

³⁰³ Jomier, p. 2.

contenu des cours ni la méthode d'enseignement n'étaient intéressants. « on y surchargeait la mémoire des élèves d'un fatras de connaissances grammaticales très embrouillées et de subtilités théologiques faites pour rétrécir l'esprit et l'empêcher de se développer »³⁰⁴. Depuis son jeune âge, Abdou faisait preuve d'un remarquable esprit critique, le distinguant de son prédécesseur Tahtawi. Cet esprit critique marqua toute son œuvre et fut à l'origine de son acharnement pour la réforme du système d'éducation.

L'apparition du cheikh Darwiche dans la vie d'Abdou marque un fait important dans son cheminement intellectuel. Ce cheikh s'était distingué par rapport aux autres par les voyages qu'il avait effectués et la formation qu'il avait eue auprès de ses différents maîtres soufis. Il eut une influence positive sur le jeune Abdou et sur sa décision de retourner aux études. En l'initiant au soufisme, il lui redonna le goût de la lecture et la passion d'apprendre.

Le désir de m'instruire et de me rapprocher d'une vie juste grandit en moi; tous mes soucis disparurent sauf celui de me perfectionner dans la science et d'améliorer ma conduite; et je n'avais personne pour me guider vers ces nouveaux objets de mes désirs sauf le cheikh Darwiche Khadr qui venait de me libérer de la prison de l'ignorance en m'ouvrant les portes de la connaissance³⁰⁵.

L'éducation et la morale sont les deux axes autour desquels s'est articulé le réformisme d'Abdou. Le soufisme était une doctrine très répandue dans les sociétés musulmanes de l'époque. Il était à la base d'une vie spirituelle épanouie et d'une connaissance authentique de l'islam. Il constitue un dénominateur commun à tous les réformistes modernes et contemporains. Abdou ne s'est pas inscrit dans une confrérie (*tariqa*). Comme les adeptes de cette mouvance, il s'est contenté de la pratiquer, comme son cheikh le lui a recommandé. Il s'agissait de lire régulièrement le Coran et

³⁰⁴ Amin Uthman, *Muhammad Abduh*, Le Caire, imprimerie Misr, 1944, p. 4.

³⁰⁵ B. Michel et M. Abdel Razik, introduction, *Rissalat al-Tawhid*, p. XV.

de se laisser pénétrer de son sens pour accéder au sens caché et à la sagesse divine. Il lui a également indiqué d'accomplir une certaine retraite et de faire ses prières d'une manière particulière³⁰⁶. Ce contact intense avec le Coran, qu'Abdou avait développé depuis son jeune âge, devait être à l'origine de son intérêt pour une nouvelle exégèse qui constitua une partie importante de son œuvre intellectuelle, *Le Commentaire du Manar*, complété par son disciple et collègue Rachid Rida et publié après sa mort.

Abdou était très imprégné de mysticisme. Il fut pendant une certaine période de sa jeunesse désintéressé de la vie et se tenait à l'écart du monde et de la société en se réfugiant dans la spiritualité et le mysticisme. Il jeûnait le jour et pria la nuit³⁰⁷. Ce nouveau mode de vie qu'il menait le « vit sortir de ses sens et le plongèrent dans un monde imaginaire où il croyait converser avec l'âme des morts »³⁰⁸. Cette crise d'originalité juvénile n'a pas duré longtemps. Lors d'une visite à son cheikh, il lui a expliqué que la voie du salut ne consiste pas à se retirer du monde, mais de s'y impliquer davantage parce que : « si tous les hommes étaient justes et suivaient le chemin de la vérité, ils n'auraient pas besoin de toi »³⁰⁹. L'influence du Cheikh Darwich fut importante sur la formation de la personnalité équilibrée d'Abdou parce qu'à chaque fois qu'il oscillait vers un excès, son cheikh le ramenait au juste milieu.

3.2.3 L'influence de Jamal Eddine al-Afghani sur la pensée d'Abdou et la pensée arabo-musulmane moderne

La deuxième étape importante, dans le cheminement intellectuel d'Abdou, fut celle de sa connaissance du célèbre al-Sayyid Jamal Eddine, al Afghani comme il l'appelait. Cela se fit par l'intermédiaire du cheikh Hassan al-Tawil. Voici comment Abdou relate cet événement et l'inscrit dans sa démarche intellectuelle:

³⁰⁶ *Ibid.*, p. XV.

³⁰⁷ J. Jomier, p. 3.

³⁰⁸ B. Michel et M. Abdel Razik, p. XX.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. XX.

Moi le serviteur des serviteurs de la science, moi qui me suis libéré des doctrines grammaticales et dialectiques, moi qui me suis dépouillé des chaînes imposées par les différentes écoles pour me lancer plus librement à la poursuite de la science; j'étais occupé à chercher le savoir et pendant que j'errais dans ses prairies, je tombais sur les traces de la vraie science, je m'épris d'un grand amour pour elle, mais je ne trouvais pas un guide qui pouvait m'y conduire et cela me troubla; mon esprit en était plein, mais, chaque fois que je posais des questions à son sujet, on me répondait que c'était un péché que de s'y adonner et que ceux qui enseignent le dogme défendaient de s'en occuper. Cela me jeta dans le comble de la stupéfaction et ce qui m'étonnait le plus c'était l'esprit borné de ces professeurs qui ne font que répéter machinalement ce qui leur a été transmis; je me mis à réfléchir et je compris que celui qui ignore une chose devient hostile à cette chose³¹⁰.

C'est dans cet état de révolte contre le système d'éducation traditionnel et de recherche de la nouvelle science qu'il faisait la connaissance du Sayed Jamal. Il va le sortir de son errance, le guider dans l'apprentissage des nouvelles sciences et lui fournir les réponses à ses questions. Abdou était à la fois dans l'errance spirituelle et intellectuelle. Grâce à ces deux personnages qu'il eut sur son chemin, il put trouver sa voie et le sens de son existence. Ce qu'il est important de souligner d'emblée, c'est qu'Abdou était depuis son jeune âge préoccupé par la question de l'éducation et la science, et beaucoup moins par la politique. C'est cet intérêt pour l'éducation et la science qui est au centre de son projet de réforme, lui donnant de la profondeur et de l'authenticité et le distinguant de son prédécesseur et de ses successeurs.

3.2.3.1 Jamal Eddine al-Afghani et ses idées réformistes

Afin de mieux comprendre l'influence de Jamal Eddine al-Afghani sur Abdou et sa pensée, il est intéressant de s'arrêter un peu sur ce personnage qui a marqué l'histoire du réformisme musulman moderne au XIX^e siècle et façonné son avenir. Il est surnommé l'Éveilleur de l'Orient (*mouqith al-charq*) et le philosophe de l'islam³¹¹. Il eut une grande influence sur l'élite intellectuelle arabe notamment en Égypte où il a

³¹⁰ *Ibid.*, p. XXI.

³¹¹ Mohamed Amarah, *Jamal Eddine al-Afghani mouquidh al-charq wa faylasouf al-islam*. Le Caire.

séjourné huit ans, de 1871 à 1879, sur invitation de Riad pacha, qui était impressionné par sa personnalité et ses nouvelles idées³¹². C'était probablement la période la plus effervescente de sa vie. Il devint le guide de toute une génération en Égypte.

Au-delà de ses origines et de son affiliation doctrinale sunnite ou chiite faisant encore l'objet de controverse, al-Afghani était un homme d'une grande connaissance et d'une culture large et variée. Ses connaissances en matière des sciences religieuses et linguistiques lui ont valu le titre de '*alim* (savant). Il disposait également d'une large connaissance de la philosophie musulmane et occidentale et de nombreuses sciences profanes telles que la physique, l'astronomie, etc., qui le qualifiaient à titre de philosophe de l'islam. La littérature le présente comme « un philosophe, un écrivain, un orateur, un journaliste, mais avant tout un politicien »³¹³. Cette culture est attribuable entre autres à ses nombreux voyages dans le monde musulman et occidental. Là où il passait, il laissait ses empreintes grâce à ses qualités personnelles, son savoir encyclopédique et son activisme.

Al-Afghani n'a pas beaucoup écrit. Il a souvent agi par la puissance de sa parole, comme le témoigne son célèbre biographe Browne dans son livre *The Persian Revolution*³¹⁴. Ses écrits se résument *grosso modo* à son livre *La Réfutation des matérialistes (Al-Radd 'ala al-dahriyyin)*, publié en 1884 en réplique aux propos d'Ernest Renan. Ce livre et la discussion qu'il a engagée avec Ernest Renan lui ont valu le respect de l'élite intellectuelle européenne³¹⁵. Outre ce livre, il publia des articles dans divers journaux et magazines notamment, *al-Urwa al-wuthqa* qu'il avait créé en collaboration avec son disciple Mohamed Abdou à Paris. Dans ce livre, il

³¹² Rida, *Tarikh al-ustath*, p. 31.

³¹³ B. Michel et M. Abdel Razik, p. XXI.

³¹⁴ Les auteurs qui ont préfacé *Rissalat al-Tawhid* font référence à ce livre.

³¹⁵ Ernest Renan, *L'islam et la science avec la réponse d'Afghani*, l'Archange Minotaure, Paris, 2003, p. 50-51.

s'est positionné, d'un côté, contre la vision radicale des matérialistes occidentaux à l'égard de l'islam, et de l'autre, contre certains phénomènes culturels des sociétés arabo-musulmanes. Selon al-Afghani, ces phénomènes, notamment les mouvements ésotériques qui se sont répandus, à l'époque, à travers la multiplication des confréries, ne font pas bonne tribune à l'islam et « ont affaibli la communauté et ont rendu possible le désastre des Croisades³¹⁶ ». Quant aux matérialistes, il leur reprochait la dissuasion de la dimension transcendante de leur vision du monde et de l'humain, qui « donnent une explication du monde n'impliquant pas l'existence d'un Dieu transcendant »³¹⁷.

Al-Afghani avait une profonde connaissance, à la fois, de l'islam et des maux de la culture musulmane, et de la pensée occidentale et ses problématiques. Cela lui permettait d'avoir une position médiane à celle de ses collègues contemporains. Al-Afghani rejetait l'excès du mysticisme et du spiritualisme, voire du fatalisme, dans la culture musulmane et l'absence quasi absolue de la dimension transcendante dans la pensée occidentale. Son discours s'inscrivait dans une perspective de conciliation d'une culture musulmane hermétique, réticente et non favorable aux changements, et des nouvelles conditions modernes exigeant et imposant le changement.

Il est difficile de parler d'un projet de réforme au sens propre du terme, parce qu'il ne le formula pas dans ses écrits, qui consistaient *grosso modo* en des articles de journaux et de revues. L'ensemble, ou l'essentiel de son discours, n'était pas des réflexions désintéressées transcendant leur contexte sociopolitique. C'était davantage des réactions et des prises de position par rapport à des questions soulevées dans le contexte de l'époque. Néanmoins, al-Afghani traça les grandes lignes du réformisme musulman en redonnant une nouvelle lecture de l'islam, revalorisant la raison et son usage et en lui conférant de nouvelles dimensions sociale et politique. Il ne s'est pas

³¹⁶ Hourani, *La pensée arabe*, p. 131.

limité pas à dire que l'islam était compatible avec la raison, mais aussi qu'il est la seule religion qui enseigne que « la raison est capable de savoir tout et de juger et que la raison de chaque homme est capable de cela »³¹⁸. Al-Afghani défendait l'idée que la raison et l'esprit scientifique qui en découlait ne sont pas étrangers à la culture et à la pensée musulmanes et qu'elles ne sont pas le monopole de l'Occident et de sa pensée. Il œuvrait à ce que les musulmans se débarrassent de leur fatalisme mystique et s'ouvrent au nouvel esprit scientifique des temps modernes.

En effet, en réponse à Renan et à ses attaques contre l'islam, al-Afghani reconnut l'existence d'une tension permanente entre l'islam et la philosophie :

Il en sera toujours ainsi. Toutes les fois que la religion aura le dessus, elle éliminera la philosophie; et le contraire arrive quand c'est la philosophie qui règne en souveraine maîtresse. Tant que l'humanité existera, la lutte ne cessera pas entre le dogme et le libre examen, entre la religion et la philosophie, lutte acharnée et dans laquelle, je le crains, le triomphe ne sera pas pour la libre pensée; parce que la raison déplaît à la foule et que ses enseignements ne sont compris que par quelques intelligences d'élite et parce que, aussi, la science, si belle qu'elle soit, ne satisfait pas complètement l'humanité qui a soif d'idéal et qui aime à planer dans des régions obscures et lointaines que les philosophes et les savants ne peuvent ni apercevoir ni explorer³¹⁹.

La recherche d'un juste milieu entre la raison et la religion est une quête continue qui est garante de la dynamique intellectuelle des peuples.

En abordant ces problématiques du rapport entre l'islam et la raison, notamment l'esprit scientifique des temps modernes imposé par le contexte de l'époque, la pensée d'al-Afghani s'inscrivait dans le sillage du réformisme traditionnel où la problématique de la conciliation du dogme et de la philosophie, ou de la révélation et de la raison, est au cœur du débat. Malheureusement, il ne s'est pas

³¹⁷ *Ibid.*, p. 131.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 131.

³¹⁹ Renan, *Ibid.*, p.12.

investi dans cette voie. Il était davantage interpellé par les problèmes politiques de l'époque qu'il jugeait plus urgents.

Selon Rida, il est injuste de réduire le projet de réforme d'al-Afghani à sa dimension politique. Il était plus global. Il s'est articulé autour de deux axes. Le premier, inciter les musulmans à la réforme de l'islam et ses institutions en poussant les gens à apprendre les nouvelles sciences et à promouvoir l'éducation. Le second est d'ordre social et politique³²⁰. Là où la vision réformiste d'al-Afghani se démarquait de celle de Tahtawi, c'est dans des *a priori*, que ce dernier n'avait pas pris en considération. La modernisation qu'il a observée en Anatolie n'est pas une réforme. Ces changements au niveau des apparences ne sont qu'une forme d'imitation servile néfaste pour l'avenir des musulmans et de leur islam. En s'inspirant, ou en faisant allusion, de la réforme religieuse qui eut lieu en Europe avec Luther, la réforme dans le monde musulman et sa modernisation exigeait une réforme préalable de l'islam et de ses institutions. Ainsi elle sera authentique et conduira au changement escompté³²¹.

Al-Afghani œuvrait sur deux fronts : celui de la réforme intellectuelle et celui de la réforme politique, qui ne peuvent pas se faire à la même vitesse. Il a accordé la priorité à la réforme politique³²² parce qu'il croyait qu'aucune réforme intellectuelle n'était possible dans le contexte politique de l'époque, caractérisé par la domination anglaise, d'un côté, et le despotisme impérial, de l'autre. Il pensait que la puissance occidentale constituait non seulement une menace à l'indépendance de l'Égypte et du monde musulman, mais aussi à l'islam. Pour faire face à cette domination, al-Afghani en est venu à la conclusion, comme son prédécesseur Tahtawi, que les peuples de

³²⁰ Rida, *Tarikh al-ustadh*, p. 73.

³²¹ *Ibid.*, p. 82.

³²² *Ibid.*, p. 99.

l'islam doivent maîtriser ces nouvelles sciences et techniques³²³ et s'unir sous l'égide de leur institution califale, d'où l'idée du panislamisme. Al-Afghani n'était ni en faveur de l'Empire, ni de celui qui était au pouvoir. Il ne défendait pas l'institution califale et sa restauration, il défendait l'unité du monde musulman sous n'importe quelle forme d'institution politique. Pour promouvoir l'unité, il instrumentalisa l'idée du califat et de sa représentation symbolique fortement enracinée dans l'imaginaire des musulmans³²⁴. Il ne contestait pas l'idée d'un pouvoir partagé entre plusieurs États pourvu que l'unité soit forte³²⁵. L'idée du panislamisme autour duquel s'est articulé l'activisme politique d'al-Afghani constitua la clé de voûte de son projet de réforme. Elle fut à l'origine du mouvement islamiste qui a vu le jour au début du XX^e siècle avec l'émergence de l'organisation des Frères musulmans.

L'apparition d'al-Afghani en Égypte fut perçue comme une révélation au sein de l'élite intellectuelle égyptienne, notamment musulmane. À la différence de Tahtawi, al-Afghani avait conscience des menaces culturelles et politiques de la modernisation entreprise dans le monde musulman, sans la prise en considération de certaines conditions préalables, c'est-à-dire la réforme de l'islam et de ses institutions, afin qu'il s'adapte aux nouvelles conditions des temps modernes. Avec cette double conscience, du Soi et de l'Autre, la dimension dialogique à double sens est plus manifeste dans le discours d'al-Afghani et de son projet de réforme. La matrice de la réforme d'al-Afghani est composée de deux vecteurs : le premier est la nécessité de réformer l'islam et ses institutions pour qu'il s'adapte aux changements et, le second est de saisir en quoi consistent la modernité et les conditions pour y accéder. La réforme, selon al-Afghani, ne consistait pas à imiter littéralement les pays d'Europe. Il invitait les peuples de l'islam à produire leur propre modernité tout en préservant leur identité culturelle et leur authenticité.

³²³ Safran, p. 44.

Avec al-Afghani, le réformisme musulman prit la forme d'une mouvance particulièrement élitiste. Son activisme s'est investi dans les milieux instruits. Son discours et ses écrits étaient destinés à la couche instruite égyptienne et à la classe politique. Il ne s'est pas adressé à la masse. C'était l'époque où tout changement devrait se faire par le haut, c'est-à-dire par une mobilisation intellectuelle et par une volonté politique. Néanmoins, c'est avec lui que le rapport dialogique et dialectique bilatéral entre l'islam et la modernité s'est amorcé d'une façon explicite. Ses interrogations s'articulaient autour de la question de la nature du rapport qui peut exister entre l'islam et la modernité et, à chercher comment l'islam pourrait s'adapter à la modernité³²⁶. En donnant une nouvelle interprétation et une nouvelle façon de comprendre l'islam, Al-Afghani donna au réformisme musulman ses nouvelles orientations. Il a révélé et il a ramené l'islam à sa dimension mondaine en mettant la question politique au centre de son activisme. Il œuvra à libérer les peuples musulmans de la domination européenne et du despotisme turc.

C'est dans cette perspective qu'il initia ses disciples aux nouvelles connaissances et idées politiques, en attirant leur attention sur le danger de l'intervention européenne, sur le besoin d'une unité nationale et islamique pour lui résister et sur le besoin d'une constitution pour limiter le pouvoir du souverain. Il les a aussi incités à l'écriture et à la publication dans les journaux afin de former une opinion publique³²⁷. Il contribua ainsi à mettre les germes d'une nouvelle conscience nationale, qui s'est exprimée dans la révolution d'Urabi pacha en 1882. C'est la

³²⁴ Rida., *Tarikh al-ustath*, p. 83.

³²⁵ Kattani, p. 81. Une idée qu'il emprunte à A. Hourani.

³²⁶ Hourani, *La pensée arabe et l'Occident*, p. 69.

³²⁷ *Ibid.*, p. 113.

raison pour laquelle il est également qualifié du père du nationalisme³²⁸, qui se confondait au nationalisme égyptien, arabe et à l'Oumma³²⁹.

Al-Afghani a révolutionné l'islam et les esprits à travers ses idées innovatrices en matière d'interprétation de l'islam et du rôle qu'il lui assigna dans le changement social et politique. En 1870, dans une conférence donnée à Constantinople dont le thème était « la fonction sociale des prophètes », al-Afghani plaçait la philosophie au même niveau que la prophétie, à la manière des philosophes islamiques. Ces propos ont offensé l'orthodoxie musulmane, qui les a considérés hérétiques et a convenu de l'expulser du pays. Al-Afghani soutenait l'idée « qu'il peut exister un État vertueux fondé sur la raison humaine en même temps que la loi divine »³³⁰. C'est en libérant la pensée arabo-musulmane de ses idées reçues à propos de la prophétie, de la raison et de la révélation, qu'il a amorcé la modernisation de l'islam et de sa pensée. Pour répondre aux nouveaux défis des temps modernes, les musulmans avaient besoin à la fois de l'islam et de la raison, en d'autres termes d'une nouvelle interprétation rationnelle de l'islam.

Comme il l'avait déjà souligné, la modernisation de l'islam ne pouvait s'effectuer sans procéder au préalable à la réforme des institutions politiques et religieuses. Elle ne consistait pas uniquement à intégrer les nouvelles sciences et les modes d'organisation politique développés en Europe. En s'inspirant de la réforme de Luther, al-Afghani appelait à libérer la raison de ses chaînes qui l'entravaient depuis des siècles afin de mettre la religion à la place qui lui convient. « Une fois cette réforme aura eu lieu, l'islam sera aussi adapté que n'importe quelle religion pour jouer son rôle essentiel de guide moral »³³¹. C'est dans cette optique de

³²⁸ Uthman, p. 6.

³²⁹ Mohamed 'Amarah, *Al-jami'a al-islamiyyah wa al-fikra al-qawmiyya 'inda Mustafa Kamel*, Beyrouth, Damas, Dar Qutayba, 1989.

³³⁰ Hourani, *La pensée arabe et l'Occident*, p. 122.

³³¹ *Ibid.*, p. 126.

modernisation de l'islam qu'al-Afghani entreprit sa tentative conciliatrice. Il tentait de réformer l'islam afin de s'adapter aux nouvelles exigences des temps modernes auxquelles faisait face la société égyptienne et, le monde musulman en général. Al-Afghani pensait qu' « il existe une harmonie entre les vérités révélées par l'islam et les conclusions acquises par la raison humaine correctement appliquée »³³². Tout en s'inscrivant dans la même perspective que son prédécesseur, celle de modernisation de l'islam afin que le monde musulman puisse faire face aux nouveaux défis, la conciliation d'al-Afghani est plus authentique parce qu'il part d'une vision critique de la culture islamique en exigeant sa réforme comme condition préalable à toute modernisation. C'est une modernisation plus consciente et réfléchie tentant d'émaner des besoins réels de la société égyptienne. Abdou était marqué davantage par ces idées réformistes et cette démarche conciliatrice d'al-Afghani que par son militantisme politique.

L'influence d'al-Afghani sur Abdou est sans équivoque. Il passa environ sept ans de sa vie, de 1872 à 1879, en sa compagnie en le suivant comme son ombre³³³. C'est lui qui l'a détourné de la vie ascétique³³⁴ et l'a dirigé vers la lecture d'autres livres non familiers et peu connus de l'élite intellectuelle égyptienne de son époque. Il lui dispensait également des cours de philosophie musulmane. Il l'encourageait, comme tous les jeunes gens intéressés par son enseignement, à « se lancer dans le journalisme, à écrire des articles sur les sujets les plus variés, littéraires, sociaux et politiques et à prononcer des discours en public »³³⁵. C'est grâce à lui qu'Abdou a développé une conception plus rationnelle de la religion et un intérêt pour les problèmes immédiats qui prenaient naissance dans le rapport étroit avec

³³² *Ibid.*, p. 129.

³³³ B. Michel et M. Abdel Razik, p. XXIV.

³³⁴ *Ibid.*, p. XX.

³³⁵ *Ibid.*, p. XXIV.

l'Occident³³⁶. Son intérêt pour les affaires de la société n'était pas uniquement d'ordre moral, mais aussi d'ordre politique. Il développa un intérêt pour les connaissances occidentales et les nouvelles idées et valeurs, un sentiment national, une passion pour l'idée de la liberté et l'enthousiasme pour le système politique constitutionnel³³⁷.

3.2.4 Autres influences et connaissance de la culture occidentale

Outre ces deux personnes qui ont influencé Abdou, il en existe d'autres parmi les notables d'Égypte et les intellectuels étrangers qui l'ont marqué, notamment après son retour de l'exil. Ils ont eu un impact significatif sur la nature de son projet et de son activisme. Parmi ces gens, il y avait Lord Cromer avec qui il avait des relations privilégiées. Il intercédait en sa faveur pour qu'il puisse retourner en Égypte. D'autres penseurs européens comme Blunt, avec qui il eut des échanges intéressants, Gustave Le Bon, Herbert Spencer et Tolstoï. Il a également fait la connaissance d'orientalistes éminents, comme Browne, qui avait une certaine admiration pour le cheikh et a assisté quelques fois à ses cours sur l'exégèse³³⁸. Grâce à l'esprit critique qu'il manifestait depuis son jeune âge, Abdou était critique des préjugés et d'idées reçues, lui permettant d'être ouvert à tous les esprits du monde.

En ce qui concerne les connaissances d'Abdou sur la culture occidentale, il est important de souligner qu'elles étaient limitées à cause du fait qu'il n'eut pas l'occasion de parfaire sa connaissance de la langue française et de la maîtriser. L'essentiel de sa connaissance de la culture occidentale provenait d'abord des cours particuliers qui lui ont été donnés par al-Afghani, de certains cours à al-Azhar et des

³³⁶ *Ibid.*, p. XXIII.

³³⁷ Uthman, p. 7.

³³⁸ *Ibid.*, p. 22

premières traductions³³⁹ en mathématiques, en histoire, en géographie dirigées par Tahtawi, et de ses contacts avec les gens des communautés étrangères.

Malgré ses diverses tentatives d'apprendre le français, Abdou n'a jamais réussi à le parfaire et le maîtriser. Il commença à l'apprendre à l'âge de 44 ans. Hourani soutient, en se référant à sa bibliothèque qui contenait beaucoup d'ouvrages sur la pensée européenne de son époque³⁴⁰, qu'Abdou a maîtrisé la langue française et a pu ainsi développer une connaissance sérieuse de la culture et de la pensée occidentale. Nous ne pouvons être de cet avis, ni de celui de son disciple, collègue et biographe Rida, qui rapportait qu'il lisait quotidiennement des livres en français dans différents domaines³⁴¹. Nous partageons davantage le point de vue de Jomier qui souligne qu'Abdou a commencé à apprendre la langue française à un âge assez avancé et d'une manière irrégulière, laissant entendre qu'il ne l'a pas maîtrisé au point de la lire. De plus, comme il le témoigne lui-même, il n'a jamais eu l'occasion de la perfectionner, malgré son séjour en France, parce qu'il était souvent dans un environnement oriental.

Bien que sa bibliothèque comptait les œuvres de Descartes, de Leibniz, de Spinoza et de Kant, il est difficile de conclure qu'Abdou les a tous lus parce que la possession de ces livres ne signifie pas qu'il les a nécessairement étudiés. Ceci dit, nous sommes enclins à dire qu'il ne disposait pas d'une connaissance profonde des sciences modernes et de la pensée occidentale similaire à celle de son compatriote Tahatwi ou de son maître al-Afghani. Cette connaissance limitée de la pensée occidentale n'était pas sans effet sur sa perception de la modernité, sur son projet de réforme, et par ailleurs sur sa la nature de sa conciliation.

³³⁹ B. Michel et M. Abdel Razik, p. XIX

³⁴⁰ Hourani, *La pensée arabe et l'Occident*, p. 140.

³⁴¹ Rida, *Tarikh al-ustath*, p. 104.

3.2.5 Écrits et carrière professionnelle

Abdou commença à écrire quand il était aux études à al-Azhar. Son premier ouvrage, intitulé *Traité des inspirations mystiques (Rissalat al-waridat)*, dans lequel il aborde la question de l'existence divine et démontre ses critiques de la tradition et son admiration pour les sciences nouvelles, date de 1874³⁴². Deux ans plus tard, en 1876, il publia son deuxième livre intitulé *L'exposé de la foi par Adod*, dans lequel il ébranle les idées reçues à propos de l'islam et de ses croyances dans la société égyptienne et le monde musulman³⁴³. Il a repris le célèbre *hadith* d'après lequel le prophète aurait dit : « Mon peuple se divisera en 73 sectes et les partisans de toutes ces 73 sectes iront en enfer, sauf une ». L'interprétation qui sévit jusqu'à nos jours dans les sociétés musulmanes sunnites et enracinée dans leurs croyances dit qu'il n'y a qu'un seul groupe qui serait sauvé, celui des gens de la sunna et de la communauté (*ahl al-sunna wa al-jama'a*). L'Arabie saoudite favorise cette lecture et en fait la promotion, excluant toute doctrine qui s'oppose à la sienne et à sa vision de l'islam, notamment celle des shi'ites.

Jugeant cette interprétation exclusive de tous ceux qui ne font pas partie des gens de la sunna et de la communauté, Abdou a proposé une nouvelle interprétation invitant les musulmans à faire preuve d'une plus grande tolérance, car personne ne peut prétendre appartenir au groupe ayant gagné le salut. La deuxième conclusion tirée du *hadith*, d'une portée beaucoup plus grande, est qu'il faut faire preuve de bon sens et de discernement en faisant usage de la raison, elle est le seul guide menant à la vraie foi³⁴⁴.

À l'âge de 26 ans, en 1876, Abdou obtint son diplôme d'« *l-alimiy* » d'al-Azhar, lui conférant le titre d'*alim* et le droit d'enseigner. Il a enfin atteint la maturité

³⁴²B. Michel et M. Abdel Razik, p. XX-XXI

³⁴³*Ibid.*, p. XXV

³⁴⁴*Ibid.*, p. XXV.

intellectuelle lui permettant de marier sa formation mystique, qui lui apprit le goût de la spéculation abstraite, à son rationalisme naissant³⁴⁵. Ces deux dimensions ont constitué la toile de fond de son projet de réforme et de sa démarche conciliatrice. Abdou évolua dans un contexte en profonde mutation, dans une société de plus en plus consciente de ses conditions historiques et à la recherche de sa propre modernité. Il est le produit de ce contexte et de cette société en voie de modernisation et de rationalisation. Son cheminement intellectuel reflète le processus de modernisation et de rationalisation de l'islam, afin qu'il s'adapte à ses nouvelles conditions. C'est dans cette voie que le réformisme d'Abdou s'est inscrit, comme nous allons le voir plus loin. Avec Abdou, l'islam se modernise afin de s'adapter au contexte en mutation et pour échapper au processus de laïcisation dans lequel l'Égypte s'est inscrite depuis son engagement dans la voie de la modernisation.

Outre ces deux livres, qu'il a écrits durant la période précédant son exil, Abdou a aussi écrit des articles dans le journal *al-Ahram* puis, vers 1879, sous le règne du khédivé Tawfiq, dans le *Journal officiel*, où il fut nommé rédacteur en chef. Dans ses articles, il traite de divers sujets en rapport avec l'actualité égyptienne, fortement agitée durant cette période et envers laquelle il ne pouvait demeurer indifférent. Il y expose les prémisses de sa vision de la réforme et de ses lignes directrices, notamment en matière de culture et d'éducation. Durant cette période, l'implication d'Abdou commença à être plus significative.

Après l'obtention de son diplôme, Abdou débuta son métier de professeur qu'il désirait tant. Déçu du contenu et de la méthode d'enseignement à al-Azhar depuis qu'était étudiant, il eut l'occasion d'amorcer la réforme. Il introduisit les sciences rationnelles. Les cours qu'il dispensait à ses étudiants portaient, d'un côté, sur d'éminents penseurs arabes délaissés par l'orthodoxie musulmane tels que

³⁴⁵ *Ibid.*, p. XXVI.

Miskawayh et Ibn Khaldoun et, de l'autre, sur des cours d'histoire de la civilisation européenne par Guizot³⁴⁶. C'est ainsi que sa démarche conciliatrice commença à se manifester, en incitant les gens à s'ouvrir sur le monde et les autres cultures et connaissances. Abdou fut affecté à Dar al-Ulum pour enseigner l'histoire et à l'institut des langues pour l'enseignement de la langue arabe. Dans son cours d'histoire, il se basa sur les prolégomènes d'Ibn Khaldoun pour faire connaître ses idées réformistes et mobiliser ses étudiants à s'intéresser aux affaires de leur pays.

Son affectation à Dar al-Ulum n'a pas duré longtemps. Il fut démis de son poste et acculé à la résidence forcée jusqu'à l'arrivée du Khédive Tawfik au pouvoir. Ce dernier lui assigna la rédaction en chef du *Journal Officiel al-Waqa'i' al-misriya* (Les réalités égyptiennes), poste qu'il a occupé pendant 18 mois, de septembre 1880 à mai 1882. Durant cette période Abdou « contribua largement à façonner l'opinion publique par une série d'articles d'ordre social et politique en particulier sur l'éducation nationale. Il fut l'un des chefs de l'aile civile de l'opposition nationale »³⁴⁷ qui a débouché sur la révolution d'Urabi pacha en 1882³⁴⁸.

L'échec de cette révolution eut de graves conséquences sur l'élite intellectuelle égyptienne. Abdou fut accusé de complicité et a été condamné à trois ans d'exil. En 1883, il quitta l'Égypte pour la Syrie puis pour Paris où il rejoignit al-Afghani en 1884. Ils fondèrent ensemble la revue *al-Urwa-al-wuthqa* (*Le lien indissoluble*), hebdomadaire politique consacré au panislamisme et à la défense des Orientaux contre le despotisme intérieur et la domination étrangère, notamment anglaise³⁴⁹. Après 18 numéros publiés, ils furent contraints, sous la pression de l'Angleterre, de mettre fin à cette association. Les deux cheikhs se quittèrent et chacun prit son propre chemin. Cette séparation s'effectua dans le sens physique et intellectuel du terme

³⁴⁶ Hourani, *La pensée arabe et l'Occident*, p. 137.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 138.

³⁴⁸ Rida, *Tarikh al-ustadh*, p. 136.

puisqu'à partir de cette date, Abdou commença à développer sa propre vision des choses. Il décida d'abandonner l'activisme politique³⁵⁰ pour se consacrer à promouvoir une réforme basée essentiellement sur l'éducation.

En 1885, Abdou quitta Paris pour retourner à Beyrouth et reprendre sa fonction de professeur qu'il avait laissée deux ans plus tôt. Son séjour fut menacé à cause du contexte politique et de la pression du sultan de Constantinople. Durant cette période, il rédigea son livre *Traité de l'Unité de Dieu (Rissalat al-Tawhid)* et il traduisit du persan l'unique livre de son maître *Traité contre les Matérialistes (al-Rad al al-Dahriyyin)*. En 1888, suite à diverses interventions, notamment celle de l'Agence britannique, il quitta Beyrouth pour retourner définitivement chez lui en Égypte³⁵¹. Aussitôt arrivé, il fut nommé juge aux tribunaux indigènes puis conseiller à la Cour d'Appel. Abdou avait toujours espéré faire partie du corps enseignant d'Al-Azhar, mais ses idées, à contre-courant, constituaient un obstacle à sa nomination. En revanche, il fut nommé membre du Conseil d'administration de l'université et grand Mufti d'Égypte en 1898, un poste qu'il occupa jusqu'à sa mort en 1905. C'est en cette qualité qu'il a pu enseigner quelques cours surtout en matière d'exégèse qui vont faire plus tard l'objet d'une de ses deux principales œuvres, le *Commentaire du Manar*, rédigé par son disciple Rachid Rida.

Abdou est décédé à l'âge de 55 ans. Malgré sa courte vie, il façonna le réformisme musulman bien plus que son maître al-Afghani qui était davantage préoccupé par les problèmes politiques du monde musulman, tout en donnant au réformisme ses lignes directrices. Abdou avait une vision plus systématique de la réforme qui devait, selon lui, se baser sur l'éducation en commençant par al-Azhar,

³⁴⁹ Uthman, p. 13.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 16.

³⁵¹ Hourani, *La pensée arabe et l'Occident*, p. 139.

qui est au centre du système³⁵². Depuis son retour d'exil, Abdou tentait de mettre en place son projet de réforme. C'est à travers ce projet et ses idées réformatrices, telles qu'exposées dans son livre *Rissalat al-Tawhid (Traité d'unicité)*, que nous essayons de mettre en évidence son aspect conciliateur. Après avoir appréhendé le vécu d'Abdou à travers son ancrage social et culturel, nous essaierons maintenant de mettre en évidence l'essentiel de sa pensée et de son projet de réforme.

3.2.6 Les idées critiques de Mohamed Abdou

À la différence de Tahtawi, Abdou s'est montré depuis son jeune âge critique à l'égard du système d'enseignement classique d'al-Azhar. Il critiquait les oulémas, le programme et les méthodes d'enseignement. Il déplora la décadence des musulmans et l'attribua en grande partie à la détérioration de l'institution religieuse d'al-Azhar. Il considère que les oulémas ont négligé les questions d'intérêt général et se sont concentrés sur des polémiques d'écoles au sujet de la tradition³⁵³. Cette négligence a, selon lui, entravé l'évolution des sciences islamiques et a contribué à la division des musulmans. Il critiquait leur désintéressement des conditions de l'évolution de la société et leur inertie face à ses problèmes.

Il s'est attaqué à l'institution religieuse, à son corps d'oulémas et à leur esprit étroit à l'origine de la détérioration de l'enseignement à al-Azhar et de la culture islamique. Il leur imputait l'absence d'esprit critique chez les étudiants, qui résultait de la méthode d'enseignement et de son contenu, qui

[...] offrait perpétuellement des textes que l'on ne pensait pas à critiquer, tant était enraciné dans les mœurs scolaires, à al-Azhar et ailleurs, le respect aveugle des anciens. L'étudiant était dressé à accepter passivement les opinions de ses professeurs, à enregistrer dans sa mémoire des phrases qui rapportaient : un tel a

³⁵²Hourani, *La pensée arabe et l'Occident*, p. 135.

³⁵³Uthman, p. 16.

dit, un tel a dit. Entraîné dans le dédale des commentaires, gloses et sur-gloses, il négligeait pratiquement le Coran³⁵⁴.

Ce mode d'enseignement était une contrainte au développement de la libre pensée et a entraîné sa stagnation. Abdou incita les musulmans à s'affranchir des cadres traditionnels de la pensée islamique en préconisant un retour aux sources pures, notamment le Coran, et en proposant de l'interpréter à la lumière des nouveaux défis auxquels faisaient face l'Égypte et les sociétés arabo-musulmanes de l'époque.

Il s'en prenait particulièrement aux *fouqaha* (les juristes du droit canon), qui constituaient depuis longtemps, comme l'a souligné al-Jabri, la quasi-totalité des oulémas d'aujourd'hui. Il déplorait leur rigorisme et leur asservissement au texte. Il attaquait les oulémas qui s'adonnent avec prédilection à l'étude de ce qu'on appelle *ulum al wasa'il* (les sciences des moyens), telles que la grammaire, la syntaxe et l'éloquence, etc., lesquelles ne sont point des sciences proprement religieuses, mais ne servent que d'introduction à ces sciences. Quant aux sciences des finalités et des buts (*ulum al-makasid*), telle que la science du Coran, elles étaient négligées à al-Azhar. C'est pour cette raison qu'il n'y avait pas de cours d'exégèse aussi développés et élaborés que les cours de linguistique. Ainsi, Abdou en avait fait l'une des premières préoccupations de son projet de réforme.

Abdou s'est également attaqué à la question de la morale. Il pensait que les oulémas n'avaient aucunement compris le message essentiel de l'islam et du Prophète, qui était de conduire les gens vers le salut personnel et de former la société vertueuse³⁵⁵. Le message de l'islam est à la fois individuel et communautaire, mondain et extramondain, spirituel et temporel. Les oulémas se désintéressaient des intérêts supérieurs de la patrie. En dehors des sciences religieuses, qu'ils

³⁵⁴ Jomier, *Le commentaire coranique du Manar*, p. 99.

³⁵⁵ Hourani, *La pensée arabe et l'occident*, p. 141.

comprenaient, mais enseignaient mal, ils négligeaient les besoins et les aspirations de leur temps et ils vivaient presque en marge de la société. Abdou déplorait le fatalisme et l'inaction dans lequel semblait le peuple, victime du discours des oulémas et des soufis, et s'abandonnant au destin en croyant faire soumission à Dieu et à sa volonté. Il s'inquiétait également du phénomène d'occidentalisation qui se propageait dans la société, qui reflétait une compréhension erronée de la modernisation et une menace à la morale de l'islam et de la société.

Abdou ne s'est pas limité à critiquer l'élite religieuse, il s'en est pris aux nouveaux intellectuels du courant moderniste, notamment ceux qui cherchaient le remède dans l'imitation des idées et des coutumes de l'Occident, les qualifiant de (*moutafarnijin* et *mouqallidin*), c'est-à-dire d'occidentalisés et d'imitateurs³⁵⁶. Abdou refusait d'adopter sans discernement et superficiellement des manières de faire et de voir occidentales. Il disait à cet égard :

L'effort de ceux de nos penseurs, qui cherchent l'occidentalisation brusque de notre pays, s'il ne nuit pas aux intérêts véritables de la patrie, sera voué à un échec certain; en appuyant cette transformation sur des bases fragiles, on risque même d'empirer l'état des choses au lieu de l'améliorer³⁵⁷.

En faisant état de l'évolution de la société européenne, il mettait en garde contre une « imitation aveugle » faisant abstraction de son processus historique.

Au lieu de commencer par le commencement naturel, il est à craindre alors que nous n'aboutissions à une transformation superficielle et peu durable, qui étoufferait nos mœurs, nos coutumes et ruinerait toute notre personnalité³⁵⁸.

³⁵⁶ Rida, *Tarikh al-Ustadh*, p. 212. Abdou s'est intéressé à ce phénomène depuis les premiers numéros de la revue *Al-Urwa al-wuthqa*, c'est-à-dire à partir du début des années 1880.

³⁵⁷ Uthman, p. 74.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 75.

Abdou voulait se positionner entre l'esprit inerte des oulémas et la modernisation superficielle de la société dont les conséquences sur la société égyptienne seraient plus graves. Il s'opposait à toute forme d'imitation, de *taqlid*, des oulémas qui ne faisaient aucune preuve d'*ijtihad* et des modernistes qui ne faisaient pas preuve d'authenticité. Abdou était conscient des changements que la société subissait et qui conduisaient à sa division en deux sphères, dont le lien était en train de se dissoudre et dont les mouvements opéraient dans des directions contraires. La sphère de l'islam, et de ses valeurs, allait en rétrécissant et celle des valeurs rationnelles et modernes allait en grandissant. Abdou était conscient du processus de sécularisation³⁵⁹ et de laïcisation dans lequel s'était engagée la société égyptienne. C'est cette conscience qui constitua la toile de fond de son projet de réforme et qui va favoriser sa démarche conciliatrice.

3.2.7 Le projet de réforme de Mohamed Abdou et son aspect conciliateur

L'essentiel de son programme et de ses idées réformatrices s'est cristallisé après son retour en Égypte, en 1888. Il abandonna définitivement ses idées révolutionnaires, inspirées de son maître al-Afghani et son activisme politique³⁶⁰, pour se consacrer à la réforme sociale par l'entremise de l'éducation. Depuis le début de son engagement social et politique, Abdou était conscient des enjeux d'un changement brusque qui ne s'opérait pas à partir de la base et à partir de l'éducation. Une population éclairée ayant la volonté de choisir et de décider conduira à un changement authentique et réel. Il croyait également que tout changement devait s'inscrire dans son processus sociohistorique. Abdou nous parle lui-même des buts de son projet de réforme. Il dit :

J'élevais surtout ma voix pour réaliser deux grandes tâches : la première consistait à libérer l'esprit des chaînes de l'imitation; à comprendre la religion comme la comprenaient les premiers musulmans, avant que les dissensions

³⁵⁹ Hourani, *La pensée arabe et l'Occident*, p. 141.

³⁶⁰ Rida, *Tarikh al-ustadh*, p. 416.

n'eussent surgi entre eux; à remonter à ses sources premières; à la présenter comme une balance (un frein) que Dieu nous a donnée pour éviter les exagérations de la raison humaine et diminuer ses erreurs; et pour nous permettre d'atteindre l'état que sa Sagesse divine a assigné à l'humanité. En comprenant la religion de cette façon, celle-ci devient une amie sincère de la science, un stimulant pour approfondir les mystères de l'univers, un appel au respect des vérités bien établies; elle rappelle ces vérités à notre conscience chaque fois qu'il s'agit de régénérer notre morale ou d'améliorer notre conduite³⁶¹.

Le premier objectif du programme de la réforme d'Abdou était de libérer les esprits de cette tradition ankylosante, celle de l'imitation. Cette réforme, que nous qualifions de consciente et réfléchie, à la différence de celle de Tahtawi qui était davantage imposée, s'inscrivait dans le sillage du réformisme musulman traditionnel qui œuvrait à réactiver l'*ijtihad* et à mettre fin au *taqlid*, à l'imitation. Il serait ainsi possible de proposer une nouvelle compréhension de l'islam en faisant un retour vers ses origines et ses sources. Une nouvelle compréhension de l'islam qui s'harmoniserait avec la science en faisant d'elle une sœur. La réforme de l'islam qu'Abdou proposait, en tenant compte des changements que connaissait la société égyptienne et des nouvelles conditions des temps modernes, devait se faire à la lumière du critère des vérités qui sont d'origine divine et ayant une portée téléologique. La réforme de l'islam, et les institutions qu'Abdou proposait, ne visait pas uniquement à s'approprier les nouvelles sciences, tel que proposé par son prédécesseur, mais il s'agissait de révolutionner les esprits afin qu'ils puissent s'adapter d'une façon authentique aux nouvelles conditions d'une Égypte en quête de sa propre modernité. C'est ainsi qu'Abdou concevait la conciliation de l'islam avec les nouvelles conditions modernes.

En cherchant la conciliation de la religion avec la science, il voulait, comme il le disait lui-même, se mettre à mi-chemin et s'éloigner « tout aussi bien du parti qui

³⁶¹ B. Michel et M. Abdel Razik, p. XL-XLI.

voulait que seules les sciences religieuses fussent enseignées que de celui qui ne s'intéressait plus qu'aux sciences modernes; et ces deux grands partis se partageaient toute la nation »³⁶². À travers sa réforme de la pensée arabo-musulmane, la rendant plus rationnelle et conciliante avec la science et l'esprit scientifique des temps modernes, Abdou cherchait également à mettre fin au clivage idéologique de l'élite intellectuelle égyptienne. Abdou ne s'est pas limité à montrer que l'islam ne s'opposait pas à la raison et à l'esprit scientifique, mais a œuvré à ce que l'esprit scientifique s'installe dans la culture égyptienne en réformant l'éducation et en ouvrant l'esprit de ses étudiants aux nouvelles sciences avec un esprit critique.

Le second axe autour duquel s'articulait sa réforme était celui de la langue arabe. Abdou était indigné par l'appauvrissement et la détérioration de la langue arabe. Les deux styles en vigueur à l'époque « offensaient le bon goût et reniaient l'esprit arabe »³⁶³. Il déplorait le fait que les musulmans avaient perdu la langue qui était leur fierté au profit de l'arabe dialectal³⁶⁴. Abdou était conscient que l'appauvrissement de la langue était à l'image de l'appauvrissement de la culture. Le développement et la réforme de la langue étaient des conditions nécessaires au retour et à l'interprétation nouvelle des sources de l'islam à laquelle Abdou faisait appel pour réformer la pensée arabo-musulmane.

Le troisième axe de son programme de réforme était en rapport direct avec l'institution religieuse, c'est-à-dire la modification du programme d'enseignement et son extension à l'ensemble de la société, l'éducation morale et l'adaptation des institutions sociales traditionnelles aux exigences de la vie contemporaine³⁶⁵. Pour la première tâche, il créa la Société islamique de Bienfaisance³⁶⁶ qui avait pour but

³⁶² *Ibid.*, p. XLI.

³⁶³ *Ibid.*, p. XLI.

³⁶⁴ Abdel Malek, *Idéologie et renaissance nationale*, p. 345.

³⁶⁵ Rida, *Tarikh al-Ustadh*, p. 567.

³⁶⁶ Uthman, p. 18.

d'aider et de propager l'instruction dans les milieux pauvres. Les deux autres devaient passer par la réforme d'al-Azhar, et c'est la raison pour laquelle elles ont accaparé toute sa vie.

Abdou était convaincu que la réforme de l'islam et de la pensée islamique passaient par la réforme de l'institution religieuse, al-Azhar. C'est pour cela qu'elle était au cœur de son programme de réforme. Cette institution, qui était pendant des siècles le centre intellectuel de l'Égypte et du monde arabo-musulman, devait, selon Abdou, reprendre sa place dans la propagation du savoir utile à la nouvelle Égypte en devenir. Comme membre de son Comité d'administration, il put introduire des réformes significatives. Il se chargea de rénover et de relever son niveau matériel, culturel et moral³⁶⁷. En effet, il est parvenu à en tripler les revenus et à en assurer l'emploi d'une manière judicieuse et plus raisonnable³⁶⁸. Il a rénové les installations et a doté l'institution de tous les équipements nécessaires à l'époque. Il a également introduit des changements dans le programme et les examens. Les résultats furent au rendez-vous. Le nombre d'étudiants qui se présentaient à l'examen, ainsi que ceux qui obtinrent leur diplôme³⁶⁹, était nettement plus élevé qu'avant sa réforme.

Plus important encore fut le changement de la méthode et du programme à enseigner. Abdou était conscient qu'il ne pouvait y parvenir sans changer et préparer au préalable les mentalités. Il commença donc à contester la soumission aveugle à l'autorité, et à faire la promotion de l'esprit critique et de l'usage de la raison. En changeant la méthode et le programme, il cherchait surtout à abolir l'approche des gloses et des commentaires et à inciter les étudiants à développer leurs propres réflexions. Ceci leur permettrait, pensait-il, de s'ouvrir sur les sciences modernes.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 16.

³⁶⁸ B. Michel et M. Abdel Razik, p. XXXVII.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. XXXVIII.

Abdou s'est engagé lui-même à enseigner un cours d'exégèse du Coran et deux cours de rhétorique et de logique. Il accordait une grande importance à l'exégèse dans le nouveau programme d'enseignement parce qu'il pensait possible, en réinterprétant le Coran à la lumière des nouvelles connaissances et des conditions modernes, de renouveler la pensée. C'est ainsi qu'il était possible de réactualiser l'*ijtihad* et de s'inspirer de l'islam des premiers califes, qui en l'absence d'un texte sacré faisaient usage de leur raison afin de parvenir à un jugement. Cette nouvelle exégèse permettrait de mettre fin aux différentes disputes d'écoles, de préserver l'unité des musulmans et de renouveler l'islam. Il proposait une interprétation holiste du Coran c'est-à-dire une « exégèse du Coran pris dans son ensemble, car les versets isolés ne servent qu'à appuyer des thèses sectaires, s'ils ne sont pas confrontés avec le reste du Livre »³⁷⁰. Une exégèse qui insiste sur l'essentiel en rejetant ce qui prête au désaccord.

Ch. Bouamrane considère que l'originalité de l'exégèse d'Abdou réside dans sa méthode conciliatrice de la raison et de la tradition. Elle consiste à considérer chaque chapitre du Coran comme un tout et que l'exégèse doit faire ressortir son unité³⁷¹. Le renouvellement de l'exégèse s'inscrit dans le caractère universel et permanent, en d'autres termes transhistoriques, du message coranique, en ce sens qu'il est valable pour tous les temps et tous les lieux. Il n'est donc plus nécessaire de retourner aux circonstances et aux conditions de la révélation de chaque verset. Abdou accorda une plus grande place à la compréhension et mita davantage sur la raison du commentateur, étant donné que le Coran lui-même incite à l'effort de réflexion. En réactualisant l'*ijtihad* et en donnant confiance à la raison humaine, il ouvrit la porte à plusieurs tentatives d'exégèse créant un nouveau rapport dynamique avec le texte sacré.

³⁷⁰ Cheikh Bouamrane, Louis Gardet, *Panorama de la pensée islamique*, p. 17.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 24

L'apport du réformisme d'Abdou réside dans sa nouvelle exégèse du Coran qui accorde une plus grande place à la raison parce que le « Coran ne précise pas tout et laisse à la raison humaine le soin de déterminer ce qu'il tait : le Coran ne fixe pas les heures de la prière ni le montant de l'aumône rituelle (zakat). Il appelle la raison la servante de la religion »³⁷². Selon Benzine, la contribution la plus importante dans cette nouvelle exégèse est son insistance à dire que le « Coran n'a jamais prétendu être un livre d'histoire »³⁷³. D'où la nécessité de sa réactualisation à travers des nouvelles interprétations en rapport avec ses conditions spatio-temporelles.

Abdou voulut rompre avec la méthode classique d'exégèse, qui cherchait à expliquer ce qui est obscur et ambigu. Il plaidait en faveur d'une exégèse faisant usage de la raison, en harmonie et adaptée aux nouvelles conditions de la société égyptienne, en insistant sur le caractère moral et spirituel du message coranique, à savoir la guidance au droit chemin (*hidaya*). Cette initiative d'Abdou a inauguré en Égypte, et ailleurs dans le monde musulman, un nouveau rapport avec le Coran et un nouveau mouvement d'exégèse moderne dans lequel s'inscrivaient les œuvres d'Amin al-Khouli et surtout de son disciple Mohamed Khalafallah, sans oublier l'œuvre de Taha Hussein et les grandes controverses qu'elle a suscitées³⁷⁴.

Le deuxième axe de la réforme du système d'éducation à al-Azhar consistait à introduire l'enseignement des sciences profanes, comme l'histoire, la géographie, l'histoire naturelle, les mathématiques et la philosophie, qui ne figuraient pas dans son programme d'enseignement depuis des siècles. Selon Abdou, l'intégration de ces nouvelles sciences devait se faire avec un esprit critique et dans un processus

³⁷² *Ibid.*, p. 17.

³⁷³ Benzine, p. 154.

³⁷⁴ La thèse de doctorat de Mohamed Khalafallah portant sur L'art du récit dans le Saint Coran (al-fann al-qasasi fi al-qur'an) a précipité la fin de la carrière de son professeur Amin al-Khouli. Le livre de Taha Hussein intitulé La poésie préislamique (fi al-chi'r al-jahili) a suscité les mêmes réactions parmi l'orthodoxie de l'islam. Rachdi Benzine, p. 163, p. 173.

d'assimilation progressive. Il critiquait la manière avec laquelle les écoles modernes avaient été créées à l'époque de Mohamed Ali pacha et les programmes qui étaient élaborés par des étrangers qui n'avaient ni la connaissance de la mentalité du pays ni de ses assises morales.

Dans le but de préserver l'unité d'une Égypte composée de plusieurs confessions religieuses, Abdou, à titre de grand Mufti d'Égypte, prononça plusieurs *fatwas* en vue de faciliter davantage leur cohabitation et leur coexistence. Elles sont toutes

imprégnées du désir de concilier les règles fondamentales de l'islam avec les exigences de la vie moderne; de tenir compte des conditions nouvelles que créent, en pays d'Orient, les relations de jour en jour plus nombreuses et plus étroites entre musulmans et non-musulmans³⁷⁵.

Il a aussi fondé la Société de la Renaissance des Livres Arabes qui œuvrait à éditer les chefs-d'œuvre des auteurs classiques. Il a également travaillé pour la réforme du système judiciaire. Il a rédigé à cet égard un rapport dans lequel il recommande à l'État de relever le niveau intellectuel et moral des futurs juges. Il incitait à améliorer leur situation matérielle et à organiser leur recrutement sur la base de nouveaux critères³⁷⁶. Il était l'initiateur de l'École des Juges religieux (*al-qadha al-char'i*).

L'originalité et l'authenticité de la tentative de réforme de la pensée d'Abdou sont représentées dans son livre *Rissalat al-Tawhid (Traité de l'unicité divine)*, dans lequel il réactualisa plusieurs questions au cœur de la crise intellectuelle. Les questions qu'il souleva, par rapport à la nature du rapport entre la raison et la révélation à l'origine du *Ilm al-kalam* (théologie musulmane), sont fondamentales et à

³⁷⁵ B. Michel et M. Abdel Razik, p. XXXIX.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 19.

la base de toute tentative de réforme authentique transcendant les conditions sociohistoriques et politiques. Gardet considère que cette tentative, ainsi que celle de son maître al-Afghani, dans son livre *Al-radd ala al-dahriyyin* (*La réfutation des matérialistes*), constituaient deux initiatives en vue d'une résurgence moderne de '*Ilm al-kalam*. Il considère cependant ce traité, écrit par Abdou, comme le seul essai que nous ayons d'un '*ilm al-kalam* rénové.

On y trouve de grandes lignes acharites : les causes secondes sont des « coutumes de Dieu », et « il n'agit pas pour une fin ». On y retrouve des influences maturidites, par exemple à propos de la Science divine, et certaines affirmations de saveur mutazilite : ce n'est pas la Loi religieuse qui fait le bien et le mal; ils préexistent dans les choses, la Loi les fait apparaître. Abdou esquisse ainsi une large synthèse des diverses tendances. Mais par un aveu d'ignorance qu'il traite l'aporie de la liberté humaine et de la Toute Puissance divine³⁷⁷.

Abdou a évoqué plusieurs questions anciennes, non tranchées jusqu'à nos jours, et dont dépend une possible réforme de la pensée arabo-musulmane. Des questions que nous avons évoquées au premier chapitre, dont les principales sont la thèse de la création du Coran et son rapport avec la raison, avancée par les mutazilites, la question du califat et celle du libre arbitre par rapport à l'idéologie *jabrite* qui a acculé la pensée arabo-musulmane à l'inertie.

Abdou eut le mérite d'avoir rouvert le débat sur ces questions, mais il ne les a pas amplement développées. Gardet attribue cette insuffisance à la nature et à la limite de sa formation qui n'est ni celle d'un philosophe ni d'un théologien, mais celle d'un réformiste (*islahi*)³⁷⁸. Cette question mérite d'être élucidée davantage puisqu'il est difficile de dire qu'il n'avait pas les connaissances et les compétences relatives à ces questions, sachant qu'il a eu une formation en philosophie musulmane et en théologie auprès de son maître al-Afghani et qu'il s'est engagé dans une

³⁷⁷ Bouamrane et Gardet, *Panorama de la pensée islamique*, p.55.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 56.

polémique intéressante avec Farah Antoun à propos de la philosophie d'Averroès. Quant à ses connaissances théologiques, il est pertinent de les évaluer à la lumière de son programme de formation d'al-Azhar à l'époque, de la reconnaissance du milieu religieux et de deux livres qu'il a écrits sur la mystique musulmane. Abdou n'a pas voulu s'aventurer profondément sur ces questions pour éviter les querelles et les polémiques idéologiques et théologiques dans le contexte déjà conflictuel de l'époque.

Abdou a critiqué l'imitation servile des Européens et a insisté sur la nécessité d'inscrire tout changement dans un processus historique propre aux sociétés et aux cultures, mais il ne s'est pas engagé dans un débat avec la pensée occidentale, notamment, sur les thèmes du progrès, de la science et de la raison. La dimension dialogique de sa démarche conciliatrice avec l'Autre, l'Occident et la modernité, est limitée, voire presque absente. Outre le fait que sa connaissance de la pensée était limitée, Abdou, comme tous ses contemporains, était enchanté par le discours scientifique de l'époque et plaidait en sa faveur. Il faisait l'apologie de l'adaptabilité de l'islam à l'esprit scientifique et au rationalisme moderne.

La dimension conciliatrice de la réforme d'Abdou s'inscrivait donc dans perspective de la nécessité de moderniser l'islam afin qu'il s'adapte aux nouvelles conditions des temps modernes, notamment à l'appropriation des nouvelles sciences et de la nouvelle organisation politique. L'élite intellectuelle égyptienne, toutes tendances idéologiques confondues, s'inscrivait dans une optique d'enchantement de la modernité et de désenchantement de la tradition. C'est dans cette perspective que les tentatives de réforme de l'islam ont été entreprises. En défendant l'islam et en plaidant à l'effet qu'il était adaptable aux exigences d'une société qui se voulait moderne, la réforme d'Abdou fut une tentative de rationalisation de l'islam, qui, en voulant lui redonner vigueur dans une société en voie de modernisation, c'est-à-dire en voie de laïcisation, a contribué involontairement et inconsciemment à sa

laïcisation³⁷⁹. En tentant d'enjamber le clivage qui s'était installé dans la société et de mettre fin à la polarisation idéologique de l'élite intellectuelle égyptienne, Abdou a conduit à son exacerbation et à sa radicalisation.

Malgré son esprit critique et son insistance sur l'authenticité de toute réforme, en ce sens qu'elle doit s'inscrire dans son processus historique, sa perception de la modernité ne nous semble pas assez critique et assez profonde pour qu'une possible conciliation authentique, synthétisante et féconde soit possible. C'est la raison pour laquelle le discours d'Abdou, comme celui de son maître, constitue davantage une rhétorique apologétique de l'islam qu'une véritable construction originale. Quoi qu'il en soit, Abdou a posé les véritables questions et a donné, comme son maître, les lignes directrices d'une réforme authentique. Il faut souligner qu'Abdou est décédé très jeune, à l'âge de 56 ans. Rappelons aussi la nécessité de prendre en considération la résistance de l'orthodoxie à sa réforme et à tout changement.

Abdou a eu le mérite de donner de nouvelles dimensions et une certaine profondeur au réformisme musulman moderne. Outre les réformes concrètes qu'il a tentées dans les sphères sociales et éducationnelles, il a significativement contribué à l'éveil et au développement de l'esprit critique d'une large génération d'intellectuels égyptiens parmi lesquels figurent entre autres le célèbre Saad Zaghloul qui a conduit l'indépendance militaire de l'Égypte, Quasim Amin, et son engagement vis-à-vis des conditions de la femme égyptienne et arabe et Ahmed Lotfi al-Sayyed un défenseur farouche du nationalisme et de l'identité arabe.

3.2.8 Relation entre religion et raison dans le discours d'Abdou.

Le discours conciliateur d'Abdou s'est exprimé de manière profonde et complète dans sa *Rissalat al-tawhid (Traité de l'unicité)* qui constitue la synthèse de sa pensée.

³⁷⁹ Nous parlons d'une laïcisation de la société au sens wéberien du terme comme étant un résultat ou

En s'aventurant sur des questions relevant du très controversé *kalam*, Abdou était conscient des risques encourus. Son discours sur la nature du rapport entre le dogme musulman et la raison s'inscrivait dans une perspective apologétique de l'islam et de son rationalisme. Abdou s'est évertué à montrer que l'islam ne contredit pas la modernité fondée sur la raison et l'esprit scientifique. Il a repris certaines questions qu'il avait traitées dans des cours donnés à l'Université de Beyrouth lors de son exil pour répondre à certaines interrogations et polémiques relatives au dogme de l'islam. Abdou a rédigé de nouveau ce *Traité* pour répondre aux attaques idéologiques de l'élite intellectuelle chrétienne étrangère et arabe telle que Hanoteau et Farah Antoun³⁸⁰. Cette initiative a été saluée et bien reçue de la part de la communauté chrétienne arabe³⁸¹.

C'est en abordant des questions sur l'existence de Dieu et ses attributs, la prophétie et ses signes, qu'il a tenté de montrer le rapport non contradictoire et non conflictuel entre le dogme de l'islam et la raison, ou simplement pour montrer le rationalisme de l'islam. Il a commencé par énoncer que le Coran a eu recours à l'argumentation et a interpellé la raison et le raisonnement des individus et des peuples afin de les convaincre de ses vérités. Il s'est adressé à leur raison en les invitant à regarder les signes et à contempler les lois et les coutumes de l'univers et sa création afin que Dieu révèle ses attributs³⁸². Abdou énonce qu'avec l'islam, l'humanité est entrée dans une nouvelle phase, où la foi n'exclut pas la raison et le raisonnement. Pour fonder sa thèse, il s'est référé au Coran : « C'est la coutume de Dieu, tel qu'il l'a appliquée aux générations passées. Tu ne trouveras pas de variations dans la coutume de Dieu. » (Ch. 48, v. 23.) Et encore: « Dieu ne change point ce qu'il accorde aux hommes, tant qu'ils ne le changent pas eux-mêmes. » (Ch. 13, v. 12)

le produit du processus de modernisation et de rationalisation.

³⁸⁰ Farah Antoun, *Ibn Rushd wa falsafatuh, ma'a nusūs al-munazarah bayna Mohamed Abdou wa Farah Antoun*, Beirut, Dar al-Tali'ah lil-tiba'a wa al-nashr, 1981.

Dans sa démarche conciliatrice du dogme avec la raison, Abdou n'a pas engagé un dialogue entre la Révélation et la raison. Il s'est limité, via un retour aux sources, c'est-à-dire une réinterprétation du Coran, à montrer le rationalisme de l'islam et de l'adapter au rationalisme scientifique moderne. Il ne semblait pas vouloir engager ce débat sur la nature de la relation entre la Révélation et la Raison. Il s'est contenté de montrer l'adaptabilité de l'islam avec le rationalisme scientifique afin d'inciter les musulmans à s'appropriier les sciences modernes. Abdou avait une vision limitée de ce qu'est la raison. Il la réduisit à cette rationalité scientifique capable d'appréhender les phénomènes physiques³⁸³.

Ce qu'il est intéressant de relever dans la démarche d'Abdou, comparativement à celle de Tahtawi, c'est que ce dernier s'est basé sur une relecture des sciences des fondements du droit canon (*usul al-fiqh*) pour légitimer l'appropriation des sciences modernes, alors qu'Abdou a tenté la conciliation en faisant une relecture du Coran. Ce sont les deux directions dans lesquelles s'est orienté le réformisme musulman. Néanmoins, elles s'inscrivaient toutes les deux dans une perspective de légitimation de la modernisation de l'Égypte, conditionnée à la fois par une attitude désenchantée de la tradition (de la culture islamique en vigueur) et par une attitude enchantée et une perception limitée de la modernité, réduite à son aspect essentiellement scientifique. Comme celui de son prédécesseur, le discours d'Abdou est un plaidoyer en faveur d'une

confiance dans l'esprit scientifique et dans l'œuvre de la science, conduite d'après les règles de la vraie logique. Ces règles se résument en trois principes : acquérir le courage de penser et de voir les choses telles qu'elles sont; réaliser la

³⁸¹ Rida, *Tarikh al-ustadh*, p. 780.

³⁸² Abdou, *Rissalat al-Tawhid*, p. 5.

³⁸³ Il est intéressant de creuser davantage la conception de la raison et de la rationalité chez Abdou et de l'affronter à celle d'Averroès d'un côté et celle de philosophie occidentale.

liberté de l'esprit à l'égard des préjugés et des idées préconçues et, enfin, tenir l'intelligence indépendante et ne la soumettre qu'à la vérité³⁸⁴.

Tout en contribuant au développement de l'esprit critique de la pensée arabomusulmane moderne et d'une forme de rationalisation du discours réformiste moderne, il l'avait paradoxalement enfermé dans les limites et les catégories de la pensée salafiste que les mouvements islamistes ont revendiquée plus tard. Ce retour au Coran pour démontrer la dimension rationnelle de l'islam est l'argument souvent invoqué, sans se poser la question de pourquoi elle a été négligée en faveur du mysticisme et de la doctrine *jabrite*. Sans s'attarder longtemps sur cette critique qui fait du discours d'Abdou une apologie du rationalisme de l'islam, il n'a pas réussi à déclencher un véritable débat sur des questions aussi fondamentales pour un éventuel renouveau authentique de la pensée islamique.

Dans sa *Rissalat*, Abdou avance qu'avec l'islam, la religion et la raison fraternisaient pour la première fois. Comme nous l'avons mentionné, le discours d'Abdou sur la raison faisait davantage référence au rationalisme scientifique et instrumental qu'à un discours philosophique sur la raison pure et son statut référentiel, se substituant au dogme de la religion comme unique faculté de production de savoir et de jugement. La raison dont il s'agissait dans le discours d'Abdou ne doit pas s'opposer à la Révélation parce que ses enseignements ne s'y opposent pas. La connaissance, selon Abdou, est de deux types. Elle peut être imperceptible ou perceptible par la raison. La connaissance imperceptible par la raison est reconnaissable par la foi et par les enseignements de la Révélation. Cette relation fraternelle entre la Révélation et la raison n'est pas entre deux entités du même ordre et équivalentes. La Révélation a préséance sur la raison qui lui est subordonnée. Abdou ne le dit pas explicitement. Il considère que les musulmans se

³⁸⁴ Uthman, p. 65.

sont entendus sur ce fait, que la Révélation leur a appris des choses dépassant leur entendement et qu'elle ne peut leur apprendre des choses contraires à leur raison. La religion, l'islam, « ne peut nous enseigner aucune qui soit en contradiction avec notre raison »³⁸⁵. Malheureusement, ce rationalisme de la religion musulmane a été occulté à cause, d'une part, des doctrines philosophiques qui se sont mêlées à la théologie et qui ont conduit à la stagnation de la science et, de l'autre, à cause des querelles politiques à propos du problème du califat qui ont abouti à un désarroi total dans l'esprit des musulmans³⁸⁶.

La limite qu'Abdou attribue à la raison trouve son fondement dans le *hadith* qu'il présente : « Méditez sur les créatures de Dieu, mais ne portez pas vos méditations sur son essence, sinon vous périrez »³⁸⁷. Elle est limitée à la faculté de percevoir les choses et les phénomènes relevant du monde physique :

Si nous apprécions la raison humaine à sa juste valeur, nous constatons que le maximum auquel elle peut atteindre, c'est de reconnaître les caractères extérieurs des phénomènes que l'homme peut percevoir, soit par ses sens, soit par ses sentiments, soit par son intelligence; puis de parvenir à connaître leur cause immédiate, à les regrouper en espèces et genres, enfin à embrasser quelques-unes des lois qui règlent les relations de ces phénomènes entre eux. Quant à pénétrer la véritable essence des choses, ou leur substance, cela n'est pas donné à la puissance humaine; car on ne peut pas connaître les choses composées qu'en connaissant les éléments qui les composent, et d'élément en élément, l'homme arriverait jusqu'à la substance absolument simple; or il n'y a aucun moyen de parvenir à cette dernière; tout ce qu'il est possible de connaître à son sujet, ce sont ses qualités et ses effets³⁸⁸.

Quant à l'essence des choses, comme l'essence divine et certains de ses attributs, elles sont hermétiques et impénétrables par la raison. Outre la limite de son domaine d'effectivité, la raison, selon Abdou, n'est pas infaillible et c'est pourquoi

³⁸⁵ Abdou, *Rissalat al-Tawhid*, p. 7.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 17

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 34

elle a besoin d'être guidée par la religion. La religion est « une balance que Dieu nous a donnée pour éviter les exagérations de la raison humaine et diminuer ses erreurs »³⁸⁹. D'un côté, Abdou place la raison comme subordonnée à la religion à cause de ses exagérations et de ses possibilités d'erreur. De l'autre, il lui confère un rôle de régulateur et de critérium. La position d'Abdou sur la nature du rapport entre la religion et la raison est ambivalente. Il n'a pas pu, comme le disent Michel et Abdel Razek, qui ont préfacé ce livre, maintenir le droit qu'il a procuré à la raison³⁹⁰. D'un côté, il disait que « Dieu a confié aux hommes le soin de recourir aux preuves de la raison pour reconnaître les prophètes et pour arriver à connaître le Créateur de toute chose »³⁹¹. De l'autre il disait que :

La raison n'est tenue d'admettre une impossibilité logique... mais si dans la prophétie il y a quelque chose qui semble contradictoire en apparence, la raison doit se dire que le sens apparent n'est pas le vrai et alors elle est libre, soit de chercher le vrai sens en se guidant par tout ce qu'a dit le prophète qui a rapporté la parole douteuse, soit de s'en remettre à Dieu et à sa science³⁹².

Il est certain qu'Abdou cherche à octroyer à la raison une meilleure place et un rôle plus important. Mais il ne parvient pas à émettre un jugement tranché par rapport au primat de l'un ou de l'autre. Il est intéressant cependant de constater que d'autres travaux font la lumière sur la nouveauté de l'exégèse coranique d'Abdou et sur sa conception de la raison et son rapport avec la Révélation.

Quant à la relation entre la religion et la science, il est en faveur d'une relation de collaboration entre elles sans aucune possibilité d'hostilité. Abdou essaie de rétablir l'union entre elles sans que l'une ne soit subordonnée à l'autre, comme

³⁸⁸ *Ibid.*

³⁸⁹ B. Michel et M. Abdel Razik, p. XLVIII.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. XLVIII.

³⁹¹ *Ibid.*, p. XLVIII.

³⁹² *Ibid.*, p. XLVIII-XLIX.

c'était le cas avec la théologie du Moyen-Âge, ni en réduisant chacune d'elles dans un domaine à part, comme le fait la philosophie moderne, mais en les considérant.

Comme deux sœurs, toutes deux filles de cette raison que « Dieu nous a donnée pour nous guider dans la bonne voie ». Il ne saurait même y avoir un antagonisme entre elles, car si elles procèdent toutes deux de la même source, elles ont chacune un but distinct. La science nous indique les moyens qui nous assurent la vie matérielle et nous procura le bien-être ici-bas, en nous apprenant à asservir les forces de la nature; la religion nous conduit au salut dans le monde futur en développant nos facultés morales et en éduquant notre âme. Et même, en tant que facteur moral, la religion nous incite et nous encourage à poursuivre la recherche scientifique³⁹³.

Entendues dans ce sens, la science et la religion sont complémentaires. Or, selon Uthman, Abdou ne veut pas admettre que la religion n'est pas compatible avec l'idée du progrès qui caractérise les sciences. Les sciences et les vérités les plus solidement établies et partagées sont toujours assujetties à la révision et l'amélioration, ce qui est à la base de son progrès. Le progrès incessant de la science n'admet aucune vérité absolue et parfaite. Quant à la religion, certaines vérités sont absolues et immuables. Elles ne font pas l'objet d'un quelconque progrès ou amélioration. C'est là que réside la divergence irréconciliable entre la science et la religion. Abdou s'oppose à cette vision et conçoit les deux disciplines, scientifique et religieuse, comme étant deux aspects d'une même vérité³⁹⁴. Il est important de comprendre qu'Abdou faisait référence à une conception classique de la science qui est en quête de vérité et qui ne peut être en contradiction avec celle de la religion, où le salut dans l'au-delà peut être atteint par la recherche du progrès. Uthman fait référence à une science révélatrice de vérités relatives, détachées d'une conception de la vérité absolue qui demeure la finalité de la science.

³⁹³ *Ibid.*, p. XLIX.

³⁹⁴ Uthman, p. 50.

Dans cette tentative de conciliation entre l'islam et la science, Abdou voulait répliquer au discours dominant qui soutenait la séparation entre la raison et la foi. On enseignait à l'époque que la philosophie et la religion appartenaient à des domaines différents et qu'aucune d'elles ne peut franchir les limites de l'autre. L'intelligentsia nouvellement formée dans des écoles modernes de plus en plus éloignées de l'islam, déjà en réduction, est davantage attirée par les nouvelles valeurs de la modernité particulièrement les promesses du laïcisme occidental et l'athéisme marxiste³⁹⁵.

C'est principalement autour de cette question que le débat au sein de l'élite intellectuelle s'est polarisé. Les uns voulaient prouver que les valeurs de l'islam sont aptes à répondre à des situations nouvelles et les autres avançaient le contraire. Le discours réformiste d'Abdou s'inscrit dans une double perspective, à savoir la réforme de l'institution religieuse et la réponse au défi lancé par les intellectuels modernistes. Il est toutefois difficile de dire à quel point il ne constitue pas une réponse à l'unique nécessité d'adaptation aux exigences de l'heure qui s'est imposée et qui est devenue première, comme le note Gardet. Le discours réformiste en général a été fortement influencé par son contexte politique et culturel. Il a été formulé en réponse à l'évolution en cours. Le discours d'Abdou consiste plutôt en un regard critique sur l'état de la société égyptienne et du monde arabo-musulman. Il a soulevé des questions importantes qui sont au cœur de la crise de la pensée arabo-musulmane et de la polarisation idéologique et politique. Sa tentative conciliatrice entre les différents points de vue et les différents partis politiques s'est investie dans une perspective de préservation de l'unité de la communauté musulmane par la promotion d'une vision totalisante et universaliste de l'islam. C'est l'essence de son entreprise. Comme le soutient Abdel Malek, il n'y a aucune prétention à la spéculation pure dans la pensée d'Abdou à l'exception de son livre *Rissalat al-tawhid*. Son œuvre constitue

³⁹⁵ Gardet, *L'islam religion et communauté*, p. 324

grosso modo une tentative de fournir une interprétation de l'islam adaptée à la nouvelle situation de l'Égypte³⁹⁶.

Bien qu'il soit considéré comme étant l'un des principaux fondateurs de l'islam moderne³⁹⁷, le discours d'Abdou est marqué par son aspect défensif et apologétique de l'islam. Son mérite est qu'en actualisant le débat sur le statut de la raison dans l'islam, il a involontairement ouvert la voie à la laïcisation de la pensée arabomusulmane. Selon Hourani et Vatikiotis, cette laïcisation s'est amorcée avec Tahtawi qui a introduit la notion de l'autorité séculière en initiant la conception du droit dérivée d'une autre source que la source divine³⁹⁸.

3.3 Le réformisme et la tentative conciliatrice de Rachid Rida (1865 – 1935)

Parmi les célèbres noms du réformisme musulman moderne figure aussi celui de Mohamed Rachid Rida. La singularité de son expérience est qu'il appartenait à deux périodes différentes, faisant de lui à la fois un contemporain d'Abdou et d'al-Banna. La littérature relate que le réformisme de Rida durant la période d'Abdou, où il a connu une radicalisation, est différent de la période d'al-Banna. Comme al-Afghani, Rida n'est pas égyptien. Malgré son intérêt pour l'Égypte qui était son pays adoptif et le temps qu'il y avait passé, sa vision de la réforme dépassait ce cadre territorial. Il avait, comme al-Afghani, une vision plus globale de la réforme, qui s'étendait à l'ensemble du monde musulman, d'où son intérêt pour le panislamisme d'al-Afghani. Son intérêt pour la question du califat qui a surgi dans le contexte politique de l'époque s'inscrivait également dans le projet panislamiste de ce dernier.

Pour appréhender le réformisme de Rida, nous allons distinguer deux périodes. La première est celle où il s'est montré sur la scène intellectuelle et politique

³⁹⁶ Abdel Malek, *Idéologie et renaissance l'Égypte moderne*, p. 373.

³⁹⁷ B. Michel et M. Abdel Razik, p. XXI

³⁹⁸ Vatikiotis. *The Modern History of Egypt*, p. 116.

égyptienne en compagnie d'Abdou, jusqu'à la mort de ce dernier en 1905. La seconde est celle qui s'étendait de cette date jusqu'à sa mort 1935. Les grands changements politiques qu'a connus l'Égypte se sont accélérés à partir de la Première Guerre mondiale. La pensée nationaliste politique et sociale commençait à s'étendre rapidement³⁹⁹. Les relations avec l'Empire ottoman, d'un côté, et avec l'Empire britannique, de l'autre, sont devenues tendues et conflictuelles. La polarisation idéologique s'est exacerbée par rapport à la problématique du retard⁴⁰⁰ et aux nouveaux problèmes politiques auxquels faisait face la société égyptienne. Dans ce contexte, le débat qui était axé avec Abdou sur des questions substantielles, telles que la nature du rapport entre la Révélation et la raison, a glissé progressivement vers la question politique. En fait, avec l'effondrement de l'Empire ottoman, et devant la nécessité d'instaurer un régime politique à l'image de l'Égypte de l'époque, le discours arabo-musulman moderne s'est investi davantage dans cette direction. Parmi les questions qui ont alimenté le débat à l'époque, il y avait celle du califat, à travers laquelle nous essaierons d'appréhender l'aspect conciliateur du discours réformiste de Rida. Mais avant de ce faire, il est important de prendre connaissance de son vécu et de son ancrage social et culturel.

3.3.1 Éléments de biographie et cheminement intellectuel

Rida est né à Qalamoun au Liban en 1865. Comme dans le cas d'autres cheikhs et oulémas, on dit que sa famille est descendante du Prophète, d'où le titre de *Sayed* (Maître). Elle comptait plusieurs *cheikhs* cultivés mettant à sa disposition une intéressante bibliothèque. Un de ses ancêtres avait reconstruit la mosquée du village, ce qui lui avait valu le respect et la reconnaissance de ses habitants. Ces conditions familiales étaient favorables pour faire du jeune Rida un futur cheikh. En effet, il a

³⁹⁹ Abdel Malek, *Idéologie et renaissance*, p. 371

⁴⁰⁰ Cette question à laquelle fait allusion Anwar Abdel Malek s'est posée pour la première fois avec Chakib Arsalan : pourquoi les musulmans sont en retard alors que les autres ont avancé ?

appris très jeune à réciter le Coran, à lire, à écrire et à effectuer quelques opérations d'arithmétique. Après ses études à l'école coranique comme tous les jeunes de son époque, il eut le privilège de prendre ses premières leçons des sciences religieuses auprès de ses oncles cheikhs.

Outre cette formation religieuse de base, quand il eut atteint l'âge de la maturité, Rida s'est inscrit à l'école « nationale musulmane » de Tripoli qui prodiguait un enseignement moderne. Il y suivit des cours de mathématiques, de logique et de sciences naturelles. Il y a également appris des langues étrangères comme le turc et le français. La formation académique de Rida semble déjà différente de celle d'Abdou. Elle est à la fois religieuse et profane, résultant du nouvel enseignement moderne et de l'éducation dispensée par les cheikhs de la famille. À travers le cheminement éducatif de Ridha, nous pouvons nous rendre compte du changement vécu par la future élite intellectuelle égyptienne et arabe. Tout en ayant à la base la même formation religieuse, le rapport à la modernité par les programmes d'éducation était en train de s'enraciner davantage dans les mentalités et dans le système de représentations de la nouvelle élite intellectuelle égyptienne. La dualité culturelle des sociétés arabo-musulmanes s'est transposée dans la modernisation de l'enseignement, dans le système de représentation des individus et dans la nouvelle élite intellectuelle arabo-musulmane.

Durant ses études, Rida ne semblait pas être intéressé par la question du retard du monde musulman et de sa renaissance, jusqu'au moment où il eut entre les mains certains numéros de la revue *al-Urwa al-Wuthqa* (*Le lien indissoluble*) des célèbres cheikhs Abdou et al-Afghani. C'est ainsi qu'il a commencé à se détourner du soufisme. Son attitude critique a été confirmée lors d'une visite à une confrérie populaire en Orient de la tariqa de Jalal Eddine al-Roumi, où il a été fortement offensé par la pratique de ses derviches. Outre cette anecdote, le cheikh Hussein al-Jisr, qui lui a enseigné à l'école nationale musulmane, l'avait mis en garde contre les

excès des confréries soufies⁴⁰¹. Malgré cette attitude critique à l'égard du soufisme, il était tout de même imprégné de mystique⁴⁰², considéré comme une qualité dans la tradition musulmane. Le premier livre qui l'a profondément marqué est celui d'al-Ghazali *Ihya' Ouloum al-Din (Revivification des sciences de la religion)*.

C'est à partir du moment où il est entré en contact avec le discours d'al-Afghani et d'Abdou qu'il a commencé à voir l'islam sous un autre angle. L'islam n'est pas une religion uniquement spirituelle, elle est aussi matérielle. Elle est orientée vers l'ici-bas et l'au-delà et est destinée à guider l'humain à prendre le contrôle sur cette terre comme un lieutenant de Dieu, en veillant sur la réalisation de la justice⁴⁰³. C'est ainsi que la dimension mondaine de l'islam, notamment sa dimension politique, s'est cristallisée avec les successeurs de Tahatwi. Voici ce que Rida en disait :

Je lu les articles qui appelaient à une ligue panislamique, à la résurrection de la gloire de l'islam, de sa puissance politique, de sa force, qui appelaient à recouvrir la part des royaumes qui lui avait échappé, à libérer les peuples asservis par les étrangers⁴⁰⁴.

Jomier note que suite à la lecture de ces numéros, trois idées ont marqué Rida. La première est l'idée de « coutumes de Dieu » (*sounan*), dégagée d'une nouvelle interprétation du Coran qui s'approche de l'idée des lois naturelles qui régissent l'univers. Dieu intervient dans le monde et sa volonté s'exprime via des lois qui sont les lois de la nature. C'est une nouvelle perception rationnelle de la volonté divine adaptée au discours scientifique en vigueur à l'époque. La seconde stipule que l'islam se révèle une religion d'unité et de force politique qui permet de réaliser le bonheur dans ce monde ici-bas et dans l'au-delà. C'est

⁴⁰¹ Jomier, p. 29.

⁴⁰² M. Ahmad Durnayqah, *Al-Sayyid Muhammad Rashid Rida*, Beirut, al-Rissalah, 1986, p. 25.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 84.

⁴⁰⁴ Jomier, p. 30.

une religion à la fois spiritualiste, sociale, civique et militaire, que sa force guerrière avait pour mission de protéger la loi musulmane, ainsi que les orientations générales et la vigueur du groupe religieux, mais qu'elle n'avait pas pour mission de contraindre par la violence les hommes à se convertir⁴⁰⁵.

Quant à la troisième, elle énonce que le musulman n'a pas de nationalité propre et qu'il appartient à la Oumma musulmane. Cette appartenance religieuse stipule que les musulmans sont des frères et que la séparation pour des raisons de naissance, de langue ou de gouvernement est interdite. Par conséquent « la marche des peuples musulmans vers l'indépendance, leur union, leur collaboration dans la voie de la reviviscence de la gloire de l'islam, devaient se faire grâce à l'abandon des fanatismes d'école ou de race, qui sèment la division »⁴⁰⁶. Avec Rida, la dimension politique de l'islam prend toute son ampleur et le glissement du réformisme musulman vers la politique s'exprime de manière plus explicite. L'évolution du contexte politique en Égypte favorisait cette tendance.

Malgré la différence des personnalités de Rida et d'Abdou, une grande amitié les avait unis jusqu'à la mort de ce dernier. Il le considérait comme « l'interprète de ses pensées »⁴⁰⁷. « Il fut l'homme lige d'Abdou, le porte-voix de ses idées, le gardien de sa bonne réputation, et son biographe »⁴⁰⁸. *Le Commentaire du Manar* rédigé par Rida, en témoigne bien. Il existe une différence de points de vue entre eux sur la question politique, mais sur le fond, ils se rejoignent notamment sur l'idée de replacer le Coran dans la vie individuelle et sociale des musulmans⁴⁰⁹.

Ridha a écrit plusieurs ouvrages, mais son œuvre principale demeure la création de la célèbre revue *al-Manar*, publiée d'une manière plus ou moins régulière, et dont

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 31.

⁴⁰⁶ *Ibid.*

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 43.

⁴⁰⁸ Hourani, *La pensée arabe*, p. 234.

⁴⁰⁹ Jomier, p. 44.

le premier numéro est paru le 18 mars 1898. Elle a pris fin avec la mort de son directeur, en 1935. Sa pensée peut être appréhendée en bonne partie à partir de ses articles publiés dans cette revue. Elle s'inscrivait dans la lignée d'*al-Urwa Al-Wuthqa*, mais sans l'aspect de lutte politique immédiate⁴¹⁰. Les 35 volumes publiés durant une trentaine d'années ont eu un effet considérable sur le discours arabomusulman moderne. L'importance de cette revue est le fait qu'elle a servi à la propagation de la pensée de Rida et de ses deux maîtres pendant une trentaine d'années⁴¹¹. Cette pensée constituait la toile de fond du mouvement des Frères musulmans.

Durant les premières années de la revue, Rida a uniquement publié les idées de son maître Abdou, qui sont à l'origine de la publication de son exégèse. Le *Commentaire du Manar* » (*Tafsir al-Manar*). Outre l'exégèse du Coran à laquelle il a contribué, la question du califat s'est emparée de son attention. C'est par rapport à cette question qu'il s'est distingué des idées de son maître. Benzine parle d'une radicalisation et d'une déviation que fait subir ce dernier à la pensée de son maître, Mohamed Abdou⁴¹². Cette radicalisation trouve son explication dans les changements politiques que connaît l'Égypte, particulièrement entre les deux guerres. Déjà en 1908, la constitution turque prévoyait la séparation entre la religion et l'État. Plus tard, au lendemain de la révolution de 1919, la constitution égyptienne inclut des protections explicites des droits civils et politiques des citoyens⁴¹³.

Le processus de modernisation dans lequel s'est engagée l'Égypte n'était pas encore perçu comme un processus de laïcisation malgré le fait que les réformistes se soient rendus compte de la réduction du domaine d'effectivité de l'islam. La question de la laïcité est devenue problématique lorsqu'il y eut la déclaration d'un État laïc

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 38.

⁴¹¹ Charabi, p. 37.

⁴¹² Benzine, p. 50.

turc préconisant la séparation du politique et de la religion et prêchant un discours antireligieux⁴¹⁴. Le débat sur la laïcité a été amorcé dans le discours d'Abdou par le biais du rapport entre le dogme et la raison. Avec Rida, compte tenu des changements politiques dans le monde musulman, cette question de la laïcité s'est transposée dans le domaine politique et a pris son ampleur conséquemment aux changements des mœurs et à l'extension du phénomène d'occidentalisation de la société égyptienne.

Rida a œuvré jusqu'à sa mort en 1935 pour l'unité du monde musulman en cherchant les moyens d'assurer la pérennité de l'Empire ottoman. Après un long séjour en Anatolie, il s'est rendu compte de l'impossibilité de restaurer le califat à partir de ce pays. Il s'est tourné cependant vers le Chérif de la Mecque qui a manifesté son enthousiasme à l'idée de Ridha. Après un certain séjour, il s'est rendu compte encore une fois que le cours des choses n'allait pas dans le sens de son but. Il abandonna par ailleurs son programme et il fut contraint de se réfugier quelque temps en Arabie. L'affinité qu'il a développée à l'égard des wahhabites n'était pas d'ordre doctrinal, mais plutôt politique. Quand la revue *Le Manar* devint mal vue par les autorités du Caire, c'est à Ryad, capitale d'Arabie, qu'il l'a transférée. C'est cet épisode de son parcours qui est à l'origine de la controverse à son égard et à l'égard de sa réforme. C'est à travers son œuvre sur le califat que nous tenterons de mettre en relief ses idées réformistes et l'aspect conciliateur de son discours. Plus précisément, il ne s'agit pas de discuter sa théorie à la lumière de la littérature qui s'est développée par rapport à cette question, dont nous avons discutée au premier chapitre, mais de déceler les rapprochements et les articulations que Ridha effectue avec la pensée politique moderne.

⁴¹³ al-Abyad, p. 87.

⁴¹⁴ Mohamed Talbi, p.

3.3.2 Rachid Ridha et sa théorie du califat

L'intérêt de Ridha pour la question du califat était une préoccupation constante de sa pensée et de son activisme réformiste depuis qu'il prit conscience en lisant les numéros de la revue *al-Urwa al-wuthqa* dans laquelle al-Afghani et Abdou faisaient la promotion du panislamisme et de l'unité de la communauté arabe et islamique pour pouvoir faire face à la domination occidentale. Le contexte politique du premier quart du XX^e siècle, notamment l'effondrement de l'Empire et de l'idéal symbolique du califat, a ressuscité d'une manière urgente son intérêt pour cette question, qu'il jugeait fondamentale pour toute tentative de réforme. Abdou eut l'occasion de ressusciter le débat sur la première question fondamentale du rapport entre la Révélation et la raison que nous avons soulignée au premier chapitre et qui est demeurée en suspens. Rida, quant à lui, eut l'occasion de rouvrir le débat sur la seconde, à savoir la nature du rapport entre la religion et la politique, le pouvoir sacré et le pouvoir temporel. Ces deux questions sont fondamentales et constituent une condition *sine qua non* à une possible tentative de conciliation authentique entre l'islam et la modernité afin que les musulmans parviennent à accéder à leur propre modernité.

Rida s'est intéressé à la question du califat pour prendre part au débat qu'elle alimentait à l'époque. Il l'a abordée par l'entremise de sa réglementation canonique, son originalité constitutive, la perception des musulmans à son égard et celle qui doit être adoptée relativement au contexte⁴¹⁵. Pour exposer sa nouvelle théorie du califat, Rida s'est référé à l'héritage islamique sur cette question qui a divisé le monde musulman et à l'évolution historique de cette institution. Il a commencé dans un premier temps à exposer les différentes opinions des oulémas sunnites des

⁴¹⁵ Henri Laoust, *Le califat dans la doctrine de Rachid Ridha*, Traduction de son œuvre *Le califat ou l'Imama suprême*, Paris, Lib. D'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, 1986, p.13-14.

fondements du droit (*usul al-fiqh*), *al-usuliyyin* (spécialistes des fondements du droit canon), notamment Saad al-Taftazani et al-Mawardi.

Rida a repris les définitions des divers oulémas qui s'entendaient, *grosso modo*, sur la définition du califat ou de l'imamat comme étant l'autorité spirituelle et temporelle léguée par le Prophète⁴¹⁶, considérant qu'il était du devoir de la communauté de désigner un calife. Ce devoir n'est pas dicté uniquement par la raison, tel que le prétendaient par les mutazilites, mais aussi par le dogme. C'est un devoir à la fois religieux et social⁴¹⁷. Le devoir de désigner un calife et le droit de le destituer revient, selon les oulémas, à la communauté, l'Oumma, et plus précisément aux *ahl al-hall wa al-'aqd* (les gens qui lient et délient), c'est-à-dire, les gens qui ont le pouvoir décisionnel selon les prescriptions de la charia.

Pour expliquer le mode de désignation des premiers califes de l'islam, Rida se livre à une relecture de l'histoire opposée à la vision mutazilite et conforme à celle de *ahl al-sunna* (les gens de la Sunna). Il conclut que « le serment d'obédience n'est prêté qu'une fois que l'ensemble des musulmans a été consulté et qu'ils (gens qui lient et délient) ont fixé leur choix »⁴¹⁸. Cette lecture n'est pas fondée historiquement puisque lors du choix des premiers califes, il n'y a pas eu la consultation de tous les Musulmans mais seulement d'un petit groupe qui faisait partie des notables de la société et que les oulémas se sont entendus pour les désigner par les *ahl al-hall wa al-'aqd*. Rida tenta à travers cette relecture d'élargir le concept de « gens qui lient et délient » à l'ensemble du peuple, pour que sa nouvelle conception du califat s'accommode avec la nouvelle conception de l'État moderne fondé sur la démocratie.

Rida reconnaît le droit et l'autorité de la communauté (*jamaa*) de désigner et de destituer le calife, mais il ne se rend pas compte qu'historiquement, cette

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 14.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 15-16.

communauté consciente de ce droit n'a jamais existé parce qu'elle était toujours prise en charge par les oulémas, qui constituaient le groupe, et faisaient partie des gens qui lient et délient. D'autant plus, que le consensus (*ijma'a*), qui est une condition à l'exercice de ce pouvoir, n'a jamais été effectif dans l'histoire politique des sociétés musulmanes, et le consensus a toujours été établi sur le devoir pour désigner un calife et l'obligation de lui obéir⁴¹⁹. Rida a tenté de ramener l'autorité suprême au peuple à l'Oumma, entendu par

[...] ceux qui ont le pouvoir de « lier et délier », c'est-à-dire, ceux qui représentent la Communauté en raison de leur autorité et de leur prestige; leur autorité s'étend sur tous les autres, ou, en d'autres termes, sur tous les individus de la communauté⁴²⁰.

Rida est conscient des changements qu'avait subis le monde musulman, notamment sur le plan politique, et il savait qu'il était impossible de régénérer le califat sans procéder à une relecture de ses nouvelles conditions de restitution. Cette institution ne pouvait plus être basée sur la notion classique du calife désigné par les gens qui ont le pouvoir de lier et de délier entendu comme auparavant. Le pouvoir n'est plus l'apanage d'une seule personne, mais d'un groupe, d'un comité à l'image des parlements en Europe.

La nouvelle doctrine du califat de Rida s'articule essentiellement autour de la notion de comité composé de gens qui « lient et délient ». Pour certains, ce sont les ulémas, les chefs et les notables : pour d'autres comme al-Nawawi, ce sont ceux qui peuvent aisément se réunir; al-Ramli, le commentateur de ce dernier, considère qu'il s'agit de ceux à qui appartient la décision souveraine, les autres devant suivre. Après avoir défini cette notion, Rida s'interrogea sur la possibilité de les trouver et sur la

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 21.

⁴¹⁹ Francine Costet-Tardieu, *Un réformiste à l'université al-Azhar, œuvre et pensée de Mustafa al-Maraghi (1881-1945)*, Paris, Karthala, Cedej, Le Caire, 2005, p. 28.

nature des devoirs qui leur incombent. Il est intéressant de noter que le réformiste tunisien Khaïr Eddine pacha, qui a entrepris le projet de réforme de la Tunisie moderne (1873-1877), était parmi les premiers à actualiser cette notion, en assimilant les gens qui « lient et délient » en islam aux membres d'un parlement moderne⁴²¹. La réforme des institutions politiques modernes consistait en fait à emprunter la forme des institutions politiques européennes et de leur donner un contenu inspiré de l'héritage islamique. C'est en effectuant ce genre de rapprochement qu'avancait la tentative conciliatrice de Rida.

Rida insistait beaucoup sur la notion de gens qui « lient et délient » parce que ces derniers sont « les responsables de tous les intérêts généraux de la Communauté et plus particulièrement de l'autorité suprême »⁴²². Compte tenu de cette responsabilité, Rida s'est interrogé sur l'endroit où trouver ces gens sur les devoirs qui leur incombent, compte tenu du fait qu'ils peuvent constituer une proie aux gouvernements illégaux, étrangers ou nationaux, qui « travaillent à corrompre les chefs des peuples qu'ils dominent, de manière à en faire les instruments de leur oppression; quand ils n'y réussissent pas par la convoitise ou la crainte, ils leur tendent des pièges ou cherchent à les circonvenir »⁴²³.

Pour Rida, les gens qui « lient et délient » ne doivent pas être recrutés parmi les oulémas corrompus, ni parmi les francisants qui sont des apostats de l'islam. Ceci pour la raison qu'ils

[...] entendent imiter les Européens, ils croient que la religion est inconciliable avec la politique, la science et la civilisation contemporaines, et que tout État,

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 24.

⁴²¹ Hourani. *La pensée arabe et l'Occident*, p. 95.

⁴²² Laoust, p. 98.

⁴²³ *Ibid.*, p. 99.

qui se lie à la religion d'une façon effective, ne saurait être respecté, puissant et devenir l'égal des grands États⁴²⁴.

Pour Rida, les gens qui « lient et délient » ne doivent pas non plus être choisis parmi ceux qui sont en faveur d'un État laïc. Pas plus que parmi les juristes conservateurs (*fouqaha*). Il disait :

Ces ulémas sont en effet incapables de tirer, de leur droit étroitement traditionnel, un système de lois militaires, financières et politiques. Ils refusent d'accepter l'*ijtihad* absolu dans toutes les relations temporelles. Si le gouvernement venait à leur être confié, ils seraient dans l'incapacité de s'acquitter de leur tâche et seraient d'une égale insuffisance dans la guerre et dans la paix⁴²⁵.

Il attribuait l'éloignement de la société de sa foi aux oulémas qui n'ont pas su renouveler leur apologétique. Il considérait qu'une nouvelle apologétique serait en mesure de ramener beaucoup de gens à l'islam, y compris les Européens. Il déplorait le manque de leadership et l'absence d'une personne ayant l'autorité politique et morale. Il regrettait le fait que les musulmans n'avaient pas d'imam qui disposait des moyens nécessaires comme le Pape chez les catholiques⁴²⁶. En l'absence d'un guide politique et spirituel à la hauteur des nouveaux défis que devait relever l'*Umma* islamique, Rida confiait cette responsabilité à ce comité de gens qui ont le pouvoir de lier et délier, qu'il assimile aux institutions parlementaires en Europe, à la différence que l'islam exige d'eux des qualités intellectuelles et morales qui ne sont pas requises par les Européens et par leurs serviles imitateurs.

Pour parvenir à former ce comité, Rida proposa l'idée d'initier un Séminaire où un Institut de propagande et de direction de conscience, dont le but serait d'établir un

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 106.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 108-09.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 109.

calife en mesure d'assurer, par son autorité, l'unité de tous les musulmans⁴²⁷. Tout en reconnaissant les limites de la possibilité d'instaurer un califat qui respecte toutes les conditions canoniques, il opta pour un califat de nécessité en vue de restaurer la dignité de l'imamat et de reconstituer la souveraineté des gens qui « lient et délient » « que l'on désigne sous le nom jamaa, à restaurer ainsi le véritable État islamique qui est le meilleur des États, non seulement pour les musulmans, mais pour l'humanité tout entière »⁴²⁸. C'est l'idéal qui animera le mouvement des Frères musulmans, comme nous allons le voir dans le chapitre suivant. C'est là que réside la nouveauté du discours de Rida, qui donne une dimension universelle à l'État islamique recherché. En plaidant pour la constitution d'un parti islamique⁴²⁹, Rida établissait les fondements de l'activisme politique islamique. Le réformisme musulman moderne s'est approprié la nouvelle terminologie politique, incluant les notions de parti, d'État, de parlement, en les assimilant à des institutions ayant existé dans le passé sous une certaine forme ou en leur attribuant le qualificatif d'islamique.

Pour constituer le comité en question, Rida n'est pas exclusif. Il considère qu'il est important de choisir parmi les laïcs ou les clercs des gens d'équilibre et de mesure afin de s'occuper de toutes les modifications à introduire dans les habitudes de la nation. Ce comité évaluera

[...] les avantages et les inconvénients que ces modifications sont susceptibles d'entraîner; ils dresseront le programme des réformes à préconiser, en respectant les lois de l'évolution sociale, en évitant les dangers des improvisations hâtives, le désordre et la perturbation qu'elles jettent dans les individus et les groupes. La génération d'aujourd'hui est fille de la génération d'hier; elle en a hérité les instincts, les actes, les affections et les habitudes; son sang même vient de celles qui l'ont précédée. Elle ne peut donc abandonner aisément l'une quelconque de ses habitudes qu'à la condition que celle-ci ne soit qu'une mode passagère et ne soit point fondée sur la raison ou sur l'utilité – et ce changement même, en vertu

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 111.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 116

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 116-17.

des lois de l'instinct, est assuré de rencontrer l'opposition d'une partie de la communauté. Le goût de la nouveauté et l'esprit de conservation sont deux sentiments profondément humains, qui ne sont pas identiques chez tous les hommes et dont il n'appartient pas au sage et au savant de décider à leur gré. Car, s'il en était autrement, les hommes seraient, comme les fourmis et les abeilles, identiques les uns aux autres et incapables d'évolution, ou, au contraire, en une évolution incessante, et chaque génération serait alors entièrement différente de celle qui la précède⁴³⁰.

Comme nous pouvons le constater, ce discours n'est pas celui d'un cheikh religieux traditionnel, mais celui d'un sociologue, avec une plus grande ouverture à l'égard des laïcs équilibrés, dans le cadre de ce califat de nécessité. Il est en faveur d'un changement qui ne devait pas s'effectuer d'une manière hâtive, mais en respect des lois de l'évolution sociale de l'Égypte. Ridha pensait qu'il était impossible de changer radicalement une nation dans l'espace d'une génération parce qu'il était difficile pour celle-ci d'abandonner ce qui constitue son identité et intégrer d'autres coutumes, valeurs, mœurs, etc. « Seul un gouvernement personnel et despotique peut entreprendre de contraindre les hommes à accepter de tels bouleversements »⁴³¹, ajoute-t-il. Rida continue sa démonstration en s'appuyant sur un verset et en se référant à la sociologie. Il dit : « les sociologues ont montré que le changement de la situation d'un peuple ne se réalise qu'après trois générations : l'époque de l'imitation et de la caricature, celle de la fusion, enfin de l'indépendance »⁴³². Il conclut que grâce à l'*ijtihad* les principes de l'islam s'adapteront aux nécessités de la civilisation moderne⁴³³.

Rida s'est intéressé à la réforme aussi bien politique que sociale et il a fortement critiqué le phénomène d'occidentalisation (*tafarnuj*) devenu manifeste au

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 143.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 144.

⁴³² *Ibid.*

⁴³³ *Ibid.*, p. 146.

sein de la société égyptienne⁴³⁴. Il déplorait le fait que la population s'intéressait davantage aux apparences de la civilisation occidentale plutôt qu'à son esprit et son essence. Il s'est placé entre ceux favorables à une occidentalisation totale et ceux qui s'opposent littéralement à l'Occident. Il était en faveur d'un juste milieu entre « a témérité du neuf et la conservation étriquée du vieux. Le salut n'est possible qu'à la condition qu'on rouvre la porte de l'ijtihad et que l'on renonce au taqlid »⁴³⁵. Ridha tentait sa conciliation en repensant certaines notions traditionnelles⁴³⁶ dans un cadre moderne et en prétendant « que tout ce que ces lois ont de vrai et de juste a depuis longtemps été établi par notre Sharia »⁴³⁷.

Le réformisme musulman moderne s'est investi davantage dans la défense et l'apologie de l'islam, remis en question par les intellectuels du pôle opposé quant à sa capacité de s'adapter aux changements et de conduire à la réforme souhaitée, que dans une véritable et authentique réforme où la conciliation ne consistait pas en différentes formes de placage, mais en une véritable synthèse et une union féconde engendrant la véritable renaissance de l'Égypte et du monde musulman moderne. Le réformisme musulman moderne s'est investi davantage dans une conciliation apologétique en proclamant continuellement que « rien dans les valeurs religieuses musulmanes, ne s'opposait, bien au contraire, à l'acquisition et à la mise en œuvre des techniques de la science moderne, aussi poussées qu'elles puissent être »⁴³⁸. Tout en déplorant le retard des musulmans, il ne cessait de répéter que ce retard ne pouvait être imputable à l'islam comme tel, mais aux « traditions inutiles, voire de

⁴³⁴ Durnayqah, p. 39.

⁴³⁵ Laouste, p. 138.

⁴³⁶ Gardet, *L'islam communauté et politique*, p. 321

⁴³⁷ Laouste, p. 206

⁴³⁸ Gardet, *L'islam communauté et politique*, p. 380.

superstitions, dont s'est alourdi le cadre quotidien de la vie musulmane, dont il s'agit maintenant de le défaire »⁴³⁹.

Tout au long de ce chapitre, nous avons essayé de montrer comment certains réformistes musulmans ont tenté la conciliation entre l'islam et la modernité afin de surmonter la tension qui s'est manifestée sur les plans culturel, social, politique et dans les mentalités et les systèmes de représentation individuels, que nous avons montré au chapitre précédent. Elle est devenue le centre du projet réformiste musulman moderne. C'est dans cette perspective conciliatrice que les trois tentatives des trois réformistes différents, que nous avons abordées se sont investies. Ayant tous le même profil de cheikh-intellectuel, de par leur ancrage culturel et social similaire, ils se sont investis à prouver, à travers les problématiques qu'ils ont traitées, que l'islam s'adapte bien aux nouvelles exigences des temps modernes et de l'apport de la modernité de la civilisation occidentale.

C'est à travers la problématique du rapport entre l'islam ou la culture musulmane et les sciences modernes que les tentatives conciliatrices de Tahtawi et d'Abdou se sont articulées, tandis que celle de Rida s'est articulée autour de la problématique du califat et la nouvelle organisation du pouvoir sur la base d'un régime parlementaire faisant du peuple la source du pouvoir. Il s'agissait pour les deux premiers de montrer que l'islam ne s'oppose pas à la science moderne et, pour le dernier, qu'il ne s'oppose à cette nouvelle organisation du pouvoir. Ces trois réformistes, au même profil, ont adopté pour la même démarche, consistant à trouver dans la tradition musulmane, soit le Coran et la Sunna, des fondements à ce qu'ils ont jugé conforme à intégrer des apports de la modernité. Plus précisément, Tahtawi et Rida ont eu recours aux *usul al-fiqh*, notamment *fiqh al-maqasid*, pour attribuer un fondement et un sens islamique à l'intégration des sciences modernes, pour l'un, et

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 380.

pour l'intégration du système parlementaire, pour l'autre. Le premier a initié le concept de *manafi' 'umumiyyah* (bien ou service d'intérêt commun) et le second a actualisé le concept de *ahl al-hall wa al-'aqd* (les gens qui lient et délient) en le rapprochant des membres du parlement. Quant à Abdou, il a procédé à une nouvelle interprétation du Coran en évoquant le débat du rapport entre celui-ci et la raison.

Il est intéressant de souligner que l'approche d'Abdou était plus profonde et authentique. Outre les mises en garde qu'il a formulées par rapport à l'intégration des apports de la modernité, notamment les sciences modernes, qui ne doit pas se faire sans prudence et discernement, il a jugé nécessaire de ressusciter la question du rapport entre la Révélation et la raison et d'avoir recours à la réforme de l'enseignement religieux traditionnel. La tentative d'Abdou s'inscrit à la fois dans la perspective du réformisme traditionnel consistant à réformer l'institution religieuse, d'où son authenticité, et dans une perspective moderne consistant à s'appropriier ce qui peut contribuer à cette réforme.

Néanmoins, les trois tentatives de réforme et de conciliation s'inscrivaient dans la même perspective, soit celle de la modernisation de l'islam. Le caractère dialogique de leur conciliation s'est effectué dans un seul sens. À cause de la domination symbolique de celle-ci, de son contexte historique et de la limite intellectuelle des réformistes qui ont entrepris la tentative de conciliation, ils ont davantage interrogé l'islam que la modernité, d'où la nature apologétique de leurs tentatives. Il est important de noter que le contexte politique, ou plutôt l'absence d'un espace politique favorisant un débat libre et concertant, constituait une contrainte de plus à toute tentative de conciliation.

Ce qui caractérise le paradigme du réformisme musulman moderne, que nous avons essayé de mettre en évidence tout au long de notre analyse dans ce chapitre, est le profil de cheikh-intellectuel que nous avons attribué à ces trois réformistes et à ceux qui appartenaient à la même période, le contexte sociohistorique de l'époque et

la perspective de modernisation de l'islam dans laquelle ont été entreprises les différentes tentatives de réforme et de conciliation. Comme nous allons le voir dans le chapitre suivant, le réformisme musulman a connu un changement de paradigme qui va se manifester au sein de ses acteurs, de son contexte et de sa perspective de réforme et de conciliation.

CHAPITRE IV

LA PROBLÉMATIQUE DE LA CONCILIATION DANS LE DISCOURS ISLAMISTE DU XX^e SIÈCLE

Dans ce chapitre, nous aborderons le discours réformiste islamiste et son aspect conciliateur. Il s'agit du discours des Frères musulmans (FM). Nous essaierons de mettre en relief le changement paradigmatique du réformisme musulman et la façon par laquelle la question de la conciliation a été abordée. Pour ce faire, nous aborderons les discours de Hassan al-Banna, fondateur de l'organisation des FM, et de Sayed Qutb qui a donné au discours islamiste sa substance. Ce fut l'idéologue de l'organisation. Il est certes difficile, voire absurde, de soutenir que l'islamisme, notamment selon Qutb, est conciliateur. Ce que nous essaierons de montrer est que toute la pensée arabo-musulmane moderne, notamment sa variante réformiste, est traversée par cette dimension conciliatrice, compte tenu de cette dualité qui s'y est installée, et est devenue l'une de ses caractéristiques. Il est certain que cette dimension conciliatrice paraissait moins évidente dans certains contextes, notamment dans les moments de tension et de conflit où les uns se sont montrés exclusifs vis-à-vis de l'autre. Par ailleurs, même s'il y eut des moments où il existait une certaine conciliation entre les différentes parties prenantes de la société égyptienne, notamment quand il s'agissait de combattre le colonialisme, la conciliation effective n'a jamais eu lieu dans le monde arabo-musulman. Elle est en devenir. La dualité culturelle, le clivage social et politique et la polarisation idéologique sont encore manifestes dans les sociétés arabo-musulmanes. C'est la raison pour laquelle, il est

plus approprié de parler d'une dynamique ou d'une démarche conciliatrice dans laquelle s'est inscrite la pensée arabo-musulmane moderne. Elle alimente depuis son projet de réforme.

Comme nous allons le montrer, la question de la conciliation ne se pose pas d'une manière explicite. Elle est subtilement intrinsèque à la perspective dans laquelle est envisagée la réforme, qui est celle de l'islamisation de la modernité. La conciliation ne consiste plus à se poser les questions : comment devenir moderne en restant musulman? Que prendre et que laisser de la modernité. La modernité fait d'ores et déjà partie intégrante de la société et de la culture égyptiennes. La question de la conciliation se pose dans une autre perspective, celle de dire comment redevenir musulman et comment récupérer un islam marginalisé afin de le réintégrer dans la société et le rendre effectif. Comment réorganiser la société modernisée sur de nouvelles bases islamiques? Dans cette nouvelle perspective, la question de la conciliation ne consiste plus à réformer l'islam pour le moderniser afin qu'il s'adapte aux conditions des temps modernes, mais plutôt à islamiser la société modernisée.

Notre démarche est un peu identique à celle du chapitre précédent. Elle est du même style, c'est-à-dire *homme-oeuvre-contexte*, en ajoutant à ce chapitre une section relatant la genèse de l'organisation des FM, étant donné qu'elle est l'œuvre principale d'al-Banna. Avant de commencer l'analyse du discours des FM, nous ferons un bref survol des événements importants qui ont façonné le contexte sociopolitique de l'Égypte, à partir des années 1920, et ses grands enjeux. Nous traiterons la transformation du réformisme musulman moderne à travers la genèse de l'organisation des FM, l'ancrage social et culturel de nos deux icônes de l'islamisme et finalement nous aborderons leurs discours afin d'examiner comment la question de la conciliation a été abordée.

4.1 Contexte sociohistorique de l'Égypte à partir des années 1920

Avant de commencer l'étude de la question de la conciliation dans le discours d'al-Banna, il est important de prendre connaissance du contexte social, économique et politique dans lequel celui-ci et son mouvement ont pris naissance. L'acteur et le mouvement en sont le produit. C'est davantage le contexte politique qui semble avoir subi le plus grand changement à cause des évolutions politiques sur le plan international.

4.1.1 Contexte et facteurs politiques

Durant la première moitié du XX^e siècle, le paysage politique égyptien a connu un changement significatif. Le projet de réforme politique initié par al-Afghani, et dirigé par plusieurs personnalités intellectuelles et politiques, a débouché en Égypte sur la révolution d'Urabi pacha, conduisant à la colonisation en 1882, à l'abolition du parlement et à la constitution, en 1876. Après cet évènement, l'élite intellectuelle arabe, et particulièrement égyptienne, devient de plus en plus consciente de la nécessité d'une réforme politique en Anatolie, centre du pouvoir de l'Empire. Le militantisme en faveur d'un changement politique moderne s'intensifia et donna naissance au mouvement des Jeunes turcs qui se sont emparés du pouvoir en 1908⁴⁴⁰. Ce changement n'a malheureusement pas abouti au changement espéré. Il a conduit à la disparition de l'idée du panislamisme, à l'intensification d'un sentiment nationaliste et à l'accroissement des revendications nationalistes. Depuis cette date, plusieurs mouvements et organisations politiques et sociales égyptiennes secrètes, soutenus par un discours islamique et des idéologies laïques, ont émergé afin de faire face, d'un côté, au despotisme du pouvoir central et à la domination anglaise, de l'autre.

⁴⁴⁰ Ali Muhafadhah, *Al-ittijahat al-fikriyyah 'inda al-'arab fi 'asr al-nahdah, 1798-1914, al-ittijahat al-diniyyah wa al-syasiyyah wa al-ijtima'iyyah wa al'ilmiiyyah*, Beirut Al-ahliyyah, 1975, p. 104.

Sur le plan international, plusieurs événements ont contribué à de grands changements sur le plan national égyptien. Il y eut la Première Guerre mondiale, où l'Empire a choisi de se ranger du côté des Allemands. Cette décision a conduit les Anglais à resserrer l'étau contre l'Égypte et le Soudan⁴⁴¹. Ce resserrement, qui eut des effets économiques négatifs sur la population, fut un autre facteur intensifiant le sentiment nationaliste et généralisant le militantisme contre la domination anglaise⁴⁴², en Égypte. Il y eut aussi la révolution bolchevique de 1917 en Russie, l'effondrement de l'Empire ottoman en 1923 et la grande crise économique de 1929.

Le contexte politique d'après-guerre était favorable à ce que les revendications indépendantistes trouvent leur écho sur la scène politique nationale et internationale. Les événements de 1919, ayant comme figure de proue Saad Zaghloul, disciple d'al-Afghani et de Mohamed Abdou et fondateur du parti national al-Wafd, ont donné un élan à ces revendications et ont conduit à la déclaration du traité du 28 février 1922 stipulant la fin du protectorat et proclamant l'Égypte comme État souverain et indépendant. En effet, le 19 avril 1923, l'Égypte se dota d'une nouvelle *Constitution* fortement inspirée de la *Constitution belge*⁴⁴³. En dépit de cette déclaration, l'ingérence anglaise n'a jamais pris fin et les privilèges que les Anglais obtinrent en échange de leur déclaration dépassèrent leurs attentes⁴⁴⁴. Ce changement politique, octroyant une certaine liberté aux différentes forces politiques égyptiennes, n'a pas contribué à l'amélioration des conditions économiques et sociales de la société égyptienne. Il fut plutôt favorable aux conflits avec le pouvoir. L'élite politique égyptienne était soudoyée par les Anglais et la monarchie⁴⁴⁵.

⁴⁴¹ Arthur Goldschmidt, Jr., *Modern Egypt The Formation of a Nation-State*, Westview Press, Boulder, Colorado, Hutchinson, London, 1988, p. 53.

⁴⁴² *Ibid.*, p. 54.

⁴⁴³ Marcel Colombe, *L'Évolution de l'Égypte 1924-1950*. Paris, Éd. Maisonneuve et Cie, 1951, p. 5.

⁴⁴⁴ Zakaria Souleyman Bayyoumi, *Al-Ikhwan al-Muslimun wa al-jama'at al-islamiyyah fi al-hayat al-siyasiyyah al-misriyyah 1948-1967*, Le Caire, Wahba, 1978, p. 40.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 43.

Le second évènement, plus important que le premier compte tenu de ses conséquences, est l'effondrement de l'Empire ottoman et la déclaration de l'État Turc laïc en 1924. L'Égypte s'affranchit de la domination militaire anglaise et de la tutelle ottomane. Elle se trouva ainsi face à des choix politiques importants soulevant de nouveaux débats sur la nature du régime politique à adopter, parlementaire, califal ou monarchique constitutionnel. Les querelles politiques entre les différents partis et leur instrumentalisation par le palais, d'un côté, et par les Britanniques, de l'autre, ont compliqué et entravé le processus de rationalisation et de modernisation politique.

4.1.2 Contexte et facteurs intellectuels

Le contexte intellectuel était à l'image du contexte politique. La polarisation idéologique s'est cristallisée et exacerbée. Le débat intellectuel a, lui, glissé complètement vers le politique. L'élite intellectuelle arabe commença à s'interroger sur la nature de la relation politique à maintenir avec le pouvoir central de l'Empire⁴⁴⁶ et sur la nature des relations entre les Égyptiens qui ne sont pas tous de confession musulmane. Devant le discrédit et la déception de l'unité musulmane, la question de l'unité commença à prendre un autre sens et de nouvelles dimensions. Deux discours ont émergé dans ce contexte : le nationalisme égyptien (*wataniyyah*), initié par Tahtawi, et le nationalisme arabe (*qawmiyyah*) initié par Salim al-Bustani⁴⁴⁷. Tous deux furent à l'origine de plusieurs associations œuvrant pour l'unité arabe. Ridha faisait partie de ce mouvement. Dans ce nouveau contexte politique, le débat intellectuel se pencha sur les questions de liberté et d'égalité, de justice sociale et des droits des femmes, questions qui sont devenues, depuis, la matrice à partir de laquelle on appréhende l'islamisme.

⁴⁴⁶ Mouhafdha., p. 109.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 135.

Il est important de souligner qu'un certain débat de fond aurait pu être engagé en étudiant ces anciennes questions dans ce nouveau contexte. En effet, le débat sur la nature du rapport entre la politique et la religion a été soulevé, non pas seulement, du côté de l'élite intellectuelle du courant moderniste, mais aussi du fond de l'orthodoxie musulmane. Le livre du cheikh Ali Abdel Raziq, sur les fondements du pouvoir en islam, a renversé les termes du débat et lui a donné une ampleur, qui s'est toutefois vite atténuée à cause de son instrumentalisation politique. Les uns tenaient pour acquise l'idée de la séparation entre la religion et la politique en islam et les autres restaient cramponnés sur leur croyance du lien indissociable entre le pouvoir spirituel et temporel. C'est dans ce contexte que le réformisme musulman commença à prendre une direction politique au détriment des autres considérations. La nouvelle théorie du califat de Rachid Rida, tentant de réinstaurer le califat sur des bases modernes, fut la dernière tentative du réformisme musulman moderne afin de surmonter la crise politique à laquelle faisaient face l'Égypte et les sociétés arabo-musulmanes.

Durant cette période, celle des années 1920, les écrits, remettant en cause à la fois l'islam et certaines idées reçues de la culture musulmane, se sont multipliés parmi les intellectuels influents de l'Égypte. Taha Hussein publie, en 1926, un livre sur la poésie préislamique dans lequel il remet en question l'histoire des Arabes avant l'islam et d'autres révélations dans le Coran qui faisaient consensus chez l'orthodoxie islamique et constituaient des constantes dans le système de croyances musulman. Plusieurs autres intellectuels, dont la majorité était issue de l'enseignement moderne de confession musulmane et chrétienne, se mirent à critiquer l'islam et son héritage en plaidant la nécessité de limiter l'influence de la religion et de faire confiance à la science et à la raison⁴⁴⁸. Ils étaient désenchantés par la tradition musulmane et lui attribuaient les causes du retard des Arabes et de l'Égypte. La réplique de

l'orthodoxie musulmane ne paraissait pas à la hauteur de ces défis perçus comme étant des attaques contre l'islam.

Quelques années plus tard, vers la fin des années 1920 et le début des années 1930, cette tendance se renverse. L'image de l'Occident libéral est ébranlée et un sentiment de désenchantement à l'égard de la modernité commence à se propager parmi l'élite intellectuelle égyptienne et arabe. Un certain état et un discours de désillusion se manifestent : « *Egyptians were at the same time becoming disillusioned with European ideas and institutions, including parliamentary democracy, and felt to Islamic beliefs and values*⁴⁴⁹ ». Nous assistons en même temps à un revirement du nationalisme à saveur islamique et une reconsidération significative de l'islam. En effet, Salama Moussa annonce en 1930 : « l'islam est la religion de ma patrie, mon devoir est de la défendre ». En 1936, Makram Ebeid pacha, ministre des finances de confession copte, déclare : « Je suis chrétien, il est vrai, par ma religion, mais, par ma patrie, je suis musulman », en réponse aux remerciements pour les sommes d'argent attribuées pour la construction des mosquées⁴⁵⁰.

De plus, à partir des années 1930, nous assistons à une remise en question de l'élite intellectuelle moderniste et un changement de leur orientation idéologique. Ce phénomène se manifesta jusqu'à nos jours. Des personnalités comme, Mounir Chafiq, Tarek al-Bishri, Abdelwahhab el-Messiri, Mohamed Amara et d'autres, des socialistes orientaux, comptaient désormais dans la mouvance islamiste. Depuis cette date, nous voyons donc apparaître une littérature islamiste abondante publiée par des figures célèbres du courant moderniste. Taha Hussein publia, en 1933, une œuvre en trois volumes sur la vie du Prophète intitulé '*Ala hamich al-sirah (En marge de la vie du Prophète)*'. Mohamed Hussein Haykal et Abbas Mahmoud al-Aqqad publièrent,

⁴⁴⁸ Rif'at Sa'id, *Hassan al-Banna, Mata kayf wa limatha*, Beirut, al-tali'a, 1980, p. 14-15

⁴⁴⁹ Goldschmidt, p.71.

⁴⁵⁰ Colombe, p. 146.

respectivement, *Vie de Mohamed* et *Génie de Mohamed*. Quant à Tawfiq al-Hakim, il s'intéressa à certains aspects de sa vie. Haykal publia d'autres ouvrages comme la *Vie du premier calife Abou Bakr*, *Vie du deuxième calife Omar*, *Vie du troisième calife Uthman*. M. al-Aqqad s'intéressa d'une manière intensive aux personnalités historiques islamiques en publiant une série de livres sur chacune d'elles. Devant l'engouement manifesté pour ces écrits, le Ministère de l'instruction publique chapeauta un plus grand projet relativement aux compagnons du Prophète, intitulé « Grands hommes de l'islam »⁴⁵¹. Ces écrits eurent un effet de cascade sur d'autres écrivains et sont à l'origine d'un renouveau culturel et intellectuel, donnant de l'élan et du crédit au renouveau islamique qui attirera Qutb parmi ses rangs.

4.1.3 Contexte socioéconomique

Ce qu'il est important de souligner par rapport au contexte socioéconomique égyptien, c'est que le processus de modernisation engagé en Égypte, depuis un peu plus d'un siècle, n'eut pas d'effet positif significatif sur la situation économique de la société. Il favorisa une infime couche de la société, composée des propriétaires terriens, dont la proportion ne dépasse pas le 0.5 %⁴⁵². La société égyptienne est restée une population à majorité paysanne et pauvre à cause d'une économie encore très dépendante de la culture du coton. Cette situation vint accroître l'analphabétisme, principalement chez les femmes, par manque de ressources et l'absence de redistribution de la richesse.

Dans une société majoritairement paysanne et analphabète, la sensibilité religieuse est plus importante que dans une population citadine et instruite. De plus, la sensibilité à l'égard des idées modernes a été défigurée par l'impérialisme britannique, les conflits politiques et par les conséquences perverses de la

⁴⁵¹ Colombe, p. 147-48.

⁴⁵² Bayyoumi, p. 52.

modernisation. Dans une telle société, il est important de ne pas rater le paradis éternel vu la difficulté à se procurer les biens d'ici-bas. C'est là que le discours islamiste d'al-Banna trouve son sens et sa raison d'être. Il appelait les gens à se rapprocher davantage de leur religion et à combattre en son nom toutes les forces qui s'y opposent et, notamment, l'occupant anglais qui, pillant leurs richesses, les empêche de se procurer les biens d'ici-bas. L'islam a désormais un message salubre ici-bas et là-haut. Ce discours eut davantage de crédit suite à l'échec des autres forces sociales et politiques d'apporter le changement escompté. La dimension économique fut, à cette période de l'histoire, un facteur très important dans l'émergence du mouvement islamiste.

Comme toute modernisation, celle vécue par l'Égypte était un phénomène de ville et c'est pourquoi elle était limitée à ses deux grandes villes, Le Caire et Alexandrie. Il y eut un changement remarquable dans les mœurs, les habitudes de vie et le comportement, sur lesquels le mode de vie des sociétés européennes, fortement représentées dans les grandes villes d'Égypte, déteignit. Ces phénomènes d'occidentalisation, de francisation (*tafarnuj*) et d'imitation de l'Occident, étaient mal perçus dans une société encore très sensible à la morale et à la religion. Ils menaçaient l'authenticité de la société et son identité. Déjà dénoncés par les réformistes modernes, ces phénomènes étaient devenus le centre de la préoccupation de l'activisme islamiste. La détérioration de la morale et le développement de l'esprit libéral et libertin, notamment chez les femmes, offusquaient une société encore très patriarcale et où l'espace public était dominé par la présence masculine. Ce changement, cumul d'un processus de modernisation d'environ un siècle, n'était pas encore permis dans une société à grande majorité paysanne et conservatrice et où l'instruction de la femme était encore embryonnaire.

Ce sont ces changements contextuels qui furent à l'origine du changement paradigmatique du réformisme musulman moderne en un réformisme islamiste. Face

à ces défis essentiellement politiques, le nouveau réformisme musulman se redéfinit et prit une nouvelle forme. Il s'organisa en un mouvement sociopolitique, se donnant pour mission d'islamiser la société et d'instaurer l'État islamique. Ce changement de contexte eut également un impact sur la nature de la nouvelle élite, notamment islamiste, et sur son discours que nous aborderons tout au long des sections suivantes. Nous allons d'abord appréhender quelques éléments importants de l'ancrage familial et culturel de Al-Banna et de Qutb, notamment leur formation et leur cheminement intellectuel. En procédant ainsi, nous essaierons de mettre en évidence la constance du caractère dualiste de la formation de la nouvelle élite, composée d'intellectuels-cheikhs, alors qu'elle était composée de cheikh-intellectuels dans le réformisme musulman moderne.

4.2 Hassan al-Banna et l'organisation des Frères musulmans

4.2.1 Éléments de biographie et formation académique

Le personnage de Hassan al-Banna suscite beaucoup de questions. Comment un homme, relativement moins instruit que ses prédécesseurs réformistes, a pu former un tel mouvement, celui des FM, dans un laps de temps aussi court et au regard des autres mouvements de l'époque? Ce fut un mouvement de masse populaire qui eut une évolution fulgurante et changea le cours de l'histoire de la société égyptienne et du monde arabe. Paradoxalement, comme l'a remarqué Ternisien, l'intérêt que la littérature a accordé à la biographie et l'historiographie⁴⁵³ d'al-Banna n'est pas proportionnel à l'ampleur qu'eut son organisation. L'ensemble des études qui se sont penchées sur le phénomène islamiste et de ses mouvements ne se sont pas suffisamment attardés sur la personnalité et la biographie de son fondateur. La référence, par excellence, de sa biographie est celle qu'il a rédigée lui-même. Notre

⁴⁵³ Xavier Ternisien, *Les Frères musulmans*, Paris, Fayard, 2005. Cette remarque a été soulignée par aussi par Brynjar Lia dans son livre *The society of the muslim brothers in Egypt*, Ithaca, Libanon, 1998.

intérêt pour sa biographie n'est pas pour expliciter certains aspects qui n'ont pas été traités et révélés, mais pour souligner le changement de paradigme qui s'est déjà manifesté au niveau du contexte historique et reflété sur la formation et la nature de l'élite intellectuelle. C'est en se référant à ce premier personnage que nous allons souligner la transformation d'une élite composée de cheikh-intellectuels à une autre composée d'intellectuel-cheikhs.

H. al-Banna, guide suprême (*al-murshid al-'am*) de l'organisation des Frères musulmans comme on l'appelait, est né le 14 octobre 1906 dans le village de Mahmoudiyya situé au Nord-Ouest du Caire. Son père, Ahmad Abdel Rahman al-Banna, travaillait comme réparateur de montres. Il avait suivi une formation religieuse à Alexandrie, similaire à celle que prodiguait al-Azhar. Il s'est spécialisé dans les domaines de la charia, du *fiqh* (droit canon) et de la classification des *hadiths*. Il était également imam dans une mosquée du village⁴⁵⁴, lui donnant l'occasion de connaître plusieurs célèbres figures du réformisme musulman moderne. Al-Afghani, dont il fit la connaissance par l'intermédiaire de son ami Mohamed Sultan, membre de l'association *al-Urwatu al-wuthqa* et, Abdou, dont il était l'élève. Il était donc familier de leurs idées réformistes qu'il transmis à son fils Hassan⁴⁵⁵. En mémoire d'al-Afghani, son petit frère fut appelé Jamal Eddine⁴⁵⁶. Comme ses prédécesseurs, il était issu d'une famille paysanne, religieuse, économiquement modeste et valorisant l'éducation.

Al-Banna commença l'école à l'âge de 8 ans, en 1915. Il entra à l'école Madrasa al-Rachad al-diniyyah, fondée par le cheikh Mohamed Zahran, pour qui, il avait une grande admiration. Cette école prodiguait aux enfants du village un

⁴⁵⁴ Richard Mitchell, *Al-ikhwan al-muslimoun*, traduction arabe par Mahmoud Abou Assou'oud et commentaires Salah Abou Raqiq, Le Caire, 1979, p. 68.

⁴⁵⁵ Olivier Caret & Gérard Michaud, *Les Frères musulmans (1928-1982)*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 14.

⁴⁵⁶ Tariq Ramadan, *Aux sources du renouveau musulman*, Paris, Bayard / Centurion, 1998, p. 179.

enseignement différent des *kottabs* ordinaires, son programme étant inspiré des écoles modernes. Outre les matières classiques, elle enseignait les *hadiths*, la langue et la littérature. Al-Banna reconnut que la majorité des *hadiths* dont il se souvenait à l'âge adulte, il les avait appris à cette école. Hassan fut profondément marqué par la personnalité de son maître et par sa méthode d'enseignement, basée sur la responsabilisation des élèves et le système de récompense et de punition sous forme de compliments et de critiques exprimées en blagues ironiques ou en vers de poèmes⁴⁵⁷. Dans les *kottabs*, la méthode d'enseignement était dissuasive et décourageante. Le cheikh enseignait aux élèves en brandissant un bâton et en infligeant de temps à autre des coups pour la moindre maladresse ou erreur. Depuis son jeune âge, al-Banna était imprégné par ces deux dimensions, la responsabilité et la discipline.

À l'âge de 12 ans, quand cheikh Zahran quitta l'école, al-Banna décida de partir et de s'inscrire à l'école primaire gouvernementale en promettant à son père de finir d'apprendre le Coran à la maison. Cette école enseignait une variété de cours différents, telle que l'initiation au droit foncier et financier, aux techniques agricoles et à d'autres matières, comme la langue et la religion. C'est dans cette école, et à partir de cet âge que l'activisme social d'al-Banna s'est amorcé sur une base religieuse et morale. Mohamed Efendi Abdel Khaleq, enseignant de mathématique et de sport, eut l'idée de former l'Association de la bonne conduite (*jam'iyat al-akhlaq al-adabiyyah*) et de le désigner comme président. La méthode de cette association consistait à infliger une amende monétaire à quiconque commettait un acte jugé immoral. Hassan avait décidé d'élargir cette mission à l'extérieur de l'école, soit à la population du village. Il fonda ainsi une association pour lutter contre les actes interdits (*man' al-mouharramat*) dont la méthode consistait à envoyer des lettres secrètes prévenant les gens de ne plus commettre les actes interdits par l'islam et de

⁴⁵⁷ Hassan Al-Banna, *Mouthakkarat al-da'wa wa al-da'ia*, Beirut, al-Maktab al-islami, 1979, p. 10.

se racheter. S'agissait-il d'une « prophétie éthique » capable de « révolutions profondes » comme le disait Olivier Carré⁴⁵⁸, empruntant la désignation de Weber? Les expériences associatives dans lesquelles al-Banna s'est engagé l'avaient dirigé vers ce destin. Ces expériences lui donnèrent l'occasion de développer des aptitudes qui lui permettraient de fonder et de guider le mouvement social le plus populaire que connut le monde arabo-musulman.

L'école ferma ses portes. Al-Banna dut choisir entre l'école religieuse d'Alexandrie et l'école des instituteurs. Il opta pour cette dernière parce qu'elle lui permettait de devenir instituteur après trois ans d'étude. On peut se demander pourquoi n'a-t-il pas choisi l'école religieuse? Est-ce sous l'influence de son père? A-t-il choisi l'école des instituteurs pour des raisons économiques ou parce qu'il était, comme Abdou, critique à l'égard de ces institutions et à leur formation? Nombreuses sont les questions qui se posent et auxquelles nous n'avons pas de réponse. Il est tout de même curieux de voir une personne aussi engagée et imprégnée par la religion ne pas choisir l'éducation religieuse ou ne jamais montrer d'attitude critique explicite ou virulente à l'égard des institutions religieuses. Il s'agissait d'une caractéristique de la nouvelle élite réformatrice, comme nous allons le voir avec Qutb et Ghannouchi, qui ont pris en charge, depuis cette date, les affaires religieuses et politiques de la cité.

Entre 1920 et 1923, pendant qu'il poursuivait ses études à l'école des instituteurs à Damanhour, Hassan entama une nouvelle expérience en adhérant à la confrérie soufie *al-ikhwan al-husafiyah*. Fortement impressionné par son cheikh spirituel qui, selon al-Banna, œuvrait ardemment à « commander le bien et à prévenir l'interdit », principe central de la morale musulmane, il est devenu un adepte fidèle de cette confrérie. Il ne voulut pas être un soufi traditionnel parce qu'il avait une inclination particulière pour la prédication qui n'est pas la vocation principale des

⁴⁵⁸ Olivier carré, *L'utopie islamique dans l'Orient arabe*, Paris, Presse de la fondation nationale des

soufis. À la marge de cette confrérie, et avec l'aide de ses nouveaux amis, dont Ali al-Sukkari, un compagnon de route ayant joué un rôle important dans le développement de l'organisation des FM⁴⁵⁹, il eut l'idée de former l'association de bienfaisance *husafiyah al-khairiyah*. Elle œuvrait à la promotion de la bonne conduite, selon la morale islamique, et à contrer les missions étrangères chrétiennes⁴⁶⁰. Jusqu'à cette date, l'activisme religieux d'al-Banna était exclusivement d'ordre moral.

La période de son engagement dans cette association coïncida avec l'intensification du militantisme anticolonial qui conduisit à la révolution de 1919, à laquelle al-Banna prit activement part. Durant cette période, son ressentiment à l'égard de la colonisation britannique s'est accentué. En 1923, son diplôme d'instituteur en poche, il s'installe au Caire où le débat politique et idéologique était à son paroxysme. Il s'est investi intensément à mobiliser, et à inciter, les cheikhs d'al-Azhar à prendre position sur la colonisation et à répliquer aux attaques idéologiques contre l'islam. C'est contre cette inertie de l'élite religieuse officielle qu'al-Banna s'est insurgé et s'est montré critique. Cette inertie a contribué à l'émergence d'un islam totalement désinstitutionnalisé, qui s'est développé en dehors des institutions religieuses officielles et conduit par une élite modernisée et en quête d'identité. À la question *comment devenir moderne tout en restant musulman?* s'est substituée *comment redevenir musulman tout en étant modernisé?* C'est au Caire que la matrice de l'activisme d'al Banna, et de son organisation, s'est complétée. Il s'agissait de faire la prédication des valeurs de l'islam afin de contrecarrer l'eupéanisation des mœurs de la société⁴⁶¹, le mouvement missionnaire et la domination anglaise.

sciences politiques, 1991, p. 12.

⁴⁵⁹ Mitchell, p. 69.

⁴⁶⁰ Al-Banna, *Muthakkarat*, p. 20.

⁴⁶¹ Hamadi Redissi, *Le pacte de Nadjd ou comment l'islam sectaire est devenu l'islam*, Paris, Seuil, 2007, p. 233.

Sans s'aventurer dans des analyses d'ordre psychologique et psychanalytique qu'il est important de faire pour mieux comprendre la personnalité d'al-Banna, il est légitime de dire qu'il n'a pas eu une enfance ordinaire ou qu'il ne l'avait jamais vécue en raison de son engagement dans les activités associatives. À cela, s'ajoute la fréquentation d'adultes contribuant à un développement précoce du sens du devoir et de la responsabilité envers sa religion et sa société. Sa conscience est devenue prématurément adulte. C'est probablement ces différentes expériences qui ont développé chez lui son grand talent d'orateur et son charisme percutant qui le distinguaient de ses prédécesseurs et qui ont significativement contribué au fondement de son organisation et de son mouvement⁴⁶².

Son rigorisme dans la prédication et l'application de la morale, depuis son jeune âge et caractérisant plus tard sa personnalité, trouvait ses origines dans son éducation et ses différentes expériences associatives. La sensibilité d'al-Banna à la morale l'imprégnait depuis qu'il était jeune. Quand son maître lui a demandé en classe que voulait-il devenir, il a répondu qu'il voulait être « guide éducateur ». Il se voyait ainsi depuis son enfance guide éducateur, mais certainement pas à la mesure d'un mouvement d'une telle envergure. Le rigorisme du discours d'al-Banna ne trouve pas ses origines dans la doctrine wahhabite, mais dans ses origines rurales et son éducation qui sont, également, à l'origine de sa sensibilité accrue face aux changements que connaissait la société égyptienne. L'influence de la doctrine wahhabite en dehors de la péninsule arabe s'est affirmée plus tard d'une manière sans équivoque depuis la révolution iranienne. Quant au rigorisme d'al-Banna, il s'est intensifié davantage suite au contexte politique conflictuel de l'époque.

Le mysticisme dont il était imprégné ne provenait pas de l'influence de sa lecture du livre d'al-Ghazali *Ihya' 'ulum al-din* (Reviviscence des sciences de la

⁴⁶² Carré et Michaud, p. 22.

religion), mais de son adhésion à diverses confréries soufies, nombreuses à l'époque. Il s'en est inspiré particulièrement dans sa classification du savoir où il distinguait la passion pour la science, de l'idée de l'intérêt de l'éducation pour l'individu. L'éducation doit être limitée à ce qui est nécessaire pour les devoirs religieux et pour gagner sa vie⁴⁶³. C'est la raison pour laquelle al-Banna choisit un programme court lui permettant de s'engager très vite dans ce qui lui semblait le plus important.

Quant à son nationalisme, al-Banna pensait que l'amour et le sacrifice pour la patrie font partie des valeurs de l'islam. Il avait une admiration pour les célèbres figures du nationalisme égyptien, tel que Farid Bey. Il participa à toutes les manifestations et prit part aux différents mouvements de contestation contre la domination anglaise, sans jamais délaissier ses engagements mystiques dans sa confrérie. Il ne voyait aucune contradiction entre son engagement politique et son engagement mystique. Il pensait que l'un ne devait pas empêcher l'autre : « malgré mon engagement mystique je crois que le service de la patrie est un devoir inévitable ». ⁴⁶⁴ C'est ainsi que le rapport entre la religion et la politique commença à prendre racine dans sa nouvelle façon d'envisager le renouveau de l'islam.

En 1923, à l'âge de 17 ans ou presque, al-Banna s'installa au Caire pour poursuivre ses études d'instituteur à Dar al-Ouloum (Maison des sciences). Il adhéra à *Jam'iyyat makarem al-akhlaq al-islamiyyah* (Association des nobles vertus islamiques) pour poursuivre son devoir de prédication. Nouvellement installé au Caire, il fut ébranlé par le mode de vie des gens. Voici son impression et son témoignage :

J'ai jugé – suite à ce que j'ai constaté au Caire – de l'état de dégradation et d'éloignement de la morale islamique dans plusieurs places que nous n'avons pas constaté dans le milieu rural égyptien tranquille, et ce qui se publiait dans

⁴⁶³ Mitchell, p. 69-70.

⁴⁶⁴ Al-Banna, *Mouthakkarat*, p. 28.

certains journaux en opposition avec les enseignements de l'islam et l'ignorance du public des préceptes de la religion - que les mosquées seules ne sont pas suffisantes pour transmettre aux gens les enseignements islamiques⁴⁶⁵.

Al-Banna livre à la fois son diagnostic de la situation et son remède qui consiste à aller vers les gens là où ils sont, dans les lieux publics, pour faire la prédication et neutraliser les effets du mouvement anti-religion. C'est ainsi qu'il eut l'idée de créer une association plus importante que les précédentes. Il était conscient qu'il ne pouvait pas s'atteler seul à cette tâche. Il décida, donc, d'attirer d'autres étudiants d'al-Azhar et de Dar al-Ouloum et de former un groupe qui se chargerait de la prédication dans les mosquées, les cafés et les lieux de rencontres publiques. Cette mission s'étendit ensuite aux autres villes et villages d'Égypte. Très vite, il se rendit compte que son activisme associatif n'était pas suffisant, voire impuissant face à ces nouvelles vagues. Après d'amples réflexions durant ses insomnies, il jugea qu'il devrait mobiliser les oulémas d'al-Azhar afin qu'ils prennent position à l'égard de ces tendances qui s'emparaient de la politique et de la société⁴⁶⁶. Ses multiples rencontres et sa pression sur les oulémas ont donné naissance à la revue *al-Fath (La conquête)* sous la direction de l'Association *al-chubban al-muslimin* (Association des jeunes musulmans) qui a été formée simultanément⁴⁶⁷. C'est la dernière expérience associative d'al-Banna avant la fondation de sa propre association.

Al-Banna obtint son diplôme en 1927 à l'âge de 21 ans. Il faillit partir en Europe pour continuer ses études, mais préféra rester en Égypte parce qu'il voulait commencer sa vie active et s'engager totalement dans son projet de prédication de l'islam. Il se contenta alors du poste d'instituteur à Ismailiyya, où prit naissance la première cellule de l'organisation des Frères musulmans. Plusieurs questions se posent par rapport à la formation d'al-Banna, notamment, sur sa connaissance de

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 46.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 51.

l'islam et de la modernité afin de nous aider à mieux appréhender sa conception de l'un et sa perception de l'autre. Quelle est sa conception de l'islam et qu'est-ce qui l'a déterminée? Quelle est sa perception de la modernité? La réponse à ces deux questions nous semble importante pour saisir la nature du rapport dialogique qu'il avait établi entre ces deux entités.

Il est difficile de s'avancer sur ces questions parce que nous ne disposons pas d'autres éléments biographiques et d'études sur le niveau de connaissance de l'islam chez al-Banna, d'autant plus que ses écrits sont très rares. Nous pouvons affirmer qu'il eut une double formation, moderne et religieuse, et qu'il n'était pas explicitement critique à l'égard de la culture musulmane ni à l'égard de la modernité. Son attitude critique se manifestait davantage sur la moralité de la société égyptienne qu'il a jugée éloignée de l'islam et menacée dans son identité, à cause de l'imitation aveugle des Européens. Il est donc plus approprié de parler d'une critique de l'occidentalisation de la société, qui n'est que l'aboutissement du processus de modernisation, que d'une critique de la modernité. Sa critique de la culture islamique, et de ses institutions, s'est manifestée essentiellement à l'égard de l'inertie et de l'immobilisme des cheikhs d'al-Azhar par rapport au contexte politique et social de l'époque. Jusqu'à la veille de la formation de son organisation, nous pouvons dire que c'est le contexte culturel, social et politique de l'époque qui a significativement contribué à la constitution de sa conception de l'islam et de sa perception de la modernité.

À travers cette lecture de la biographie d'al-Banna, nous avons essayé de mettre la lumière sur certains traits essentiels de sa personnalité, qui ont contribué à façonner sa vision de la réforme, et de montrer comment cette nouvelle élite, dont al-Banna peut être l'emblème, s'est distinguée de la précédente. Plus précisément, nous avons

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 54.

tenté de mettre en évidence le changement de l'élite intellectuelle réformiste composée auparavant de cheikhs-intellectuels en une élite d'intellectuels-cheikhs qui étaient tous les deux le produit d'une culture toujours dualiste et ambivalente. Malgré l'avarice de la littérature sur la nature de la formation d'al-Banna, il est permis de conclure qu'il est issu essentiellement de l'enseignement moderne. Outre les cours qu'il suivit dans le cadre de son programme, Olivier Carré avance qu'il a pris connaissance de la pensée sociologique de Spengler, Spencer, Toynbee pour fonder sa vision politique et sociale de l'islam⁴⁶⁸.

Son rapport à la culture et à la pensée moderne s'est développé aussi à travers d'autres véhicules sociaux et culturels, en prenant contact avec les intellectuels de l'époque, en réagissant à leurs discours et en participant aux débats. Ses connaissances de l'islam provenaient d'abord de sa famille, notamment de son père, et de ses propres lectures. Ces connaissances ont été acquises d'une manière informelle et non institutionnelle, d'une manière autodidacte, ce qui n'est pas sans conséquence sur sa façon d'envisager la réforme. Ce qui est important de retenir, c'est qu'il était imprégné à la fois de la culture moderne et traditionnelle. C'est dans ce sens que nous parlons d'un intellectuel-cheikh.

Il est important de souligner cependant que compte tenu de sa formation, al-Banna n'est ni un cheikh (*alim*) ni un intellectuel, comme le témoignent ses deux proches, son frère al-Banna et son petit-fils Ramadan. Selon le premier, il n'était « pas un auteur de livres », son œuvre principale étant la formation de l'organisation⁴⁶⁹. Les limites de sa formation ne lui permettaient pas de faire une lecture approfondie de l'islam, de ses problématiques ou de la pensée occidentale. Il était davantage un activiste qu'un penseur, d'où le vide intellectuel qui caractérisait, et caractérise encore, le réformisme islamiste contemporain. Al-Banna était une

⁴⁶⁸ Carré et Michaud, p. 15.

personne du peuple, un peu plus instruit que la moyenne des jeunes de sa génération, qui montrait une plus grande sensibilité, et une préoccupation intense, aux problèmes immédiats de son pays et de la société égyptienne. C'est pourquoi il réussissait mieux que d'autres à exprimer dans des termes simples les intérêts et les soucis de la masse qu'il représentait.

Ce contexte historique et ce personnage ont déterminé le nouveau réformisme musulman de la fin des années 1920 qui ne cesse, depuis, d'influencer l'avenir de l'Égypte et du monde arabe. Quel est ce nouveau réformisme? Quel est son projet? En quoi se démarque-t-il de l'ancien et comment aborde-t-il la question de la conciliation dans son projet de réforme? C'est en tentant de répondre à ces questions, que nous aborderons dans les deux prochaines sections relatives la genèse de l'organisation des FM et à l'analyse du discours et de la vision de la réforme d'al-Banna.

4.2.2 Émergence de l'organisation des Frères musulmans

En prenant connaissance du contexte social politique et culturel de l'époque, et de quelques éléments du portrait de la personnalité d'al-Banna, il est possible d'envisager le rôle que ce jeune instituteur jouera dans la vie sociale et politique égyptienne. La formation, l'expérience associative, son charisme et d'autres traits de sa personnalité, notamment son talent d'orateur, ont fait de lui un leader qui, en formant l'organisation la plus importante d'Égypte et du monde arabe, a changé pour toujours le visage social et politique de l'Égypte.

Le noyau de la naissance de l'organisation des FM s'est constitué à Isma'iliyyah où Hassan était affecté comme un instituteur. En s'installant dans cette nouvelle ville, Hassan constata une forte présence européenne, notamment anglaise,

⁴⁶⁹ Ternisien, p. 23.

qui a fortement influencé les habitudes de vie de ses habitants. Cette présence anglaise est attribuable à l'établissement d'une base militaire et à l'installation du siège de la Société du Canal de Suez appartenant aux Français. Il constata aussi que les gens de cette ville ont un profond sentiment religieux et un respect pour les oulémas. Pour cela, et pour se faire respecter, il est important d'être prudent en parlant aux gens de la ville de la religion et de ne pas évoquer des sujets controversés qui risquent de provoquer la division, comme ce fut le cas d'un ancien arrivant qui s'était mis, dès son arrivée, à propager des idées nouvelles avec lesquelles les gens n'étaient pas familiers⁴⁷⁰.

Sachant ces informations, et pour continuer son activité de prédicateur, al-Banna décida d'éviter les mosquées pour ne pas se trouver en confrontation avec les oulémas sur des sujets controversés. Il choisit donc de rencontrer directement la population dans les cafés et les lieux publics. Le discours religieux commença, ainsi, à s'approprier de l'espace public. Il visait à réconcilier les gens avec leur islam et à les sensibiliser aux problèmes sociaux et économiques du pays. C'est là que réside la première démarcation du réformisme islamiste par rapport au réformisme moderne. Il ne s'agit plus d'un discours intellectuel élitiste, mais de celui de la population et de ses problèmes sociaux et économiques.

En évitant de faire ses prêches dans les mosquées afin d'éviter de s'opposer aux oulémas et de susciter des différends doctrinaux, al-Banna se rendit compte qu'il était important de tisser des liens cordiaux avec ces derniers qui avaient une influence sans équivoque sur l'opinion publique du village. Il ne s'agissait pas uniquement d'oulémas. Il y avait quatre types de personnalités à considérer: les oulémas, les guides soufis, les personnalités notables et les gens qui fréquentaient les clubs de la

⁴⁷⁰ Al-Banna, *Mouthakkarat*, p. 62.

ville d'Isma'iliyyah⁴⁷¹. Ainsi s'est complétée la première étape de la stratégie d'al-Banna et de l'émergence de son organisation.

En mars 1928, six mois plus tard, la deuxième étape conduisant à la naissance de son organisation commença à se profiler. Al-Banna raconte comment l'idée de l'organisation des Frères musulmans a pris naissance :

Au mois de Dhul al-qi'da 1347, c'est-à-dire en mars 1928, autant que je me souviens, je reçus chez moi la visite des six Frères que voici : Hafiz Abd al-Hamid, Ahmad al-Husri, Fu'ad Ibrahim, Abd al-Rahman Hasab-Allah, Isma'il 'Izz, Zaki al-Maghribi. Tous avaient été marqués par les études et les conférences que je faisais alors. Ils s'assirent et s'entretenirent avec moi. Quelle force dans leur voix, quels éclairs dans leurs yeux, quelle foi et quelle décision sur leurs visages! Et ils disaient : « Nous avons entendu, nous avons pris conscience, nous sommes marqués, mais nous ne savons quelle voie pratique suivre pour fortifier l'islam et améliorer les musulmans. Nous méprisons cette vie, vie d'humiliation et d'esclavage; les Arabes et les musulmans, ici dans ce pays, n'ont pas de place ni de dignité, et ils ne font rien contre leur état de salariés à la merci de ces étrangers.

Et bien, nous autres, nous ne possédons que ce sang qui coule dans nos veines, bouillant de force, que cette âme qui brille de foi et de dignité, et nos vies, et ces quelques dirhams pris sur la nourriture de nos enfants. Nous ne pouvons pas voir comment agir, toi tu le vois. Nous ne savons pas que faire au service de la patrie, de la religion, de la nation musulmane. Toi tu le sais. Voici ce que nous voulons aujourd'hui : nous fournissons tout ce que nous avons pour nous libérer de cette dépendance, entre les mains de Dieu, et c'est toi qui seras le responsable auprès de lui, responsable de nous et de notre action, bref d'une communauté dévouée, qui s'engagera auprès de Dieu à vivre selon sa religion, à mourir pour lui, à ne chercher que lui, bref qui méritera la victoire malgré le petit nombre et la faiblesse de ses moyens de lutte.

Ces paroles exercèrent sur moi une impression si décisive que je ne pus communiquer ce que je portais en moi, ce à quoi j'aspirais, à quoi je travaillais, ce pourquoi je voulais rassembler les hommes. Alors je leur dis, avec une émotion profonde : « Dieu merci, vous voici, et qu'il bénisse votre si sincère intention! » Nous nous mîmes d'accord pour agir comme il plaît à Dieu et au

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 67.

service des hommes. « À nous l'action, à Dieu le succès. Faisons un serment d'obédience à Dieu, selon lequel nous serons des soldats du message de l'islam, lui qui contient la vie de la patrie et la force de la nation musulmane.» Ce serment d'obédience eut lieu. Nous fîmes le serment de vivre en frères qui agissent pour l'islam et qui combattent pour lui. L'un d'entre eux dit : «Comment nous appellerons-nous? Serons-nous officiellement une association, un club, une confrérie (tariqa), un syndicat? Rien de tout cela, dis-je. Gardons-nous des formalités et des choses officielles! Notre groupement, ce sera en premier et foncièrement une idée, avec toutes ses significations et toutes les actions qu'elle implique. Nous sommes des frères au service de l'islam, donc nous sommes les Frères musulmans.⁴⁷²

Nous avons tenu à relater la totalité du texte parce qu'il est révélateur de toutes les dimensions de cette organisation et permet de souligner la simplicité de l'idée de ce manifeste sur laquelle elle a été fondée et dont il est difficile de présager l'avenir. Il est important cependant de se demander pourquoi al-Banna ne s'est pas contenté de continuer d'œuvrer au sein de l'ancienne association *Al-chubban al-muslimin* (Les Jeunes musulmans), plutôt que de former sa propre association. De plus, en quoi se distinguait-il de cette association sachant que plusieurs personnalités notoires appartenant au parti *al-watani*, notamment Abdel Aziz Jawiche et Mouhib Eddine al-Khatib, en étaient membres. Ces personnalités, et d'autres étaient des disciples de Abdou. La mission de cette association était strictement sociale, partant de l'idée que l'état dans lequel se trouvait l'Égypte était attribuable à l'ignorance, au mimétisme sans discernement de la civilisation occidentale et au manque d'engagement de l'élite instruite à contrecarrer la détérioration de la morale et la propagation des superstitions et des scories. Comme leur maître Abdou, ils préconisaient un retour aux sources en insistant sur l'idée que l'islam est une religion facile, qui s'adapte à tous les temps et à toutes les conditions, et qui ne s'oppose pas au progrès⁴⁷³.

⁴⁷² Carré et Michaud, p. 11-12. Nous avons pris la traduction de ces auteurs et nous avons consulté la version arabe de la citation.

⁴⁷³ Bayyoumi, p. 68-69.

Il ne s'agissait pas seulement d'une différence de point de vue sur la vision de l'islam et le programme d'actions à entreprendre, mais aussi d'une question de personnalité. Il voulait avoir sa propre association compte tenu de son expérience et de sa personnalité charismatique. En effet, il voulait avoir des gens d'une obéissance inconditionnelle parce qu'il se voyait comme un chef qui a été formé à l'être, et non pas, créé par les circonstances⁴⁷⁴. Quoiqu'il en soit, et comme il l'a mentionné dans son autobiographie, il a toujours conservé de bonnes relations avec cette association en soulignant qu'il ne partageait pas toutes ses idées et ses façons de faire.

Il est important de noter cependant qu'al-Banna ne s'inscrivait pas dans la lignée du réformisme moderne et ne réclamait aucun héritage. Cependant, nous partageons la thèse de Ramadan qui octroyait le droit à ce mouvement de se donner le qualificatif de réformiste puisqu'il visait la réforme (*islah*). Nous ne partageons toutefois pas l'affiliation au réformisme moderne et encore moins au réformisme traditionnel en dépit de son apport théorique et pratique⁴⁷⁵. Il est vrai qu'il s'est approprié la dimension salafiste, c'est-à-dire le retour aux sources et à l'expérience des (*khoulaifa al-rachidun*) califes bien guidés, mais il n'avait pas la même vision et la même lecture de cette période. Le retour aux origines, qu'Abdou défendait, consistait en une relecture des textes sacrés à la lumière des nouvelles connaissances et des nouveaux défis auxquels faisait face l'Égypte. À travers sa nouvelle exégèse, il œuvra pour un renouvellement d'un islam moderne tandis qu'al-Banna proposait, comme nous allons le voir plus loin, une lecture littérale des textes et une reproduction de l'expérience des califes bien guidés. Là réside la deuxième démarcation du réformisme islamiste par rapport au réformisme moderne.

C'est ainsi que l'organisation des FM prit naissance. Un chef ayant la formation d'un instituteur, six membres faisant partie de la masse populaire peu ou pas instruite

⁴⁷⁴ Carré et Michaud, p. 23.

et une mission qui consistait à combattre la colonisation et faire triompher l'islam et les musulmans qui étaient la proie de la civilisation occidentale et de l'évangélisation. Quelques années plus tard, l'organisation connut une croissance fulgurante et imprévisible. Elle passa de quatre sections, en 1929, à 30,0 en 1938, et à 2000, en 1948, comptant au-delà de cinq cent mille membres actifs⁴⁷⁶. À ce niveau de l'analyse, la question à poser est, comment expliquer cette croissance malgré la simplicité de l'idée sur laquelle a été fondée l'organisation et l'échec des autres mouvements guidés et dirigés par des notables respectés d'Égypte? Quels que soient les arguments avancés, il est certain que le discours d'al-Banna trouva écho dans la population égyptienne parce qu'il a pu traduire en langage simple les préoccupations et les problèmes des Égyptiens.

Très vite l'organisation des FM s'est dotée d'une infrastructure et d'une bonne organisation qui ont, sans aucun doute, contribué à sa croissance. Outre l'expérience associative dont bénéficiait al-Banna, il s'inspira d'autres associations, comme l'association des *Jeunes chrétiens* qui organisait des activités diverses pour attirer des membres⁴⁷⁷. Les activités de l'organisation se limitaient au départ à la prédication afin d'attirer des membres, à la propagande, à l'éducation scolaire et religieuse et aux activités sportives. En effet, elle ouvrit une première école appelée *Hira* du nom de la grotte où le Prophète Mohamed méditait. Cette école dispensait trois programmes d'enseignement. Le premier, religieux et classique, permettait aux élèves de poursuivre leur éducation à al-Azhar. Le second est professionnel et le troisième se conforme au programme des écoles modernes permettant aux élèves de continuer jusqu'aux études universitaires⁴⁷⁸.

⁴⁷⁵ Ternisien, p. 53.

⁴⁷⁶ Carré et Michaud, p. 21.

⁴⁷⁷ Bayyoumi, p. 71.

⁴⁷⁸ Al-Banna, *Mouthakkirat*, p. 96.

Sans s'attarder longtemps sur l'émergence de l'organisation et sa structure, il est intéressant d'avoir un aperçu de sa mission et de son programme. Sur la mission, la première épître d'al-Banna, visait de rendre la Oumma consciente de ses droits et de la doter des moyens de les revendiquer. Afin d'atteindre ses objectifs, l'organisation s'est dotée d'une méthode, *Minhaj*⁴⁷⁹ ayant trois volets : théorique, pratique et spirituel⁴⁸⁰. Il faut dire que le volet théorique est modeste, voire inexistant, il s'agit davantage de slogans que d'une vision amplement développée de l'islam et de ses conditions d'effectivité dans une société modernisée.

4.2.3 La question de la conciliation dans le discours d'al-Banna

4.2.3.1 La vision universelle et globale de l'islam d'après al-Banna

Après avoir mis en évidence le contexte social et politique de l'Égypte à partir des années 1920 et après avoir souligné le caractère ambivalent et la dualité de la formation intellectuelle d'al-Banna, nous essaierons d'appréhender la question de la conciliation dans son discours. Il est important de souligner que le corpus de son discours se limite à ses deux ouvrages, à savoir ses mémoires et ses épîtres. La nouveauté du discours d'al-Banna réside essentiellement dans la revendication du caractère global de l'islam à travers laquelle s'exprime la vision conciliatrice de l'islam avec certaines valeurs de la modernité. Dans son épître des *taalim*, il établissait vingt critères expliquant ce qu'il entendait par compréhension de l'islam. Parmi ces critères, figure celui de la globalité. L'islam est un ordre global, en rapport avec tous les aspects de la vie. Il est État et *watan* (nation dans le sens territorial) ou gouvernement et Oumma, morale et puissance ou miséricorde et justice, culture et loi ou science et droit, matière et fortune ou gain et richesse, jihad et prédication ou

⁴⁷⁹ C'est un terme très important dans la doctrine de l'organisation pris plus tard par Sayed Qutb. Le terme désigne plus qu'une méthode, c'est une méthode basée sur une vision globale des choses. Ce terme s'associe à celui de *chir'a* et *charia* qui signifie l'avenue et la direction.

⁴⁸⁰ Al-Banna, *Mouthakkarat*, p. 146.

armée et idée. Il est également croyance sincère et adoration⁴⁸¹. Il est clair que cette rhétorique est conciliatrice. Toutefois elle ne montre pas comment l'islam englobera les différents aspects de la nouvelle société égyptienne, ni comment il donnera sens à l'agir humain dans ses nouvelles dimensions rationnelles. En rapprochant ces différents concepts appartenant à deux registres épistémologiques différents, faisant référence à deux absolus différents, il est nécessaire d'engager au préalable une discussion de fond sur les conditions de possibilité d'un tel rapprochement, comme c'était le cas auparavant entre le dogme et la raison. Al-Banna ne présente aucun argument pour la validité de sa thèse et ne montre pas ses conditions de possibilité. En fait, le seul argument qu'il présente est celui de la validité du Coran en tout temps et en tout lieu sans procéder à sa relecture et à sa réinterprétation. Le discours d'Al-Banna était davantage un ensemble de slogans. Certains avaient leurs fondements dans la tradition et le système de croyances musulmans, raison pour laquelle l'islamisme de l'époque est devenu populaire.

La validité de la thèse de la globalité de l'islam repose au moins sur deux arguments. Le *premier* est relatif au statut référentiel de l'islam en tant que système de valeurs donnant un sens, à la fois, immanent et transcendantal à l'agir humain. Ce statut ne fait probablement pas consensus au sein de l'ensemble de la société, mais plutôt parmi une grande majorité qui reflète la popularité du phénomène islamiste. Cet argument est de plus en plus valable à la vue des transformations significatives que connaissent les sociétés occidentales depuis le début du 20^e siècle. L'ébranlement et la perte des acquis de la modernité témoignent d'un glissement des sociétés modernes vers une postmodernité⁴⁸² ayant ses propres valeurs. Ce processus s'est

⁴⁸¹ Hassan al-Banna, *Majmu'at al-rasa'il*, (Les Épitres), Beirut, Éd. Dar al-Qalam, 1990, p.7.

⁴⁸² Michel Freitag, *la grande transformation*, in *société no #*, 1987. Le passage d'une société moderne à une société postmoderne se caractérise essentiellement, selon Freitag, par la disparition de la dimension transcendantale et la transformation du mode de reproduction institutionnelle de la société en un mode organisationnel, opérationnel et décisionnel. Il est important de prendre en considération ce changement pour ne pas se référer à une image figée de la modernité comme dans le cas de l'islam

enclenché au début du XX^e siècle. Compte tenu du fait que ce statut référentiel de l'islam ne fait pas consensus dans les sociétés arabo-musulmanes, de par leur ambivalence culturelle et dualiste, et compte tenu de l'ébranlement du statut référentiel de la modernité, il est important qu'un débat s'installe au sein de l'élite intellectuelle arabe, d'un côté, et occidentale, de l'autre, parce que le défi est global.

Le *second* argument est relatif au processus de modernisation qui a conduit à une désacralisation de la société. Ce processus ne fait pas non plus consensus au sein des sociétés arabo-musulmanes. Il est à l'origine d'un certain désenchantement concernant la modernisation et la modernité occidentale. Malheureusement, al-Banna n'a pas déclenché ce débat. Sa nouvelle conception globale de l'islam n'a pas dépassé les limites de la rhétorique et du slogan. Elle a pris sa forme dans son projet d'islamisation de la société, non pas en réfléchissant sur la société et en repensant ses fondements, mais en la recréant et en y révélant de nouveau l'islam. Cette régénérescence de l'islam se fera, selon al-Banna, à travers la création de son organisation, qui constitue un État dans l'État et une société dans la société, sur la base du *minhaj* (méthode) suivant : « Dieu est notre objectif, le Prophète est notre guide, le Coran est notre voie, le jihad est notre moyen et de mourir martyr est notre souhait »⁴⁸³.

L'idée de la globalité de l'islam s'est manifestée dans le discours d'al-Banna depuis son engagement dans la lutte contre le colonialisme et sa préoccupation face aux situations économiques et d'injustice qui prévalaient en Égypte. Elle s'est cristallisée et a pris sa forme officielle lors du cinquième congrès de 1939 afin d'annoncer l'inscription de l'organisation en politique. Les FM ont conclu que l'islam est un régime global et complet (1), qu'il a le dernier mot sur tous les aspects de la vie

et de la période prophétique. M.A. al-Jabri en a fait la mention dans son livre *Al-machrou' al-nahdawi al-'arabi, mouraja' a naqdiyya*. Beirut, markiz dirasat al-wihda al'arabiyya, 1996.

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 25.

(2), que ses règles proviennent de ses deux sources (3) et qu'il est valable pour tous les lieux et les temps (4)⁴⁸⁴. Cette idée s'est développée au rythme des changements que vivait l'Égypte et s'est accélérée depuis l'effondrement de l'Empire et la déclaration d'un État laïc moderne qui était l'aboutissement du processus de modernisation. Le changement politique constituait une étape de plus dans le processus de laïcisation subit par les sociétés arabo-musulmanes, processus dont elles n'avaient pas conscience et qui était occulté par le maintien de la structure politique de l'Empire. L'idée de la globalité de l'islam prenait son sens dans ce contexte de laïcisation de la société où l'islam n'avait plus un grand effet sur sa dynamique.

C'est dans ce contexte d'une société devenue, selon al-Banna, immorale, athée et anti-islam que le réformisme islamiste invoqua l'idée de la globalité de l'islam. Le discours qui s'est développé autour de cette notion ne consistait pas à repenser la société ni à tenter de donner un sens aux changements qu'elle traversait, mais plutôt, à s'opposer au sens que la modernisation avait donné à la société égyptienne. Plus précisément, il s'agissait de se positionner sur certaines problématiques de la société modernisée telles que la justice sociale, les Droits de l'Homme, etc., en prétendant d'abord que de tels concepts existent dans l'héritage islamique, ou en se les appropriant, et en leur attribuant un contenu supposément islamique. C'est ainsi que le réformisme islamiste commença à s'approprier l'idéologie. Il s'agissait surtout de mettre l'idéologie occidentale en question.

L'islamisme n'a jamais été critiqué pour cette prétention à la globalité ou à sa validité en tout temps et en tout lieu, mais plutôt, pour la manière avec laquelle il cherche à rendre effectif et à mettre en pratique ce principe. L'islamisme est souvent critiqué pour son programme⁴⁸⁵ composé de slogans vides et sans réelle substance.

⁴⁸⁴ Mitchell, p. 86.

⁴⁸⁵ Carré et Michaud, p. 35.

Faut-il demander à ce mouvement ce dont il n'était pas capable, compte tenu du niveau intellectuel de ses membres et son fondateur?

Outre le caractère global de l'islam, les FM lui ont procuré une dimension universelle fondée sur la croyance des musulmans que le Coran, dernière des Révélation divines, est porteur d'un message universel (*'alami*), destiné à toute l'humanité. Cette croyance que les musulmans affirment et mémorisent en récitant la première sourate *al-fatiha* lors de chaque prière fait partie de leur dogme. Al-Banna redonna vigueur à cette croyance et la rendit effective. Dans sa troisième épître, il insiste sur cette caractéristique universelle du message de l'islam qui s'adresse à tous les humains qui sont, en fin de compte des frères et des sœurs, ayant les mêmes origines⁴⁸⁶. Dans un article qui s'intitule « L'appel à la fraternité humaine et l'annonce de la pensée universelle », al-Banna écrit :

L'islam pur est venu pour appeler à la fraternité humaine et annoncer l'universalisme en coupant court à tout sectarisme. Il guide vers la réalisation de ce noble appel divin par tous les moyens théoriques ou pratiques.⁴⁸⁷

C'est le deuxième aspect de l'appropriation idéologique. Ce qui a redonné vigueur à cet aspect global du dogme musulman est, d'une part, l'échec du processus de modernisation et, de l'autre, la situation dans laquelle se trouvait l'Europe, engagée dans la Deuxième Guerre mondiale. Dans le même article, al-Banna déclare la faillite de l'Occident et défend la plénitude de l'islam :

Après que les écrivains, les penseurs, les savants et les leaders n'ont juré que par la civilisation occidentale, par sa nécessaire imitation en appelant à tout accepter de ses modes et de ses conceptions, voilà que ce point de vue a changé et que lui a été substituée une attitude insistant sur la nécessaire protection et la gravité de la menace étrangère : des voix se sont levées exigeant le retour aux fondements de l'islam, de ses enseignements, de sa conception de la vie afin d'en

⁴⁸⁶Al-Banna, *Rasa'il al Imam*, p.63.

⁴⁸⁷Ramadan, p. 233.

rapprocher, autant que faire se peut, la vie moderne des sociétés et que ce soit là une étape vers une application complète des références de l'islam⁴⁸⁸.

Cette orientation est due, selon al-Banna, à trois choses : la faillite des fondements de la civilisation occidentale, la plénitude de l'islam et l'évolution des sociétés⁴⁸⁹. C'est essentiellement à partir de cette conception globale de l'islam, qui est à la fois une prétention valable et une coquille vide, que nous essayons de comprendre comment la question de la conciliation a été abordée dans le discours d'al-Banna. Nous tenterons de donner des réponses à des questionnements modernes : quelle est sa conception de la politique, du rapport de l'islam à l'autre et des Droits de l'Homme, notamment de la femme et de la justice sociale? Il s'agit d'une autre démarcation du réformisme islamiste par rapport au réformisme moderne.

4.2.3.1 Hassan al-Banna et la question politique

Durant sa première décennie d'existence, la mission de l'organisation des FM était la prédication. Son activisme politique était limité malgré sa popularité depuis les premières années de sa constitution. En effet, lorsqu'elle a ouvert son bureau au Caire, en 1932, le premier ministre du gouvernement de l'époque, Sidki pacha, lui a proposé une aide financière⁴⁹⁰ qu'elle a refusée pour ne pas se faire aliéner ou instrumentaliser. Le premier contact que l'organisation a entrepris avec le pouvoir portait sur les missions religieuses étrangères en Égypte. En 1932, elle a envoyé une lettre au roi lui demandant d'intervenir contre ces missions⁴⁹¹.

L'engagement politique a officiellement commencé vers 1939, dix ans après la naissance de l'organisation. Ces dix premières années de prédication présentent une similarité avec celles que le Prophète avait passées à la Mecque avant d'émigrer à

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 234-235.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 236.

⁴⁹⁰ Al-Banna, *Mouthakkarat*, p. 109.

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 162.

Médine, où le premier État islamique a pris naissance. Comme il l'explique dans son épître *al-Ta'alim* (Les prescriptions), al-Banna identifie trois étapes dans la mission de l'organisation : la propagande (*da'wa*), en constituant les comités à travers toute l'Égypte; la formation (*takwin*), insistant sur la formation spirituelle et l'entraînement militaire; et l'exécution (*tamkin*) sans hésitation afin d'atteindre l'objectif, le pouvoir. Cette dernière étape a été amorcée en 1939⁴⁹².

C'est dans le premier numéro de sa nouvelle revue, *al-Nadhir*, que l'organisation a déclaré son engagement politique. Ainsi, elle passait, comme le disait son guide, de la prédication publique à une prédication plus restreinte destinée aux hommes de pouvoir, aux hommes politiques, ou autrement dit, elle passait de la parole au militantisme politique. Au départ, cet engagement n'avait pas pour objectif le pouvoir, mais visait à faire pression sur les différents partis politiques pour qu'ils adoptent la méthode et le programme de l'organisation et gouvernent le pays selon les commandements de l'islam. Les partis qui répondront favorablement à cette condition, qui œuvreront à rendre sa gloire à l'islam, à récupérer sa gouvernance et sa fierté, auront l'appui de l'organisation alors que ceux qui s'abstiennent auront la guerre! Al-Banna s'adressait aux hommes politiques avec un ton menaçant en épargnant le roi et en lui exprimant son espoir et sa confiance dans sa politique⁴⁹³.

Cette attitude radicale à l'égard des partis politiques s'est manifestée à cause de leur attitude ambivalente sur la cause palestinienne. La divergence à ce propos a envenimé les relations de l'Organisation avec le pouvoir en place et avec les Britanniques. Face à leur inertie, l'Organisation a établi un plan de sensibilisation en faisant de la propagande dans tous les médias et en organisant des événements médiatiques⁴⁹⁴. Elle s'est radicalisée davantage face à la position de Nahhas pacha

⁴⁹² Al-Banna, *Majmu'at al-rasa'il*, p. 15-16.

⁴⁹³ Al-Banna, *Mouthakkarat*, p. 150-153

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 222-23.

qui a envoyé une lettre faisant l'éloge du génie politique de Kamal Ataturk ayant permis à la Turquie de se faire une place en Europe.

Outre cette attitude radicale à l'égard des partis politiques, al-Banna a également, contesté leur pluralité qui cause, selon lui, inefficacité et corruption. Il a préconisé l'idée d'un parti unique, fort, pour faire face à la domination anglaise. C'est pourquoi il fit appel à un rassemblement des forces politiques de la Oumma dans une seule voie. Al-Banna n'avait pas une vision et une conception du politique et de la politique claire et explicite. Ses actions et ses revendications étaient sporadiques et souvent en réaction à la politique du pouvoir en place. Il jouait le rôle de quelqu'un ayant le droit de légitimer et de délégitimer les actions du pouvoir en place. Il faut dire que la réussite de toute son Organisation découlait de la délégitimation de l'ordre établi.

Selon al-Banna, la légitimité du pouvoir est conditionnelle à l'application de la *charia*. La revendication principale de l'Organisation était la réforme du droit conformément au droit musulman, notamment en matière de crimes et de sanctions, de renforcer l'armée, en recrutant plus de jeunes zélés au *jihad*, et de consolider les relations entre les pays musulmans, en particulier les pays arabes, pour se pencher sérieusement sur la question du califat perdu. Diffuser l'esprit islamique au sein du gouvernement afin que les citoyens sentent qu'ils sont tenus par les prescriptions de l'islam était aussi un objectif, tout comme celui de contrôler le comportement personnel des fonctionnaires et ne pas séparer le côté personnel du côté pratique. On compte aussi l'accommodation de l'horaire de travail en fonction des heures des prières, le combat contre la corruption et le favoritisme, la priorisation des compétences et des critères de recrutement, l'établissement de la politique du gouvernement selon les préceptes et les enseignements de l'islam et l'intégration des diplômés d'al-Azhar dans la fonction publique. Ce sont là les dix revendications en rapport avec la politique et le droit que l'Organisation avait adressées dans un

communiqué aux diverses autorités des pays musulmans⁴⁹⁵. Al-Banna ne s'interrogeait pas sur le fondement des institutions. Ce qui importait pour lui, selon sa conception de l'islam, était la conformité à ses prescriptions. Ce sont les critères du *halal* et *haram* qui procurent la légitimité des institutions et des agissements du gouvernement. En d'autres termes, c'est le *fiqh*, entendu dans son sens strictement littéral, qui servait, et sert encore, de référence à la validité et à la légitimation de l'agir. Al-banna ne rejetait pas les institutions politiques modernes, pourvu qu'elles se conformassent aux commandements de l'islam. L'islamisation de la société ne consistait pas à repenser la société et ses institutions sur des nouveaux fondements, mais de l'amener à se conformer à la Charia. La conciliation, dans la conception de la réforme d'al-Banna consistait à attribuer le qualificatif d'islamique à ce qui se conformait à la charia.

Paradoxalement, dans une lettre adressée à ses fidèles, il leur rappelait l'essentiel du message de l'Organisation et la nature de sa relation avec les autres forces religieuses, sociales, politiques et économiques. Il appela ses partisans à être solidaires avec quiconque œuvre pour le bien du pays. Il dit :

Vous allez entendre certaines associations bien parler de vous, vous les félicitez sans vanité, d'autres parleront mal, il faudrait cependant les excuser et laisser le temps faire. Ne réagissez pas à ces dires de la même manière et ne vous distrayez pas avec ce genre de choses.⁴⁹⁶

Al-Banna prescrivait à ses partisans d'éviter tout ce qui pouvait favoriser la division entre les différentes forces sociales de l'Égypte. Cette attitude est paradoxale parce qu'il appelait à l'unité tout en sanctionnant ceux qui œuvraient d'une manière différente de la sienne pour le bien du pays. C'était lui qui décidait de ce qui était

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 236.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 244 (traduction personnelle).

bien pour le pays, et l'unité qu'il défendait était celle qui rassemblait ceux qui partageaient sa vision.

Lors de son cinquième congrès, l'Organisation procéda à la formation de plusieurs comités relativement à ses revendications. Le *premier* était responsable de l'étude de la constitution égyptienne et sa comparaison avec les règles de l'islam afin de faire les changements convenus. Le *second* comité s'occupait du volet juridique en comparant les lois laïques et les lois islamiques et soumettait les requêtes au gouvernement afin de faire les changements recommandés. Le *troisième* s'attribua la tâche de la rédaction d'un résumé en matière de foi, de rituels, de morale et d'application de l'islam (*mou'amalat*), *hadith* et versets du Coran à l'appui, et en évitant les points de vue controversés. Il prit la résolution d'exiger du gouvernement de légiférer en matière de morale, d'éthique et de croyance, et d'œuvrer à la constitution d'un comité d'oulémas d'al-Azhar, des personnalités des associations islamiques et des hommes de droit pour accomplir cette tâche⁴⁹⁷. Encore une fois, al-Banna ne s'opposait pas aux institutions modernes, pourvu qu'elles ne contredissent pas les lois de la Charia islamique. La conciliation consistait, selon al-Banna, à islamiser les institutions de la société en les conformant à la Charia.

Lors de ce congrès, il a également précisé la position de l'Organisation sur la *Constitution*. Il considérait que tout ce qu'elle renfermait, en matière de protection de liberté individuelle et de la consultation de l'Oumma (la source de son pouvoir), de responsabilité des hommes de pouvoir à l'égard de leur peuple, auxquels il doivent rendre compte, et de limitation des différents types de pouvoir, était conforme aux principes de l'islam, à ses normes et ses fondements⁴⁹⁸. Il contestait, par ailleurs, le caractère flou de certaines clauses de la *Constitution*, qui pouvaient être sujettes à des interprétations biaisées, et aux manières dont elle était appliquée, dont il demandait la

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 259-260.

réforme⁴⁹⁹. Al-Banna distinguait la *Constitution* du droit, ce dernier consistant à adopter des lois qui ne s'opposent pas aux principes de l'islam.

Al-Banna ne s'opposa pas aux nouvelles valeurs modernes, notamment en matière d'économie et d'organisation politique, ou d'autres encore. De plus, il pensait la société et la réforme avec des concepts modernes. L'analyse de son discours nous permet de constater l'usage de notions politiques et sociologiques modernes et laïques auxquelles il ne fait qu'attribuer un qualificatif islamique. Comme l'a souligné Olivier Carré, la conception de la réforme d'al-Banna s'articulait autour de deux thèmes. Le premier était relatif à la nation et l'État, le second à la justice sociale et la société. Il suffit d'ajouter le qualificatif islamique pour caractériser la doctrine des FM⁵⁰⁰.

Sur la question du califat et des partis politiques, al-Banna était du même avis que plusieurs cheikhs azharites sunnites. Il considérait que le califat est un principe de l'islam qui symbolise l'unité musulmane. Restaurer le califat est donc un devoir collectif. La question qui se pose, n'est pas relative à son appellation, mais à ses fondements et sa forme. Al-Banna en parlait en désignant l'État. Il considérait qu'il y a des étapes préalables à la restauration du califat. Il est important de promouvoir la coopération culturelle, sociale, et économique entre les peuples musulmans, de faire les alliances, de conclure les accords et d'unir les congrès. En s'inscrivant dans la voie tracée par Ridha⁵⁰¹, il approuvait l'idée du califat pour son importance symbolique, mais dans une nouvelle forme moderne.

Il est difficile de parler d'une conception du politique claire et cohérente dans le discours d'al-Banna. Il ne rejetait pas la nouvelle structure politique moderne, basée

⁴⁹⁸ Al-Banna, *Majmu'at al-rasa'il*, p. 274.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 275.

⁵⁰⁰ Carré, *L'utopie islamique*, p. 170.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 173.

sur des principes essentiellement laïcs. Il n'en interrogeait même pas les fondements. Ce qui importait dans sa conception de la politique, c'est qu'elle ne s'opposait pas à la Charia et à ce qui est permis ou interdit dans l'islam. Ne peut-on pas alors dire que sa vision du politique n'était pas seulement conciliatrice avec la conception politique moderne, mais qu'elle était aussi laïque, ne s'opposant pas à la charia? L'autre question sur laquelle le réformisme islamiste fut souvent questionné, et l'est encore, est celle de la femme.

4.2.3.1 Hassan al-Banna et la question de la femme

La question de la femme dans les sociétés arabo-musulmanes occupe une place importante dans les débats sur l'islamisme. La situation problématique dans laquelle se trouve la femme dans ces sociétés est attribuable à la culture islamique qui a privilégié l'homme à ses dépens. Ainsi, elle est encore aujourd'hui soumise à l'homme. Il suffit de rappeler que dans certains pays arabes, elle est toujours privée de certains droits élémentaires comme le choix de l'époux, le droit de voyager seule, de conduire une voiture, ainsi que de voter. Dans d'autres pays arabes, la situation de la femme a connu une évolution substantielle grâce à sa scolarisation et à une certaine volonté politique. Néanmoins elle demeure encore en deçà des privilèges dont jouit l'homme dans ces sociétés. Cette situation paraît, aujourd'hui, plus inquiétante que ce qu'elle était à l'époque de l'émergence du réformisme islamiste.

L'émergence de l'islamisme apparaît comme un facteur qui risque de pérenniser cette situation déplorable pour la femme. La question qui se pose cependant, c'est de savoir dans quelle mesure cette crainte est-elle fondée. Avant l'émergence du réformisme islamiste, la situation de la femme était déjà déplorable pour des raisons socioculturelles attribuables particulièrement à la culture musulmane. Malgré la promotion de l'enseignement religieux et moderne, depuis le 19^e siècle, l'accès des filles à l'école était toujours limité pour des raisons sociales, économiques et culturelles. Il est important de souligner cependant que le nombre de

garçons fréquentant les écoles, qui est largement supérieur à celui des filles, était encore très faible par rapport à l'ensemble de la population, et cela pour les mêmes raisons. La majorité des populations arabes de l'époque était analphabète.

Depuis son émergence, l'Organisation a pris en considération l'importance de la participation de la femme et son éducation. En effet, après la construction de la mosquée à Ismailiyya, l'Organisation a construit une école pour filles appelée l'école *Mère des croyants*, faisant référence au surnom de l'épouse du Prophète Aïcha qui était connue pour son savoir dépassant celui de certains hommes de son époque. Quelques années plus tard, la responsabilité de l'école fut assignée au ministère de l'éducation (al-Maaref). L'organisation était composée d'une section des Frères musulmans et d'une autre des sœurs musulmanes⁵⁰². Si la section des femmes et leur participation n'étaient pas aussi importantes que celle des hommes, cela est imputable entre autres à la conscience embryonnaire de leurs droits.

À la demande de certains membres de l'Organisation, al-Banna écrivit un petit texte dans lequel il exposa sa vision de la femme, son rôle et sa position par rapport à l'homme à la lumière de sa lecture de l'islam. Il énonça qu'outre le fait que la femme représente démographiquement la moitié du peuple, elle est également responsable de l'éducation de l'autre moitié. Selon al-Banna, elle constitue la première école des générations futures et elle influence la vie des jeunes et des adultes⁵⁰³.

Tout en mettant en garde contre l'imitation excessive du mode de vie et des valeurs européennes, il explicitait l'avis de l'islam, selon sa vision, en rapport à la femme. Comparativement à l'époque de la (*jahiliyya*) préislamique, où la fille pouvait être enterrée vivante, l'islam interdit cette pratique et en fit un pêché impardonnable. Il a élevé le statut de la femme au même niveau que celui de l'homme en rappelant

⁵⁰² Al-Banna, *Mouthakkarat*, p. 110.

⁵⁰³ Hassan al-Banna, *Al-mar'ah al-muslimah wa wajibatuha*, Égypte, Dar al-Da'wa, 1980, p. 5.

qu'il s'agissait d'un être humain aussi responsable, et chargé de la même mission, que l'homme. Elle est son égale. Il fait d'elle sa partenaire. Tout en reconnaissant ses droits civils et politiques modernes qui ont leurs fondements dans le Coran, al-Banna exprime qu'il y a une différence dans certains droits et responsabilités attribuable à leurs différences physiques. Enfin, il s'interroge sur la nature de la relation sexuelle entre l'homme et la femme. Selon al-Banna, la finalité de cette relation ne doit pas être limitée au plaisir, mais aussi à la procréation et au partage des charges de la vie⁵⁰⁴.

Paradoxalement, sur l'éducation de la femme, al-Banna pensait qu'il n'était pas nécessaire que la femme apprenne toutes les sciences. Il lui suffisait d'apprendre les sciences nécessaires à l'éducation de ses enfants. Il trouvait que l'apprentissage des langues étrangères et les arts, par exemple, n'étaient pas nécessaires. Cette attitude paternaliste est attribuable à son interprétation personnelle de l'islam qui est fortement influencée par la culture de l'époque qui défavorisait l'épanouissement de la femme. Al-Banna s'opposait à la mixité des deux sexes, sans faire de nuances sur les contextes et les conditions. L'interdiction de la mixité, telle que prétendue par les islamistes, eut des conséquences néfastes sur les premières générations qui n'étaient pas capables de discerner entre l'importance de l'éducation et l'importance de se conformer à un « dit » du Prophète compris d'une manière littérale et absolue.

Cette attitude s'explique principalement par ses origines paysannes et les milieux conservateurs dans lesquels il a vécu et qui ont contribué à une lecture radicale de l'islam. Il est important, par ailleurs, d'inscrire l'attitude d'al-Banna par rapport à la femme dans le contexte socioculturel de l'Égypte de l'époque. Cette attitude s'est radicalisée davantage avec le changement des mœurs qu'a connu la société égyptienne. Quoi qu'il en soit, elle demeure en retard par rapport aux propos

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 7-8-9.

de Tahtawi et de Qassim Amin. Sans vouloir faire l'apologie d'al-Banna sur cette question, il est intéressant d'examiner l'effet de l'œuvre d'Amin dans la société égyptienne de l'époque et de faire la lumière sur la conscience de la femme de sa condition, d'une part, et de celle de l'homme, de l'autre. Ceci importe particulièrement dans un contexte où le sujet de droit n'a pas encore fait son émergence, ou du moins avait de la difficulté à s'affirmer, y compris à l'époque de l'État national arabe. L'attitude islamiste d'al-Banna était certes radicale et particulièrement paternaliste, mais il est difficile d'affirmer avec certitude qu'elle était rétrograde par rapport à l'ensemble de la société. Ce que nous pouvons affirmer, c'est qu'elle était en deçà d'un réformisme qui se veut universel et en deçà des droits que la femme occidentale avait acquis. Dans son projet d'islamisation de la société, al-Banna n'avait pas une vision élaborée de la nouvelle société recherchée. La société idéale dont il était à la recherche était celle qui appliquerait intégralement et littéralement la charia!

4.2.4 L'islamisme et la question de la laïcité.

Il ne s'agit pas dans cette section de discuter de la question de laïcité que nous avons déjà amorcée dans le premier chapitre. Il s'agit seulement de montrer comment elle s'est présentée dans le discours d'al-Banna. Ceci dit, il est important de souligner qu'après l'effondrement de l'Empire ottoman et l'avènement de la Turquie en tant qu'État laïc, la question de la laïcité s'imposa intensément dans le débat intellectuel arabe. Elle s'exacerba au lendemain de l'instauration de l'État national arabe qui était l'aboutissement d'un processus de modernisation et de laïcisation. Cette question fait divergence au sein des élites intellectuelles et politiques réformistes et modernistes parce que, certains ne parvenaient pas à légitimer la séparation du religieux et du politique, alors que d'autres, ne parvenaient pas à repenser le politique sur le principe de l'unité du pouvoir religieux et du pouvoir politique. Il est important de dire cependant que, bien que la laïcisation se soit opérée au niveau des institutions et de l'infrastructure de par la modernisation de la société, elle ne s'est pas opérée au

niveau de l'imaginaire et du système de représentation. Cet espace n'a pu être laïcisé, la religion ne le permettant pas. Il n'y a donc pas eu de processus abstrait de sécularisation, comme l'entend Roy⁵⁰⁵, s'opposant à la thèse de Gauchet qui énonçait que le christianisme était la religion de la sortie de la religion⁵⁰⁶.

La laïcité comme séparation des pouvoirs n'avait pas été débattue et tranchée dans la pensée politique arabe puisqu'elle exigeait comme préalable la rupture épistémologique avec l'ordre divin, en tant que source de connaissance, et l'instauration de la raison, comme source de connaissance et faculté de jugement exclusif et ultime⁵⁰⁷. La laïcité, comme la modernité et d'autres concepts de la pensée occidentale moderne, n'était pas perçue ainsi. Elle signifiait tout simplement dans l'imaginaire islamiste, l'anti-religion, l'athéisme, c'est-à-dire l'évacuation du caractère religieux et de son sens sacré. Cette évacuation du sacré n'avait pas de sens dans une société où la culture était encore enracinée dans la religion. Le processus de modernisation, enclenché depuis le XIX^e siècle, aboutissant à une laïcisation de la société et à une désacralisation du monde, n'était pas perçu ainsi jusqu'au moment où il y eut certaines revendications voulant instaurer un État laïc à l'image de la Turquie. C'est ce qui fit que la laïcité et la modernité ainsi perçues furent rejetées. Le désenchantement de l'élite intellectuelle occidentale qui faisait écho dans les sociétés arabes parmi l'élite intellectuelle moderniste comme nous l'avons déjà souligné⁵⁰⁸, a également contribué à cette opposition et à ce rejet.

⁵⁰⁵ Olivier Roy, *La laïcité face à l'islam*, Stock, Paris, 2005, p. 24. Il distingue entre la sécularisation comme étant l'émancipation de la société du sacré et la laïcité comme étant l'action de l'expulsion du religieux d'un espace que l'État a lui-même défini en droit. P. 30. La question qui se pose est : est-il possible d'envisager la laïcité sans sécularisation? De toutes les façons ce qui importe dans notre cas, au delà du débat conceptuel, est la signification de la laïcité dans l'imaginaire du musulman.

⁵⁰⁶ Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.

⁵⁰⁷ Michel Freitag, note de cours 1995-1996-1997.

⁵⁰⁸ Léopold Flam, *Le sacré et la désacralisation dans la pensée contemporaine*, dans *Annales du Centre d'Études des Religions*, Institut de sociologie, Belgique, 1962. Dans cet article l'auteur parle du discours de l'époque critiquant les changements apocalyptiques que connaissaient les sociétés

Al-Banna n'a jamais remis en cause les institutions économiques, politiques et sociales modernes fondées sur des normes laïques. Il rejetait le fait qu'elles n'appliquaient pas les lois de l'islam. En s'abstenant d'appliquer la Charia, elles seront dépouillées de leur dimension islamique, sacrée et par ailleurs elles ne seront plus légitimes. Le réformisme d'al-Banna, à travers sa revendication de l'application de la Charia, est une façon de leur procurer la dimension sacrée et de les déclarer légitimes. L'islamisation de la société ne consistait pas uniquement en une islamisation par le bas de la société, mais aussi en l'application de la Charia qui conférait un caractère sacré aux institutions.

Al-Banna s'opposait à la laïcisation de l'université invoquée par certaines voix modernistes qui déclaraient que « l'université ne peut être laïque que si elle se révolte contre la religion, les traditions d'origine religieuses ». Cette déclaration était réfutable par les islamistes. Ils constataient déjà que l'université s'était engagée précipitamment dans la voie de la pensée matérialiste, totalement importée de l'Occident, et que, selon al-Banna, ses professeurs et étudiants étaient devenus permissifs, libérés de toutes les normes⁵⁰⁹. Toute une propagande s'est développée pour faire la promotion de ces nouvelles idées. Des associations d'intellectuels se sont formées et des revues et journaux ont vu le jour.

C'est pour faire face à ce phénomène de laïcisation, qui impliquait une diminution de l'islam dans le quotidien des gens et une désacralisation de la société, que l'Organisation des Frères musulmans a émergé. L'islamisme ne s'est pas opposé catégoriquement à la modernité et ses valeurs, mais au sens et à l'image véhiculée par le discours intellectuel moderniste et les effets d'occidentalisation résultant du processus de modernisation dans lequel l'Égypte s'était engagée depuis environ un

occidentales. Il cite l'œuvre de Mircea Éliade, de Nietzsche, de Spengler, qui critiquaient l'idée du progrès et les changements d'une société devenue technicienne.

⁵⁰⁹ Al-Banna, *Mouthakkarat*, p. 48.

siècle. Pour faire obstacle à ce discours et à ce phénomène d'occidentalisation, l'islamisme a répliqué par la réislamisation de la société à travers l'éducation, d'une part, et la revendication de l'application de la Charia, de l'autre.

4.2.5 Le rapport à l'Autre et sa place dans la conception des Frères musulmans

4.2.5.1 Les Égyptiens coptes

Parmi les autres questions sur lesquelles l'Organisation a été souvent interrogée figure celle du rapport à l'Autre, notamment avec les Égyptiens chrétiens et les Coptes, qui perçoivent le réformisme musulman, notamment l'islamisme, comme une menace à leur statut de citoyen à part entière. L'élite intellectuelle et politique de confession chrétienne considère que dans l'éventuelle instauration d'un État islamique en Égypte, ils seront traités de *dhimmi* et, par conséquent, de citoyens de deuxième rang (à qui il sera imposé la *jizia*, une taxe réservée aux gens du Livre). C'est la raison pour laquelle la majorité de l'élite intellectuelle copte faisait partie du courant moderniste laïc opposé à l'islamisme et qu'elle défendait farouchement le projet d'un État laïc fondé sur les valeurs de la citoyenneté. Dans son épître *Vers la lumière*, al-Banna répliqua à ce discours en disant que l'islam ne menace pas l'existence des minorités religieuses et leurs droits. Tout en favorisant l'unité entre les différentes composantes de l'Oumma (la nation égyptienne), il soutenait que l'islam prêche la modération et l'équité et n'accepterait pas que ses partisans s'opposent à cette unité. Cette unité, il l'a consolidée et lui a donné une dimension sacrée en plus de sa dimension civile. En revanche, il souligne, en se référant à des versets du Coran, que l'islam est contre tous ceux qui affichent leur animosité et combattent les musulmans ou leur veulent du mal⁵¹⁰.

Al-Banna n'avait pas de relation conflictuelle avec les Coptes. En effet, lors d'une dénonciation d'un Copte prétendant qu'al-Banna faisait de la discrimination

entre les élèves musulmans et coptes, plusieurs personnalités religieuses et civiles coptes déplorèrent cette dénonciation et signèrent un démenti au ministère des savoirs (*al-Ma'arif*)⁵¹¹. Il est vrai que ces paroles ne constituent pas une garantie contre un discours basé sur une lecture littérale des textes sacrés et d'une relation chargée de certains préjugés. Al-Banna et les Égyptiens de confession musulmane étaient conscients et sensibles au traitement privilégié dont bénéficiaient les Coptes auprès des autorités anglaises. En effet, l'administration de la société du canal du Suez fit un don de cinq cent mille livres égyptiennes, pour la construction d'une Église, contre un montant de cinq cents pour la construction d'une Mosquée et d'une école dans la même ville majoritairement musulmane. Les partisans de l'organisation n'ont pas réagi à ce traitement, vraisemblablement injuste, mais ont critiqué leur guide pour avoir accepté ce montant pour la construction de la mosquée parce qu'ils percevaient négativement la construction d'un lieu de culte sacré avec l'argent des *khawajat*, c'est-à-dire, des Occidentaux qui pillaient leurs richesses. Al-Banna mit fin à cette tempête en expliquant aux gens que cet argent appartenait aux Égyptiens et qu'il servit à la construction de la maison annexée à la mosquée⁵¹².

Al-Banna a toujours entretenu de bonnes relations avec ses compatriotes chrétiens. Plusieurs d'entre eux étaient invités aux événements de l'Organisation et s'y impliquaient. Lors de la mobilisation pour la cause palestinienne en 1948, al-Banna s'est adressé à toutes les forces sociales égyptiennes à la recherche de soutien, y compris les autorités religieuses coptes qui ont répondu favorablement⁵¹³. Grâce à leur forte collaboration, al-Banna songea à intégrer certains Égyptiens coptes au plus haut niveau de la hiérarchie de l'Organisation. Après son assassinat, la première personne qui rendit visite à sa famille fut l'intellectuel chrétien Makram Ebeid,

⁵¹⁰ Al-Banna, *Majmu'at al-rasa'il*, p. 276.

⁵¹¹ Al-Banna, *Mouthakkarat*, p. 92-93.

⁵¹² *Ibid.*, p. 95.

⁵¹³ *Ibid.*, p. 224.

transgressant l'ordre de la police⁵¹⁴. Il est difficile de se prononcer davantage sur la place de l'Autre - non musulman - dans le discours d'al-Banna parce qu'elle est de toute façon intimement liée à la question politique et à la nature du régime qui se mettra en place. Ceci dit, selon son discours moral et sa supposée conformité à l'islam, il avança l'idée de l'équité et de l'égalité de tous les Égyptiens pourvu que les uns et les autres ne constituent pas une menace à l'unité de l'Oumma et à la nation.

Selon Ramadan, al-Banna ne se référait pas au principe du sol ou du sang pour concevoir la relation des musulmans avec les non musulmans, alors même que les Coptes se référaient au sol⁵¹⁵. Sur la base de ce principe, la relation n'est plus problématique uniquement avec les Coptes, mais aussi avec les Égyptiens de tendance laïque. Par ailleurs, la nature de la relation dépend de la définition de l'identité des Coptes sur la base de la religion ou de la citoyenneté. Dans le premier cas, nous aurons deux identités religieuses qui doivent s'entendre sur la façon de cohabiter sur la base des valeurs religieuses. Dans le second, l'opposition viendra entre islamistes et laïcs. Dans ce cas, la conciliation dépendra de la conception de l'islam et de son adaptation aux valeurs de la société modernisée.

4.2.5.1 Le rapport à l'Occident et ses figures stéréotypées

La perception d'al-Banna de l'Occident n'est pas très différente dans le fond de ce qui était perçu à l'époque par l'ensemble de la population égyptienne. Elle était ambivalente à cause du discours paradoxal de l'Occident, à la fois pourvoyeur de valeurs modernes et impérialiste. Durant les années 1930, l'attitude ambivalente à l'égard de l'Occident s'est transformée en quasi-rejet au sein de la majorité de l'élite intellectuelle. Comme nous l'avons déjà souligné, il y eut un certain retour vers les origines et l'héritage arabe pour trouver sens et donner un sens à la vie. C'est dans la

⁵¹⁴ Ramadan, p. 335.

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 335.

ville d'Isma'iliyyah, où il fut affecté comme instituteur, que la nature de son rapport avec l'Occident, notamment l'Angleterre, s'est cristallisée. Outre la domination politique et l'hégémonie culturelle qu'il a observées dans le changement des mœurs de la société égyptienne, il désapprouvait les privilèges économiques dont profitait l'Angleterre. Il trouvait injustifiable et illégitime que les Anglais disposent des richesses de son pays alors la population égyptienne souffrait d'une grande pauvreté. Selon al-Banna, l'Égypte devait disposer de ses ressources et de sa richesse économique.

Dans cette ville, la présence étrangère, notamment anglaise, était très importante. Elle abritait le siège de la société du canal de Suez et les camps de l'armée coloniale anglaise. Le personnel étranger de cette société et les militaires anglais bénéficiaient de grands luxes et de beaucoup d'avantages comparativement aux employés égyptiens qui étaient considérés de seconde classe dans ce village. Voici ce qu'al-Banna nous relate:

Isma'iliyyah fut une étrange révélation; ce camp militaire anglais à l'ouest montrant sa force, son pouvoir, sa mainmise et sa puissance, fait naître chez chaque patriote jalousement amoureux de son pays, le malaise et la désolation. Il le pousse également à réviser le bien-fondé de cette détestable occupation, les grandes catastrophes qu'elle a fait subir à l'Égypte, les occasions à la fois matérielles et civilisationnelles qu'elle lui a fait perdre et comment enfin elle était l'unique obstacle à sa renaissance et son progrès, et elle a empêché l'unité des Arabes et la voix des musulmans depuis soixante ans. Il y a ce luxueux et prestigieux bureau de l'administration de la société canal de Suez dans toute sa splendeur, sa grandeur, son autorité et sa domination. Elle emploie les Égyptiens et les traite comme des serviteurs opprimés et d'autre part, elle se montre d'une grande générosité à l'égard des étrangers et les élève aux rangs des maîtres et gouverneurs. Ce bureau a la totale autorité sur toutes les installations publiques, l'électricité, l'eau, l'hygiène, sur tout ce qui est de la responsabilité des municipalités y compris les routes et les points d'entrées à la ville. Il est impossible d'y entrer ou de sortir sans avoir son aval.

Il y a aussi les somptueuses maisons un peu partout dans le quartier des Francs, habités par les fonctionnaires étrangers qui travaillent pour la société. En face se trouvent les maisons étroites et petites des ouvriers arabes. Les belles rues dans

le quartier arabe portent des noms dans la langue du colonisateur économique de mal gré [...] Toutes ces considérations ont eu un effet sur la conscience de celui qui les contemple en se promenant dans les riches jardins d'Isma'iliyyah, sur les rives du joli lac du Crocodile, ou à l'intérieur de la forêt industrielle proche du désert. Isma'iliyyah m'a révélé plusieurs sens qui ont contribué à façonner la prédication et le prédicateur⁵¹⁶.

Ce témoignage d'al-Banna nous révèle sa perception de l'Étranger colonisateur qui bénéficie des avantages de son pays et en privait ses compatriotes. La mission d'al Banna et de son Organisation était aussi de combattre le colonialisme et la présence étrangère dominante qui nuisait à la renaissance de l'Égypte et de l'islam. C'est ainsi que le réformisme islamiste a pris toutes ses dimensions sociale, économique, politique, culturelle, morale et religieuse. Ce sont les diverses dimensions du réformisme musulman contemporain islamiste. C'est désormais dans les termes des sociétés modernisées (social, économique, politique, etc.), que le discours réformiste islamiste se formulait et se formule encore aujourd'hui. En prétendant avoir les solutions aux divers problèmes économiques, sociaux de la société égyptienne, par le principe de la globalité de l'islam, l'islamisme s'appropriait cette idéologie. L'islamisme ne rejette pas la modernité et ses valeurs. Il en est son produit et celui de la modernisation.

Pour al-Banna, il est inutile de s'inspirer des modèles économiques et sociaux occidentaux pour promouvoir la justice sociale et remédier à la situation économique et sociale de l'Égypte. Il

[p]ersiste à croire que nous ne trouverons aucun bien dans aucun de tous ces systèmes. Chacun a d'énormes défauts comme des qualités manifestes. Ce sont des systèmes qui ont grandi ailleurs que sur notre terre, dans des conditions qui ne sont pas les nôtres et dans des sociétés autres que notre société. Et, surtout nous possédons, dans les directives de notre Islam, le système parfait qui conduit à une réforme totale. L'esprit de l'islam et ses règles fondamentales sur

⁵¹⁶ Al-Banna, *Mouthakkarat*, p. 71. (Notre traduction)

l'économie nationale nous obligent à reconsidérer l'organisation de la propriété privée en Égypte. Il faut diminuer les grands domaines en accordant des compensations justes à leurs propriétaires, et respecter au mieux leurs intérêts et celui de la société. Il faut encourager les petites propriétés, afin que les pauvres sentent bien que la patrie fait.⁵¹⁷

Sa critique des systèmes importés en Égypte peut être légitime compte tenu de leur échec, mais sa solution économique fortuite est le reflet de la simplicité et de la légèreté de sa pensée et du discours islamiste en général. Al-Banna n'explique pas comment il est parvenu à cette solution pour résoudre le problème économique de l'Égypte et en quoi elle est conforme aux principes de l'islam. Cette idée hâtive et aléatoire témoigne du fait qu'il n'est pas un intellectuel et encore moins un économiste.

C'est dans son épître *Nahwa al-nour (Vers la lumière)* qu'al-Banna livre sa perception de l'Occident en général *via* une brève analyse de la civilisation occidentale. Voici ce qu'il en dit :

La civilisation occidentale qui s'est vantée de son triomphe scientifique pendant un certain temps et qui a dominé le monde avec les résultats de cette science, aujourd'hui elle déclare faillite et se détériore. Ses fondements s'effondrent, ses paradigmes et ses normes s'écroulent. Ses fondements politiques sont sapés par les dictatures, ses fondements économiques sont ébranlés par les crises, des millions de misérables chômeurs et affamés en témoignent, ses fondements sociaux sont rongés par les principes obsessionnels et les crises déclenchées un peu partout. Les gens de cette civilisation sont incapables de remédier à cette situation et se sentent perdus⁵¹⁸.

En mettant ainsi en cause cette civilisation et en tenant compte des crises que traversait l'Europe à l'époque, al-Banna conclut, que devenue victime de sa politique, elle n'est plus en mesure de guider le monde. Selon lui, l'islam constitue une

⁵¹⁷ Carré et Michaud Seurat, p. 45.

⁵¹⁸ Al-Banna, *Majmu'at al-rasa'il*, p. 168.

alternative aux différentes idéologies occidentales. C'est ainsi que l'islamisme s'approprie l'idéologie en prétendant que l'islam est la solution non seulement pour les Égyptiens, mais aussi pour toute l'humanité, y compris pour les populations occidentales qu'il perçoit en détresse. Dans le contexte sociohistorique de l'Égypte des années 1930, la perception d'al-Banna de l'Occident n'était pas très différente de celle de bien des nationalistes modernistes. Il y avait un scepticisme partagé et une critique de l'Occident et de la modernité sur laquelle l'élite égyptienne convergeait. C'est par rapport au discours islamiste et ses prétentions qu'elle divergeait.

En se basant sur ce que nous venons d'examiner relativement à la perception d'al-Banna de l'Occident, il est difficile de soutenir que l'islamisme s'oppose radicalement et catégoriquement à l'Occident et sa culture. Il s'oppose à la domination politique et économique et à l'hégémonie culturelle occidentale. Toutefois, en ce qui concerne la modernité et ses valeurs, notamment ses valeurs politiques, telles que la démocratie, il considère qu'elles s'adaptent bien aux principes de l'islam. Par ailleurs, il s'est montré critique face à la pluralité des partis politiques déchirés par les conflits et préoccupés par leurs intérêts personnels et partisans au détriment de l'unité de la population et de l'intérêt ultime de l'Égypte.

L'aspect conciliateur du discours d'al-Banna ne se manifeste pas seulement à travers l'adaptation sémantique de certains concepts de la pensée politique occidentale moderne. En cela, il s'oppose à ses prédécesseurs. Rida assimilait, voire confondait, le califat à l'État moderne. Abdou, qui tentait d'atteindre cette adaptation, mais à travers la recherche d'un fondement coranique par l'accomplissement d'une nouvelle exégèse. Ou encore Tahatwi cherchant à réactualiser le *fiqh* et ses fondements à travers son concept de bien d'intérêt commun pour justifier l'appropriation des sciences modernes. Pour al-Banna, cet aspect conciliateur se manifeste à travers la prétention qu'il y a mieux dans islam, prétention basée sur une critique de la modernité et de ses valeurs. C'est en présentant l'islam comme une

religion globale et universelle, ayant des réponses à tous les problèmes de l'humanité, que l'aspect conciliateur se manifeste. Al-Banna était bon pour lancer des slogans, comme disait son frère, en soulignant qu'il n'était pas un penseur. Ceci explique pourquoi il n'a jamais développé une pensée par rapport à un sujet ou une idée précise. Son discours était généraliste, mais c'est ce qui allait déclencher tout un mouvement de diverses tentatives d'adaptation de l'islam dans les différents domaines du savoir. Depuis, et à partir du livre *La justice sociale en islam* de Qutb, plusieurs livres ont été publiés sur les banques islamiques, l'économie musulmane, l'État islamique, la société islamique, etc. Plusieurs autres tentatives se sont poursuivies et se poursuivent encore. Elles s'avèrent toutefois insoutenables et relèvent plutôt d'une forme de calfeutrage, du bricolage que d'une véritable et authentique conciliation.

Cette idée de la globalité et de l'universalité de l'islam allait se développer et se cristalliser davantage avec Qutb, une seconde figure de proue du réformisme musulman contemporain islamiste, à laquelle nous consacrons la deuxième section de ce chapitre.

4.3 Sayed Qutb et le réformisme islamiste

4.3.1 Éléments de biographie

4.3.1.1 Ancrage familial et éducation

Sayed Qutb n'a pas écrit sa biographie comme l'avait fait son prédécesseur, mais il en a rapporté quelques éléments dans son roman *Enfant du village (Tifl min al-qaryah)*, publié au Caire en 1946⁵¹⁹. Il est né le 9 octobre 1906, la même année qu'al-Banna,

⁵¹⁹ Les auteurs que nous avons consultés pour la biographie de Sayed Qutb se sont référés à son autobiographie dans son roman susmentionné. Parmi ces auteurs nous pouvons citer le livre *Sayed Qutb, le discours et l'idéologie* (en arabe) de Mohamed Hafedh Dhiab; *Le fondamentalisme islamique, étude dans le discours idéologique de Sayed Qutb*, de Ahmed Mousellili; *The formative stages of*

dans le village de Moucha à Asyout. Il est issu d'une famille de bonne réputation sociale et d'une certaine aisance financière. Son père était un homme instruit comparativement à ceux de sa génération et avait une passion pour la lecture, notamment les journaux. Il était aussi politiquement engagé et membre actif du comité local du parti national (Al-hizb al-watani)⁵²⁰. Il faisait de sa maison un lieu de rencontre des membres de son parti. Qutb hérita de cette passion qui lui permit de développer son talent de poète depuis son plus jeune âge. Lors de la révolution de 1919, Qutb était déjà en mesure d'écrire des discours et de composer des poèmes nationalistes⁵²¹.

Comme tous les enfants de son village, son parcours scolaire commença au *kottab* où il dut apprendre par cœur le Coran. Il n'y est toutefois pas resté longtemps. Il le quitta pour s'inscrire à la madrasa, la nouvelle école moderne, en promettant à sa mère de continuer d'apprendre le Coran. À l'âge de dix ans, il le récita de mémoire pour satisfaire le désir de sa mère⁵²². Malgré le fait qu'il ait perdu son père à un jeune âge, l'influence de ce dernier sur son instruction et surtout sur son engagement politique a été marquée. En effet, il adhéra au même parti que son père.

En l'absence de son père, sa mère eut une plus grande influence sur son éducation. Elle lui inculqua le sens de la mission dans la vie⁵²³ en le tenant responsable, en tant que fils aîné, d'une partie de la charge familiale et de récupérer la

Sayed Qutb's intellectual career and his emergence as an islamic da'iyah, 1906-1952, par Musallam Adnan Ayyuh

⁵²⁰ Mohamed Hafedh Dhiab, *Sayed Qutb, al-khitab wa al-idiouloujia*, Beirut, Dar al-tali'ah, 1988, p. 63.

⁵²¹ Musallam Adnan Ayyuh, *The formative stages of Sayyid Qutb's intellectual career and his emergence as an islamic da'iyah, 1906-1952*, UMI, Mivhigan, 1989 p. 73. Voir aussi Salah Abdelfattah al-khalidi, *Sayyid Qutb min al-milad ila al-istichhad*, Dar al-Qalam, Damsa, 2010, p.70.

⁵²² Ahmed Moucellili, *Al-usuliyya ai-islamiyya, dirasa fi al-khitab al-idioulouji wa al-siyasi inda sayed qutb, bahth moukaran li mabadi' al-usuliyyin wa al-islahiyyin*, Le Caire, al-Nachir, 1993, p. 17

⁵²³ Ayyuh, p. 70.

fortune perdue par son père⁵²⁴. Du côté de son père, Qutb eut une éducation imprégnée des nouvelles habitudes et valeurs de la vie moderne. Du côté de sa mère, l'éducation fut conservatrice et traditionnelle. Il passa la majeure partie de son enfance dans un milieu paysan, où les valeurs traditionnelles fondamentalement islamiques étaient profondément enracinées.

À 13 ans, la famille de Qutb s'est trouvée contrainte de quitter le village pour s'installer au Caire afin de lui permettre de poursuivre ses études à al-Azhar comme le souhaitait sa mère. Après ses études à l'école préparatoire et secondaire, Qutb entra à Dar al-Ouloum pour devenir instituteur. Il obtint son diplôme en science de l'éducation en 1933. Malgré la diversité du programme d'éducation de cette institution, Qutb constata que programme insistait sur la littérature arabe et les sciences religieuses, mais était déficient au regard des langues étrangères. Il rapporta son commentaire à Taha Hussein quand ils travaillèrent ensemble au sein du ministère de l'éducation, lui disant qu'un enseignant qui ignore les langues étrangères est comme un oiseau dépourvu de ses ailes, il ne peut ni planer ni voyager. Il reprocha au programme le manque des sciences modernes telles que les sciences de l'éducation et la psychologie⁵²⁵.

Il commença sa carrière professionnelle comme professeur à l'institut où il obtint son diplôme avec mention⁵²⁶. Grâce à sa passion pour la lecture, il acquit une grande maîtrise de la langue arabe lui permettant ainsi de découvrir en lui des talents de romancier et de poète et de se faire une place parmi les grands intellectuels égyptiens de l'époque. À partir de cette brève biographie, nous pouvons constater les

⁵²⁴ Moucellili, p. 18

⁵²⁵ Al-Khalidi, p. 86.

⁵²⁶ Moucellili, p. 18.

forces contradictoires de la tradition et de la modernité qui se sont conjuguées pour former sa personnalité et sa vision du monde⁵²⁷.

4.3.1.1 Ses diverses influences intellectuelles

Installé dans la plus grande ville d'Égypte, Le Caire, et fréquentant différentes écoles d'enseignement moderne, Qutb s'est trouvé, pour la première fois, exposé à de nouvelles influences culturelles, idéologiques et politiques. Grâce à son excellence dans ses études et à la publication de son premier ouvrage, à la fin de ses études, il se fit remarquer dans le milieu intellectuel de l'époque, notamment par de célèbres figures, comme Ahmad Hassan al-Zayat, Taha Hussein et Abbas Mahmoud al-Aqqad. Ce dernier, qui l'a parrainé, exerça la plus grande influence sur son cheminement intellectuel. Il était son maître à penser et l'influença aussi bien sur le plan littéraire que sur le plan idéologique et politique⁵²⁸.

Les diverses influences sur le cheminement et la formation intellectuelle de Qutb peuvent être résumées en trois sources : le milieu familial et éducatif, qui est un amalgame de composantes traditionnelles et modernes, le milieu des intellectuels arabes modernistes et, enfin, la culture occidentale. L'influence de la littérature occidentale s'est opérée *via* son maître al-Aqqad, dont les écrits étaient influencés par les écrivains anglais tels que Hazlitt, Coleridge, Macaulay, Mill et Darwin. Selon Ayyoub, Qutb s'est particulièrement intéressé à la psychologie moderne et à la psychanalyse, notamment la théorie de l'inconscience et le *behaviorisme*. Il avait également un intérêt pour la biologie, la chimie, le darwinisme, etc., et acquit une panoplie de connaissances scientifiques⁵²⁹.

⁵²⁷ Mohamed Guenad, Sayyid Qutb, Itinéraire d'un théoricien de l'islamisme politique, l'Harmattan, Paris, 2010, p. 16.

⁵²⁸ Dhiab, p. 66.

⁵²⁹ Ayyub, p. 79.

4.3.2 L'œuvre intellectuelle de Qutb

L'œuvre intellectuelle de Qutb est énorme. De l'obtention de son diplôme en 1933 à son exécution en 1966, Qutb n'a jamais cessé d'écrire. Il a composé de nombreux poèmes et a écrit beaucoup d'articles. On en dénombre plus de 450⁵³⁰. Quant aux livres, il en a rédigé quelques dizaines⁵³¹. Son activité intellectuelle a sérieusement commencé avec la publication de son premier livre, *La mission du poète dans la vie et la poésie de la génération présente (Mouhimmat al-cha'ir fi al-hayat wa chi'r al-jil al-hadhir)*, en 1933, l'année de sa graduation⁵³². C'est cette première publication qui lui a valu la reconnaissance du milieu intellectuel en tant qu'homme de lettres. L'essentiel de son œuvre, dans sa période moderniste, pour ne pas dire laïc, se compose de cinq romans : *Enfant du village*, *Épines (Achwak)*, *La ville ensorcelée (al-madina al-mashoura)*, *Les contes des Prophètes (Qasas al-anbiya')*, *Les quatre ombres (al-Atyaf al-arba')*. Il a également composé des poèmes, dont les plus célèbres sont *La plage inconnue (al-Chatî' al-majhoul)*, *Le rêve de l'aurore (hulm al-fajr)* et *La caravane des esclaves (qafilat al-raqiq)*.

Outre ses travaux comme romancier et poète, Qutb s'est fait connaître davantage comme critique littéraire. Ce talent s'est révélé quand il prit la défense de l'œuvre de son maître al-Aqqad face aux œuvres prosaïques des auteurs conservateurs, tels que Mustafa Lotfi al-Manfalouti (1876-1924) et Mustafa Sadik al-Rafi'i (1880-1937), figures célèbres de la littérature arabe. En défendant l'œuvre d'al-Aqqad, il défendit la nouvelle école initiée par son maître, qui donne une plus grande importance à la pensée qu'aux mots⁵³³. Le statut de critique littéraire de Qutb s'est affirmé avec la publication de ses deux livres : *Livres et personnalités (Kutob wa*

⁵³⁰ Abdel Baqi Mohamed Hussein. *Sayyid Qutb hayatuhu wa adabuhu*, Dar al-Wafa, al-Mansura, 1986, p. 401.

⁵³¹ Mouçellili rapporte 39 livres publiés et 31 livres non publiés, p. 10.

⁵³² Mouçellili, p. 19.

⁵³³ Ayyub, p. 77.

chakhsiyyat) et *La critique littéraire, fondements et méthodes (al-naqd al-adabi, ousoulouhou wa manahijouhou)*, parus respectivement en 1946 et en 1947⁵³⁴. Il s'en prenait dans ces livres à plusieurs personnalités de la littérature arabe égyptienne, notamment Ismaïl Madhhar et Taha Hussein. Son maître n'a pas non plus échappé à sa critique, alors qu'il lui reprocha la dureté de la forme de sa poésie⁵³⁵.

Cette partie de l'œuvre de Qutb n'est pas au centre de notre intérêt, mais elle nous intéresse pour ce qu'elle dit sur sa conversion à l'islamisme. Est-il possible de faire une rupture radicale entre Qutb, l'homme de lettres, et Qutb, l'islamiste? Pouvons-nous parler d'un homme laïc ou athée durant sa période pré-islamiste? Par ailleurs, pouvons-nous parler d'un moderniste durant la première période de sa vie et d'un islamiste radical, rejetant catégoriquement la modernité et l'Occident, durant la seconde période? Il nous est difficile de répondre à ces deux dernières questions sans nuancer. Nous pensons que la première période de sa vie d'intellectuel portait déjà certains éléments précurseurs qui pouvaient laisser présager sa conversion à l'islamisme. En dépit de sa radicalisation, son rapport à la modernité et à l'Occident n'était pas de l'ordre du rejet, mais de la critique radicale à l'exception de la dernière période de sa vie qui coïncida avec la publication de ses deux derniers livres, *Hatha al-Din (Cette religion)* et *Maalim fi al-tariq (Jalons sur la route)*. Il est donc important de distinguer cette dernière période de celle avant la rédaction de ces deux ouvrages. Comme nous allons le voir, le discours de Qutb n'est plus dans le même ordre d'idée.

4.3.3 Conversion à l'islamisme

A quoi faut-il imputer le changement de Qutb? Au contexte ou à son ancrage familial? S'agit-il d'une illumination ou d'une révolution contre soi? Est-ce la

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 94.

⁵³⁵ Dhiab., p. 67.

conséquence d'un malaise de vivre dans une société dans laquelle il ne pouvait pas se reconnaître? Pour répondre à ces questions et comprendre le basculement de Qutb vers l'islamisme, en 1951⁵³⁶, nous allons nous appuyer sur les travaux de certains auteurs qui se sont intéressés à cette question.

Selon Ayyub, qui a consacré une thèse de doctorat à Qutb, l'étude de son vécu et de son œuvre dresse l'image d'une personne chargée de mission et à la recherche de l'idéal suprême⁵³⁷. Depuis son jeune âge, il était imprégné par l'idée de la mission dans la vie. Elle constituait le leitmotiv de toute sa pensée et de son engagement politique et social ultérieur. Cette idée s'est manifestée dans sa première œuvre intitulée *La mission du poète dans la vie*. Sa conception du poète est que celui-ci est doté d'une large imagination et d'une grande sensibilité, lui permettant d'avoir un sens profond de la vie différent de celui de la population, sans en être au-dessus, ni désengagé. Ce sentiment de mission et cet engagement ne nous semblent pas caractériser seulement l'œuvre et la personnalité de Qutb, mais celle de toute une génération issue de la même culture et des mêmes conditions sociohistorique Qutb est fortement influencé par la pensée de ses prédécesseurs, notamment al-Raf'i dans son âme, son maître al-Aqqad dans sa profondeur, et Taha Hussein dans sa finesse et son raffinement (*'adhb*). Dans son roman *Tifl mina al-qaria (Enfant du village)*, Qutb s'est inspiré des œuvres *al-Ayam* et *Yawmiyat na'ib fi al-rif* des écrivains Taha Hussein et Tawfiq al-Hakim⁵³⁸. Les sujets abordés par tous ces intellectuels sont le reflet de la réalité sociohistorique de l'époque.

⁵³⁶ Al-Khalidi conteste cette date et avance que Qutb a adhéré à l'organisation en 1953, p. 323. Nous ne retenons pas cette date parce qu'il n'est pas pertinent qu'il ait adhéré après la révolution de 1952 alors qu'il faisait partie ou du moins avait certaine relation avec le mouvement révolutionnaire tel que le rapporte al-Khalidi.

⁵³⁷ Ayyub, p. 80.

⁵³⁸ Youssef al-'Azm, *Al-chahid Sayed Qutb, hayatouhou wa madrasatouhou wa atharouhou*, Damas, dar al-Qalam, 1980, p. 78.

Outre ces influences sur le style littéraire de Qutb, pouvons-nous dire ce qui a pu impacter sur son appartenance idéologique et de sa tendance laïque de sa pensée? Est-ce le fait que Qutb fréquentait des intellectuels, faisant partie de la tendance moderniste et pouvant être considérés comme étant laïcs dans leur pensée, signifiait qu'il était ainsi? Il est difficile de soutenir la thèse de la laïcité de Qutb durant la première période de sa vie, comme le prétend Ayyub. Comme l'a souligné al-Adhm, et comme nous l'avons également remarqué à travers certains passages de ses romans, les écrits littéraires de Qutb font usage fréquent du vocabulaire et d'images coraniques et son imaginaire est imprégné de croyances religieuses islamiques. Dans son roman *Achwak (Épines)*, par exemple, il s'en prend aux athées alors que dans son roman *Al-Qaria al-mashoura (La ville ensorcelée)*, Qutb fait appel à l'âme profonde, à l'imagination et aux rêves pour saisir la vérité et la profondeur de la réalité. Il termine son roman avec les prières de la population au roi pour qu'il puisse avoir un enfant, sans avoir recours à un imaginaire mythique ou magique⁵³⁹.

L'autre caractéristique dégagée par Ayyoub suite à l'étude de la personnalité et de l'œuvre de Qutb est la tristesse de son ton⁵⁴⁰. L'auteur l'attribue à ce sentiment de mission qui l'habite depuis son jeune âge et à son chagrin d'amour. S'agit-il plutôt d'un tempérament d'un homme sérieux et d'un scepticisme qui imprégnait toute une génération préoccupée et sensible à la situation dans laquelle se trouve son pays?

Durant cette première période, Qutb ne s'est jamais montré critique à l'égard de la culture musulmane, notamment celle de al-Azhar ou de celle de ses cheikhs, comme le faisaient Abdou ou Taha Hussein, parce qu'il n'y étudiait pas et n'était pas conscient de ses inconvénients et de ses faiblesses. En revanche, il était très critique à l'égard des intellectuels qui se laissaient influencer sans discernement par la culture occidentale. D'ailleurs, ce qui lui a valu la réputation de grand critique littéraire est sa

⁵³⁹ Al-'Azam, p. 92.

critique du livre de Taha Hussein intitulé *L'avenir de la culture en Égypte*, paru en 1939, dans lequel il assimile la culture, ou la raison égyptienne, à celle de l'Europe compte tenu de sa proximité et de son appartenance géographique au bassin méditerranéen. Qutb s'oppose à cette annexion de l'Égypte par la culture occidentale. Il conteste la vision du monde dépeint par Hussein en répliquant qu'il n'existe pas uniquement l'Occident européen et l'Orient asiatique de la Chine et du Japon, mais un Orient au sens de l'Est arabe et un Gharb arabe au sens de l'Ouest. Au milieu des deux se trouve l'Égypte. Il pensait que le monde était pluriel et multiple, étant donné la différence de mentalités et de cultures au sein de chaque pôle géographique⁵⁴¹.

Outre cette critique d'ordre culturel et identitaire, Qutb s'est prononcé sur la détérioration morale de la société égyptienne. Il s'est montré très critique à l'égard des chanteurs et chanteuses qui ont dégradé le niveau de l'art. En effet, en 1940, il publia plusieurs articles à ce sujet. Le premier, publié dans le journal *Dar al-Ouloum*, s'intitulait « Les chanteurs et les chanteuses constituent la cinquième colonne en Égypte », voulant dire qu'elles n'ont aucune importance dans la société égyptienne. Il a aussi publié un deuxième article dans la revue *al-Rissalah* intitulé « Le chant malade gruge la morale égyptienne et la société ». D'autres articles ont suivi⁵⁴².

Ce fut à partir de ce moment que sa relation avec son maître s'affaiblit. En se distanciant de lui, il se distança aussi du cercle d'intellectuels modernistes pour se retrouver dans un autre davantage à son image et qui l'aida dans sa quête de vérité. Nous considérons que ce basculement n'eut pas lieu d'une manière imprévisible et inattendue. Plusieurs facteurs peuvent expliquer la conversion de Qutb à l'islamisme.

La première circonstance à l'origine du rapprochement de Qutb des Frères musulmans est en rapport avec la publication de sa critique du livre de Taha Hussein,

⁵⁴⁰ Ayyub, p. 83.

⁵⁴¹ Al-'Azam, p. 133.

L'avenir de la culture en Égypte. Le quotidien des frères a bien reçu cette critique et l'a publiée⁵⁴³. En 1945, Qutb publia son livre *Al-Taswir al-fanni fi al-Quran* (*L'imagerie artistique dans le Coran*), dédié à sa mère pour l'influence qu'elle eut sur son éducation. Ce livre était un second facteur de son rapprochement avec les FM et l'a en revanche éloigné davantage de son maître al-Aqqad, qui n'aimait pas être concurrencé dans ce domaine⁵⁴⁴. Il a également écrit *Machahid min yaoum al-kiyat fi al-Qur'an* (*Les scènes du jour de la résurrection dans le Coran*).

Ces deux livres, ayant comme sujet des thèmes religieux, reflètent l'intérêt que Qutb avait pour le Coran et sont révélateurs de la tendance potentiellement islamiste de Qutb. Quoique l'intérêt pour le Coran demeure jusqu'à cette date d'ordre littéraire, il peut être à l'origine du changement de direction de la pensée de Qutb. La dédicace de ces deux livres est destinée à ses parents⁵⁴⁵, en guise de reconnaissance de leur éducation des valeurs islamiques, et en leur signifiant qu'il a retrouvé le chemin qu'il pensait avoir perdu après son installation au Caire. Qutb avait déjà confessé à un certain al-Nadawi, imam membre des FM, que durant une certaine période de sa vie au Caire, il s'est senti perdu, coupé de ce qu'il était depuis son enfance et que le doute s'emparait de lui, de ses croyances et ses convictions religieuses⁵⁴⁶.

Le point charnière du cheminement intellectuel de Qutb peut être concrètement déterminé à partir de la publication de la première édition de son célèbre livre *La justice sociale en islam* (*Al-Adalah al-ijtima'iyyah fi al-islam*), en 1947, avant son départ aux États-Unis d'Amérique, en 1948. Dans l'introduction de ce livre, il fait l'éloge aux jeunes des FM qui sont partis se battre pour la Palestine et dont la récompense était la prison en Égypte. En ayant affiché explicitement sa sympathie

⁵⁴² *Ibid.*, p. 120.

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 126.

⁵⁴⁴ Dhiab, p. 67.

⁵⁴⁵ Al-'Azam, p. 237, 238, 244.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 66.

pour les FM, Qutb fut considéré par al-Banna comme l'un des leurs parce, partageant et défendant les mêmes idées. Il devrait devenir par ailleurs un membre de l'Organisation⁵⁴⁷, ce qui n'a pas tardé à se produire.

La première publication de ce livre eut lieu en 1947. Elle fut censurée parce que ce livre devait changer d'un côté sa position envers le règne Omeyyade et le Calife Muawiya, et de l'autre supprimer les éloges faites aux FM qui ne plaisaient pas respectivement à l'orthodoxie musulmane et à certaines personnalités politiques. Une deuxième édition révisée est parue en 1949 pendant qu'il était aux États-Unis. De ce pays, Qutb envoya une lettre à un ami lui annonçant qu'il allait consacrer le restant de sa vie à un projet social complet⁵⁴⁸. Cette annonce est très importante pour la compréhension du basculement de Qutb vers l'islamisme et l'appréhension de sa pensée. Qutb propose un projet et non pas uniquement une adhésion à un groupe de militants. C'est ainsi qu'il se distinguera des intellectuels de sa génération qui ont basculé vers la littérature islamique. Il se distinguera également d'al-Banna. Qutb adhéra au mouvement après l'assassinat de ce dernier. La question qui se pose est de savoir comment, et dans quelle mesure, celui-ci s'inscrit dans la lignée de son prédécesseur et comment son projet coïncide avec celui de l'organisation. Nous aborderons cette question quand nous analyserons son discours.

Ce voyage eut lieu à un moment qui pourrait être interprété comme, un moyen ou une tentative de prévenir ce basculement qui commençait déjà à se profiler dans ses propos et son attitude⁵⁴⁹. C'est en ce distanciant de son pays et en découvrant l'Occident dans toutes ses manifestations concrètes, que Qutb changea radicalement. Son discours à l'égard de l'Occident se radicalisa fortement. Ce voyage en Occident

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 155.

⁵⁴⁸ Dhiab, p. 68.

⁵⁴⁹ Guenad, p. 28. L'auteur souligne que le départ de Qutb en mission d'études à l'âge de 42 ans a soulevé beaucoup de spéculations. Certains avancent qu'il a été envoyé pour atténuer ses critiques à l'égard du gouvernement et ses politiques.

coïncida avec deux évènements majeurs. Le premier était la déclaration de l'État d'Israël en 1948 et le second était l'assassinat d'al-Banna qui fut bien reçu sur le plan politique et social aux États-Unis. Cette déception vis-à-vis de l'attitude des États-Unis et de l'Occident en général s'est ajoutée à sa déception de la vie politique égyptienne. En effet, son adhésion au parti de la Ligue Saadite, en 1942, qu'il a quitté plus tard à cause de son allégeance aux Anglais⁵⁵⁰, était la péripétie qui est venue mettre fin à un engagement politique quelque peu multicolore. En se laissant influencer d'abord par son père, il adhéra en premier au parti national (al-hizb al-watani) et ensuite par son maître al-Aqqad en adhérant au parti Wafd.

Tous ces facteurs que nous avons cités se sont conjugués et ont contribué au changement idéologique de Qutb. Il faut dire que ce changement n'a pas été limité à Qutb. Il s'étendit à d'autres intellectuels de l'époque à cause d'un certain scepticisme et d'une déception à l'égard de l'Occident, de sa pensée et de sa politique vis-à-vis du monde arabe et, particulièrement, de la Palestine. Plusieurs intellectuels de l'époque se sont remis en question face à l'Occident et se sont rangés dans la mouvance du renouveau de l'islam avec le surgissement de la question nationaliste identitaire. En effet, Mohamed Husayn Haykel a changé d'orientation et a écrit son premier livre sur la biographie du Prophète, en 1935. Dans la même trame, Al-Aqqad a écrit une biographie, en 1942, un autre sur le Calife Omar, en 1942, le Calife Abu Bakr, en 1943, sur l'épouse du Prophète Aïcha, en 1943 et sur beaucoup d'autres compagnons. Taha Hussein, Tawfiq al-Hakim et Ahmad Amin furent également portés par ce courant. C'est dans cette nouvelle mouvance que le changement de Qutb s'inscrit. À la différence de ses pairs, il s'est investi intellectuellement et politiquement en adhérant à l'organisation des FM.

⁵⁵⁰ Mouçellili, p. 24.

Il n'est pas nécessaire s'attarder longtemps sur les raisons de ce changement, davantage révélateur d'un phénomène que d'un cas isolé et qui se poursuit jusqu'à nos jours d'une manière percutante en embrassant une élite intellectuelle qui se croyait explicitement laïc. Si nous devons conclure sur cette question, nous dirons qu'il est le produit de cette ambivalence structurelle et caractéristique de la culture arabo-musulmane modernisée et de la révélation ambivalente de l'Occident.

Quoi qu'il en soit, depuis 1951, Qutb n'est plus l'homme qu'il l'était, profane et laïc selon certains ⁵⁵¹, mais un intellectuel islamiste et un politicien engagé. L'adhésion d'un intellectuel de sa stature au sein de l'Organisation fut un évènement d'une grande importance pour le mouvement islamiste. En effet, son impact sur la pensée de l'Organisation est irrévocable. Il lui procura sa substance idéologique. La question qui se pose cependant est d'examiner comment la question de la conciliation se présente dans le discours de Qutb.

Comme nous l'avons déjà mentionné, Qutb figure parmi les intellectuels du réformisme musulman qui ont beaucoup écrit. Il mérite à lui seul une thèse de doctorat. Avant de commencer l'examen de son discours à travers ses écrits, il est important de distinguer deux moments de sa période islamiste : celle qui précède la rédaction de ses deux derniers livres, *Hadha al-din (Cette religion)* et *Ma'alim fi al-tariq (Jalons sur la route)*, et celle qui la suit. Nous nous intéresserons à ce premier moment parce que nous pensons que l'aspect conciliateur de son discours y est plus manifeste, et qu'il s'est ensuite radicalisé.

4.3.4 La question de la conciliation dans le discours de Qutb

Comme le dit Olivier Carré, Qutb « est le symbole du Frère interpellé, arrêté, torturé, condamné, emprisonné, soumis au travail forcé, enfin exécuté, entre 1954 et 1966

»⁵⁵². Outre ces circonstances exceptionnelles dans lesquelles il a rédigé la majeure partie de ses écrits, et qui peuvent expliquer du moins en partie la radicalisation de son discours, il est important de se rappeler le contexte et la perspective dans lequel son discours prenait place. Qutb s'inscrivait dans la perspective de son prédécesseur al-Banna, celle d'une islamisation de la société modernisée, où toute une génération d'intellectuels est désenchantée par la modernité et réenchantée par l'islam et son héritage. Cette nouvelle perspective, illustrant le changement paradigmatique du réformisme musulman, s'est exprimée essentiellement à travers une nouvelle attitude critique à l'égard de l'Occident et de la modernité et par une revalorisation de l'islam à travers la création d'une image glorifiée et idéalisée. Ce changement paradigmatique du réformisme musulman s'explique par le changement du contexte politique et par la transformation de l'élite intellectuelle réformiste, composée désormais d'intellectuels-cheikhs, imprégnée davantage par la nouvelle culture de l'Égypte modernisée que par la culture religieuse islamique. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre le projet de réforme des islamistes et la conciliation de l'islam avec la modernité et ses apports.

À la fin des années 1940, le contexte politique était dominé par la culture révolutionnaire précédant la révolution de 1952 et par l'émergence de l'État d'Israël. Ce contexte, comme nous l'avons déjà souligné, était marqué par la radicalisation du discours arabo-musulman en général. En octobre 1947, Qutb et sept autres célèbres intellectuels égyptiens, parmi lesquels figurent le nom du romancier Najib Mahfoudh, créèrent le journal *al-Fikr al-jadid* (*La nouvelle pensée*), d'orientation islamique, qui n'a pas duré longtemps. Après 12 numéros, sa publication fut stoppée et Qutb fut envoyé aux États-Unis pour compléter sa formation. L'objectif de ce journal était de faire obstacle aux idéologies communiste et capitaliste et de présenter à la société

⁵⁵¹ Olivier Carré, *Mystique et politique, lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, frère musulman radical*. Paris, Cerf, 1984, p. 23.

égyptienne une nouvelle alternative inspirée des valeurs de l'islam, notamment en matière de justice sociale⁵⁵³. C'est autour de cette question que le dialogue s'est construit au sein de l'élite intellectuelle égyptienne. Il s'agissait de faire opposition aux idéologies libérale et communiste en montrant l'alternative de l'islam et sa supériorité.

Dans une cascade d'articles, Qutb s'est acharné à montrer comment la culture égyptienne s'oppose à la « nature matérialiste et agressive des cultures occidentales »⁵⁵⁴. Selon lui, les dirigeants occidentaux manquent d'une « conscience morale transcendante (al-damir) essentielle pour une conduite juste et responsable de l'activité humaine, aussi bien sur le plan public que privé »⁵⁵⁵. Il incitait les Égyptiens à retourner vers leurs racines culturelles et à ne pas imiter les oppresseurs occidentaux d'une façon littérale et sans discernement. C'est en réactualisant et en partant de ses racines qu'il est possible de parvenir à une modernisation authentique. Dans un article de la revue *al-Rissalat*, il a écrit : « la question essentielle pour moi concerne mon honneur, ma langue et ma culture »⁵⁵⁶. Dans cette nouvelle optique de la révolution (*thawra*), tout est remis en cause, non pas au nom de l'islam, mais au nom de ce qui constitue l'identité d'une communauté.

4.3.4.1 La justice sociale en islam

Issu d'un milieu paysan et ayant côtoyé des paysans pauvres qui travaillaient dans les terres de son père avant que ce dernier ne se trouve obligé de les vendre pour rembourser ses dettes, Qutb était souvent interpellé par la question de la justice sociale. La société égyptienne était majoritairement paysanne et pauvre et les richesses du pays partagées de manière inégale. Cette situation ne laissait pas les

⁵⁵² *Ibid.*, p. 13.

⁵⁵³ Ayyub, p. 188-89.

⁵⁵⁴ Guenad, p. 24.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 25-26.

intellectuels égyptiens indifférent Qutb, qui en fut un, a écrit plusieurs articles sur cette question en critiquant la politique du gouvernement et en déplorant les conditions de travail des ouvriers égyptiens⁵⁵⁷, notamment dans le journal *al-Fikr al-jadid*, dont il était rédacteur en chef. Contraint à sa fermeture, Qutb répliqua par ses livres *Al-'adalah al-ijtima'iyyah fi al-islam (La Justice sociale en islam)*, *Ma'rakat al-islam wa al-ra'smaliyyah (Bataille de l'islam et du capitalisme)* et *Al-Salam al-'alami wa al-islam (La paix international et l'islam)*, publiés respectivement en avril 1949, février 1951 et octobre 1951. Qutb tentait d'apporter, selon son point de vue, la réponse de l'islam au problème de la justice sociale auquel faisait face la société égyptienne. Insurgé contre les inégalités sociales, Qutb proposa un point de vue opposé aux propositions socialistes de l'époque axées sur la réforme agraire qu'il considérait inauthentique⁵⁵⁸.

Qutb débute son livre *La Justice sociale en islam*, par une parabole consistant à faire le parallèle entre l'importation des marchandises et celle des idées et des principes. Selon lui, avant de procéder à l'importation d'une marchandise, il est important de vérifier ses réserves. Il recommande à l'élite intellectuelle égyptienne de procéder de la même façon en matière d'importation d'idées, qui ont des effets plus importants sur la société. Dans un pays qui se dit musulman, les gens doivent d'abord chercher les solutions à leurs problèmes dans leur héritage culturel et leur réserve spirituelle avant de se tourner vers l'Europe, l'Amérique, la Russie, la Chine, et d'en importer idées et principe, Qutb demandait aux Égyptiens de ne pas puiser chez l'autre ce qu'ils avaient déjà⁵⁵⁹. Cette approche de Qutb ne diffère pas de celle des

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 24.

⁵⁵⁷ John Calvert, *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*, Columbia University Press, NY, 2010, p. 124.

⁵⁵⁸ Carré, *Mystique et politique*, p. 22.

⁵⁵⁹ Guénad, p. 27. Une formulation qu'il emprunte chez Shepard W qui a écrit un livre intitulé *Sayyid Qutb and Islamic Activism: a translation and critical analysis of social justice in Islam*, Leiden, E. J. Brill, 1996.

réformistes modernes, tels Abdou et al-Afghani, qui avaient initié l'idée d'un retour aux sources afin de les réinterpréter et de les réactualiser.

Cette attitude critique de Qutb à l'égard de l'Occident ne peut pas être interprétée comme un refus catégorique de la modernité et de ses valeurs, mais plutôt, comme une mise en garde contre leur intégration inconditionnelle. Qutb ne rejette pas non plus, d'une façon radicale, l'idée de se tourner vers l'autre qui fait mieux et, particulièrement, pour s'inspirer de ce qui est à l'origine de son succès. Il rejetait la prétention de leur universalité sans prendre en considération le processus sociohistorique d'évolution des sociétés arabo-musulmanes. L'expérience de la modernisation de l'Égypte et ses effets ne peuvent que donner du crédit à ce discours critique à l'égard de l'Occident et de la modernité. Qutb pense que les principes et les idées occidentales sont d'abord valables dans leur milieu d'origine et qu'elles ne sont pas nécessairement et absolument valables en Égypte. Il propose aux intellectuels égyptiens de réfléchir sur les conditions et la manière de se les approprier. C'est pourquoi il déplore la « paresse spirituelle et intellectuelle » de cette élite intellectuelle qui plaidait en faveur de la laïcisation⁵⁶⁰, c'est-à-dire la séparation entre l'islam et la vie pratique, sans explorer les potentialités de leur héritage. Il rejette l'idée de cette séparation de par sa globalité. Il tente d'expliquer que cette idée est aussi étrangère à l'histoire de l'islam et que ses origines sont ailleurs⁵⁶¹. En s'inscrivant dans le sillage de son prédécesseur, al-Banna, Qutb croit à la globalité et à l'universalité de l'islam et de ses valeurs. C'est à cette tâche, consistant à montrer que l'islam a la réponse à toutes les questions et les problèmes auxquels fait face la société égyptienne, qu'il s'est attelé tout au long de son parcours intellectuel.

À partir de son premier livre, Qutb tente de donner une nouvelle conception de l'islam en lui redonnant vigueur dans une société modernisée qui l'avait déjà exclu

⁵⁶⁰ Guenad, p. 58.

des sphères publiques. Il le présente comme une alternative à l'importation aveugle des valeurs et des principes de la civilisation occidentale et comme une solution globale à tous les domaines de la société et de la vie. Pour Qutb :

[l]'islam ne se tiendra pas droit en l'isolant de la société, ses gens ne seront pas musulmans s'il ne gouverne pas leur régime social, légal et financier, la société ne deviendra pas islamique tant que les lois de l'islam et ses directives sont expulsées de leurs législations et organisations, s'ils ne retiennent de l'islam que ses rituels et ses pratiques religieuses. L'islam est l'adoration d'un Dieu unique, distingué exclusivement par les spécificités de la divinité (*uluhiyyah* dérivé d'Allah) dont dérive l'ultime *hakimiyyah* (gouvernance).⁵⁶²

Cette nouvelle interprétation de Qutb de l'islam s'articule autour de deux concepts clés. Le premier est l'union entre le monde de l'au-delà et d'ici-bas dont découle le principe de la globalité (*choumouliyyah*), c'est-à-dire, de l'islam qui constitue un tout indivisible. Le second est celui de la gouvernance de Dieu. Il n'y a pas de séparation entre les principes et les pratiques religieuses et les autres aspects de la vie. La spiritualité du musulman doit se refléter dans sa vie pratique.

La démarche de Qutb dans sa vision de la justice sociale en islam s'amorce par une démonstration de ce qui différencie l'islam du christianisme concernant leurs relations avec la vie, le monde et la société. À la différence du christianisme, l'islam n'est pas une religion dans laquelle l'individu cherche une relation d'adoration directe avec Dieu qui le conduira vers le salut éternel. L'islam prescrit que cette relation s'exprime dans ses dimensions verticale et horizontale, c'est-à-dire que l'individu la manifeste dans son agir et dans ses différentes relations avec ses semblables et avec le monde. L'islam n'est pas uniquement une eschatologie comme le christianisme, qui dicte à l'homme de sacrifier ce monde ici-bas afin d'avoir une vie meilleure dans

⁵⁶¹ Sayyed Qutb, *Al-'adalah al-ijtima'iyyah fi al-Islam*. Dar al-Chourouq, Le Caire, 1980, p. 7-8.

⁵⁶² Qutb, *Al-'Adalah al-ijtima'iyyah...*, p. 13.

l'au-delà. C'est une religion qui s'intéresse aux deux mondes. La thèse de la globalité et de l'inséparabilité des deux mondes s'oppose à celle de la laïcité.

Après avoir montré la différence entre l'islam et le christianisme, notamment en matière d'inséparabilité du spirituel et du temporel, Qutb s'attaque aux idéologies communiste et capitaliste qui, selon lui, ne sont que les deux faces de la même médaille⁵⁶³. C'est d'abord à travers cette comparaison avec le christianisme et une critique des idéologies occidentales qu'il développa sa conception de la justice. Qutb affirma ensuite que l'islam a déjà posé les bases de la justice, a garanti les droits des pauvres dans la fortune des riches et a instauré une politique financière et de gouvernance juste. L'islam est également une religion qui incite les gens à revendiquer leurs droits ici-bas avant de les demander dans l'au-delà. Pour répondre à la question des conditions nécessaires à la réactualisation de l'islam et à sa capacité de réaliser une renaissance, tout en sachant que les conditions historiques ne sont plus les mêmes, Qutb avance que l'islam est une religion dynamique qui s'adapte à toutes les conditions spatiotemporelles.

L'islam a instauré les lignes immuables, les principes généraux, et les règles globales dans lesquels est circonscrite l'évolution humaine. Il a laissé les applications selon l'évolution du temps, l'émergence des besoins [...] il n'a prescrit de détails que pour des questions dont la finalité est immuable, valable dans chaque environnement. [...] Ainsi avec cette globalité et cette flexibilité, Dieu a garanti à ses lois applicables d'évoluer et de se renouveler à travers le temps⁵⁶⁴.

Qutb ne propose pas une théorie explicite de la justice, mais des fondements selon les principes généraux et immuables de l'islam. Quelles sont les lignes immuables et les règles globales? Comment les définir et les déterminer? Il ne s'attarde pas sur ces questions et propose ce qui doit être au fondement d'une théorie

⁵⁶³ Mouçellili, p. 173.

⁵⁶⁴ Qutb, *Al-Adalah al-ijtima'iyah...*, p. 21

de la justice sociale en islam. Elle exige au préalable, selon Qutb, une certaine conception de Dieu, de l'univers, de la vie et de l'être humain. Il effectue un retour aux questions fondamentales et existentielles non pas en réactualisant la philosophie et la théologie, mais via un retour aux sources de l'islam, c'est-à-dire le Coran et la tradition du Prophète. Qutb effectue une rupture avec tout l'héritage islamique ancien et moderne⁵⁶⁵. Sa conception de l'islam basée sur une interprétation des sources, notamment du Coran, prend la forme d'une nouvelle révélation, faisant table rase de tout ce qui précède. Qutb se révèle radical dans sa critique de l'Autre, mais aussi dans sa conception de l'islam. Il a tendance à s'annoncer comme étant un prophète pour qui l'islam se révèle de nouveau.

Cette conception globale de l'islam a fait l'objet d'un autre livre intitulé *Caractéristiques de la pensée islamique et ses fondements*⁵⁶⁶. Le principe d'unité dont dérive sa conception globale de l'islam se réfère à l'humain en tant qu'être bidimensionnel et à l'humanité en tant qu'entité en soi.

L'islam est la religion de l'unité entre les pratiques religieuses, les prières et les pratiques de la vie active, entre le dogme et la *charia*, entre les choses spirituelles et les choses matérielles, entre les valeurs économiques et les valeurs spirituelles, l'ici-bas et l'au-delà, la terre et le ciel⁵⁶⁷.

La justice sociale sera basée, selon Qutb, sur deux préceptes allant de pair, balisant le chemin de la réalisation de la justice sociale. Il s'agit de l'unité absolue juste et harmonieuse, d'un côté, et la morale de soutien d'entraide et de solidarité, de l'autre⁵⁶⁸. C'est une justice sociale humaine et totale qui n'est pas limitée à sa dimension économique, comme l'annonçait le communisme. Il trouve que la civilisation occidentale n'a pas cette vision globale de l'homme et qu'elle limite cette

⁵⁶⁵ Carré, *Mystique et politique*, p. 31-38.

⁵⁶⁶ *Ibid*, p. 25.

⁵⁶⁷ *Ibid*, p. 32

justice à sa dimension économique. Ceci est valable pour les deux idéologies communiste et capitaliste. Par rapport à la justice à l'égard des femmes, il soutient que l'islam l'a honorée davantage que dans la civilisation occidentale. L'islam a procuré à la femme divers droits depuis 14 siècles tandis qu'en Occident, la femme bénéficie d'une liberté tronquée due à l'incapacité de l'homme de lui assurer ses besoins et ceux de sa famille⁵⁶⁹. Qutb appartient à son temps et à une culture qui considère que c'est l'homme qui doit répondre en premier aux besoins économiques de sa famille et que le recours au travail de la femme, en dehors de chez elle, n'est légitime qu'en cas de nécessité. Qutb n'avait pas la conscience qu'il s'agissait d'un droit et que ce choix de travailler ou non lui revenait. Il n'avait pas la conception du sujet du droit. Il appartenait à une société encore paternaliste et dominée par le pouvoir masculin.

Qutb s'opposa à la liberté individuelle absolue en Occident, prétendument procurée par l'idéologie capitaliste. Celle-ci doit être limitée et circonscrite dans le cadre des principes et des intérêts ultimes de la société et de la religion. Qutb opposa à cette liberté individuelle absolue la notion d'attribution (*taba'iyah*) individuelle et la notion d'attribution commune qui englobe celle de l'individu et de la communauté qui constitue la solidarité sociale⁵⁷⁰ (*al-takaful al-ijtima'i*).

En abordant le rapport entre la question de la justice sociale, de la politique ou du mode de gouvernance (*nidham al hukm*), Qutb avance la différence radicale entre le régime politique islamique basé sur la gouvernance de Dieu et les autres qui sont basés sur celle de l'humain. Vouloir comparer ou rapprocher les deux ne procure aucune force ou crédibilité à la vision islamique de la politique. C'est la méthode des

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 33.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 63-65.

⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 67.

vaincus, il faut proposer la vision islamique du politique pour soi et en soi⁵⁷¹. Qutb ne se rendait pas compte que son approche était identique à celle des vaincus !

Qutb constata que les sociétés supposément musulmanes n'ont plus rien à voir depuis très longtemps avec l'islam, d'où la nécessité d'une prédication (*da'wa*) à une vie islamique, à une société islamique gérée par un système de croyances islamiques et à une conception islamique, gouvernée par la Charia islamique et un régime islamique⁵⁷². En énonçant sa conception de l'islam, Qutb se prononça au nom de Dieu en prétendant que ce qu'il dit n'émane pas de lui, mais du texte coranique⁵⁷³. Il se comporta en prophète qui ne dit que le vrai.

La catastrophe qui a frappé l'islam est celle de l'époque moderne, quand l'Europe a vaincu le monde, l'ombre du colonialisme des croisades s'est étendu, a plané sur tout le monde islamique de l'est à l'ouest. Il a préparé toutes ses forces afin de tuer l'esprit de l'islam prenant son élan de l'animosité héritée des croisades, de la force matérielle et culturelle qu'il porte à laquelle s'ajoute l'affaiblissement intérieur de la force de l'Oumma islamique et son éloignement graduel à travers le temps des enseignements de l'islam et ses prescriptions⁵⁷⁴.

Le retour à l'islam, selon Qutb, n'est pas impossible. Il exige beaucoup de travail et d'effort. La civilisation occidentale a conduit l'humanité à deux grandes guerres, à une division du monde, à des conditions inhumaines vécues par les trois quarts de la population et un ordre mondial ébranlé par différentes sortes de problèmes. L'Occident était à la recherche de nouveaux fondements et d'une ressource spirituelle pouvant rétablir la confiance dans les valeurs humaines⁵⁷⁵. L'Occident, pour Qutb, ne pouvait plus prétendre à l'universalité de ses valeurs valides uniquement dans leur contexte occidental et issues de leur processus

⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 99.

⁵⁷² *Ibid.*, p. 248

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 249.

⁵⁷⁴ *Ibid.*, p. 254.

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 262.

sociohistorique. Qutb ne s'oppose pas à l'apprentissage des sciences et de la littérature occidentale, il préconise la prudence et l'éclectisme surtout sur certaines connaissances dont les fondements sont envenimés par des idées anti-islam⁵⁷⁶.

4.3.4.2 La Bataille de l'islam et le capitalisme

Dans son livre intitulé *Ma 'rakat al-islam wa al-ra'smaliyyah (La bataille de l'islam et le capitalisme)* paru en 1950, Qutb continua dans la même veine. Encore une fois, il s'opposa aux discours libéral et communiste. Il rédigea ce livre après son retour des États-Unis à une époque où le mouvement des FM faisait l'objet d'une violente répression. Il le commença par deux chapitres intitulés respectivement « Cri d'avertissement » et « J'accuse » dans lesquels il haussa le ton de ses critiques en manifestant une grande sensibilité et une certaine agressivité. Il fit usage de mots violents, manifestant l'état d'âme d'un homme profondément touché par la répression à laquelle faisaient face les FM et la situation critique de la société égyptienne. Ce sont les paroles d'un révolté. Voici ce qu'il pense de l'état de l'Égypte des années 1950 :

[elle] ne va pas avec l'esprit de la civilisation humaine dans tous ses sens, opposé à l'esprit de la religion dans toutes ses interprétations, opposé à l'esprit de l'époque dans toutes ses conditions. Il est même opposé aux simples principes d'une économie saine. Par conséquent il constitue une entrave à la croissance économique, plutôt à la croissance sociale et humaine⁵⁷⁷.

Cette situation, dont profitent les gens de pouvoir politique, économique ou religieux, ne devait pas persister. C'est la raison pour laquelle il accusa les capitalistes qui monopolisent la propriété des terres sans l'exploiter et l'État qui les protège parce qu'il n'est pas celui du peuple, mais celui des capitalistes. Il dénonça également les conditions sociales inhumaines dans lesquelles se trouvait la population égyptienne.

⁵⁷⁶ *Ibid*, 281.

⁵⁷⁷ S. Qutb, *Ma 'rakat al-islam wa al-ra'smaliyyah*, Beirut, N/A, 1966, p.5.

Cette situation critique dans laquelle se trouve l'Égypte ne pouvait s'améliorer que si la société acceptait de changer. Penser à la nouvelle Égypte exigeait de militer d'une manière organisée et à long terme sur plusieurs fronts; avec sa plume, dans la recherche, et en s'organisant en coalitions autour d'une idée⁵⁷⁸.

Selon Qutb, il y a trois forces sociopolitiques qui œuvrent à sortir l'Égypte de son marasme à savoir, le communisme, le capitalisme et l'islam. Il récuse les deux premières parce que l'expérience de la Palestine les a complètement discréditées et qu'elles ne sont pas cohérentes avec leurs principes quand leurs intérêts sont en jeu⁵⁷⁹. Qutb pensait qu'un islam civilisationnel est capable de hisser l'Égypte parmi les nations développées, sinon au sommet du monde. Il constata que le nationalisme a perdu de sa rigueur et de sa force en tant qu'idéologie de mobilisation et de rassemblement en raison du clivage social qui a pris place entre les riches et les pauvres. La société est de plus en plus concernée par sa situation économique et interpellée par le problème de justice. Qutb reconnut cependant que la jurisprudence islamique ne dispose pas de réponses immédiates face à ce problème ou à d'autres qui sont liés aux conditions de la vie contemporaine. Il soutient que les fondements de la *charia'a*, de par sa globalité et son caractère dynamique, s'adaptent aux nouvelles réalités des sociétés contemporaines. Et pour que l'islam, c'est-à-dire les musulmans, puisse offrir un nouveau modèle de société, il faut qu'ils gouvernent⁵⁸⁰.

Qutb percevait l'Occident comme un ennemi et un obstacle à la gouvernance de l'islam. Les Occidentaux se comportaient avec les préjugés des croisades. Selon lui, il n'y pas de différence entre les colons du XX^e siècle et les croisés d'autrefois, puisque les deux groupes s'alimentent. Pour demeurer en Égypte, les colons anglais se sont fait remplacer par des « colons égyptiens ». Il s'agit des Égyptiens, qui selon Qutb,

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 24.

⁵⁷⁹ *Ibid.*, p. 25.

⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 60.

sont colonisés sur le plan mental et spirituel. Ce colonialisme, renforcé par la naïveté des cheikhs, est le plus grand danger qui menace l'islam⁵⁸¹.

4.3.4.3 La paix internationale et l'islam

Dans son livre intitulé *Al-salaam al-'alami wa al-islam (La paix internationale et l'islam)*, Qutb aborde la nature de la paix en islam à partir de sa vision globale de l'islam qui englobe le cosmos, la vie et l'humain. Comme la question de la justice sociale, toutes les questions et les problématiques relatives à la pensée islamique et à la société islamique doivent émaner d'une vision globale de l'islam. « L'islam est la religion de la grande unité »⁵⁸² et le monde est en parfaite harmonie dans toutes ses composantes. À partir de cette conception harmonieuse du monde, l'islam, selon Qutb, est à l'origine de la paix. Elle est la règle, alors que la guerre est l'exception. Elle est suscitée par un dérèglement de cette harmonie causée par l'invasion, l'injustice ou toute autre action immorale⁵⁸³.

Qutb a une vision idéaliste de la société islamique et de la relation entre ses divers individus qui, selon lui, est basée sur la solidarité, la compassion et l'entraide. Il la distingue de la société occidentale basée sur l'intérêt matérialiste individuel sans aucune dimension transcendante et le conflit des classes sociales ayant des intérêts matériels différents, voire contradictoires⁵⁸⁴. Qutb dépouille l'homme de sa dimension humaine et le perçoit comme un ange. Quant à sa perception de l'Occident et de sa civilisation, elle est ambivalente. Parfois il parle des gens du livre, c'est-à-dire des chrétiens et des juifs, en se référant à certains versets du Coran. D'autres fois, il parle d'une civilisation matérialiste et excommuniée, à cause de ses politiques discriminatoires et de sa répression des populations pour atteindre ses intérêts

⁵⁸¹ *Ibid.*, p. 93, 98 et 109

⁵⁸² S. Qutb. *Al-Salam al-'alami wa al-islam*, Égypte Wahbah, vers 1952, p. 12.

⁵⁸³ *Ibid.*, p. 18.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p. 81.

économiques.⁵⁸⁵ Qutb présente une perception sombre de l'Occident, basée sur des préjugés, la politique des Britanniques et des Français, et des observations empiriques faites lors de son séjour aux États-Unis, vision à laquelle il oppose une vision idéaliste, voire utopique, de la société islamique.

4.3.4.4 L'islam et les problèmes de la civilisation

Dans son livre *Al-islam wa mouchkilat al-hadharah* (*L'islam et les problèmes de la civilisation*), Qutb essaie d'expliquer dans quelle perspective s'inscrit l'alternative de l'islam face aux idéologies communiste et capitaliste. Il part d'une constatation que l'humain a perdu ses spécificités humaines à la faveur d'une vision mécanique ou animale qui risque de le conduire à la destruction. Pour retrouver ce qu'il est comme être authentique et digne, il propose à l'être humain de se retourner vers l'islam et ses valeurs. Sa thèse se résume en quelques points. Le *premier* est la méconnaissance extrême de l'être humain. Malgré les avancées scientifiques, il n'existe aucune vision ou ordre global régissant la vie humaine qui soit conforme à sa nature et ses spécificités. Le *second* est que cette méconnaissance a abouti à l'errance de l'humanité depuis qu'elle a abandonné la voie divine. Le *troisième* point est l'édification d'une civilisation matérialiste qui favorise une vision mécanique et animale de l'humain. Le *quatrième* est que les effets de cette civilisation matérialiste, tel qu'ils se manifestent, annoncent des pronostics du malheur⁵⁸⁶. Pour soutenir ce point de vue, qu'il attribue au triomphe de la science dans la civilisation occidentale, Qutb s'approprie la critique de certains intellectuels occidentaux notamment celle d'Alexis Carrel et son livre *L'homme cet inconnu*. Il s'est basé également sur son séjour aux États-Unis et son témoignage des inégalités sociales, de la période de la

⁵⁸⁵ *Ibid.*, p. 143.

⁵⁸⁶ S. Qutb, *Al-islam wa Mouchkilat al-hadharah*, Égypte, (la maison d'édition n'est pas disponible) 1968, p. 5.

grande dépression et des deux grandes guerres qui ont coûté des millions de vies humaines.

4.3.4.5 Vers une société islamique

Au départ, le titre du livre était *Vers une société islamique civilisée (Nahwa Moujtama' islami hadari)*. Qutb a ensuite omis le qualificatif « civilisée » parce que pour lui, une société portant le qualificatif d'islamique était par conséquent civilisée. L'islam est porteur de civilisation compte tenu du message et des valeurs qu'il véhicule. Selon Qutb, le message de l'islam ne s'adresse pas uniquement aux musulmans, mais à l'humanité tout entière qu'il juge victime des effets négatifs de la civilisation matérialiste occidentale. Qutb juge que la civilisation occidentale commence à exprimer sa faillite idéologique et morale. L'islam représente pour lui une alternative. Qutb est convaincu que l'avenir est pour l'islam parce qu'il procure une vision médiane du monde et de l'humain, sans exagération de la spiritualité et l'ascèse chrétienne d'un côté, et du matérialisme de la civilisation soutenue par les idéologies communiste et capitaliste, de l'autre.

La vision de l'islam de Qutb suppose deux postulats. Le premier est qu'il existe une différence entre le droit musulman (*fiqh*) et la Charia islamique. Ce sont deux choses qui ne s'équivalent ni dans la source ni dans l'argumentation, et il est important de les rapprocher d'une manière différente. Le second est que l'idéal de la société musulmane, inspiré de celle qui s'est constituée à l'époque des premiers quatre califes, n'est ni définitif ni statique. La société islamique, selon Qutb, est en devenir et elle est constamment renouvelée en fonction des changements des conditions de la vie⁵⁸⁷.

⁵⁸⁷ S. Qutb, *Nahwa moujtama' islami*, Jordanie, Éd. Al- Aqsa, 1969. p. 47

4.3.4.6 Jalons sur la route et radicalisation

Au début des années 1960, la radicalisation du discours de Qutb s'est intensifiée et s'est cristallisée. Elle est très explicite dans une série de livres qu'il a rédigés entre 1962 et 1965, une année avant son exécution. Il s'agit de *Hatha al-Din* (*Cette religion*, 1962), *Khasa'is al-tasawwur al-islami wa muqawwimatouhu* (*Les caractéristiques et les fondements de la conception islamique*, 1962), *Al-mustaqbal li hatha al-Din* (*L'avenir appartient à cette religion*, 1965) et *Maalim fi al-tariq* (*Jalons sur la route*, 1964). C'est le livre qui a attiré le plus d'attention. Il devint l'emblème de l'ensemble de la pensée de Qutb. Ce livre a été réfuté par les FM, notamment par al-Hudaibi, qui était le guide suprême à l'époque. Il répliqua par un livre intitulé *Du'at la qudat* (*Prédicateurs et non juges*) dans lequel il rejetait les thèses de Qutb et déclara que ces idées n'étaient pas celles de l'Organisation. Quoiqu'il en soit, ce livre s'inscrit dans le même ordre d'idée de Qutb quant à sa critique de la civilisation occidentale de l'Ouest et de l'Est.

Qutb commence son discours par annoncer la fin de cette civilisation non pas à cause de sa faillite financière ou de son affaiblissement militaire, mais à cause de sa faillite morale. Cette civilisation n'est plus en mesure, selon Qutb, d'assurer la direction de l'humanité. Il est alors nécessaire qu'un autre leadership se mette en place pour ressourcer l'humanité par de nouvelles valeurs (*qiyam*) et une nouvelle méthode (*manhaj* ou *minhaj*) qui soit authentique, efficace et réaliste.

It is necessary for the new leadership to preserve and develop the material fruits of the creative genius of Europe, and also to provide mankind with such high ideals and values as have so far undiscovered by mankind, and which will also

*acquaint humanity with a way of life which is harmonious with human nature, which is positive and constructive, and which is practicable*⁵⁸⁸.

Selon Qutb, c'est l'islam qui possède ces valeurs et cette nouvelle méthode⁵⁸⁹. Comme nous pouvons le remarquer, il se prononce au nom de l'humanité et non pas au nom des musulmans. L'islam ne vient pas supplanter ou saper tout ce que l'Occident a apporté, mais, complète ce qu'il n'a pas pu faire. Pour Qutb, le progrès scientifique, ainsi que les différentes idéologies nationalistes, ont joué leurs rôles durant les siècles précédents. Ils ont épuisé leur solde et ils ont échoué. C'est à l'islam et à l'Oumma musulmane d'assumer leur rôle. L'humain est le lieutenant de Dieu sur terre et c'est à lui qu'incombe la responsabilité de conduire l'humanité vers la finalité de l'existence humaine⁵⁹⁰. Cette critique, si radicale soit-elle, n'était-elle pas l'écho du discours critique qui a émergé en Occident à l'égard de l'idéologie scientiste et au changement de valeurs? De plus, ce changement de perception du réformisme musulman à l'égard de la civilisation occidentale, de l'admiration de Tahtawi au XIX^e siècle à la critique radicale de Qutb, n'était que la résultante de l'échec des tentatives de réforme et de la politique des puissances étrangères. Le rapport dialogique entre l'islam et la modernité et entre le monde arabo-musulman et l'Occident, qui s'est mis en place depuis la première rencontre avec l'Occident lors de l'invasion de Bonaparte, a été entretenu dans un sens unilatéral, c'est-à-dire dans une perspective apologétique et défensive de l'islam. Mais ce discours apologétique ne consistait plus à plaider la capacité de l'islam à s'adapter et à s'ajuster aux nouvelles valeurs de la modernité, tout en l'admirant. Il incitait à la critiquer en démontrant la supériorité de l'islam et de ses valeurs. S'agit-il alors d'un dialogue de sourds?

⁵⁸⁸ S. Qutb. *Milestones*, Dar al-Ilm, Damascus, Syria, 2003, p. 8. Nous nous sommes référés également à l'édition arabe : *Ma'alim fi al-tariq*, Le Caire, Dar al-Chourouq, 1978. Cette citation se trouve dans la page 4 de cette dernière version.

Ce qu'il est important de souligner sur l'approche de Qutb est qu'au-delà de la radicalité de sa critique, qui rimait avec une certaine forme de rejet du moins partiel, elle demeure moderniste. Tout en appuyant ses énoncés par des versets coraniques, Qutb, issu d'un enseignement moderne et d'une culture largement modernisée, réfléchit et écrit en faisant usage de concepts et de catégories modernes. En faisant ainsi, et sans le vouloir, il s'inscrivait dans une perspective moderniste. Son projet, tel qu'il l'énonça dans les premiers paragraphes de son livre le plus contesté, *Jalons sur la route*, consistait à donner à l'islam un rôle complémentaire, soit celui de fournir les valeurs et les normes qui manquaient à la civilisation occidentale.

Pour que l'islam puisse assumer son rôle de pourvoyeur de nouvelles valeurs, il est nécessaire, selon Qutb, qu'il prenne la forme et se concrétise en une société, c'est-à-dire en une Oumma. Il est impossible de faire la promotion de ces valeurs sans qu'elles aient une existence réelle dans la vie des gens. C'est ainsi qu'elles acquièrent du crédit. Cette Oumma, selon Qutb, est inexistante et il faut l'engendrer (*al-ba'th*).

Islam cannot fulfill its role except by taking concrete form in a society, rather, in a nation; for man does not listen, especially in this age, to an abstract theory which is not seen materialized in a living society. From this point of view, we can say that the muslim community does not denote the name of a land in which islam resides, nor is it a people whose forefathers lived under the Islamic system as some earlier time. It is the name of a group of people whose manners, ideas and concepts, rules and regulations, values and criteria, are all derived from the Islamic source. The muslim community with this characteristics vanished at the moment the laws of God became suspended on earth⁵⁹¹.

Qutb reconnaît qu'il y a une distance entre l'engendrement de cette communauté et son aboutissement au pouvoir. En revanche, il est indispensable d'œuvrer à son engendrement. C'est la première étape à faire. Le rôle de cette

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 4.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 5.

⁵⁹¹ *Ibid.*, p. 5-6 version arabe et p.9 version anglaise.

communauté ne consisterait pas à faire preuve de génie en matière de science et de technologie parce qu'elle en serait incapable compte tenu de l'avancée de la civilisation occidentale. C'est au niveau du système de croyances et de la méthode que son rôle sera important.

Ce n'est ni dans sa critique de la civilisation occidentale ni dans son rôle de pourvoyeur de nouvelles valeurs attribuées à l'islam, que Qutb fait fausse route. C'est plutôt au chapitre de l'idée de l'engendrement de la nouvelle société et de la méthode pour y parvenir. Qutb refuse d'assumer sa société et son histoire. Il la considère avec toutes les sociétés du monde moderne comme étant *jahilite* parce qu'elles ignorent les fondements de la vie et son organisation.

This Jahiliyyah is based on rebellion against God's sovereignty on earth. It transfers to man one of the greatest attributes of God, namely sovereignty, and makes some men lords over others. It is now not in that simple and primitive form of the ancient Jahiliyyah, but takes the form of claiming that the right to create values, to legislate rules of collective behaviour, and to choose any way of life rests with men, without regard to what God has prescribed. The result of this rebellion against the authority of God is the oppression of His creatures. Thus the humiliation of the common man under the communist systems and the exploitation of individuals and nations due to greed for wealth and imperialism under the capitalist systems are but a corollary of rebellion against God's authority and the denial of the dignity of man given to him by God⁵⁹².

Pour que l'engendrement de cette nouvelle société soit possible, il faut qu'un groupe de gens (*tali'ah*) assume cette tâche de sauver et de sortir l'humanité de la jahilliyyah.

It is necessary that there should be a vanguard which sets out with this determination and then keeps walking on the path, marching through the vast ocean of Jahiliyyah which has encompassed the entire world. During its course,

⁵⁹² *Ibid.*, p. 11 (version anglaise), p. 8 (version arabe)

*it should keep itself somewhat aloof from this all-encompassing Jahiliyyah and should also keep some ties with it*⁵⁹³.

À partir de notre lecture d'une grande partie des écrits islamistes de Qutb, nous pouvons dire que son discours s'articule essentiellement autour de trois concepts : la *choumouliyyah* (globalité) de l'islam, la *jahiliyya* (ignorance qui rime aussi avec païen) des sociétés des temps modernes et la *hakimiyya* (souveraineté) à Dieu. La majeure partie de ses écrits s'est articulée autour du concept de la globalité de l'islam, initié par al-Banna, sur lequel Qutb a fondé sa nouvelle vision du réformisme musulman. Dans ses écrits, Qutb s'est employé à montrer que l'islam possède les réponses à tous les problèmes auxquels font face, non seulement la société égyptienne et le monde musulman, mais l'humanité entière. L'aspect conciliateur du discours de Qutb, composé en grande partie d'articles de journaux et de magazines, peut être rendu à travers les réponses qu'il tentait de donner aux différentes problématiques qu'il a traitées en postulant la supériorité de l'islam et de sa globalité. Cet aspect peut être également rendu à travers sa démarche, c'est-à-dire à travers le caractère dialogique de son discours. Tout au long de ses écrits, Qutb part souvent d'une critique des thèses et des idées proposées par les discours libéral et socialiste avant de proposer le point de vue de l'islam. Cette dimension dialogique de discours est omniprésente dans ses premiers écrits islamistes. Il est vrai, cependant, qu'étant donné que Qutb postule la supériorité et la globalité de l'islam, la dynamique dialogique de son discours semble se déployer dans un sens unilatéral, celui de convaincre l'autre de l'alternative de l'islam. Ce discours s'inscrit dans une démarche d'islamisation de la modernité et de la société, en d'autres termes d'islamisation d'une société modernisée. Comme l'ensemble du discours réformiste musulman, ce discours s'inscrit également dans une conciliation apologétique de l'islam.

⁵⁹³ *Ibid.*, p. 12 (version anglaise), p. 9 (version arabe).

Les deux autres concepts autour desquels s'est articulé le discours de Qutb, notamment dans son livre *Ma 'alim fi al-tariq (Jalons sur la route)*, sont la *jahiliyya* et la *hakimiyya*. Dans ce livre, Qutb se montre désespéré face à la possible réforme de la société égyptienne. Il considère que l'humanité entière est rendue au stade de la *jahiliyya* d'autrefois, c'est-à-dire au stade des tribus arabes avant qu'elles ne connaissent l'islam. Ce n'est pas parce qu'elle n'a pas connu l'islam, mais parce qu'elle a dépouillé Dieu d'un de ses attributs majeurs, la souveraineté, pour l'attribuer à l'homme. Pour que l'humain retrouve sa dignité et son salut, il faut que ces sociétés *jahilites* renouent avec l'islam comme lorsqu'il s'est révélé pour la première fois. En faisant la promotion de ces idées, Qutb enfermé dans sa cellule en prison, s'est également enfermé dans son rêve et son utopie en s'imaginant non seulement guide, mais aussi Prophète⁵⁹⁴ ayant comme compagnons un petit groupe de frères prêts à se sacrifier à l'idéal de la cité et de la communauté islamique. Ce discours ne s'inscrit pas dans l'esprit de la réforme et de la conciliation. C'est un discours d'incitation au changement par le recours à la violence et à la lutte armée.

Notons, par souci de complétude de notre argument, les limites de l'aspect conciliateur de la démarche de Qutb. Dans *Jalons sur la route* il écrit :

*Other societies do not give [Islam] any opportunity to organize its followers according to its own method, and hence it is the duty of Islam to annihilate all such systems, as they are obstacles in the way of universal freedom.[...] Jihad in Islam is simply a name for striving to make this system of life dominant in the world.*⁵⁹⁵

Ces déclarations sont fort éloignées de la notion de conciliation. Cette attitude peut être expliquée par la répression qu'il a subie et par son emprisonnement, mais elles montrent clairement les limites de son approche.

⁵⁹⁴ Carré, *Mystique et politique*, p. 45.

⁵⁹⁵ S. Qutb. *Milestones*, Dar al-Ilm, Damascus, Syria, 2003, p. 48

Ces deux concepts de *jahiliyyah* et de *hakimiyyah* ne s'harmonisent pas avec celui de la *choumouliyya* sur lequel a été fondé le projet de réforme des FM. Le discours de Qutb, fondé sur ces deux derniers concepts, constitue une régression par rapport à son discours précédant la publication de ses trois derniers livres. D'un discours plaidant un islam ayant les réponses à tous les problèmes auxquels font face les Égyptiens et l'humanité en général, Qutb a remplacé cette idée-force du projet de réforme des FM par un programme de lutte armée afin de remplacer cette société par une autre qui sera engendré, *al-ba'th* (renaissance). Il ne s'agit plus de la renaissance culturelle, mais d'une renaissance physique à l'image de celle du Prophète de la première révélation de l'islam, « de l'expérience *rediviva*, aujourd'hui, de la primitive communauté coranique mecquoise »⁵⁹⁶. Qutb est pessimiste, voire désespéré, quant à la possibilité de réformer la société et préconise un changement radical, la renaissance. Aurait-il pu penser différemment s'il n'avait pas été emprisonné longtemps et violemment torturé? Malgré le fait que ce discours n'a pas été adopté par le guide suprême de l'organisation des FM de l'époque, il eut une grande influence sur la jeunesse islamiste de l'époque et des générations suivantes. Il a significativement contribué à la radicalisation d'une partie du discours islamiste.

En dépit du radicalisme qui entache l'islamisme et son discours depuis son émergence, et qui s'est affirmé durant certaines périodes de son histoire, nous assistons depuis plusieurs décennies à un changement significatif dans le discours de son projet de réforme. Nous assistons, par ailleurs, à une nouvelle tentative de conciliation et une nouvelle étape de la démarche conciliatrice dans laquelle s'est inscrit le réformisme musulman depuis sa rencontre avec la modernité lors de l'invasion de Bonaparte et le déclenchement du mouvement de colonisation. C'est ce que nous essayons de montrer dans le chapitre suivant à travers l'examen du discours islamiste tunisien, notamment de Rached Ghannouchi, chef du mouvement Ennahda.

⁵⁹⁶ Carré, *Mystique et politique*, p. 39.

CHAPITRE V

L'ASPECT CONCILIATEUR DANS LE DISCOURS ISLAMISTE ACTUEL

De l'époque de Qutb jusqu'à nos jours, l'islamisme égyptien a évolué. Plusieurs leçons ont été tirées de l'expérience politique. Le coup et le prix que l'organisation des FM a payé au lendemain de la révolution de 1952, qui a conduit Abdennasser au pouvoir, furent fatals. L'organisation a été obligée de se remettre en question, d'abandonner ses visées politiques et de se soustraire à la réforme sociale. L'échec du nationalisme arabe et de ses politiques de développement au lendemain de l'émergence de l'État national arabe ont redonné un nouveau crédit et un regain à l'islamisme en général. Il s'est encore propulsé plus avec la révolution iranienne. Plusieurs nouveaux intellectuels et oulémas participent depuis à l'élaboration et au développement du discours islamiste sans nécessairement faire partie de ses mouvements. Pour appréhender cette évolution de l'islamisme, de son discours, et par ailleurs de son aspect conciliateur, nous avons opté pour l'islamisme tunisien, représenté par le mouvement Ennahda, et le discours de son chef Rached Ghannouchi. L'islamisme tunisien fait partie de l'organisation internationale des Frères musulmans et a été très imprégné du discours islamiste égyptien, notamment durant les deux premières décennies de sa constitution. Néanmoins, il s'en est

distingué dans sa conception de l'islam et de la modernité compte tenu de l'histoire du réformisme tunisien et des spécificités de la société tunisienne⁵⁹⁷.

Au début des années 1990, le mouvement Ennahda a fait l'objet d'une violente répression qui l'a réduit presque au néant. Des milliers de membres ont été emprisonnés et condamnés à des lourdes peines. D'autres ont été contraints à l'exil, notamment le chef du mouvement, et les anonymes ont choisi de vivre en marge de la société. Durant ces deux dernières décennies, le mouvement a procédé à une remise en question de sa pensée et de sa politique qui était à l'origine d'un nouveau discours qui se veut conciliateur.

Le changement majeur qu'a connu l'islamisme durant ces deux dernières décennies est sa réorganisation en partis politiques. Plusieurs mouvements islamistes ont réussi à pénétrer les parlements de leurs pays, comme l'Égypte, la Jordanie, le Koweït, d'autres ont été empêchés et ont fait l'objet d'une violente répression telle qu'en Tunisie et en Algérie. Ce changement signifie l'abandon de toute forme de violence dans leurs visions et leurs projets de réforme. C'est une coupure radicale avec l'époque de Qutb et de son discours.

Avant d'aborder la question de la conciliation dans le discours de Ghannouchi, nous allons d'abord survoler l'histoire du réformisme tunisien et de la création de la Tunisie moderne, ou modernisée, à l'origine de cette spécificité que revendiquent les islamistes, afin de se démarquer et de se distancier de l'islamisme égyptien et oriental. Nous aborderons ensuite la période de l'instauration de l'État national moderne de Bourguiba et le contexte de la genèse de l'islamisme tunisien. Dans un troisième temps, nous aborderons le discours de Ghannouchi afin d'examiner comment la question de la conciliation s'est articulée. Nous commencerons cette troisième section par la mise en relief du cheminement intellectuel de Ghannouchi

⁵⁹⁷ Abderrahim Lamchichi, *Le Maghreb face à l'islamisme*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 134.

comme nous l'avons fait avec ses prédécesseurs pour souligner le caractère dualiste de son éducation qui est le reflet du dualisme culturel de la société tunisienne.

5.1 Quelques éléments de l'histoire de la Tunisie

5.1.1 Histoire du réformisme musulman en Tunisie et émergence de la Tunisie moderne

Le XIX^e siècle a été le théâtre de plusieurs événements importants dans l'histoire de la Tunisie moderne qui ont accéléré le processus de sa modernisation. En fait, elle s'est inscrite dans cette voie bien avant cette date grâce à la dynamique démographique et au mouvement migratoire qu'elle a connu. Le mouvement de colonisation qui s'est déclenché par l'invasion de l'Égypte par Bonaparte, et qui a atteint l'Algérie en 1830, a précipité et accéléré le processus de modernisation de la Tunisie afin qu'elle échappe à ce destin. Pour mieux comprendre l'histoire de l'émergence de la Tunisie moderne, il est intéressant de revenir un peu plus en arrière. En effet, pour sa position géographique et ses conditions naturelles, la Tunisie avait été l'objet de convoitise de plusieurs puissances : romaine, vandale, byzantine, arabe et turque. La succession de diverses civilisations sur ses terres était à l'origine de la diversité ethnique de la population tunisienne et a fait de la ville de Tunis une ville citadine économiquement prospère.

Les Maures constituant une composante importante de la population tunisienne, particulièrement dans ville de Tunis - on les appelle les Tunisois - sont le croisement de plusieurs ethnies, notamment de ceux qui ont afflué d'Andalousie. Cette frange de la population installée à Tunis dominait les activités urbaines de la ville grâce à son effectif dans les corporations artisanales et commerciales et à son niveau d'instruction plus élevé que les autres franges de la société. Elle compte parmi elles des juges, des notaires, des professeurs de medersa ou de maîtres d'école, des imams ou des lecteurs

de Coran. Elle compte également d'importants propriétaires fonciers⁵⁹⁸. Outre ce facteur démographique, l'urbanisme de la ville de Tunis s'est affirmé davantage grâce au rayonnement de la mosquée-université al-Zitouna et au développement du commerce avec l'Europe et l'Orient depuis le règne Hafside (1207-1534)⁵⁹⁹. La ville de Tunis, devenue une destination privilégiée pour le savoir et le commerce, est devenue une ville cosmopolite⁶⁰⁰, confirmée par le développement de son infrastructure architecturale durant le 17^e siècle.

Ces facteurs ont permis à la Tunisie et à la ville de Tunis de connaître un grand essor économique et culturel. Les Turcs ont débuté, les morisques ont développé l'industrie en introduisant des nouvelles techniques, les juifs livournaïens et les petites colonies marchandes européennes ont considérablement contribué au développement du commerce avec l'Europe. C'est la raison pour laquelle la Tunisie était un pays plus citadin que les autres pays du Maghreb précolonial avec 15 à 16% de sa population contre 7 à 8% au Maroc⁶⁰¹.

Le deuxième épisode important dans l'histoire de la Tunisie est relatif à la période du règne des husseinites. En effet, la révolte du 18 octobre 1591 a entraîné un grand changement au niveau de l'organisation de la province de Tunisie et au niveau de son rapport avec la Sublime Porte, lui procurant un pouvoir davantage symbolique⁶⁰². L'autonomie de la province de la Tunisie s'est affirmée avec l'arrivée au pouvoir de la dynastie husseinite en 1705 dont le fondateur fut Hussein ben Ali (1705- 1735)⁶⁰³. La Régence de Tunis avait sa propre politique extérieure, elle signa des traités avec les puissances européennes, durant le XVIII^e siècle, et ses protégés,

⁵⁹⁸ Paul Sebag, *Tunis, Histoire d'une ville*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 157.

⁵⁹⁹ Mahmoud Abdel Mouta. *L'université zaytounienne et la société tunisienne*, Tunis, 1971, p. 33.

⁶⁰⁰ Sebag, p.165.

⁶⁰¹ Daniel Rivet. *Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation*, Paris, Hachette, 2002, p. 140.

⁶⁰² Sebag, p. 153.

⁶⁰³ Rivet, p. 140.

comme le Royaume de Sardaigne et le Royaume des Deux-Siciles, au début du XIX^e siècle.

Au début du XIX^e siècle, comme l'ensemble des provinces de l'Empire ottoman, la Tunisie est entrée dans une nouvelle phase de son histoire. Pour échapper au colonialisme, le 8 août 1830, la Régence de Tunis fut contrainte de signer un traité avec la France qui lui enjoit de renoncer à la course, d'abolir l'esclavage des chrétiens⁶⁰⁴, d'entamer une série de réformes et de déclencher son processus de modernisation. Ce sont ces spécificités historiques de la Tunisie qui vont donner au réformisme musulman tunisien un aspect différent de celui de l'Égypte.

5.1.2 Réforme et modernisation de la Tunisie

Les réformes entreprises en Tunisie ont commencé depuis la fin du XVIII^e siècle suite à la menace de la montée de la puissance européenne et dans la trame du mouvement de réforme qui s'est amorcé en Anatolie pour sauver l'Empire ottoman de l'effondrement. En dépit de son autonomie avec la Sublime Porte, la Tunisie s'est trouvée, comme toutes les autres provinces, obligée de procéder à des réformes radicales dans tous les domaines de la société.

L'histoire de la Tunisie moderne a véritablement commencé avec les réformes initiées durant le règne d'Ahmed Bey et entreprises d'une manière systématique avec Kheir Eddine, entre 1873-1877. L'afflux massif d'hommes d'affaires et d'ouvriers européens, et la présence de leurs consuls depuis la conquête de l'Algérie, a donné le coup d'envoi aux premières réformes afin de protéger leurs intérêts politiques et économiques. Ces nouvelles communautés majoritairement marchandes ont bénéficié de nombreux privilèges au niveau de la cour beylicale d'étrangers et des semi-nationaux, tels que les mamelouks d'origine circassienne ou grecque, les renégats de

⁶⁰⁴ Sebag, p. 211.

provenance italienne et les juifs livournais, qui sont, de fait, des marranes espagnols accueillis au début du XVII^e siècle par le duc de Toscane et qui ont émigré plus tard à Tunis. Ces privilèges furent à l'origine de plusieurs révoltes qui se sont intensifiées durant la première moitié du XIX^e siècle et dont l'élan a été freiné par les épidémies qui ont emporté le quart de la population⁶⁰⁵.

Consciente de la menace européenne à laquelle elle doit faire face, la Tunisie doit intégrer une panoplie de réformes nécessitant l'adaptation de l'islam à la nouvelle civilisation. Elle doit intégrer les nouvelles techniques de gouvernement et les nouvelles sciences de l'Europe. Ces réformes, qui signifiaient la modernisation de la Tunisie, se sont amorcées avec Ahmed Bey (1837-1855). Ce bey dont la mère est une captive d'origine Sarde maîtrise mieux la langue italienne que le turc qu'il considère comme une langue morte. Il est imprégné de la culture européenne et est entouré d'Européens⁶⁰⁶. La modernisation de la Tunisie s'est déclenchée, comme en Égypte à l'époque de Mohamed Ali Pacha, avec la modernisation de l'armée en y introduisant une nouvelle organisation⁶⁰⁷.

Mohamed Bey (1855-1859) et Mohamed Sadok Bey (1859-1882) ont tenté de mettre fin au processus de modernisation et de réinstaurer le régime beylical. Ils se sont heurtés à la résistance des Français qui ont contraint Mohamed Bey à promulguer, le 10 septembre 1857, un *Pacte fondamental* ('*ahd al-aman*) proclamant l'égalité civile entre les sujets ottomans. En introduisant l'égalité juridique et fiscale des sujets, les gens du livre, chrétiens et juifs plus nombreux en Tunisie, ne seront plus considérés comme des *ahl al-dhimma* (protégés) à qui on imposait une taxe en contrepartie de leur protection et de leur exemption du service militaire. En 1861, Mohamed Sadok Bey a avalisé la promulgation de la première *Constitution* en

⁶⁰⁵ Rivet, p. 141.

⁶⁰⁶ *Ibid.*, p. 142.

⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 143.

Tunisie le dépouillant ainsi de son pouvoir absolu. « Il était privé de la capacité de révoquer ses ministres sans l'agrément d'un *majlis* de 60 conseillers d'État disposant, de surcroît, du pouvoir de le déposer en se constituant en Haute Cour de justice. Un régime parlementaire à la prussienne, à base de grands notables sans légitimité acquise par l'élection, était institué »⁶⁰⁸. Ainsi la régence de la Tunisie devient le premier État musulman à se doter d'une Constitution (*destour*) quinze ans avant les Ottomans.

Ce changement politique n'était pas dans le but d'accorder plus de pouvoir au peuple et de garantir ses libertés publiques, mais il visait à limiter le pouvoir du bey au profit du régime de protectorat et de la nouvelle bourgeoisie en émergence. La promulgation de cette *Constitution* n'était pas une revendication de la société tunisienne ou de sa majorité. Elle profitait, outre aux étrangers et aux juifs, à un petit nombre d'instruits qui cherchaient à participer davantage au pouvoir. Ces réformes se sont soldées par la grande révolte populaire de 1864 et ont reconduit la Tunisie au *statu quo* en restaurant le pouvoir beylical. L'apparition du célèbre Khayr Eddine Pacha (1873-1876), et sa fameuse tentative de réforme, représenta la dernière chance pour la Tunisie de sortir du gouffre financier et d'éviter la colonisation.

Pendant un demi-siècle, de la colonisation en Algérie jusqu'à l'imposition du régime de protectorat, la Tunisie a connu d'importants changements pour éviter la colonisation.

Des colonies européennes, d'année en année plus nombreuses, viennent grossir la population tunisoise. La cité s'étend hors les murs, entre la Médina et les rives du lac, pour les accueillir, et elle reçoit un commencement d'équipement moderne en matière d'adduction d'eau, d'éclairage, de voirie, de communication avec la proche banlieue et l'arrière-pays. En marge de l'artisanat et du commerce traditionnels qui déclinent, les nouveaux venus développent les échanges avec l'Europe, introduisent les premières industries modernes, en

⁶⁰⁸ Rivet, p. 146.

acclimatant sur les marges d'une vieille cité orientale de nouvelles formes de vie urbaine. En bref, on assiste alors à la naissance de cette ville moderne qui devait prendre son essor au lendemain de la conquête française.

Ces changements ont contraint le gouvernement

[...] à des dépenses inconsidérées, à une aggravation de la fiscalité, à la négociation d'emprunts ruineux et à la banqueroute, en favorisant la pénétration économique de l'étranger. Pour finir, malgré un effort tardif de redressement, la Tunisie se voit imposer le protectorat de la France qui réussit à assurer sa primauté dans la Régence en évinçant les puissances rivales⁶⁰⁹.

5.1.3 Le Protectorat français et l'émergence de la notion d'indigène

Pour asseoir son idéologie civilisatrice et légitimer son action colonisatrice, le colon devait nier l'être historique tunisien et le reconsidérer en tant qu'indigène, ou autochtone. Ainsi il serait possible de réinventer la Tunisie moderne. Le Tunisien est devenu :

[...] un pauvre spécimen d'une «race décadente» dont on tolère la présence parce qu'on ne peut pas faire autrement, puisque la France, berceau des droits de l'homme, ne saurait traiter ses indigènes comme les États-Unis d'Amérique ses Indiens. Cette représentation se propage entre 1860 et 1890. Elle se transportera d'autant plus aisément en Tunisie et au Maroc que les «Algériens» (les Européens d'Algérie) y font souche dans l'administration et la colonisation terrienne⁶¹⁰.

Cette image, qui n'est pas très différente de celle véhiculée par les premiers voyageurs et orientalistes européens à propos de l'Égypte, est venue soutenir la relation déjà conflictuelle entre l'Europe et le monde arabo-musulman.

D'un autre côté, la vision de l'autre dans l'imaginaire maghrébin est aussi stéréotypée que celle de l'Européen. « Longtemps après 1830, l'image du rûmi

⁶⁰⁹ Sebag, p. 261-62.

(romain) se confond avec celle de nasrani (chrétien). L'Européen, c'est l'homme qui vient de la mer : l'envahisseur impie contre lequel le jihad est une obligation canonique »⁶¹¹. Cette vision religieuse de l'envahisseur chrétien est à double face. Il est tantôt *kafer* (apostat), pour justifier le jihad à son encontre, et tantôt *Ahl al-kitab* dans une situation de paix.

5.1.4 La réforme de Khaïr Eddine et l'émergence du clivage social

La réforme de Khaïr Eddine Pacha est un épisode important dans l'histoire de la Tunisie moderne malgré sa courte durée (1873-1877). Très sensible au retard constaté dans les États musulmans après des voyages dans les pays d'Europe, Khaïr Eddine a procédé à l'élaboration d'un programme de réforme visant à sortir la Tunisie de sa crise politique et économique. Il s'agit

[...] d'un ensemble de mesures avisées, souvent novatrices : création de la *Djemaïa des Habous* (comité des fondations), statut des *khammasat* (ouvrier qui fournit son travail en ayant en contrepartie le cinquième de la récolte), codification des règlements corporatifs, organisation des études à la Grande Mosquée, fondation du Collège Sadiki⁶¹².

Il a fini par être destitué avant de finir son œuvre, et fut obligé de se réfugier en Turquie où il rédigea son fameux traité intitulé *La plus sûre direction pour connaître l'état des nations* (*aqwam al-masalik fi maarifat ahwal al-mamalik*) qui est un

[...] plaidoyer pour régénérer l'éducation grâce à l'adjonction de la science moderne, fonder une monarchie constitutionnelle qui réactiverait la vieille tradition de consultation du peuple par le calife et refaire le lien social grâce à des réformes fiscales et juridiques appropriées⁶¹³.

⁶¹⁰ Rivet, p. 21.

⁶¹¹ *Ibid.*, p. 24.

⁶¹² Sebag, p. 266.

⁶¹³ Rivet, p. 152.

Comme dans le cas de l'Égypte, la réforme de Kheir Eddine a eu un effet plus significatif au niveau du système d'enseignement, conduisant à la division de l'élite intellectuelle tunisienne et à sa polarisation idéologico-politique. Elle est toutefois moins aiguë qu'en Égypte grâce à l'homogénéité de la société tunisienne et à la composition de l'élite religieuse tunisienne installée dans la ville de Tunis et appartenant à la couche bourgeoise.

5.1.5 Le développement de l'enseignement moderne et réforme de l'enseignement traditionnel religieux

5.1.5.1 La réforme de la Zitouna

La réforme de la mosquée-université Zitouna était au centre du programme de réforme de Khaïr Eddine, notamment en ce qui concerne son système d'éducation. Cette institution, d'une importance équivalente à celle d'al-Azhar en Égypte, a une place importante dans la vie politique et sociale de la Tunisie, par les valeurs qu'elle incarne et la légitimation du pouvoir dont elle est la source. L'enseignement exclusivement religieux prodigué par cette institution n'allait pas de pair avec l'évolution et les changements de la société tunisienne. Elle était en déphasage par rapport à la société.

Compte tenu de son importance et pour qu'elle ne devienne pas désuète, voire contrainte à la réforme, il était nécessaire que tout mouvement de réforme émane et prenne son point de départ dans cette institution. Plusieurs tentatives de réforme ont été entreprises. La première, en 1842, sous le règne d'Ahmad Bey et sous l'égide du célèbre premier ministre Ahmad Abi-Diaf (1804-1874)⁶¹⁴. Cette réforme consistait à réorganiser le fonctionnement des cours, améliorer les conditions de travail des professeurs, assurer le bon déroulement de l'enseignement par la formation d'un

⁶¹⁴ Auteur de *Présent des hommes de notre temps Chroniques des rois de Tunis et du pacte fondamental (Ithaf Ahl al-zaman bi Akhbar muluk Tunis wa 'Ahd el-Aman)*

conseil d'université chargé de superviser les cours et le corps enseignant⁶¹⁵. Cette réforme n'était pas à la hauteur des défis auxquels faisait face la Tunisie. Elle était davantage d'ordre formel. Il a fallu attendre l'arrivée de Kheir Eddine pour qu'une tentative de réforme plus rigoureuse ait lieu.

Khair Eddine était conscient de la nécessité de réformer l'enseignement en premier, par la modernisation de la Zitouna. L'enseignement dans cette institution, qui préparait les étudiants à des emplois particuliers, tels que cadis, muftis, imams, professeur, notaire, administrateurs, ne répondait plus à tous les besoins de la nouvelle société en mutation. Un premier décret fut promulgué par Sadok Bey en 1875 stipulant une série de changements au niveau du contenu et de la forme de l'enseignement. En 1876, Kheir Eddine a procédé à l'agrandissement de la Zitouna en augmentant le nombre des professeurs et en agrandissant la bibliothèque publique⁶¹⁶.

Malheureusement, ces réformes n'ont pas donné les résultats escomptés. Les résistances face à la réforme de cette institution ont contraint Khair Eddine à envisager une autre solution qui consistait à créer une nouvelle institution prodiguant l'enseignement moderne à l'image des écoles françaises modernes. Ainsi fut créé le Collège Sadiki dont l'enseignement se faisait en arabe et en français⁶¹⁷. L'enseignement dans ce collège était gratuit pour les étudiants externes et internes. Le financement était assuré, à la fois, par les fonds publics et par le *habous*. Les tentatives de réformes de Khair Eddine n'ont pas abouti non plus et n'ont pas pu empêcher la fatalité de la colonisation.

Toutes ces réformes entreprises avaient initié le clivage social et culturel qui sera à l'origine du clivage idéologique et politique plus tard. La montée de Habib Bourguiba (1903-2000) comme nouvelle figure politique à la fin des années 1920 et

⁶¹⁵ Abdelmoula, p. 80.

⁶¹⁶ Abdelmoula, p. 84.

au début des années trente était possible grâce à l'absence du célèbre fondateur du parti politique le Destour (constitution), en 1920, Abdel Aziz Thaalbi (1876-1944) contraint à l'exil à plusieurs reprises, depuis 1923 jusqu'à 1937. La montée de Bourguiba et le retour du vieux leader furent à l'origine de la tension qui s'est créée entre les deux hommes, conduisant à l'éclatement du parti et à l'émergence du parti le Néo-destour. Pendant que le premier préconisait la voie du panarabisme et du panislamisme, le second se réclamait d'une politique laïque et d'une Tunisie à l'image de la France comme il l'a toujours exprimé. Dans une lettre adressée à Pierre Viénot, secrétaire d'État aux Affaires étrangères et chargé des affaires des Protectorats et des Mandats du Levant, le 28 août 1936 Bourguiba écrit:

Mais [...] cette indépendance, nous ne la concevons, nous, chefs du parti destourien, que comme la conséquence nécessaire de son émancipation politique, économique et sociale, émancipation qui sera aussi bien l'œuvre de la France que du parti qui a la confiance des masses. De cette collaboration loyale, confiante et sans arrière pensée, entre la France et l'élite du peuple tunisien, sortira nécessairement une Tunisie libre et heureuse, définitivement acquise à la France, par les liens autrement solides de l'intérêt, de la culture et du sentiment... Aussi avons-nous préconisé sincèrement – et non par calcul ou habileté politique – que l'indépendance de la Tunisie devra s'accompagner d'un traité garantissant à la France une prépondérance – aussi bien dans le domaine politique que dans le domaine économique – par rapport aux puissances étrangères⁶¹⁸.

Depuis, la scène politique tunisienne est partagée entre ces deux partis.

5.1.5.2 La réforme de l'enseignement sous le régime de Protectorat

L'avènement de la colonisation est une période déterminante dans l'histoire de la Tunisie moderne. Elle a fait table rase de tout ce qui a déjà été accompli et brandit sa visée de mission civilisatrice d'une population indigène. En 1883, la direction de

⁶¹⁷ *Ibid.*, p. 85.

⁶¹⁸ Roger Le Tourneau, *Évolution politique de l'Afrique du Nord musulmane, 1920-1961*. Paris, Armand Colin, 1962, p. 79.

l'enseignement est désormais sous l'autorité du Protectorat qui a pour mission le développement d'un enseignement moderne français. Devant la résistance de la population tunisienne aux tentatives d'assimilation et de francisation, le régime de protectorat s'est trouvé contraint de créer des écoles franco-arabes de garçons et de filles. Le gouvernement du protectorat n'a pas contribué à la réforme de l'enseignement en Tunisie, il cherchait à avoir une main mise sur le système d'enseignement. Faute de pouvoir mettre la Zitouna sous le contrôle de la direction de l'instruction publique (DIP), comme c'était le cas du Collège Sadiki, il s'opposait à toute tentative de réforme de cette institution. Les étudiants zitouniens conscients de la nécessité de réformer leur institution ont manifesté contre la politique ambiguë de la DIP et l'ont obligée à s'incliner et à répondre à leurs revendications. En 1897, le gouvernement forme le Conseil de réforme de l'enseignement zitounien⁶¹⁹ en plaçant la Zitouna sous l'autorité du premier ministre.

La tentative de réforme de ce conseil a abouti à l'introduction de l'enseignement de l'histoire, de la géographie et des mathématiques dans le programme de cette institution⁶²⁰. Ce Conseil a continué son militantisme pour la réforme jusqu'à la veille de la Seconde Guerre mondiale où son mandat a pris fin sans jamais réussir à introduire des changements radicaux et substantiels en son sein. Il a fallu attendre la réaffectation, en 1945, du célèbre cheikh Tahar Ben Achour (1879-1973) au poste de recteur de la Zitouna pour qu'un nouveau changement y soit insufflé.

Les tentatives de ce dernier allaient être les dernières dans l'histoire de cette institution avant que Bourguiba lui inflige le coup fatal qui l'a anéanti en la réduisant à un simple lieu de culte, une mosquée. Ce qui est intéressant à souligner par rapport à ces différentes tentatives de réforme, c'est qu'elles n'ont pas abouti à unifier le

⁶¹⁹ Abdelmoula, p. 122.

système d'enseignement et qu'elles ont fini par céder face aux forces de modernisation et de laïcisation de l'enseignement et de la société.

La conscience de l'élite réformiste musulmane moderne, et sa volonté de réformer la Zitouna pour embrasser les nouvelles sciences occidentales, n'a pas perdu de sa teneur jusqu'à la veille de l'indépendance. Afin d'amener le niveau d'enseignement de la Zitouna au même niveau que celui de l'enseignement moderne et pour rapprocher les étudiants de cette institution et du Collège sadiki, la khaldounia a été créée en 1896. Elle est formée par des étudiants zitouniens et sadikiens en hommage au célèbre Ibn Khaldoun. Cette élite tunisienne composée de notables, telles que Béchir Sfar, les cheikhs Bayram, Tahar Ben Achour, Ben Hajeb, al-Makki, al-Nakhli, etc., s'inscrivaient dans le sillage de la réforme de Khair Eddine en créant une institution enseignant, à la fois, les sciences modernes et les sciences religieuses. Les diplômes de cette institution furent reconnus par décret, en 1898. Au sein de l'institution, une bibliothèque en langue arabe et en langue française fut créée pour rapprocher la culture arabe des français et la culture française des Tunisiens. En 1946, la Khaldounia a créé, dans le cadre du projet de réforme de Tahar ben Achour, l'Institut des études musulmanes ayant pour objectif la propagation et le développement de la culture musulmane et la promotion de l'unité du monde musulman. Il a également fondé deux autres instituts, l'un de droit et, l'autre de philosophie⁶²¹.

Le militantisme zitounien s'est exacerbé avec la création du Comité de la voix de l'étudiant zitounien⁶²² et sa tribune. Le 16 avril 1950, lors de la première réunion, le comité a formulé son *Manifeste* composé de 16 revendications pour réformer l'enseignement de la Zitouna et pour la reconnaissance de ses diplômes au même titre

⁶²⁰ *Ibid.*, p. 123.

⁶²¹ Abdelmoula, p. 134.

⁶²² *Ibid.*, p. 153.

que les diplômes des établissements modernes. La lutte pour la réforme était menée contre le régime du Protectorat et le gouvernement, composé des membres du parti Néo-Destour, qui s'y opposaient. C'est à partir de cette date que le conflit entre les étudiants de la Zitouna et les membres du parti Néo-destour, qui représentaient respectivement la tendance réformiste moderne et la tendance moderniste laïque, s'est accentué.

À partir de 1920, la date de la fondation du parti Destour, l'instruction est devenue un droit acquis à la population tunisienne. En 1926, le taux de scolarisation des enfants musulmans dans l'enseignement moderne était de 6.66% selon la Direction générale de l'instruction publique. Ce taux, qui peut paraître faible, était lié au nombre des écoles disponibles. La Tunisie comptait à l'époque 153 écoles franco-arabes et 22 écoles de filles musulmanes⁶²³. Dans une conférence tenue par le Centre des hautes études sur l'Afrique et l'Asie modernes en 1941, Henri de Montéty note qu'

En Tunisie, notre goût d'enseigner est largement dépassé par l'avidité d'apprendre des Tunisiens; nos protégés se précipitent en foule dans nos écoles qui sont insuffisantes pour les recevoir tous. Ils demandent sans cesse, par voie de presse, la création de nouvelles écoles⁶²⁴.

Cet engouement pour l'instruction s'explique selon Vermeren par plusieurs facteurs, tel le désir d'échapper au service militaire, ou à la facilité d'avoir un emploi après l'obtention de son diplôme. Les Tunisiens qui ont étudié en France la médecine et le droit étaient les premiers à exercer une profession libérale, tandis que les jeunes diplômés du collège Sadiki intégraient l'administration publique. Il y avait aussi le développement de l'enseignement privé, financé par des commerçants et qui

⁶²³ Pierre Vermeren. *La formation des élites marocaines et tunisiennes*. Paris, La découverte, 2002, p. 19

⁶²⁴ *Ibid.*, p. 20.

bénéficiait de subventions d'État. Le nombre de ces écoles est passé de 17, en 1929, à 42, en 1939, pour un effectif total de 10.000 élèves. Ce mouvement de scolarisation s'est traduit par un accroissement continu du nombre d'élèves au primaire, qui est passé de 12.077 en 1920 à 43.127, dont 7.104 filles⁶²⁵. Cette augmentation est le reflet de l'extension géographique et sociale de l'éducation primaire. L'enseignement secondaire et supérieur ne comptait pas autant d'étudiants. Le collège Sadiki comptait à la veille de la guerre 410 élèves au secondaire.

À la veille de la Seconde Guerre mondiale, le nombre d'élèves au secondaire est d'environ mille et les bacheliers sont entre 60 et 100 par promotion⁶²⁶. Le nombre d'étudiants tunisien en France est de 119, en 1931-1932, et de 126, en 1933-1934. Ce nombre n'a pas cessé d'augmenter pour atteindre environ 200 à la fin des années trente. Quant au nombre d'étudiants à la Zitouna, il est passé de 1092, en 1913, à 2629, en 1941. En 1950, leur nombre était de 12.000⁶²⁷. Cet accroissement fulgurant s'explique par l'engagement politique du célèbre exégète Tahar Ben Achour aux côtés du Vieux Destour. Cet engagement est partagé par son fils Fadhel qui était, en 1945, président de l'Association Khaldounia. Cet engagement a été soutenu par le Comité de la voix de l'étudiant zitounien formé en 1950. Cet engagement a pris fin avec l'avènement de l'indépendance.

Le militantisme étudiant était la pépinière du nationalisme tunisien. En 1905, Ali Bach Hamba fondait l'Association des anciens élèves du collège Sadiki. En 1927, il y a eu la formation, à Paris, de l'Association des étudiants musulmans nord-africains de France qui revendiquait la réforme de l'enseignement des universités islamiques, la scolarisation des jeunes filles, le développement de l'enseignement technique et scientifique, une refonte de l'historiographie arabe et un enseignement

⁶²⁵ *Ibid.*, p. 20.

⁶²⁶ Vermeren, p. 21, 22.

⁶²⁷ *Ibid.*, p. 34.

unifié⁶²⁸. Un grand mouvement de solidarité s'est formé entre les étudiants de l'enseignement moderne et ceux de la Zitouna.

Le clivage au sein de l'élite intellectuelle tunisienne n'était pas aussi aigu qu'en Égypte parce que toute la modernisation de la Tunisie s'est effectuée au sein du réformisme musulman. D'autant plus que le militantisme politique contre la colonisation française a été dirigé par le parti Destour, fondé par un zitounien. Il existait une solidarité entre les étudiants de la Zitouna et ceux du collège Sadiki qui œuvraient ensemble au sein de la Khaldounia. Ces derniers donnaient des cours de langue française et de matières scientifiques à leurs compatriotes de la Zitouna parce qu'ils n'y en avaient pas accès. L'activité de cette association est devenue depuis 1918 « une tribune pour la politique de l'indépendance et un local de réunion des partis dissous »⁶²⁹.

En effet, lorsqu'un groupe d'étudiants de France ont rédigé la brochure *Cinquante années de prépondérance française en Tunisie*, le onzième chapitre avait été consacré à la question de la réforme sous le titre : « De l'obstination que met le gouvernement à poursuivre la réforme de l'université de l'Olivier commencé par Khéreddine ». Dans ce chapitre, les auteurs insistent sur la nécessité de l'enseignement des sciences modernes et déplorent que la Zitouna n'en offre à ses étudiants que de manière parcimonieuse. Il vise également à restituer la longue lutte menée pour la réforme de l'enseignement de leur université par les *tolba* (étudiants), depuis 1909. Le chapitre se conclut par une supplique contre le Protectorat accusé de vouloir former « des fonctionnaires dont il a besoin, ou une main-d'œuvre non spécialisée », afin de conserver les meilleurs emplois aux Français. Ces étudiants de France semblent ainsi s'associer « à leurs malheureux condisciples de la Zitouna »⁶³⁰.

⁶²⁸ *Ibid.*, p. 25.

⁶²⁹ Vermeren, p. 57.

⁶³⁰ *Ibid.*, p. 59

Cette proximité et cette solidarité entre les divers étudiants tunisiens ont persisté jusqu'aux années 30.

5.1.6 Le réformisme au lendemain de l'indépendance: l'impact de la politique de H. Bourguiba

Il est difficile de parler d'un clivage idéologique et politique entre les nationalistes des deux formations parce que parmi les membres et leaders du Néo-Destour fondé par l'intellectuel laïc francisant Habib Bourguiba, figurent les noms de plusieurs personnalités diplômées de la Zitouna telles que Azouz Rebaï, dirigeant de la jeunesse néo-destourienne et Ahmed Khabthani chargé de la propagande du parti à la Zitouna⁶³¹. Il faut dire que les gens qui fréquentaient la Zitouna sont originaires de la ville de Tunis, des citoyens appartenant à la classe des notables et des grandes familles tunisiennes. Par ailleurs, la Zitouna ne s'est jamais opposée aux projets de réforme attachés à la modernisation de la Tunisie.

Le premier clivage est apparu au sein du parti politique le Destour qui ne consistait pas en un clivage entre modernistes et réformistes. Il était relatif aux différents modes d'enseignement. Il existait en Tunisie trois types d'enseignement : l'enseignement de la Zitouna, celui du collège Sadiki et l'enseignement français. C'est ce dernier qui dominait les deux autres et marginalisait ses diplômés. Outre ces raisons, les causes réelles du conflit s'articulaient autour de la question de la réforme de la Zitouna et la place de la langue arabe et française au sein de la nouvelle administration.

Le combat nationaliste était mené au nom de l'authenticité de l'identité arabo-musulmane et s'articulait autour de l'arabisation de l'enseignement. L'ambiguïté de ce nationalisme est, comme le souligne P. Vermeren, qu'il est réclamé par une élite de formation purement française qui trouvait au lendemain de l'indépendance, que le

retour à la langue arabe comme première langue d'enseignement s'avérait impossible en raison de la convention culturelle signée avec la France en 1955. Il s'agissait à la fois d'une contrainte technique et d'une conviction idéologique prétendant que le nouveau système de la Tunisie indépendante est le digne héritier du système français.

L'arrivée au pouvoir de l'élite moderniste laïque est venue donner un coup fatal et définitif au réformisme musulman. Habib Bourguiba devenu président de la République tunisienne le 25 juillet 1957 et son gouvernement composé exclusivement de ministres membres du Néo-destour était plus déterminé que jamais de gouverner le pays à la française et de marcher sur les pas de la France dans son projet de modernisation de la Tunisie. Bourguiba était un passionné du Français et de la France malgré son premier parcours au sein du collège Sadiki. Ses études secondaires au lycée Carnot l'ont marqué plus que ses études primaires au Collège sadiki où il a appris les deux langues, le français et l'arabe qu'il n'a pas pu parfaire. L'échec à son examen de brevet d'arabe en 1917 l'a conduit vers le lycée Carnot où il a obtenu son baccalauréat en 1924. Ensuite, il est en France pour faire des études en droit⁶³². Bourguiba était imprégné de la culture française et fortement fasciné par les idéaux de la Révolution française et les valeurs de la république.

Le projet de Bourguiba de la Tunisie moderne s'est amorcé avec l'abolition de l'institution Zitouna par un décret en 1956 qui la réduisait à une petite université de théologie, axée sur l'enseignement de l'arabe et du droit musulman. En mai de la même année, un autre décret est venu dépouiller la Zitouna de tous ses biens et la plaçant sous l'autorité de l'État qui a le droit désormais de nommer son directeur⁶³³. Ainsi Bourguiba se débarrassa du pouvoir de la classe religieuse composée des grandes familles tunisoises. Grâce à sa popularité, Bourguiba a pu asseoir sa

⁶³¹ Vermeren, p. 205.

⁶³² Vermeren, p. 225.

⁶³³ *Ibid.*, p. 227.

légitimité sur des nouvelles bases, notamment son passé de militantisme qui lui a valu le nom de «Combattant suprême» et les nouvelles valeurs de la république.

Ce qu'il est important de souligner par rapport à la première décennie de la Tunisie indépendante et dont le mérite revient à Bourguiba et son gouvernement est la généralisation de l'enseignement primaire. En effet, un plan de scolarisation fut élaboré et intégré dans le cadre d'un plan de développement économique et social adopté en 1962 visant à généraliser la scolarisation en 10 ans. De 1969 à 1970, le taux de garçons scolarisés était de 85,5% et celui des filles est de 50%⁶³⁴. Le passage d'un système éducatif fortement dépendant de la France à un système éducatif national autonome s'est effectué graduellement grâce à la politique du ministre Mahmoud Messaadi et à la création de l'Université de Tunis en 1960. Durant les premières années de l'indépendance, le défi était de taille, il fallait remplacer les enseignants français et recruter des cadres pour la nouvelle administration tunisienne.

5.1.7 La politique de laïcisation de Bourguiba et l'émergence de la contestation politique et sociale

Dès son arrivée au pouvoir, Bourguiba, nommé Combattant suprême et bénéficiant d'une grande popularité, veut gouverner le pays avec une main de fer et instaurer un État laïc libéré de toutes les entraves des cadres traditionnels.

Admirateur d'Auguste Comte, imprégné de la culture positiviste et laïque de la troisième République, il laissa même paraître quelques fois en public sa réticence à l'égard d'une religion dont il n'hésita pas à dénoncer les dimensions jugées anachroniques ou contradictoires avec son projet de développement⁶³⁵.

Il a déclenché le 13 mai 1956 une série de réformes par la promulgation de quatre décrets consistant à mettre fin au *habous* public, pour l'intégrer aux biens de

⁶³⁴ *Ibid.*, p. 247.

⁶³⁵ François Burgat, *L'Islamisme au Maghreb la voix du sud*, Paris, Payot, Rivages, 1995, p. 124.

l'État, à interdire le *habous* privé, à abolir le droit canon, en créant des tribunaux séculiers, et à publier le Code du statut personnel dans lequel il a aboli la polygamie et a reconnu le droit à l'adoption⁶³⁶. Mais ce qui a réellement suscité un tollé de contestation, autant au sein de la population qu'au sein de l'élite intellectuelle et religieuse, c'est d'avoir autorisé les travailleurs de ne pas faire le jeûne du mois de Ramadan. Les gens ont mal reçu cette dérogation et prirent ce geste comme un défi à la religion et aux oulémas. Bourguiba prêchait, qu'avec l'indépendance, la Tunisie finissait sa lutte mineure (*jihad asghar*) contre la colonisation et qu'elle devait se concentrer désormais sur le combat majeur (*jihad akbar*), celle du développement. C'est sur la base de cet argument que Bourguiba s'est permis d'émettre sa fameuse autorisation perçue comme une *fatwa*.

Pour renforcer son pouvoir et assurer une stabilité politique, Bourguiba a procédé à la répression de tous ses adversaires idéologiques et politiques, notamment les youssefistes de 1954-1956⁶³⁷ et les communistes. Quant aux réformistes musulmans, il s'est contenté de détruire leur fief, la Zitouna, en transformant le système d'enseignement et en faisant de cette institution un lieu de culte. Ahmed ben Youssef fut assassiné à Frankfurt en août 1961⁶³⁸. Le Néo-destour au pouvoir, devenu, en 1966, le Parti socialiste destourien, a réussi à aliéner toutes les forces de l'opposition, notamment l'union des travailleurs et le syndicat des étudiants fortement dominé par la gauche. L'orientation socialiste de la politique économique du pays, à partir de 1964 sous le gouvernement d'Ahmed Ben Salah, a contribué à affaiblir la contestation.

Outre les problèmes politiques auxquels faisait face le pays, le plan de développement de la Tunisie moderne commençait à montrer ses faiblesses. Le

⁶³⁶ Le Tourneau, p. 149.

⁶³⁷ Abderrahim Lamchichi, *Le Maghreb face à l'islamisme, Le Maghreb entre tentations autoritaires, essor de l'islamisme et demandes démocratiques*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 136.

développement d'un enseignement de masse n'allait pas de pair avec le développement économique du pays qui devait absorber les nouveaux diplômés. Ce problème ne cessait de s'accroître avec la forte croissance démographique que connaissait le pays. Malgré les problèmes sociaux et économiques auxquels faisait face le pays, la question de l'arabisation de l'enseignement, qui restait lettre morte, ne cessait de refaire surface et de s'inscrire dans la liste des revendications politiques et sociales. C'est sur ce fond que le réformisme islamiste a émergé. Cette période de la Tunisie moderne allait donner à l'islamisme tunisien sa spécificité et sa démarcation par rapport à l'islamisme égyptien en dépit de son allégeance. Outre les facteurs démographiques, l'autonomie de l'administration par rapport au pouvoir central turc, les réformes politiques entreprises depuis le règne d'Ahmed Bey, Lamchichi ajoute d'autres éléments relatifs à la politique du protectorat français qui ont permis la préservation de l'élite bourgeoise locale citadine et l'intégration de l'élite tunisienne dans l'administration coloniale, permettant un passage de pouvoir au lendemain de l'indépendance moins problématique et plus rapide⁶³⁹.

Le second élément fort du réformisme tunisien de cette période, et qui nous semble aussi important que l'héritage historique, c'est que l'élite tunisienne a été toujours préoccupée par la nécessaire tâche de conciliation des exigences de la modernité avec la préservation de leurs multiples racines méditerranéennes et arabomusulmanes, en accordant une priorité à leur identité tunisienne plurielle qui ne s'opposait pas à leur appartenance à l'Oumma musulmane⁶⁴⁰.

Toutefois, le point le plus important du réformisme tunisien, c'est que la polarisation de l'élite intellectuelle était moins aiguë en Tunisie qu'en Égypte de par la nature de l'enseignement où la différence majeure résidait au niveau de la langue.

⁶³⁸ Vermeren, p. 268.

⁶³⁹ Lamchichi, *Le Maghreb face à l'islamisme*, p. 134-35.

⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 135-36.

De plus, toutes les réformes entreprises ont été initiées et bénies par l'élite religieuse de la Zitouna. Ces éléments, constituant la spécificité du réformisme musulman moderne ont été récupérés par le réformisme islamiste tunisien à partir des années 1980.

En l'occurrence, de cette spécificité tunisienne, la société tunisienne n'a pas échappé à la dualité culturelle qui caractérise toutes les sociétés arabes. Burgat parle davantage d'une domination d'un système culturel par l'autre, alors que le dualisme est la résultante de cette domination. Une fois que le dualisme s'est installé au niveau social et culturel, le défi imposé est de surmonter cette dualité, et conséquemment, à surmonter la domination. Voici ce que Burgat écrit en relatant les propos de Aziz Krichen :

Avec l'établissement du protectorat commence ce que l'on pourrait nommer l'ère du dédoublement. Dédoublement dans l'économie avec le dualisme secteurs traditionnels-secteurs modernes; dédoublement dans la démographie, puis que la colonisation française est une colonisation de peuplement; dédoublement de l'État avec le bicéphalisme palais beylical-résidence générale; dédoublement de l'espace urbain avec le contraste médina-ville européenne; dédoublement militaire; dédoublement de l'administration, la justice, l'enseignement, la religion, la presse, l'activité artistique, sportive, etc. Il n'est pas jusqu'à la folie qui n'ait été entraînée par ce phénomène de polarisation totale avec les psychiatres d'un côté, les sorciers et les guérisseurs de l'autre...(Pourtant, il ne s'agit pas) de la simple juxtaposition sur un même territoire de deux mondes différents obéissant chacun à sa logique propre et n'entretenant l'un avec l'autre que des rapports limités et circonscrits. Il y avait bien deux mondes, deux univers dissemblables, singuliers, mais ils étaient dans le même moment intimement liés, et leur principe d'unification, c'était la totale subordination de l'élément tunisien à l'élément français⁶⁴¹.

Cette dualité, qui caractérise les sociétés arabo-musulmanes, s'est imposée par le jeu de la domination. Elle est devenue par la suite une caractéristique inhérente et

⁶⁴¹ François Burgat, *L'islamisme au Maghreb*, p. 61-62, citation de Aziz Krichen, « Les problèmes de la langue et de l'intelligentsia », dans *La Tunisie au présent : une modernité au dessus de tout soupçon*, Paris, Camau, Mochel, CNRS, 1987.

une réalité objective de la société. La dualité renvoie à deux univers qui coexistent d'une manière légitime. L'un trouve sa légitimité dans ce que les sociétés sont devenues par la voie de la modernisation. L'autre trouve sa source dans la résistance de la culture traditionnelle, dans les mœurs, et dans le système de valeurs qui continuent à servir de référents. La subordination ne relève pas de la domination politique et militaire, mais de la domination symbolique relative au développement de l'autre, et qui s'érige en modèle ayant son propre discours de légitimation, comme l'idée du progrès et de la science. La conciliation consiste effectivement à surmonter cette dualité en œuvrant à leur fusion, union, imbrication, en vue d'engendrer un système singulier, authentique ayant ses propres caractéristiques. Une conciliation qui ne peut être possible qu'en réactivant le débat d'autrefois à la lumière des connaissances et des sciences dont nous disposons aujourd'hui.

Le début des années 1970 a été marqué par l'émergence de plusieurs mouvements sociaux et le développement d'une forte contestation étudiante dominée par la gauche. L'Association de sauvegarde du Coran a été constituée en 1970. L'émergence de cette association était la bienvenue par le pouvoir, qui avait fait d'elle son principal allié, voire son cheval de bataille, pour combattre la montée en puissance de la gauche et sa domination de l'UGET (Union générale de l'emploi tunisien). La répression de la gauche, en février 1977, a laissé libre cours au mouvement islamiste en émergence donnant naissance, en 1972, à la *jamaa islamiyyah*, devenue plus tard en 1981 le mouvement de la tendance islamique, MTT⁶⁴².

⁶⁴² Vermeren, p. 382.

Pour relever l'aspect conciliateur du discours de Ghannouchi, nous allons survoler son ancrage social et culturel⁶⁴³ et mettre en relief le portrait de l'intellectuel-cheikh illustrant l'ambivalence culturelle de la société tunisienne.

5.2 Le réformisme islamiste tunisien et la question de la conciliation dans le discours de Ghannouchi

5.2.1 Éléments de biographie et cheminement intellectuel

Comme ses prédécesseurs, Ghannouchi est issu d'un milieu paysan. Il est né en 1941 dans le village de Hamma à Gabes, située au Sud-est de la Tunisie. Il est le plus jeune garçon d'une famille de dix enfants issus de quatre mariages: six garçons et quatre filles. Malgré son statut de paysan gagnant modestement sa vie, le père était polygame. Il a épousé quatre femmes, dont une est décédée avant la naissance de Rached et la deuxième a divorcé. Ghannouchi dit que cette situation n'était pas problématique et qu'elle n'a pas affecté la stabilité de la famille. Il dit qu'il avait le privilège d'avoir deux mamans! Son père était d'une éducation modeste qui le faisait jouir tout de même d'une bonne réputation parmi les gens du village. Il était le seul à avoir appris par cœur la totalité du Coran, c'était un homme religieux. C'est grâce à son père que Ghannouchi a appris le quart du Coran avant d'entrer à l'école.

La seconde personne qui semble avoir eu une influence sur sa personnalité est son oncle maternel. Ghannouchi éprouve beaucoup de respect pour cet homme parce qu'il est la seule personne engagée politiquement dans la famille. En effet, il était président d'une cellule du parti Néo-Destour de Bourguiba, et membre du mouvement des fellagas (guérilla) qui combattaient la colonisation. Au départ, il était un partisan de Bourguiba, mais il a changé de camp plus tard quand il a découvert que

⁶⁴³ Pour cette partie nous nous sommes référés à l'unique livre sur R. Ghannouchi, Azzam Tamimi, *A democrat within islamisme* de Azzam Temimi, Oxford, New York, Oxford university press, 2001. C'est une thèse de doctorat. Nous nous sommes référés aussi au livre de R. Ghannouchi, *Min Tajribat al-harakah*.

ce dernier était contre la politique d'arabisation. Selon Ghannouchi, durant les années de sa petite jeunesse, les gens de son village étaient pro-Nasser et pour son projet nationaliste arabe qui n'était pas perçu comme étant opposé aux revendications islamistes de l'unité de l'Oumma.

Ghannouchi appartient donc à une famille socio-économique modeste, dont les parents sont les principaux véhicules des valeurs traditionnelles de la société tunisienne majoritairement arabe et musulmane. Parmi les valeurs de la famille tunisienne, l'éducation tient une place primordiale étant donné qu'elle est le seul moyen permettant de sortir de la pauvreté et de garantir un meilleur avenir.

Après avoir complété ses études à Gabes, Ghannouchi est parti, en 1954, à Tunis pour poursuivre ses études à la Zitouna. Il y est resté sept ans. Après avoir obtenu son diplôme de fin d'études, il devait soit, s'inscrire dans les études supérieures ou soit, s'engager dans la vie professionnelle comme instituteur. Il a opté pour cette seconde option afin de ramasser l'argent nécessaire lui permettant de partir poursuivre ses études à l'étranger. Avant de travailler comme instituteur, il s'est inscrit, en 1963, au centre culturel allemand pour apprendre la langue de Goethe. Ghannouchi dit qu'il était passionné de littérature et qu'il avait un intérêt particulier pour la philosophie depuis son premier cours à la Zitouna. Malgré cette passion pour la philosophie, Ghannouchi songea à poursuivre des études en ingénierie de l'agriculture. Étant donné que sa formation religieuse traditionnelle lui donnait accès uniquement au droit et aux sciences religieuses, il a décidé de quitter la Tunisie et d'aller faire ses études à l'étranger. Ghannouchi était mécontent du système d'éducation de la nouvelle Tunisie indépendante qui n'offrait pas encore aux diplômés de la Zitouna un choix d'études aussi diversifié que celui des diplômés des écoles de l'enseignement moderne. Il se sentait victime et marginalisé, comme beaucoup d'autres de sa génération, à cause de la francisation de l'enseignement. C'était le deuxième facteur, après avoir vu son oncle changer d'affiliation politique,

qui a contribué au ressentiment qu'il commença à éprouver à l'égard de Bourguiba et de sa politique.

En 1964, Ghannouchi décida de quitter la Tunisie et de partir en Égypte, berceau du nationalisme arabe à l'époque. Grâce aux relations troublées entre Nasser et Bourguiba à l'époque, et à cause de la divergence des points de vue sur la question du nationalisme arabe, il réussit à s'inscrire à l'université du Caire en agronomie. Cinq mois plus tard, suite à la réconciliation de ces deux chefs d'État, Ghannouchi s'est trouvé obligé d'abandonner ses études et de quitter l'Égypte. Il est parti pour la Syrie où il s'y inscrit en philosophie. Il a constaté que le milieu universitaire syrien était un carrefour de diverses tendances idéologiques et politiques, comprenant, entres autres, les bassistes et le mouvement de l'Union socialiste nassérienne. Ghannouchi adhéra à ce dernier afin de manifester son opposition à la politique anti-arabe de Bourguiba⁶⁴⁴.

En 1965, Ghannouchi put bénéficier du programme des bourses d'études du gouvernement tunisien destiné aux étudiants voulant poursuivre leurs études en Orient arabe. En 1966, ce programme a été supprimé et il fut contraint donc d'interrompre ses études. Il décida de quitter la Syrie en direction de l'Europe. C'était son premier voyage en Occident. Malgré ses mauvais souvenirs d'enfance de la colonisation française et sa contestation de la politique de francisation de la Tunisie menée par Bourguiba, Ghannouchi exprime avoir une relation passionnelle avec la France⁶⁴⁵. Jusqu'à cette date, nous pouvons dire que sa formation culturelle et

⁶⁴⁴ Burgat, *L'islamisme au Maghreb*, p. 36. Le nationalisme arabe avait moins d'impact au Maghreb qu'en Orient, Bourguiba était réticent voire opposé à cette idéologie.

⁶⁴⁵ Compte tenu de cette passion pour la France, il est pertinent de s'interroger pourquoi Ghannouchi n'a pas choisi le collègue Sadiki pour poursuivre ses études. De plus, il ne semble avoir pris contact avec la Khouldounia qui prodiguait des cours aux étudiants de la Zitouna n'ayant pas accès aux cours de langue française et à d'autres matières. Pourquoi a-t-il choisi le centre culturel allemand? Pourquoi il ne maîtrise aucune langue étrangère malgré les voyages et sa passion pour la France? Plusieurs questions pertinentes se posent par rapport à son autobiographie.

intellectuelle est un amalgame d'éducation religieuse traditionnelle et moderne, orientale et occidentale, qui ne permet pas de nous indiquer clairement son orientation ultérieure.

Au début de l'année 1966, Ghannouchi retourne à Damas pour terminer ses études en philosophie. C'est durant cette période que la nature de son activisme commença à se profiler. Il prenait part aux discussions idéologiques et religieuses qui étaient très vives entre nationalistes et islamistes. À cette époque, Ghannouchi se rendit compte que l'idéologie nationaliste arabe ne répondait pas à ses attentes et ne correspondait pas, non plus, au sens et à l'orientation qu'il voulait donner à sa vie. C'est vers l'islam et ses mouvements que Ghannouchi s'est tourné dans sa quête.

5.2.2 Conversion à l'islam

Contrairement à Qutb qui ne s'est jamais prononcé sur les raisons et les circonstances dans lesquelles il a adhéré aux FM, Ghannouchi nous relate lui-même la journée où il a décidé de changer sa vie et de s'engager activement dans cette voie. C'est au cours de la nuit du 15 janvier 1966, que sa vie changea, lorsqu'il commença à faire ses prières, de manière régulière, et à se poser la question : quelle voie dois-je prendre? Il abandonna la voie de l'islam traditionnel et du nationalisme laïc, pour embrasser celle du nouvel l'islam et s'abreuva de ses sources authentiques, et notamment le Coran. Il ne voulait pas d'un islam légué par l'histoire et par les traditions, mais d'un islam redécouvert par la conviction. Après avoir pris cette voie, il plongea dans la lecture des livres des islamistes en vogue de l'époque, tels que Qutb, Mawdoudi et Mohamed Iqbal⁶⁴⁶. Il était attiré par plusieurs mouvements islamistes. Toutefois, l'influence du cheikh Nasser Eddine al-Albani, qui lui a fait découvrir la pensée d'Ibn Taymiyyah et d'Ibn al-Qayyim al-jawzia, l'a amené vers le courant salafiste, qu'il abandonna lors

⁶⁴⁶ Rached Ghannouchi, *Min tajribat al-harakah al-islamiyyah fi tounis*, Tunis, Dar al-nashr wa al-tawzi', 2011, p. 28.

de son retour en Tunisie en raison de sa rigueur et de sa vision réductionniste⁶⁴⁷ qui ne pouvait pas s'harmoniser avec « l'islam tunisien ».

En 1968, Ghannouchi effectue un deuxième voyage en France pour faire des études supérieures en sciences de l'éducation à la Sorbonne. Son séjour y fut très court puisqu'il partit deux mois plus tard afin de rentrer définitivement en Tunisie. Durant cette courte durée en France, il a été membre actif de l'Association des étudiants islamiques de France (AEIF) et membre de la *Jamaat al Tabligh*. C'est au sein de cette association, et par la prédication dans les lieux publics de Paris qu'il expérimenta pour la première fois son talent de prédicateur.

Plusieurs éléments et facteurs ont concouru à façonner la personnalité et la pensée de Ghannouchi. À lire sa biographie jusqu'à la veille du 15 juin 1966, aucun indice ne laisse présager que cette personne prendra la voie de l'islamisme. Il est issu d'une famille modeste dont les parents ne sont pas instruits. Le milieu familial est typiquement tunisien. L'influence religieuse des parents sur les enfants est atténuée par un mode de vie sociale moins religieux. Ses frères aînés, qui sont instruits, et qui représentent un exemple pour lui, ne sont pas pratiquants. C'est pourquoi il ne pratiqua pas son islam, jusqu'à l'âge de 25 ans, en dépit du Coran qu'il connaissait de puis son enfance et ses études religieuses traditionnelles à la Zitouna. Cette faible pratique de l'islam n'était pas unique à la famille Ghannouchi. Elle se retrouvait majoritairement dans la génération instruite issue du processus de modernisation, et donc de laïcisation, dans lequel se sont engagées les sociétés arabo-musulmanes.

Sur le plan politique, Ghannouchi n'y avait aucun intérêt jusqu'à son deuxième voyage en Syrie où il commença à prendre part aux discussions qui alimentaient le milieu universitaire. Il était sensible au nationalisme arabe et à l'idéologie qui ne s'opposait pas, dans l'imaginaire des populations arabo-musulmanes, à l'islam.

⁶⁴⁷ *Ibid.*, p. 29.

Comme nous pouvons le constater, le cheminement académique et intellectuel de Ghannouchi n'était pas tout à fait régulier. Il ne semblait pas savoir ce qu'il voulait être. Ce sont les aléas du contexte qui l'ont conduit à faire des études de philosophie et à s'engager dans l'islamisme. Malgré son cheminement atypique, Ghannouchi illustre bien le portrait de l'intellectuel-cheikh diplômé, à la fois de l'enseignement traditionnel religieux à la Zitouna, et de l'enseignement moderne en philosophie. À partir de 1981, il s'est procuré le titre de « cheikh » malgré le fait qu'il détestait l'enseignement traditionnel de la Zitouna et qu'il était diplômé de philosophie. Il est devenu également le chef d'un des plus importants mouvements islamistes du monde arabe et membre notoire de l'Internationale de FM.

Ce basculement vers l'islamisme, d'un univers davantage laïc à un autre religieux, que l'on retrouve chez Qutb, Ghannouchi et plusieurs autres intellectuels arabes, est un phénomène qui témoigne de l'échec de la modernisation, telle qu'elle a été entreprise et réfléchie, de l'enracinement religieux des sociétés arabes et du malaise ressenti au regard de la religion et de l'identité arabo-musulmane. L'Égyptien Adel Hussein dit : « vous ne pouvez pas être sérieusement nationaliste si vous n'êtes pas tout à fait ouvert à l'islam. Car l'islam est l'identité même de cette nation »⁶⁴⁸. C'est le reflet du malaise identitaire dans lequel ils se sont trouvés. Ce sont ces intellectuels qui ont donné un coup de force aux revendications idéologiques de l'universel islamiste. C'est ainsi que l'appropriation idéologique s'est affirmée. Depuis, leur entreprise de renouvellement de la pensée islamique ne cesse, sous un angle critique de la pensée occidentale et de son développement.

Ayant abordé les raisons et les facteurs qui ont contribué au basculement de Ghannouchi vers l'islamisme, il est intéressant de s'arrêter sur la genèse de l'islamisme tunisien, de son affiliation et de sa démarcation des FM d'Égypte.

⁶⁴⁸ François Burgat, *L'islamisme en face*, Paris, La Découverte, 1995, p. 42.

5.2.3 Genèse de l'islamisme tunisien

Ghannouchi est incontestablement le fondateur de l'islamisme tunisien. Depuis son retour en Tunisie vers 1969, il s'est engagé dans la mouvance islamiste naissante. Son activisme islamique s'est amorcé en France quand il est parti en 1968 pour poursuivre des études avancées en sciences de l'éducation. Durant son séjour, il s'est engagé dans le travail associatif à vocation sociale et intellectuelle en nouant des relations avec les étudiants nord-africains et en participant aux différents débats, notamment sur la cause palestinienne. Il a adhéré à *Jamaat al-Tabligh* (Association de prédication) qui était, à l'époque, parmi les plus grandes associations musulmanes actives dans plusieurs pays du monde. Ghannouchi pense que son adhésion à cette association a donné une nouvelle dimension à sa personnalité en lui permettant de s'approcher de la masse et de ses problèmes, des gens du peuple et de leur misère, et de s'initier à l'activité de prédication. Cette expérience l'a profondément marqué, au point qu'à son retour en Tunisie, il s'y engagea très vite. Il a aussi adhéré à l'Association de la sauvegarde du Coran en 1970.

De retour en Tunisie, le profil islamiste de Ghannouchi était formé d'une pensée islamique imprégnée de nationalisme, d'islamisme des Frères musulmans, de la pensée de Mawdoudi, de philosophie et par son expérience pratique de la méthode du *tabligh*⁶⁴⁹. Il était ouvert à la pensée islamique chiite, notamment celle de Bazarkane et de Khomeyni⁶⁵⁰, ce qui explique la méthode utilisée par son association lors ces trois premières années. Son engagement au sein de *Jamaat al-Tabligh* n'a duré que trois ans, jusqu'à son arrestation. Il s'est alors rendu compte de la nécessité d'opter pour un autre moyen de prédication correspondant mieux à la réalité sociale et politique de la société tunisienne. C'est ainsi que l'idée de s'inspirer du modèle des FM a émergé.

⁶⁴⁹ Ghannouchi, *Min tajribat al-harakah...*, p. 32

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 33.

La première cellule du mouvement islamiste tunisien remonte, comme le souligne Ghannouchi, à un groupe de cinq étudiants⁶⁵¹ qu'il a rencontré en France parmi lesquels figurent Hmida Enneïfar, en avance dans ses études, et Hassan Ghodhbani, philosophe de formation. Tous deux quitteront le mouvement pour des raisons qui méritent d'être soulignées et sur lesquelles nous nous arrêterons un peu plus loin. À ce groupe, s'est joint Abdelfattah Mourou, également membre de *Jamaat al-Tabligh* et, qui est devenu son compagnon de route jusqu'à aujourd'hui. Outre ses activités au sein de cette association de prédication, Ghannouchi commença à prêcher dans les mosquées de Tunis. C'est lors de son affectation comme professeur de philosophie au lycée Ben Charaf de Tunis qu'il a commencé à former son premier groupe de fidèles parmi ses élèves. Ils se réunissaient à la mosquée Sidi Youssef dans la ville de Tunis.

L'émergence de l'islamisme tunisien parmi un groupe d'étudiants de formation moderne, non religieuse et en partie en Occident, lui attribue une spécificité particulière qui le démarque des autres mouvements qui ont émergé dans les autres pays du monde arabo-musulman. Dans ses débuts, l'islamisme tunisien en émergence n'avait pas une voie claire, il en était à la recherche. Voici comment Hmida Enneifer relate leur adhésion à l'islamisme égyptien:

Il y avait à cette époque (en 1970, soit l'année de la naissance du courant tunisien) *Jemaat al-daawa* (autre appellation *Jemaat al-Tabligh*), un groupe qui nous venait chaque année du Pakistan. Au début, il ne comprenait que des Pakistanais, mais, par la suite, il y a eu des Tunisiens formés à leur école. *Jemaat al-da'wa*, ce sont des gens qui font le tour du monde pour prêcher le retour à l'islam, à la pratique religieuse, etc. c'est leur simplicité qui nous a influencés, leur façon de vivre, qui paraissait dépassée en Tunisie. On avait alors deux façons de voir l'islam. Une façon que l'on pourrait qualifier d'apolitique, celle de *jamaat al-da'wa*, qui apprenait à dire la bonne nouvelle aux gens et leur demandait de revenir sur le bon chemin. Et puis il y avait une autre tendance, beaucoup plus intellectuelle, dans le cadre de l'Association pour la préservation

⁶⁵¹ *Ibid.*, p.30.

du Coran, où l'on voulait faire des conférences, organiser des rencontres, créer un petit laboratoire de recherche scientifique... Il y avait donc deux lignes absolument différentes : d'une part, le côté populaire ou populiste, militant, etc., et, de l'autre, une recherche intellectuelle touchant un moins grand nombre de personnes. C'est comme cela que l'on a fonctionné jusqu'en 1972 ou 1973, c'étaient des données de tâtonnement. On ne savait pas exactement quoi faire. On était toutefois certain d'une chose, c'est que l'on ne pouvait pas se passer d'une certaine idéologie religieuse. Le côté religieux était devenu essentiel. Par contre, le côté politique était encore très vague.⁶⁵²

L'islamisme tunisien s'exprimait par son activisme au sein de *Jamaat al-Tabligh* et de l'Association de la sauvegarde du Coran. Il avait une vocation sociale et intellectuelle. Sa dimension politique, quant à elle, n'était pas programmée et l'idée de former un mouvement ne s'est pas encore cristallisée. La nécessité d'élaborer une idéologie religieuse faisait l'objet de leurs débats au sein de l'Association. Ainsi, l'adhésion à la *Jamaat al-Tabligh* permettait d'apporter un contrepoids à l'effet de la politique de laïcisation et de francisation de la société entreprise par Bourguiba, et œuvrait à rapprocher les Tunisiens à leur religion.

L'influence du mouvement des FM sur l'islamisme tunisien était inévitable compte tenu du fait, que ses fondateurs avaient fait leurs études en Orient et que d'une certaine manière ils avaient pris contact avec sa littérature, notamment après leur conversion du nationalisme à l'islamisme. Il est important de souligner aussi que l'antériorité de ce mouvement et l'effet de popularité qu'il a connue après les défaites du nationalisme arabe ont favorisé l'affiliation de l'islamisme tunisien à l'égyptien. En parlant des facteurs qui sont à l'origine de l'islamisme tunisien, Enneifer rapporte ceci :

Le second élément qui a fortement influencé la Tunisie, c'est la libération par Sadate des FM que Nasser avait emprisonnés. La production livresque des Frères a alors repris. À vrai dire, même avant la libération des FM, ce

⁶⁵² Burgat, *L'islamisme au Maghreb*, p. 25.

phénomène de la lecture des ouvrages venus d'Égypte avait été important. Nous étions en période de tâtonnement. Les cheikhs de la Zitouna disparaissaient de plus en plus. Finalement, nous n'avions plus d'uléma. L'Université zitounienne était complètement fermée et, en matière de science religieuse, nous n'avions plus de références. C'est ce qui explique l'importance qu'a prise pour nous la production des FM. Et c'est précisément ce courant qui va nous pousser à nous engager plus directement dans l'action politique ainsi que dans une certaine formation «souterraine». C'est alors que nous avons commencé à former des groupes secrets pour leur donner une formation, une sorte de formation politique, même s'il y avait toujours une dimension spirituelle qui lui donnait son sens spécifique. On lisait surtout ce qui se rapportait à la formation d'une confrérie, comment les FM en Égypte avaient conçu leurs premières cellules, etc.⁶⁵³

Les leaders islamistes de l'époque insistaient sur les différences entre l'Égypte et la Tunisie et leurs spécificités propres.

La spécificité de l'islamisme tunisien réside d'abord dans la personnalité de ses fondateurs qui ont un vécu non religieux et ont été formés dans l'enseignement moderne. De plus, ils n'avaient aucun lien avec le réformisme moderne tunisien issu de la Zitouna. Ils sont le produit du contexte de l'époque et n'ont pas revendiqué la nécessité de s'inscrire dans la continuité du réformisme zitounien. Les leaders islamistes se sont rendus compte de cette réalité qui ne donnait aucune légitimité historique à leur mouvement. Cette question, et celle de l'affiliation à l'organisation des Frères musulmans et leur littérature, a fait l'objet d'un grand débat au sein du mouvement islamiste tunisien naissant qui n'a pas débouché sur un consensus, mais a plutôt abouti au départ de la majorité de ses membres, dont Hmida Enneifar, Salah Eddine al-Jourchi, Abdelaziz Témimi et Kamel Ben Younes. Hmida Enneifar reprochait au mouvement le fait de ne pas prendre en considération la notion de continuité historique⁶⁵⁴ qui lui est chère parce qu'il appartient aux grandes familles tunisoises qui ont dirigé la Zitouna et qui ont façonné l'histoire du réformisme

⁶⁵³ Burgat, *L'islamisme au Maghreb*, p. 47-48.

⁶⁵⁴ Burgat, *L'islamisme au Maghreb*, p. 240.

musulman en Tunisie. Ce processus conduira le mouvement à s'inscrire dans le processus sociohistorique du réformisme tunisien pour prétendre en être son héritier.

Le départ de ces membres n'a pas ébranlé pour autant le mouvement islamiste. Il a en revanche laissé libre cours à Ghannouchi pour se démarquer comme leader intellectuel par excellence du mouvement, si ce n'est l'unique. C'est probablement cet évènement qui a précipité l'adhésion de l'islamisme tunisien à celui d'Orient tout en tenant compte de sa spécificité et de celle de la société tunisienne. Ghannouchi, qui nous présente dans son livre *De l'expérience du mouvement islamiste (Min tajribat al-harakah al-islamiyyah)* une lecture rétrospective de la genèse du mouvement islamiste en Tunisie, prend et s'approprie les critiques de ses cofondateurs qui se sont dissociés du mouvement et prétend qu'elles étaient à l'origine de l'évolution du mouvement et de son discours. Avant de quitter le mouvement Salah Eddine al-Jourchi, Youssef Témimi et Kamel Ben Younes ont publié une *Évaluation interne de l'action islamique en Tunisie*, qui se veut être « le premier essai public d'évaluation critique de la pensée et de l'action islamiques »⁶⁵⁵.

Comme nous venons de voir, l'émergence du mouvement islamiste en Tunisie ne s'inscrivait pas dans la lignée du réformisme moderne tunisien entrepris dans le cadre de la réforme de la Zitouna. Il est la résultante de l'influence de l'islamisme oriental et de la réaction à la politique de francisation et de laïcisation mise en place par Bourguiba. Ainsi, l'islamisme tunisien s'inscrivait dans la perspective de l'islamisation de la modernité et de la société initiée par le réformisme islamiste égyptien. La question qui se pose est de savoir en quoi et comment l'islamisme tunisien se distinguait-il de l'islamisme égyptien. En d'autres termes, en quoi consiste-t-il et comment envisage-t-il l'islamisation de la modernité et de la société tunisienne? Envisage-t-il de réinventer la société islamique tunisienne comme le

⁶⁵⁵ *Ibid.*, p. 249.

prétendait Qutb? C'est en répondant à ces questions que nous essaierons de déterminer comment se profile l'aspect conciliateur du discours islamiste tunisien.

5.2.4 Lecture critique de l'islamisme tunisien et les fondements du discours conciliateur de Rached Ghannouchi

Avant de rendre compte de l'aspect conciliateur du discours de Ghannouchi à travers l'analyse de sa conception des droits et des libertés des individus dans son livre *Les libertés générales dans l'État islamique (Al-hurriyat al-'ammah fi al-dawlah al-islamiyyah)*, il est important de s'arrêter dans un premier temps sur la relecture qu'il fait de l'histoire du mouvement islamiste tunisien dans son livre *De l'expérience du mouvement islamiste en Tunisie (Min tajribat al-harakah al-islamiyyah fi Tunis)*. Ce livre constitue le point de départ de sa démarche conciliatrice et un point de démarcation par rapport à l'islamisme égyptien. À travers cette relecture, Ghannouchi tente de se réconcilier avec la réalité de la société tunisienne et de reconsidérer le contexte de l'époque sous un angle radicalement différent qu'autrefois. Il tente de reformuler une nouvelle conception de son projet de réforme selon une approche compréhensive. Il s'agit d'une remise en question des choix et des visions du mouvement et du parti islamiste attribuable à son contexte. Cette relecture propose une nouvelle vision de la réalité sociopolitique de la société tunisienne et annonce une nouvelle façon de l'appréhender et de transiger avec ses différentes forces sociales et politiques.

Dans cette nouvelle perspective, Ghannouchi propose une nouvelle approche pour appréhender l'Occident et sa culture. Elle est basée sur l'idée du rejet relatif et d'une approche objective de la pensée occidentale. En revanche, il ne se prononce pas sur la façon de faire, c'est-à-dire l'approche, la méthode et les critères permettant de décider quoi prendre et quoi rejeter. Ce changement d'attitude est intéressant parce qu'il permet une ouverture et un échange avec les tendances laïques de la société

tunisienne autour des valeurs et des acquis de la modernité⁶⁵⁶. La démarche conciliatrice de Ghannouchi commence avec cette relecture de l'histoire et de l'évolution du mouvement islamiste en Tunisie.

Ghannouchi reconnaît qu'aux premières années de son émergence, le mouvement s'inscrivait dans la lignée du mouvement islamiste égyptien et non pas dans celle du réformisme musulman moderne tunisien. Il s'est rendu compte de cette situation problématique du mouvement qui risque de le dépouiller de sa légitimité historique. Il n'était pas non plus conscient de la spécificité de la société tunisienne qui avait un islam différent des autres sociétés arabo-musulmanes et qui ne pouvait pas être réceptive de la vision égyptienne de l'islam, notamment celle des FM. Depuis les années 1980, suite aux nouvelles voix qui se sont levées contre la filiation inconditionnelle aux FM, particulièrement au sein de l'élite étudiante, le mouvement commença à se présenter comme étant l'héritier du mouvement des étudiants zitouniens et à renouer avec son héritage intellectuel et avec la littérature des oulémas zitouniens, tels que les célèbres Enneifer et Ben Achour, sans oublier le fameux livre du célèbre Khaïr Eddine Pacha⁶⁵⁷. C'est ainsi que le mouvement islamiste tunisien se réconcilia avec son histoire.

Cette remise en question, que Ghannouchi tente de rendre objective en l'attribuant au développement de son mouvement, est réellement attribuable aux cofondateurs démissionnaires qui jugeaient que le discours islamiste égyptien était inapproprié à la réalité sociale tunisienne et faisait preuve d'un grand manque de rationalité. Ces critiques ont conduit à l'abandon des idées de Qutb, notamment de la thèse de la société *jahilite* et de celle de la souveraineté divine (*hakimiyyah*). La société tunisienne est désormais, aux yeux de l'islamisme tunisien, musulmane. En déclarant sa volonté de se reconstituer en parti politique, il a également abandonné la

⁶⁵⁶ Ghannouchi *Min tajribat al-harakah al-islamiyyah*, p. 39.

thèse de la souveraineté divine au profit de celle du peuple. L'islamisme tunisien déclare depuis adhérer aux valeurs de la société civile moderne fondée sur le principe de démocratie et d'un État civil fondé sur le droit. Outre sa conciliation avec son histoire, l'islamisme tunisien s'est réconcilié avec son présent et ses conditions modernes. En effet, à partir des années 1980, le mouvement islamiste commença à élaborer son propre point de vue sur des questions d'ordre existentiel, sur l'histoire, sur la religion, l'ordre de la vie, le rapport à la modernité, etc.

Dans cette veine, Ghannouchi a publié, en 1984, un article dans lequel il a dressé le portrait de l'islamisme tunisien depuis sa naissance. Il relatait que durant la première décennie (1969-1979), le discours islamiste, et son projet de réforme, s'est formulé en réaction au projet de Bourguiba et en opposition à l'islam traditionnel. Ce discours favorisait, d'une part, le rejet d'une société jugée trop éloignée de sa religion et, d'autre part, la confrontation avec les forces sociales et politiques favorables à une modernité laïque. Ce discours était fortement influencé par les idées de Qutb, notamment sa notion de *jahiliyya*. En remettant en question le discours islamiste égyptien et en réconciliant l'islamisme avec son histoire, il a reconsidéré ses fondements intellectuels comme étant la synthèse de diverses composantes dont les trois plus importantes sont : la tradition religieuse malékite, la culture réformiste orientale et la culture rationnelle moderne⁶⁵⁸.

Sur le plan politique, le mouvement islamiste tunisien, devenu en 1981 Mouvement de la tendance islamique (MTI), a décidé de se déclarer comme parti politique pour intégrer l'espace politique tunisien et mener son projet dans la légalité en faisant de la concurrence aux autres partis, et notamment celui du pouvoir. C'est à partir de cette date que l'islamisme tunisien a effectué un changement radical. Il a déclaré officiellement son attachement à la démocratie, à la reconnaissance du

⁶⁵⁷ *Ibid.*, p. 43.

multipartisme et à l'alternance du pouvoir *via* des élections qui ne pouvaient exclure aucun parti politique y compris les communistes⁶⁵⁹.

Depuis, le MTI œuvre à instaurer une culture de dialogue et à favoriser toute forme de coopération avec les différentes institutions de la société civile notamment l'UGTT, la Ligue de la défense des Droits de l'Homme et les partis politiques, en particulier le parti démocratique socialiste et le parti communiste. En effet, durant les années 1980, ces partis se sont alliés pour défendre sur le même front les libertés individuelles et collectives⁶⁶⁰. Au lendemain du changement du régime, le 7 novembre 1987, le MTI a participé à un projet d'accord (*mithaq*) national entre toutes les parties de la société civile et les différents partis politiques afin d'élaborer une vision idéologique et politique commune malgré les visées malintentionnées du parti au pouvoir⁶⁶¹.

5.2.4.1 Ghannouchi et sa relation avec l'Occident

Compte tenu du vécu de Ghannouchi, il est difficile de dire qu'il avait une vision chargée de préjugés et d'hostilité inconditionnelle et fortuite à l'égard de l'Occident. Depuis son jeune âge et comme tous les jeunes de son époque, il avait la passion d'aller étudier en Europe. Durant son séjour en Syrie, il a effectué un long voyage en Europe et il a visité plusieurs pays notamment l'Allemagne, la France, la Belgique et la Hollande. Ghannouchi disait qu'il ne sentait la tolérance et l'ouverture d'esprits des Européens que dans ce dernier pays, et constatait que les gens menaient un rythme de vie qui ne semble pas l'avoir impressionné⁶⁶². Cette expérience et la lecture de quelques livres critiques de la civilisation occidentale, tels que *L'homme cet inconnu*

⁶⁵⁸ Ghannouchi, *Min Tajribat al-harakah*, p. 44-45.

⁶⁵⁹ *Ibid.*, p. 58.

⁶⁶⁰ *Ibid.*, p. 102.

⁶⁶¹ *Ibid.*, p. 103.

⁶⁶² *Ibid.*, p. 22-23.

d'Alexis Carrel, *Le déclin de l'Occident* d'Oswald Spengler, et autres⁶⁶³, étaient suffisant pour atténuer son admiration pour l'Occident. Ghannouchi est retourné une deuxième fois en France, à l'été 1968, pour poursuivre des études de cycle avancé, mais des conditions familiales et personnelles l'ont contraint à retourner au pays en 1968 et à y rester⁶⁶⁴. Ce qu'il est important de souligner est qu'il ne rejette ni l'Occident ni la modernité. Il s'oppose à l'occidentalisation de la société et à la domination de l'Occident.

Ghannouchi avait une conception nuancée de l'Occident et de la modernité. En effet, dans un article publié en 1974, dans le deuxième numéro de la revue du mouvement islamiste tunisien Al-Maarifah qui s'intitule « Comment est née et comment a évolué notre relation avec l'Occident », il dit :

La « réfutation » de Ghazali et l'épée de Salaheddin ont suffi pendant plus de cinq siècles à clore le dossier de notre relation avec l'Occident. Ce dernier, pendant ce temps, découvrait son identité à travers sa lutte avec le monde islamique, intégrait les acquis de sa civilisation et réglait ses comptes avec l'Église. Grâce à sa raison, il partait à la découverte d'horizons insoupçonnés qu'il apprenait à maîtriser, tandis que le monde islamique, comme frappé d'impuissance, s'abandonnait au sommeil, ne bougeant que pour aller de l'ivresse bachique d'Abou Nouas à l'ivresse mystique d'Abou al-Atahiyya.

Il a fallu, pour qu'il s'éveille de ce long sommeil, le son des canons de l'Occident, qui démolissait ses demeures branlantes, détruisait ses institutions et le bousculait de sa hauteur et de sa fausse confiance dans le bien-fondé de ses positions. C'est alors la position de l'Occident [...], qui occupe penseurs et politiciens du monde musulman depuis le milieu du XXe siècle, celle de l'Occident, cette extraordinaire puissance, a commencé à se poser. Qu'est-ce que l'Occident? Quel est le secret de sa puissance? Quelle relation convient-il d'entretenir avec lui? Que devons prendre de ses idées pour régénérer notre civilisation, acquérir la force nécessaire et entrer dans le monde moderne sans

⁶⁶³ De tels livres, repérés par S. Qutb, ont servi de référence au discours islamiste pour critiquer la civilisation occidentale et s'opposer au courant laïc.

⁶⁶⁴ Ghannouchi dit qu'il n'est pas rentré en Tunisie depuis qu'il a quitté en 1964 par crainte de ne pas pouvoir sortir. Il est rentré en 1968 et il ne semble pas qu'il a eu des problèmes à quitter. Il y est resté volontairement.

craindre de nous y dissoudre? Jusqu'à quel point pouvons-nous nous ouvrir à lui tout en demeurant musulman? [...] qu'est-ce qui forme la substance de l'islam et comme tel doit être protégé afin que soit préservée la personnalité de la Oumma, et qu'est-ce qui est contingent et peut être abandonné sans toucher à la vérité de l'islam?⁶⁶⁵

Sans proposer de réponses aux questions qu'il pose, Gannouchi ne fait que reposer les vieilles interrogations qui ont été abordées et qui sont au cœur de la question de la conciliation. En les posant, Ghannouchi ne fait que confirmer la constance de l'attitude et de la perception du réformisme islamiste vis-à-vis de l'occident et de la modernité qui est, d'un côté, influencée par l'ambivalence de l'Occident et, de l'autre, par le phénomène d'occidentalisation menaçant et ébranlant l'identité arabo-musulmane. Il ne s'agit aucunement d'une lecture et d'une compréhension profonde de la pensée occidentale.

5.2.4.2 La conciliation politique de l'islamisme tunisien

L'aspect conciliateur de l'islamisme tunisien peut être relevé à travers les nouvelles orientations politiques du mouvement et de sa façon de transiger avec les différents acteurs politiques de la société tunisienne dans leur combat contre le despotisme du parti unique de Bourguiba. Ghannouchi était profondément préoccupé par le problème de la liberté et du despotisme qui s'est aggravé en Tunisie durant le règne de Ben Ali. Voici ce qu'il dit à ce sujet :

Une certaine prise de conscience qui s'étend à une large faction de l'élite intellectuelle tunisienne qu'en l'absence d'une base plus large de militantisme mettant en œuvre tous les moyens de défense de la société au nom de la justice, la liberté, l'identité ou l'unité arabe, pourvu qu'il s'inscrive dans le cadre d'un projet de réforme global et œuvre à rapprocher les points de vue et à la reconnaissance mutuelle en reniant toute tendance d'exclusion afin que le projet de cette réforme ne soit une reproduction du projet de l'État de modernisation tronquée. Elle œuvre également à ouvrir les portes du dialogue, à la connaissance des uns et des autres, à la coopération et à l'intensification de ce

⁶⁶⁵ Burgat, *L'islamisme au Maghreb*, p.82.

qui est commun et son adoption comme une base favorable à développer un projet sociétal alternatif qui militera pour sa concrétisation [...]. En l'absence d'une telle stratégie, l'espoir de mettre fin au présent sombre de la Tunisie et le redressement du despotisme du régime tunisien afin de poursuivre le projet de réforme interrompu par le colonialisme restera loin⁶⁶⁶.

Ghannouchi a réalisé que le combat à mener contre le despotisme du régime en place, devenu au centre de son projet de réforme, est désormais une affaire publique qui n'incombe pas à un parti politique en particulier ou une force sociale quelconque, mais à tous les acteurs sociaux et politiques. Le combat ne pouvait se faire sans l'union de toutes les forces de résistance. Le mouvement islamiste, un courant parmi les autres, œuvre à rassembler toutes les parties de la société autour de ce qui est commun, et ouvre le débat sur les questions qui ne font pas consensus. C'est ainsi que la nouvelle perspective conciliatrice de Ghannouchi s'est manifestée.

Cette nouvelle attitude de Ghannouchi, et du mouvement qui exprime une grande ouverture à l'égard de l'autre, différait dans toutes ses formes des autres courants, notamment des courants laïcs, et était le produit d'un vécu, il portait en lui les prémisses de cette ouverture, et d'une expérience nouvelle, notamment avec son séjour à Londres. Cette ouverture favorisait le dialogue entre les différents acteurs politiques et sociaux de la société tunisienne et a permis d'établir un front commun dans la défense des libertés, des institutions de la société civile et de l'autonomie des organisations syndicales⁶⁶⁷.

5.2.5 La conciliation idéologique de Ghannouchi : l'islam et la question des libertés publiques en islam

La démarche conciliatrice de l'islamisme tunisien qui s'est amorcée au début des années 1980, en se réconciliant avec la réalité sociale et politique tunisienne, trouve son fondement dans la nouvelle conception de la réforme. En effet, Ghannouchi s'est

⁶⁶⁶ Ghannouchi, *Min Tajribat al-harakah...*, p. 9 (Traduction personnelle)

rendu à l'évidence, notamment durant le règne du président Ben Ali, qu'il est impossible de procéder à une quelconque réforme sans passer par une réforme politique. Celle-ci n'est possible que si elle galvanise la participation de toutes les forces sociales et politiques de l'opposition, d'où la nécessité de formuler un discours rassembleur. Outre le caractère despotique du régime au pouvoir, il ne constitue pas une question nouvelle dans le discours arabo-musulman moderne puisqu'elle a été vigoureusement évoquée par Abdel Rahman al-Kawakibi dans son livre *Taba'i' al-istibdad (Les natures du despotisme)*, à la fin du 19^e siècle. La question des droits et libertés constitue un souci partagé par toutes les forces et est aussi un critère de légitimité auprès de l'opinion publique internationale.

Il est vrai que la question des droits et libertés a été déjà posée dans la pensée arabo-musulmane depuis la première moitié du 19^e siècle, en Égypte et en Tunisie, mais elle se pose aujourd'hui dans un contexte différent, comme une nécessité, et non pas une contingence, pour une certaine partie de la population de confession non musulmane. Elle s'inscrit cette fois dans le processus sociohistorique des sociétés arabo-musulmanes modernisées. C'est dans ce contexte que sa réflexion sur les valeurs démocratiques et des droits et libertés, ainsi que la possibilité de leurs procurer des fondements islamiques, s'est cristallisée, et a mené au renouveau du discours islamiste.

Le discours islamiste, à travers sa variante tunisienne, a radicalement changé dans sa façon de percevoir la société et les valeurs de la modernité. Le projet de réforme de Ghannouchi, tel qu'il l'énonce dans son livre, est envisagé sous un autre angle, tout en s'inscrivant dans la perspective de l'islamisation et de la modernité de la société. Ghannouchi ne part plus de la prémisse que la société est *jahilite* et qu'il faut l'islamiser en s'accaparant le pouvoir afin de lui imposer, de nouveau, les

⁶⁶⁷ *Ibid.*, p. 39.

commandements de l'islam. Son approche est diamétralement opposée à celle de ses prédécesseurs. Elle consiste avant tout à reconnaître le caractère islamique de la société tunisienne et de ses nouveaux acquis, c'est à dire, certaines valeurs de la société moderne. C'est la première étape de sa démarche conciliatrice. Ghannouchi, et à travers lui l'islamisme, se concilie d'abord avec les valeurs politiques de la modernité telles que la liberté et la démocratie. Cette reconnaissance, nous semble-t-il, est l'aboutissement d'une expérience qui a démontré qu'il est impossible de penser ou d'effectuer la réforme, ou la nahda, sans commencer par une réforme politique, c'est-à-dire sans permettre une certaine liberté de penser, de s'exprimer et d'agir. De plus, le discours formulé sur la base de l'idée de la globalité de l'islam n'a engendré aucune vision ou conception réellement islamique des problématiques auxquelles faisaient face les sociétés arabo-musulmanes. Quoi qu'il en soit, cette reconnaissance constitue une première étape de la démarche conciliatrice de Ghannouchi dont la tentative ne s'est pas limitée à cette étape. En effet, il a œuvré à procurer un fondement islamique à ces nouvelles valeurs modernes que la société tunisienne cherche à se procurer afin de se débarrasser de la dictature et du despotisme.

Pour relever l'aspect conciliateur du discours de Ghannouchi, nous nous sommes donc limités à son livre *Al-Hurriyat al-Ammah fi al-dawlah al-islamiyyah* (*Les libertés générales dans l'État islamique*), paru en 1993, et dont le sujet était au départ le sujet de sa thèse de doctorat qu'il n'a pu compléter en raison de son emprisonnement. Ce livre sur la question des libertés constitue l'essentiel de ce que Ghannouchi avait écrit jusqu'à aujourd'hui. Il est le point culminant dans l'évolution du discours islamiste tunisien et arabe. Il s'inscrit dans le cadre de l'ouverture et du développement du discours islamiste à la question de la démocratie et de la liberté. Ce discours s'était amorcé avec l'autocritique à laquelle le mouvement et son chef se sont livrés et qui était à l'origine de la publication du livre *Min Tajribat al-harakat al-Islamiyyah fi Tunis* (*De l'expérience du mouvement islamique en Tunisie*).

En introduisant les motifs qui ont conduit à l'écriture de ce livre, Ghannouchi part de deux postulats⁶⁶⁸. Le premier est que la démocratie « n'est pas un mal », elle est loin d'être parfaite et elle est une possibilité parmi d'autres. Elle ne constitue cependant pas une menace à l'islam. Ce postulat place d'emblée Ghannouchi dans une situation critique. Il ne semble pas croire que les droits et libertés, auxquels les sociétés arabo-musulmanes aspirent depuis plus d'un siècle et qu'elles revendiquent depuis l'indépendance et l'instauration de l'État national arabe moderne, sont à la base du meilleur système politique que l'humanité ait pu atteindre. Il pense que la démocratie et les droits qui en découlent ne sont pas des valeurs parfaites et que l'islam propose mieux en remédiant à ses lacunes. Ghannouchi énonce ce postulat, sans doute, pour ne pas être remis en question par l'orthodoxie islamiste et pour que ses propos soient reconnus au sein de l'élite intellectuelle laïque et de l'opinion internationale notamment occidentale. Il tente de prendre une position médiane.

Le second postulat est que l'islam est valable pour tous les lieux et tous les temps. Par conséquent, il est en mesure d'intégrer toutes les connaissances nouvelles et toutes les expériences humaines intéressantes parmi lesquelles figurent la démocratie et son régime politique. La démocratie, entendue comme un ensemble de procédures conduisant à la prise d'une décision au sein d'une communauté d'une façon consensuelle, est une finalité noble en islam dans l'organisation de la vie publique. Comment peut-on prétendre que l'islam et la démocratie sont contradictoires, s'exclame Ghannouchi. Selon lui la démocratie et les libertés et droits individuels et collectifs qui en découlent trouvent leur fondement en islam. L'État islamique les garantit. C'est là que réside la thèse conciliatrice du discours de Ghannouchi.

⁶⁶⁸ Rached Ghannouchi, *Al-hurriyat al-'ammah fi al-dawlah al-islamiyyah*, Tunis, Dar al-Moujtahid, 2011, p. 14

Pour démontrer qu'il est possible de marier l'islam et la démocratie, et les droits qui en découlent, il soutient qu'il est possible de leur procurer un fondement islamique. Il procède selon trois axes qui feront chacun l'objet d'une partie du livre. Le premier consiste à montrer que les droits et libertés en islam découlent d'abord d'une conception islamique de l'être humain, du monde et de la vie. Le second consiste à les aborder dans le cadre d'une conception islamique de l'État et le troisième vise à présenter les garanties de l'État islamique afin de les protéger.

En admettant qu'une telle problématique doive être abordée dans le cadre d'une entreprise plus globale, celle d'une conception islamique du politique, il reprend les deux premiers postulats et ajoute trois autres. Il présuppose que l'islam est global et qu'il englobe les différentes dimensions de l'agir humain. Cette thèse de la globalité de l'islam fait consensus selon lui au sein de l'élite intellectuelle arabo-musulmane. Elle est partagée par l'élite islamiste et réformiste étant donné qu'elle fait partie du dogme musulman. Quant à l'élite laïque, elle réfute cette thèse et réclame la séparation des sphères publique et privée. Ainsi le débat sur la question de la globalité de l'islam et de la laïcité n'est pas tranché, les deux courants ne parvenant pas, encore aujourd'hui, à s'engager dans un véritable débat d'idées pour des raisons idéologiques et politiques.

Le second postulat est que l'islam, selon Ghannouchi, s'est contenté de jeter les bases de l'organisation de l'État et de ses finalités. Quant à la forme que devrait prendre l'organisation politique, l'islam n'en a rien prescrit, il a attribué cette tâche aux humains et aux peuples en fonction de leurs conditions spatiotemporelles. Quelles sont ces bases et ces finalités? Comment ont-elles été établies? Font-elles consensus? Ghannouchi ne s'est pas posé ces questions, il laisse entendre qu'elles sont tranchées. Il faut donc réfléchir sur la forme d'organisation politique que les sociétés arabo-musulmanes doivent se donner. C'est dans cette perspective qu'il allait

introduire la forme d'organisation moderne fondée sur la démocratie et les droits et libertés, comme une possibilité parmi d'autres.

Le troisième postulat est qu'étant donné que la politique selon la Charia (*al-siyasah al-char'iyyah*) vise à faire prévaloir la justice, il est légitime qu'elle s'ouvre sur l'héritage humain en matière de pensée politique afin qu'elle s'en inspire pour réaliser la justice qui est à la base de la conception du pouvoir en islam. Les deux derniers postulats sont d'ordre méthodologique. Il propose de traiter cette problématique en se référant aux textes, à l'histoire et aux différents points de vue des oulémas et des différentes écoles, en privilégiant la meilleure argumentation et l'intérêt public selon la majorité des oulémas. Ghannouchi adopte cette approche afin de s'inscrire dans l'orthodoxie musulmane en mettant en garde ses lecteurs que son travail ne consiste pas à développer une théorie de la politique en islam, mais simplement son point de vue des droits et libertés individuels et collectifs dans l'État islamique⁶⁶⁹. Ce n'est pas donc une réflexion qu'il mène dans le cadre de la pensée politique ni une tentative de repenser le politique en Islam. Allons voir maintenant en quoi consiste sa réflexion et comment envisage-t-il sa conciliation de l'islam avec les valeurs de la démocratie.

5.2.6 Les droits et les libertés publiques en islam

Pouvons-nous voir en Ghannouchi un Tocqueville dans sa démarche conciliatrice de l'islam avec la démocratie. Tocqueville était très soucieux de la réconciliation de l'Église avec la société moderne⁶⁷⁰. Tocqueville, qui était sceptique sur le plan religieux, accorde une place importante à la religion dans la vie des sociétés et reconnaît l'apport essentiel du christianisme. Il considère que le christianisme n'a pas usé de tout son potentiel moral dans les temps modernes :

⁶⁶⁹ Ghannouchi, *Al-Hurriyat al-'ammah fi al-dawlah al-islamiyyah*. p. 22-25.

⁶⁷⁰ Danièle Hervieu-Léger & Jean-Paul Willaime. *Sociologies et religion, Approches classiques*, PUF, France 2001, p. 37.

[...] la plus notable innovation des modernes en morale me paraît consister dans le développement immense et la forme nouvelle données de nos jours à deux idées que le christianisme avait déjà mises très en relief : savoir le droit égal de tous les hommes aux biens de ce monde et le devoir de ceux qui en ont plus de venir au secours de ceux qui en ont moins⁶⁷¹.

Tocqueville pense que « le christianisme est le grand fond de la morale moderne »⁶⁷². Il avait un rêve d'entrer en politique afin de contribuer à la réconciliation de l'esprit de liberté et l'esprit de religion⁶⁷³. Une tâche qui s'avéra par la suite impossible avec le catholicisme de son temps et qui semble possible avec Ghannouchi qui tente, en quelque sorte, un second coup avec l'islam. En effet, sous le Second Empire, Tocqueville préconisera, dans la ligne du prédicateur unitarien américain William Ellery Channing (1780-1842), un christianisme allié aux Lumières et soucieux de justice sociale⁶⁷⁴.

Ghannouchi part d'une critique de la notion de liberté en Occident qui s'est détachée de sa conception philosophique en se transformant en un ensemble de droits. Cette liberté est devenue formelle et négative compte tenu des différentes formes d'aliénation dont l'homme occidental est à l'épreuve. Il ne s'est pas arrêté sur les fondements historique, philosophique et politique de la notion de liberté avant d'aborder sa dimension juridique. En faisant fi de cette étape, la lecture de la liberté dans la pensée occidentale risque d'être idéologique et superficielle. Mais en procédant ainsi, Ghannouchi adopte une approche qui avoisine celle de Qutb. Comme nous l'avons souligné précédemment, l'ensemble du discours islamiste, depuis al-Banna, se constitue toujours par opposition au discours occidental. Il se développe en réaction à l'autre plutôt qu'en partant d'une réflexion authentique sur soi. En partant de la critique de la liberté, tel qu'elle se présente dans la pensée occidentale,

⁶⁷¹ *Ibid.*, p. 38.

⁶⁷² *Ibid.*, p. 38.

⁶⁷³ *Ibid.*, p. 40.

⁶⁷⁴ *Ibid.*, p. 40.

Ghannouchi propose sa vision islamique de la liberté comme étant à la fois, une alternative et une réponse. Il ne s'agit pas uniquement d'adopter cette nouvelle valeur, mais aussi de l'adapter aux systèmes de valeurs des sociétés arabo-musulmanes et de remédier à ses lacunes.

5.2.7 La conception islamique de la liberté et des Droits de l'Homme

La notion de liberté est nouvelle dans le discours arabo-musulman moderne. Elle coïncide avec l'appropriation des formes d'organisation de pouvoir occidentale dans le monde arabo-musulman. Selon Ghannouchi, la conception islamique de la notion de liberté est associée à la notion d'*amanah*, responsabilité qui signifie à son tour avoir conscience de son droit et s'y conformer, s'engager fidèlement pour l'acquérir jusqu'à sacrifier sa vie. La liberté, dans son sens didactique (*takwini*), est à la fois permissivité (*ibaha*) et choix ou un acquis naturel (*fitra*) puisque l'humain est une créature bidimensionnelle ayant le choix d'aller dans plusieurs directions, et d'où découle sa responsabilité. Dans son sens éthique et jurisprudentiel, la liberté, selon la définition des spécialistes des fondements du droit canon (*usul al-fiqh*), signifie l'adaptation (*takayyuf*). Ainsi, la liberté, selon la conception islamique de Ghannouchi, est l'exercice de la responsabilité d'une manière positive, de l'assomption de ses obligations d'une façon obéissante, en répondant favorablement aux commandements sans résistance et en évitant les interdits. C'est la distinction majeure entre un musulman et un autre.

Pour octroyer à la notion de liberté un fondement islamique, Ghannouchi se réfère aux fondements du droit canon musulman, notamment à la théorie d'al-Chatibi et à la typologie des finalités (*maqasid*) et des intérêts (*masalih*) de la Charia. Celui-ci considère que la finalité de la Charia est la réalisation des grands intérêts humains qui sont de trois types : *darouriyat* (indispensables), *hajiyyat* (nécessaires) et *tahsiniyyat* (contingents). Les Droits de l'Homme, et le besoin de créer des modes d'organisation de la communauté musulmane, relèvent des deux derniers, c'est-à-dire, du nécessaire

et du contingent. Ghannouchi se réfère à un principe important en droit canon : ce qui est requis pour accomplir quelque chose de nécessaire est nécessaire. Les libertés politiques font partie de cette catégorie de nécessaire. Les oulémas, selon Ghannouchi, considèrent également que d'autres valeurs comme la dignité et la justice ne sont pas uniquement des droits, mais également des obligations. La liberté est donc un droit et une obligation léguée par Dieu à l'homme pour qu'il puisse assumer sa responsabilité sur terre⁶⁷⁵.

5.2.7.1 La foi islamique à la base des Droits de l'Homme

Selon Ghannouchi, la démocratie et les Droits de l'Homme en Occident ont émané du conflit entre l'Église et les monarques visant à réduire, voire à dépouiller, cette première de son pouvoir absolu afin de le restituer au peuple comme étant l'unique et l'ultime source du pouvoir. Le discours et la philosophie qui se sont développés autour de cette question visaient à revaloriser l'individu et à le replacer dans l'univers et la société. Selon Ghannouchi, cette philosophie a privilégié une vision individualiste, nationaliste, laïque et formelle de la démocratie et des droits. Ce conflit de pouvoir entre l'institution religieuse et l'institution politique n'a pas eu lieu dans l'histoire des sociétés arabo-musulmanes, même dans les périodes de décadence. Le pouvoir de celui qui gouverne était toujours limité par la Charia, notamment en matière de législation et de taxation où il y a possibilité de dépasser ce qui est prescrit⁶⁷⁶. Il est vrai que le pouvoir du calife était d'une certaine manière limité par les prescriptions de la Charia comme le soutient Ghannouchi. En effet, durant une certaine période de l'histoire politique des sociétés arabo-musulmanes, notamment durant les premiers siècles, le pouvoir était en quelque sorte partagé entre ceux qui étaient désignés comme étant les gens de l'épée et ceux qui représentaient les gens de la plume. Mais, ce partage de pouvoir s'est dilué à travers le temps pour se concentrer

⁶⁷⁵ Ghannouchi, *Al-hurriyat al-'ammah*, p. 37-38.

⁶⁷⁶ *Ibid.*, p. 38

entre les mains du calife qui a réussi à affaiblir celui de ses vis-à-vis, les oulémas, en les asservissant et les instrumentalisant. Il se servait d'eux et de leurs fatwas pour légitimer ses politiques et ses décisions, notamment en matière de taxes. Ces politiques furent à l'origine de plusieurs révoltes dans le monde arabo-musulman.

La conception islamique de la liberté et des Droits de l'Homme, selon Ghannouchi, est basée sur la foi islamique (*al-'aqidah*). Cette dimension sacrée leur procure un pouvoir et un statut transcendant celui d'un roi ou d'un parti. Ghannouchi avance que malgré la différence au niveau des fondements des droits et libertés en islam et en Occident, les penseurs musulmans ont convenu que les points communs sont plus nombreux que les différends. Il est donc légitime d'adopter la Charte internationale des Droits de l'Homme et de la considérer conforme aux principes de l'islam. Selon la conception islamique, les droits émanent de Dieu, c'est-à-dire de la Révélation, et l'humain, en tant que son lieutenant sur Terre, doit s'en prévaloir et les protéger. La préservation de la vie humaine et ses conditions sont à la fois un droit et un devoir, de même de la résistance contre toute forme de despotisme, d'injustice, de domination et d'atteinte au bonheur de l'humain. C'est une responsabilité individuelle et collective. Ghannouchi insiste sur l'importance et l'avantage que ces droits et libertés aient un fondement religieux parce que la justice divine est inaliénable. La religion, l'islam, confère aux droits, d'une part, une dimension humaine dépourvue de toute forme de discrimination de par leur transcendance divine, d'autre part, une globalité et une positivité les déchargeant de tout formalisme et de partialité. Ce fondement dans la foi renforce les lois légiférées pour protéger ces droits en éveillant la conscience religieuse et la supervision divine, et elle élimine la possibilité d'émergence d'un pouvoir absolu notamment théocratique⁶⁷⁷.

⁶⁷⁷ Ghannouchi, *Al-hurriyat al 'ammah...*, p. 41-42.

Après avoir donné à la liberté et aux droits un fondement dogmatique, dans la foi islamique, Ghannouchi se tourne vers les fondements de droit canon pour leur donner un fondement juridique en se basant sur la théorie des intérêts d'Abou Ishac al-Chatibi dans son livre *Al-Mouwafaqat*. Celui-ci distingue trois niveaux d'intérêt et de finalité de l'agir humain : le premier est celui de l'indispensable, dont les critères sont la préservation de la religion, de la vie, de la raison, de l'argent et de la famille (nasab); le second niveau est celui du nécessaire, relatif à tout ce qui peut contribuer à la facilitation de la vie; le troisième est d'ordre esthétique (*tahsin*), il concerne les droits qui contribuent à améliorer la vie⁶⁷⁸.

En se référant à cette théorie, les droits et libertés stipulés dans la *Charte internationale des Droits de l'Homme* trouvent ainsi leur fondement islamique selon Ghannouchi.

➤ Le droit de croire

Le droit de croire et la liberté religieuse font partie des fondements de la religion musulmane et de la Charia (*asl min usul al-din wa al-chari'a*). C'est la raison pour laquelle il est interdit d'obliger les gens à embrasser telle ou telle religion. Certains oulémas considèrent que le verset du Coran « Point de contrainte en matière de religion (*la ikraha fi al-din*) »⁶⁷⁹ est parmi les piliers de la foi islamique. La prédication à l'islam, qui constitue un devoir, doit se faire cependant à travers les sages et les bonnes paroles. Selon Ghannouchi, la liberté religieuse constitue ainsi la première des libertés individuelles et le premier droit des Droits de l'Homme⁶⁸⁰. En se basant sur la reconnaissance de ce droit, Ghannouchi pense qu'il est désormais inutile de faire usage du terme « *ahl al-thimma* » réservé aux gens du livre, soit les juifs et les chrétiens, dans la pensée politique islamique moderne puisque le terme

⁶⁷⁸ *Ibid.*, p. 43.

⁶⁷⁹ Coran, Sourate II, verset 256.

citoyen s'est substitué à l'identification religieuse dans un État de droit⁶⁸¹. Ce droit de croire procure le droit aux différentes communautés religieuses d'édifier leurs lieux de culte et de pratiquer leurs rituels en toute liberté, pourvu que ceci ne porte pas atteinte à l'opinion publique et à l'esthétique de la cité. Il en découle également le droit d'expression pour défendre ses croyances ou les propager⁶⁸². Tous ces droits qui découlent du droit de la liberté des croyances peuvent être à l'origine d'une dynamique sociale conduisant à la production d'une civilisation islamique non hégémonique et non assimilatrice⁶⁸³.

➤ La liberté de la personne et le droit de son honorariat divin

Ce droit découle, selon Ghannouchi, du statut de l'humain en tant que lieutenant de Dieu sur terre et de son élévation au-dessus de toutes ses créatures en se basant sur le verset qui dit : « ne tuez pas la personne : Dieu la protège par un interdit, sauf si c'était à bon droit »⁶⁸⁴. De cette reconnaissance divine, l'islam interdit toutes formes de préjudice qui peut porter atteinte à la vie humaine.

➤ La liberté de penser et la liberté d'expression

Ces droits sont reconnus en islam et ne s'opposent à la Charte. Ils sont souvent encouragés pour faire usage de la raison et de la réflexion et de s'exprimer surtout quand il s'agit de dire la vérité.

➤ Les droits économiques

Les droits économiques, notamment le droit de propriété est considéré comme étant un droit fondamental selon la *Charte des Droits de l'Homme* et beaucoup de

⁶⁸⁰ Ghannouchi, *Al-hurriyat al-'ammah...*, p. 46.

⁶⁸¹ *Ibid.*, p. 47.

⁶⁸² *Ibid.*, p. 48.

⁶⁸³ *Ibid.*, p. 49.

constitutions. Selon Ghannouchi, l'islam a une conception différente de la propriété. Elle ne constitue pas un droit naturel. L'homme, étant le lieutenant de Dieu sur terre, ne bénéficie pas d'un droit de propriété absolu, notamment de la terre. C'est un usager pourvu qu'il en fait bon usage. L'ensemble des oulémas s'entendent, en théorie, sur ce principe visant à empêcher la monopolisation des terres qui est à la base de l'économie, et à contrecarrer la concentration du capital dans la main d'une minorité afin de ne pas provoquer un déséquilibre social et de ne pas en faire un moyen pour parvenir au pouvoir, comme c'est le cas dans les pays occidentaux⁶⁸⁵.

➤ Les droits sociaux

Ces droits, récemment reconnus dans la *Charte des Droits de l'Homme*, figurent déjà depuis longtemps, selon Ghannouchi dans la tradition musulmane. Ces droits sociaux comprennent le droit au travail, à la santé, à avoir une famille, à l'éducation, la sécurité sociale, à la justice et à la sécurité et le statut de réfugié politique. Tous ces droits qui sont reconnus par la *Charte* le sont également par l'islam. Ces droits sur lesquels les sociétés modernes sont basées trouvent leurs fondements dans la tradition musulmane et seront protégés et garantis par un éventuel État musulman⁶⁸⁶.

5.2.7.2 L'islam et la démocratie

La question des droits et des libertés politiques est intimement liée à la question de la démocratie et des régimes démocratiques. Ghannouchi considère que la démocratie est le produit d'un processus sociohistorique qui a eu lieu en Europe et qui s'est étendue ensuite aux autres pays du monde. C'est à la fois une forme et un contenu. La forme consiste à reconnaître la souveraineté du peuple de laquelle émane le pouvoir.

⁶⁸⁴ *Coran*, sourate XVII, verset 33.

⁶⁸⁵ Ghannouchi, *Al-hurriyat al-'ammah...*, p. 57

⁶⁸⁶ *Ibid.*, p. 74.

Quant au contenu c'est la reconnaissance et la valorisation de l'humain lui permettant de se procurer des droits garantissant sa dignité et sa participation aux affaires de la cité⁶⁸⁷.

Malgré les lacunes dont témoignent les régimes démocratiques occidentaux, le régime démocratique demeure préférable au despotisme compte tenu de la situation dans les pays non démocratiques comparativement aux pays démocratiques. Il ajoute qu'il est possible que ce régime fonctionne d'une meilleure façon s'il se base sur une philosophie et des valeurs humaines reconnaissant toutes les dimensions de la nature humaine, et notamment ses dimensions morale et spirituelle⁶⁸⁸. C'est dans ce cadre qu'intervient la tentative de conciliation de Ghannouchi.

L'islam peut intégrer le régime démocratique occidental tout en préservant, d'une part, ses acquis pour les musulmans, ou tout autre, et, d'autre part, sa contribution au développement de la pensée politique par son intégration du principe musulman de la *shura* (la consultation), mais aussi, il peut se transformer en une institution politique et en un mode d'exercice de pouvoir. Ainsi, Ghannouchi avance qu'il est possible d'actualiser et de rendre effectif les valeurs politiques islamiques telles que la *shura*, la *bai'a* (serment d'allégeance), *al-ijma'* (le consensus), le commandement du bien, la prévention du mal et le devoir de conseil, valeurs qui avaient comme objectif d'instaurer la justice et de réaliser le bonheur de l'humanité. Cette hypothèse s'appuie sur l'idée qu'il est possible d'emprunter aux techniques de la démocratie, comme celle de l'industrie, puisqu'elles constituent un héritage humain et qu'il est donc possible de les établir sur des bases culturelles différentes. Il n'est pas nécessaire d'intégrer les valeurs de la laïcité, du nationalisme, du profit et de l'hédonisme pour instaurer un système démocratique. Sans ces valeurs, l'islam

⁶⁸⁷ Ghannouchi, *Al-hurriyat al-'ammah...*, p. 84.

⁶⁸⁸ *Ibid.*, p. 95.

fournira de meilleurs fondements à la démocratie et évitera de déboucher sur les perversités qu'ont connues les sociétés contemporaines⁶⁸⁹.

5.2.7.3 Les principes fondamentaux du pouvoir en islam

Ghannouchi part de l'idée qu'il n'y a pas de séparation entre l'islam et la politique de par le caractère global de l'islam que l'on peut formuler par : vie et religion, État et religion. Pour affirmer ce premier principe, différents arguments sont avancés. Le premier est d'ordre historique, tels que l'expérience du Prophète à la Médina. Le second se rapporte à la tradition islamique, notamment les fondements du droit prescrivant l'obligation d'instaurer l'imamat (pouvoir islamique) pour mettre en vigueur la Charia. C'est en se basant sur la règle du fondement du droit islamique, qui dit que la chose requise pour l'application d'une obligation a le statut d'une obligation (*ma la yatimmou al-wajibou illa bihi fa houwa wajib*), que l'instauration d'une forme quelconque de régime politique a le statut d'obligatoire.

Le troisième type d'argument relève de la fonction sociale du pouvoir. Le pouvoir, même s'il ne constitue pas une partie intégrante de la doctrine islamique, constitue une fonction principale afin d'organiser la vie commune sur des bases justes. C'est un moyen et non une finalité⁶⁹⁰. Il considère que les différentes formes de pouvoir ne se distinguent pas par leurs institutions politiques et juridiques, mais par leurs valeurs, normes et idées qui sont aux fondements de ces formes de pouvoir. Il est facile d'intégrer les formes de pouvoir, mais il est plus difficile, voire impossible, d'importer leurs fondements. Le fondement du pouvoir en islam est l'idée de l'homme est le lieutenant de Dieu. Cette théorie de califat de Dieu sur Terre, de l'homme en tant que pilier principal de la philosophie politique islamique, postule d'une part, la reconnaissance de l'unicité de Dieu, de son omnipotence et de son

⁶⁸⁹ Ghannouchi, *Al-hurriyat al-'ammah...*, p. 96.

⁶⁹⁰ *Ibid.*, p. 98-104

omnipuissance, et d'autre part, de la reconnaissance de l'être humain doté de raison, de liberté, de responsabilité et de message d'où découlent ses droits et obligations. Il résulte de ces deux postulats que le pouvoir en islam est la résultante du pouvoir du Texte et de la *shura*, c'est-à-dire, de la raison ou de l'engagement et de la liberté, autrement dit, la sharia de Dieu et la consultation du peuple.⁶⁹¹ Ce sont les deux principes de l'État islamique.

Quant au texte, il s'agit du Coran et de la tradition prophétique, qui selon Ghannouchi représente le pouvoir, la référence première et ultime et le fondement de du pouvoir et de la légitimité de l'Oumma. Il considère que les jugements de la Charia déduits des textes sacrés sont les principes ultimes et immuables qui constituent, selon le langage politique moderne, le droit constitutionnel ou la Constitution⁶⁹². Ghannouchi pense que le texte sacré et le modèle prophétique de l'exercice du pouvoir permettent de déduire ce qui suit : Dieu est la source de tout pouvoir, il est absolu et irrévocable, le pouvoir divin et sa souveraineté révélée dans le Coran et la tradition du Prophète est la source de la Charia dont le pouvoir transcende toute autre forme de pouvoir, faire prévaloir la Charia nécessite que l'Oumma s'organise en une forme politique quelconque qui constitue l'État islamique. Cet État, qui est l'État de droit et de la Charia entendue au sens de la constitution c'est-à-dire le pouvoir fondateur de la communauté et de l'État, peut abriter, selon Ghannouchi, toute communauté de confession non musulmane.

Le quatrième point à déduire est que l'allégeance des citoyens à l'État islamique est conditionnée par la soumission de celui-ci aux prescriptions de la Charia. Par conséquent l'allégeance et la reconnaissance de l'individu du pouvoir de l'État, qui n'est pas celui du gouverneur, sont un devoir moral.

⁶⁹¹ Ghannouchi, *Al-Hurriyat al-'ammah...*, p. 108.

⁶⁹² *Ibid.*, p. 114.

Le cinquième point est qu'il existe une séparation entre l'État et le droit qui est à la base de sa légitimité. La légitimité du pouvoir de l'État est conditionnée par le respect et l'application de la Charia. Le sixième point est que le Prophète est le premier à avoir instauré un État dont la légitimité est basée sur la séparation de la volonté du gouverneur et le droit, droit qui prime sur la volonté. Le dernier point est que, selon Ghannouchi, le système politique occidental basé sur l'État de droit n'est pas tout à fait juste en matière de Droits de l'Homme⁶⁹³.

Le deuxième principe, après le texte sacré, sur lequel est basée la conception islamique de l'État, selon Ghannouchi, est celui de la consultation, *shura*, tel que prescrit dans le Coran et la tradition du Prophète. Ce principe est central dans la conception de l'État islamique qui peut être qualifié aussi d'État de la *shura*⁶⁹⁴. Il trouve son fondement dans le verset Les femmes, 56. Le recours à la consultation s'effectue sur les plans législatif et exécutif seulement et se limite à un certain nombre d'individus. Ce n'est pas l'ensemble de la population qui est concerné par cet exercice, qui est à la fois un droit et un devoir dans le système démocratique. Ce sont les *ulu al-amr*, tels que le Coran les désigne. C'est là que la nouveauté de Ghannouchi réside. Ceux qui sont concernés par la consultation ne sont ni *Ahl al-shura*, les gens de la consultation, ni *Ahl al-hall wa al-'aqd*, les gens qui lient et délient, ni *ahl al-ikhtiyar wa al-ijmaa*, les gens du choix et du consensus. Il attribue cette responsabilité au peuple.

Ghannouchi se démarque de la majorité des oulémas classiques et des intellectuels islamistes pour adapter ce concept à la nouvelle réalité sociale et politique des pays musulmans. Il considère que la *shura* en matière de législation (*tachri'*) revient au peuple, ou l'Oumma, qui l'exerce de trois façons : le référendum par rapport aux grandes questions et orientations politiques du pays; la représentation

⁶⁹³ Ghannouchi, *Al-hurriyat al-'ammah...*, p. 116-18.

à travers la formation d'un comité consultatif composé des gens qui lient et délient (émanant des partis politiques, des associations de la société civile, des syndicats, etc.) et bénéficiant de la reconnaissance de leurs communautés; et enfin, à travers un comité de grands savants de la Charia et du droit qui bénéficie d'une réputation irréprochable au sein de la société et qui assure le contrôle des représentants des peuples. Ce comité doit être indépendant de l'État. Il est similaire à la Cour suprême aux États-Unis et au Conseil d'État en France. Ce comité veille à l'harmonisation des lois avec la *Constitution* et les prescriptions de l'islam⁶⁹⁵.

5.2.8 L'islamisme et la question de la femme

Outre les questions des Droits de l'Homme et de la démocratie sur lesquelles le discours islamiste suscite la controverse, il y a celle des droits de la femme. Depuis l'émergence des mouvements islamistes, l'inquiétude des femmes est de plus en plus manifeste. Elles pensent que ce discours menace les acquis sociaux réalisés depuis l'instauration de l'État moderne. Les femmes arabo-musulmanes, notamment de tendance laïque, pensent que l'islam favorise l'homme et fait persister la culture de la subordination à ce dernier. Cette inquiétude a toute sa raison d'être étant donné que la culture arabo-musulmane privilégie depuis très longtemps et jusqu'à nos jours, l'homme. Néanmoins, le discours islamiste depuis al-Banna n'a pas cessé de rappeler que la femme représente déjà la moitié de la société et qu'elle est responsable de l'éducation de la seconde moitié. Comme nous l'avons déjà montré, le discours islamiste réserve un droit de regard à l'homme sur le choix de la femme, de son agir et de son domaine d'action. C'est une forme de paternalisme déplorable qui contredit le principe d'égalité de deux sexes en islam.

⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 120.

⁶⁹⁵ Ghannouchi, *Al-Hurriyat al'ammah...*, p. 157.

Pour dissiper cette inquiétude à l'égard du discours islamiste par rapport à la question de la femme et réconcilier celle-ci non seulement avec le discours islamiste, mais aussi avec son Islam, Ghannouchi procède à une remise en cause du discours qui est à l'origine de cette culture de subordination de la femme à l'homme. D'abord il avance que l'interprétation des versets coraniques relatifs aux femmes a été influencée par le recours à l'interprétation des textes sacrés juifs et chrétiens. Il pense qu'il y a une mauvaise interprétation des textes sacrés et une tendance à privilégier une lecture unique de ces textes qui désavantage la femme et parfois la diabolise. Dans son livre intitulé *Al-mar'ah bayna al-Qur'an wa waki' al-mouslimin (La femme entre le Coran et la réalité des musulmans)*, Ghannouchi s'attaque à ces lectures et tente d'en présenter une autre afin de redresser l'image de la femme dans la société et la situation dans laquelle elle se trouve depuis longtemps.

Il commence par saper les idées reçues et ancrées dans l'imaginaire des sociétés arabo-musulmanes disant que Ève est créée d'une côte d'Adam. Cette idée a été favorisée entre autres, selon Ghannouchi, par une interprétation biaisée du verset La femme, 1. Ghannouchi rejette cette interprétation et propose une autre mettant en évidence l'égalité de l'ordre de la création des deux êtres, en ce sens que la création d'Adam et Ève est de même ordre et de même origine. Il reprend aussi l'interprétation du verset La vache, 35 interdisant le couple de s'approcher de l'arbre. Cette interprétation laisse entendre qu'Adam a transgressé cet interdit parce qu'il a été influencé par sa femme Ève, qui l'a incité à manger le fruit défendu. Ghannouchi rejette intégralement et radicalement cette interprétation qui attribue le pêché originel à la femme et a contribué à sa diabolisation, et propose en revanche une nouvelle lecture. Il a aussi repris l'interprétation du verset Les gens d'Omran, 36 qui dit que le mâle n'est pas comme la femelle laissant entendre que le premier est supérieur à la seconde, et le verset Youssef, 28 qui parlait de la malice de la femme et de son pouvoir de séduction.

Après cette nouvelle interprétation de certains versets du Coran en rapport avec les droits et le statut de la femme, Ghannouchi souligne que l'évolution du contexte local et régional de l'islamisme a conduit à une reconsidération du rôle de la femme au sein du mouvement islamiste et de la société. Durant les deux premières décennies du mouvement islamiste tunisien, la position à l'égard de la femme était influencée, d'une part, par l'opposition à la politique de Bourguiba à l'égard de la femme et, d'autre part, par les lègues du passé qui ont dominé le discours islamiste⁶⁹⁶. En procédant à une critique du mouvement islamiste et de sa vision de la femme, Ghannouchi appelle les membres du mouvement à dépasser la stratégie d'opposition à l'idéologie de Bourguiba par rapport à la question de la femme et de s'affranchir des préjugés qui la stigmatisent et constituent une contrainte à sa participation active et entière dans la société et au sein du mouvement.

Le discours de Ghannouchi est, sans aucun doute, conciliateur. Celui-ci ne s'est pas limité à dire que l'islam ne s'oppose pas aux valeurs des sociétés modernes, telles que la liberté et les droits, mais les approprie et leur donne un fondement islamique. La question qui se pose cependant est de savoir dans quelle mesure ce discours peut mettre fin à la polarisation idéologique et politique, et rapprocher les divers protagonistes de la société civile tunisienne. Plus encore, serait-il fondateur de la nouvelle Tunisie moderne en quête d'une société libre et démocratique? Rendus au pouvoir depuis l'avènement des révolutions arabes, les mouvements islamistes sont soumis à l'épreuve de la sincérité de leurs discours et à leur capacité à apporter les changements désirés, impossibles dans le contexte de la dictature sous laquelle a vécu la Tunisie depuis son indépendance.

⁶⁹⁶ Rached Ghannouchi, *Al-Mar'ah bayna al-Qur'an wa waki' al-muslimin*. Tunis, Dar Al-Mojtahid, 2011, p. 73.

CONCLUSION

Notre hypothèse de départ est que le discours arabo-musulman moderne, y compris celui du réformisme musulman, est marqué par la problématique de la conciliation entre l'islam et la modernité, entre la tradition et la contemporanéité, entre l'ancien et le nouveau. Il s'agit d'une caractéristique de la pensée arabo-musulmane plutôt que d'un courant qui tend à se placer entre le réformisme et le modernisme qui polarisent déjà la société. Cette problématique, qui alimente la pensée arabo-musulmane moderne depuis plus d'un siècle, contribue significativement à sa dynamique et à son évolution. Étant donné que la conciliation n'a pas eu lieu, il est plus approprié de parler ici d'une dynamique, ou d'une démarche conciliatrice, que d'une conciliation proprement dite. C'est à travers cette problématique de la conciliation, qui caractérise le discours arabo-musulman moderne, que nous avons tenté une relecture critique du réformisme musulman moderne.

Comme nous l'avons montré au premier chapitre, les sociétés arabo-musulmanes abordent la question de la conciliation dès le premier siècle de l'islam. La polarisation politique qui a découlé du conflit sur la question de la succession au Prophète a été atténuée par le recours à la guerre et non pas par la conciliation. En effet, la partie gagnante qui parvient au pouvoir impose sa doctrine religieuse et oblige les autres parties à y adhérer et à s'y conformer. Les oulémas sunnites, qui s'opposaient au recours à la violence pour régler les conflits sur le pouvoir, avaient décidé de soutenir et de légitimer le pouvoir en place afin de mettre fin aux révoltes qui ravageaient le monde musulman. Cette alliance qui s'est constituée entre les oulémas et ceux qui sont au pouvoir, c'est-à-dire, entre les gens de l'épée et les gens

de la plume, a pu maintenir une certaine stabilité sans mettre fin d'une façon définitive à la polarisation, le conflit se transposant alors sur le plan intellectuel. Le débat qui en a découlé s'est articulé essentiellement autour de deux problématiques, celle du califat, c'est-à-dire, du rapport entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, et celle du rapport entre le dogme et la raison.

Ces problématiques ont alimenté la pensée arabo-musulmane pendant des siècles. Les oulémas, des différents domaines du savoir, se sont ouverts à l'ensemble de l'héritage intellectuel humain, et notamment la philosophie grecque, pour défendre leurs points de vue et soutenir leurs thèses. Comme nous l'avons souligné, cette ouverture ne s'est pas effectuée dans un contexte de domination et de fascination, mais, plutôt, de dialogue et d'échange sincère et exempt de préjugés. De plus, les oulémas de l'époque avaient déjà mis en place un système de pensée leur permettant de savoir comment, et quoi, prendre des autres cultures et systèmes de pensée. La nature du rapport qui a été établi entre la culture arabo-musulmane et les autres cultures avoisinantes fut à l'origine d'un échange fructueux et d'une effervescence intellectuelle, sans précédent, dans le monde arabo-musulman.

Malgré cela, les problématiques du rapport entre le pouvoir religieux et le pouvoir profane et du rapport entre la raison et le dogme n'ont pas été tranchées pour des raisons liées, entre autres, au pouvoir en place qui instrumentalisait le débat en sa faveur. Aussi, le contexte sociohistorique de l'époque commençait à freiner cette dynamique intellectuelle. Le débat dans lequel se sont engagés plusieurs oulémas de diverses spécialisations, telles que la théologie, les *usul al-fiqh* et la philosophie, a été réduit à sa dimension jurisprudentielle. La question de la réforme, qui a découlé de ce débat, s'est limitée à la celle de l'institution religieuse à travers la réactualisation de l'*ijtihad*.

Faut-il comprendre cependant que toute tentative de réforme devrait reprendre le débat sur cesdites problématiques? Si oui, pourquoi et comment? S'agit-il de

réactualiser le débat tel qu'il s'est déroulé sur les plans théologique, philosophique et du *usul al-fiqh*. S'agit-il, plutôt, de le poser à la lumière de ce que les sociétés arabomusulmanes actuelles sont devenues ou à partir des nouvelles sciences sociales et humaines qui sont aujourd'hui à la portée de ces sociétés? Beaucoup de questions se posent, sans toutefois pouvoir fournir une réponse. En revanche, il est impératif que toute tentative de réforme, qui se veut sérieuse et authentique, doit procéder à une relecture de l'histoire du premier siècle de l'islam, et notamment la période du Prophète et du califat de ses quatre premiers successeurs, méthode dont se réclament certains mouvements du réformisme musulman contemporain. La lecture de cette période de l'histoire, prévalant dans la culture arabo-musulmane et ancrée dans l'imaginaire d'une bonne partie de la société, a contribué à son idéalisation excessive et en avait favorisé une vision inerte et sacrée. Cette relecture exigerait, par conséquent, de mobiliser tout le savoir qui est à la portée.

Comme nous l'avons montré au second chapitre, la question de la conciliation s'est de nouveau posée au XIX^e siècle, mais dans un contexte historique radicalement différent et en comme toile de fond des problématiques non tranchées durant les siècles précédents. Avant cela, cette question se posait dans un cadre d'échange et de débat bien défini et dans un contexte politique qui permettait la libre pensée. Au XIX^e siècle toutefois, elle se posa dans un contexte de domination, qui dictait réellement et symboliquement ses prérogatives, et dans un contexte de retard, et non de prospérité, du monde arabo-musulman. Ce qui est en revanche similaire dans les deux moments où la question de conciliation a été posée, est le fait qu'à chaque fois, l'objectif visait à mettre fin à la polarisation et à la division sociale, politique et intellectuelle qui s'étaient installées dans les sociétés arabo-musulmanes. Elles avaient comme but le rétablissement de la cohésion et de l'unité sociales.

La dualité culturelle qui s'est installée dans les sociétés arabo-musulmanes, depuis le XIX^e siècle, fut à l'origine de la nouvelle dynamique conciliatrice qui

caractérise depuis la pensée arabo-musulmane moderne. La dualité et la conciliation, qui sont les deux faces d'une même médaille, constituent les deux nouvelles caractéristiques de la pensée arabo-musulmane moderne. Elle s'est transposée au niveau de l'élite intellectuelle, composée désormais de cheikh-intellectuels, dans un premier temps, puis d'intellectuel-cheikhs, dans un deuxième temps. Ce caractère dualiste se manifeste à travers le caractère à la fois traditionnel et moderne acquis par les sociétés arabo-musulmanes suite à leur engagement dans le processus de modernisation. Malgré l'échec de ce processus visant à supplanter radicalement l'ordre social traditionnel, les sociétés arabo-musulmanes apparaissent plus modernes que traditionnelles. La modernité, autant que l'islam, fait depuis partie intégrante de la culture et des sociétés arabo-musulmanes.

Nous avons insisté, tout au long du second chapitre, sur cette caractéristique dualiste de la culture et de la société arabo-musulmane moderne. En effet, il est important d'en tenir compte pour appréhender le réformisme musulman moderne et contemporain. Surmonter ce dualisme est devenu au centre de tout projet de réforme et de *nahda*. Il ne s'agit plus de rejeter la modernité ou la tradition, mais, de les concilier. C'est le projet dans lequel s'investit la pensée arabo-musulmane moderne, notamment le réformisme musulman moderne et contemporain depuis le XIX^e siècle.

Même si nous avons inscrit les différentes tentatives de conciliation du XIX^e siècle dans une même perspective qui est celle de la modernisation de l'islam, le contexte social et politique sous lequel Tahtawi vécut était significativement différent de celui de ses successeurs, tels al-Afghani, Abdou et Rida. À l'époque du premier, la dualité culturelle et la polarisation idéologique et politique ne caractérisaient pas encore la société égyptienne. Elles commencèrent à manifester leurs signes à partir du dernier quart du siècle, sous l'effet du processus de modernisation. Par ailleurs, la tentative de conciliation de Tahtawi s'inscrivait dans une perspective de conciliation de la société et de la culture égyptienne avec les sciences et les technologies

modernes. La perception de ce dernier de la modernité et de la civilisation occidentale était limitée essentiellement aux sciences et aux technologies.

Cette conciliation consistait, alors, à justifier l'appropriation des nouvelles sciences, à promouvoir l'éducation moderne, et à inciter ses concitoyens à leur apprentissage. Pour ce faire, Tahtawi eut recours davantage à ses connaissances de *faqih* (spécialiste en *fiqh*) qu'à des arguments rationnels. Pour justifier cette appropriation, il initia le principe dictant que les choses sont *a priori* permises (*al-asl fi al-achia' al-ibaha*), notamment celles qui ont une utilité publique. L'appropriation des nouvelles sciences, selon Tahtawi, n'est pas seulement permise, mais aussi nécessaire pour leur utilité et leur vocation morale. Celui qui se procure les nouvelles sciences commet une bonne action pour laquelle il est continuellement récompensé (*sadaqa jaria*), autant que les gens s'en servent. Ainsi, selon Tahtawi, les prescriptions de l'islam ne vont pas à l'encontre des nouvelles sciences profanes de la civilisation occidentale.

Il est vrai que Tahtawi a significativement contribué à la modernisation de l'Égypte à travers le mouvement de traduction qu'il a initié, mais il n'a pas pu engager un véritable rapport dialogique avec ce nouvel intrus, la modernité et ses nouvelles sciences, à la lumière, d'une part de l'héritage de la réforme légué par ses prédécesseurs, et, d'autre part, à celles de ces nouvelles sciences et leurs fondements. Malgré son voyage et ses études en France, Tahtawi n'était pas en mesure d'appréhender la culture occidentale dans ses profondeurs. Sa réticence à l'égard de la philosophie démontre son inconscience des idées et de l'idéologie qui étaient aux fondements des ces nouvelles sciences. La dimension critique et dialogique de son rapport avec l'apport de la civilisation occidentale était minimaliste. Il pensait que le seul moyen de sortir du retard et se hisser parmi les nations avancées était de concilier la culture musulmane avec les nouvelles sciences profanes par leur appropriation. Il ne se rendait pas compte des conséquences sociales et culturelles du processus de

modernisation dans lequel l'Égypte s'était engagée. L'approche conciliatrice de Tahtawi consistait à rendre l'appropriation des nouvelles sciences légitime et permise du point de vue de la Charia. Elle reflète l'appauvrissement de la pensée arabo-musulmane qui s'est réduite à sa dimension juridique, où tout le sens donné aux choses ne dépasse celui donné par les oulémas, devenus *fouqaha*, soit les limites du *halal* et du *haram* (l'interdit).

La tentative de conciliation de Abdou, tout en s'inscrivant dans la même perspective que son prédécesseur, parvient à une période où la polarisation intellectuelle commençait à prendre forme. À la différence de Tahtawi, Abdou avait une vision systématique, globale et authentique de la réforme. Elle devait commencer par une réforme radicale de l'institution religieuse. C'est dans cette perspective que sa tentative conciliatrice s'est inscrite. La conciliation de l'islam avec la modernité s'inscrivait dans une vision où l'appropriation de cette dernière, notamment les nouvelles sciences et certaines de ses valeurs, était jugée nécessaire à cette réforme. Le plus grand mérite d'Abdou est d'avoir relancé le débat sur le rapport entre la raison et la Révélation. Abdou était conscient de l'impossibilité du monde arabo-musulman de sortir du retard sans révolutionner les esprits et les mentalités, sans se débarrasser des idées mortes et des croyances superstitieuses et sans redonner à la pensée rationnelle ses lettres de noblesse dans la culture arabo-musulmane. Pour tenter cette conciliation, Abdou procéda à une nouvelle interprétation du Coran à travers laquelle il essayait de montrer que, non seulement, l'islam ne s'oppose à l'usage de la raison et au jugement personnel, mais incite à le faire. Malgré le fait qu'il n'est pas parvenu à trancher sur la nature du rapport entre la raison et la Révélation, Abdou a réussi à initier toute une génération avec la contribution significative d'al-Afghani à un discours rationnel au sein du réformisme musulman moderne.

Néanmoins, Abdou n'est pas allé plus loin dans le débat sur le rapport entre la raison et la révélation, et il n'a pas pu enclencher un mouvement intellectuel autour de cette problématique. De plus, sa vision de la modernité, réduite aux sciences et à certaines valeurs politiques, agissait plus comme contrainte pour un dialogue profond avec celle-ci. Pour cette raison, l'approche conciliatrice d'Abdou était davantage un discours apologétique de l'islam qu'une véritable conciliation. Il essayait de convaincre ses interlocuteurs du courant idéologique opposé que l'islam est une religion rationnelle qui s'adapte à tous les temps et à toutes les situations et qu'elle ne s'oppose surtout pas à la modernité, notamment à ses nouvelles sciences et à ses valeurs politiques.

La tentative de conciliation de Rida était plus circonscrite que celle de ses prédécesseurs. Compte tenu de la cristallisation de la polarisation idéologique et politique, sa tentative conciliatrice s'est inscrite dans le cadre du débat, notamment politique qui s'est déclenchée par rapport à la forme de l'organisation politique que les Égyptiens devaient se donner au lendemain de l'abolition du califat. La démarche conciliatrice de Rida, dans son livre *Théorie du califat*, est une sorte de rapprochement et d'adaptation sémantique des notions que l'on retrouve dans les régimes des dynasties islamiques, à celles de régime parlementaire français. C'est cette forme de conciliation, consistant à chercher un équivalent ou un contraire dans l'héritage islamique, qui domine depuis le discours conciliateur islamiste. Rida n'envisageait pas de rétablir le califat, au sens propre du terme, mais de préserver sa représentation symbolique, dans l'imaginaire des musulmans, et son rôle unificateur.

Comme nous l'avons souligné tout au long du troisième chapitre, les tentatives de conciliation, en dépit de leurs démarches différentes, s'inscrivaient dans une perspective de modernisation de l'islam consistant à montrer que l'islam ne s'oppose pas à ce que la modernité véhiculée. La vision de la modernité n'était pas critique et le rapport dialogique qu'ils en ont établi était marqué, voire déterminé, par

l'admiration et la fascination, d'un côté, et la domination politique et militaire des puissances coloniales de l'autre.

À partir de la fin des années 1920, les tentatives de conciliation du réformisme musulman ont été entreprises dans une perspective d'islamisation de la modernité et de la société, compte tenu du changement de contexte et d'élite intellectuelle faisant partie du courant réformiste et qui est désormais composée d'intellectuel-cheikhs. Déçue des changements qu'ont connus les sociétés arabo-musulmanes, et notamment égyptienne, qui ont découlé du processus de modernisation, de la politique coloniale et de la marginalisation de l'islam et de son rôle dans la société, l'élite intellectuelle, issue de l'enseignement moderne, entrepris la réforme dans une perspective de conciliation des Égyptiens musulmans avec leur islam. Pour que cette entreprise soit possible, il fallait montrer que l'islam était capable de répondre aux problèmes auxquels faisait face une Égypte modernisée et occidentalisée.

Dans cette nouvelle perspective, la conciliation avec l'islam consista à montrer qu'il constitue une solution aux différents problèmes économiques, politiques et sociaux auxquels faisait face, non seulement l'Égypte, mais aussi toutes les sociétés, et notamment les sociétés occidentales qui sont à l'origine de la modernité. C'est dans cette optique que la démarche conciliatrice du discours islamiste s'est développée. Comme nous l'avons déjà montré, cette démarche a commencé par la critique des changements de la société causés par la modernisation. Elle vise aussi la modernité et ses discours qui n'ont plus rien à promettre ni à donner aux sociétés arabo-musulmanes et aux autres sociétés du monde. La modernité n'a pas tenu ses promesses en matière de développement et de progrès économique et social, aussi bien dans les sociétés colonisées que dans ses sociétés d'origine. C'est l'islam qui est la solution et qui a la solution aux problèmes. Il n'est pas uniquement une religion, mais aussi un État (*Din wa Dawlah*), il est un ordre et une méthode de vie. Il est global et universel. C'est ainsi que le réformisme musulman d'Al-Banna et Qutb (à

l'exception du discours de ce dernier dans ses deux derniers livres *Hatha al-din* et *Ma'alim fi al-tariq*) s'est réapproprié l'islam, en le sortant de la marginalisation dans laquelle il se trouvait, de par le processus de modernisation, et en tentant de le rendre effectif dans la nouvelle société égyptienne modernisée.

Il est important cependant de souligner que dans ses deux derniers livres, notamment *Jalons sur la route*, Qutb a pris des positions de rejet total, et même violent, de tout système normatif autre que celui de l'islam, sans compromis et sans conciliation. Même si nous pouvons expliquer le contexte historique et personnel qui l'a poussé à ce rejet, cette attitude ne peut être considérée comme une attitude de conciliation. Cependant, ces prises de position ne sont qu'un moment dans la marche des penseurs islamistes contemporains, et elles ne remettent pas en question le fait que dans son ensemble, la démarche était conciliatrice, même si elle n'a pas encore abouti à la conciliation souhaitée. Les dernières positions de Qutb n'ont d'ailleurs eu qu'une audience très limitée dans la mouvance islamiste actuelle.

Cette réappropriation de l'islam et le discours qui en découla ne signifient aucunement le rejet de la modernité, puisque toute la démarche s'est inscrite dans un cadre totalement moderne. Comme nous l'avons déjà montré, la société est déjà modernisée et l'élite intellectuelle, notamment islamiste, issue de l'enseignement moderne pensait avec les catégories et les concepts des sociétés modernes. D'ailleurs, l'ensemble du discours islamiste s'est développé comme étant la thèse contraire ou meilleure que celle proposée par le discours libéral et socialiste. La démarche conciliatrice d'al-Banna et de Qutb est d'ordre de la comparaison, en ce sens, que ce qui est proposé par ces idéologies se trouve dans « l'islam », qui les dépasse. Néanmoins, malgré cette prétention de l'islam à la globalité, qui était au centre du discours islamiste, il a été réduit progressivement à des simples revendications, d'application et de conformité à la Charia pour donner un sens islamique à toute action.

Bien que Ghannouchi et son mouvement fassent partie de l'organisation des FM, ce dernier s'est démarqué de leurs discours, notamment au niveau de sa perception de la société. À la différence de ses prédécesseurs, il ne perçoit pas la société tunisienne comme étant non-musulmane à cause des changements qu'elle a connus de par la modernisation, et encore moins *jahilite* comme l'avait soutenu Qutb à la fin de sa vie. Ghannouchi, après s'être réconcilié avec la société tunisienne, vers la fin des années 1980, et qui est, selon lui, musulmane, s'est mis à défendre certains acquis de la société tunisienne moderne. Il s'engagea à la doter d'un régime politique démocratique basé sur les droits et libertés publiques. Il est désormais en faveur d'un État de droit civil qui n'est pas en contradiction avec les principes de l'islam. Dans cette optique, la démarche conciliatrice de Ghannouchi consista non seulement à montrer que l'islam ne s'oppose pas aux principes de l'État moderne, mais aussi, de leur procurer un fondement islamique dans le cadre d'une vision islamique globale de la vie et du monde. Pour ce faire, Ghannouchi s'est basé, comme nous l'avons montré, sur les sciences des *Usul al-fiqh*, et notamment la théorie de l'imam al-Chatibi.

Malgré le changement paradigmatique du réformisme musulman, que nous avons souligné à travers le changement du contexte, de la nature de l'élite intellectuelle, mais aussi, du projet de réforme qui en a découlé, il existe tout de même une constante qui caractérise tout le discours réformiste musulman depuis le XIX^e siècle, son caractère apologétique. Bien que les réformistes musulmans aient accédé et, dans une certaine mesure, contribué à l'agencement de tout le processus de modernisation et, paradoxalement et inconsciemment, à la marginalisation de l'islam, le discours réformiste musulman s'investit depuis dans une rhétorique défensive de l'islam. En cherchant à s'appropriier les sciences modernes, les réformistes musulmans modernes se sont investis à montrer que l'islam est une religion rationnelle qui ne s'y oppose pas et qu'elle s'adapte à l'esprit scientifique des temps modernes. Quant aux réformistes islamistes, ils se sont investis à montrer que

l'islam est un ordre global couvrant tous les domaines et tous les aspects temporels et spirituels de la vie compte tenu des changements que les sociétés arabo-musulmanes connaissent depuis plus d'un siècle. En effet, à partir de la thèse de la globalité de l'islam, le discours réformiste contemporain s'investit dans les nouveaux domaines des sciences économiques, sociales et humaines afin d'apporter des réponses, selon un point de vue islamique, aux problèmes des sociétés arabo-musulmanes modernisées qu'elles sont devenues, et de montrer qu'il est possible de penser une économie musulmane, un système politique islamique, en d'autres termes une société moderne dont l'organisation est basée sur les valeurs immuables de l'islam. C'est dans cette nouvelle avenue initiée par le réformisme musulman islamiste que le discours réformiste musulman contemporain s'investit alors.

Quoi qu'il en soit, toutes les tentatives de conciliation entreprises n'ont pas abouti étant donné que la société est encore divisée et que son élite intellectuelle est toujours polarisée. Le changement du discours islamiste contemporain, notamment de Ghannouchi, doit s'interpréter comme une reconnaissance de l'échec à aboutir à une conception, faisant consensus, de ce qui pourrait être la société islamique. Plusieurs facteurs peuvent expliquer l'échec de ces tentatives de conciliation. Certains de ces facteurs sont liés au contexte culturel et politique de l'époque et d'autres, sont relatifs aux limites intellectuelles de ceux qui ont entrepris ces tentatives. Comme nous l'avons souligné dans le troisième chapitre, Tahtawi, Abdou et Rida avaient une vision de la modernité réduite aux sciences et à l'organisation politique des Européens. Ils n'étaient pas en mesure de saisir en profondeur l'esprit de la modernité et de dépasser ses simples apports matériels. Leur formation religieuse ne les a pas dotés d'une pensée critique et leur connaissance limitée des langues étrangères constituait une contrainte à la connaissance profonde de la culture et de la pensée occidentale.

Cette situation a radicalement changé depuis l'époque de ces derniers réformistes islamistes. Les nouveaux penseurs de l'islam indépendants et ceux appartenant aux mouvements islamistes actuels maîtrisent plus que jamais les langues étrangères et ont acquis une connaissance profonde des différentes sciences occidentales de par la modernisation totale de l'enseignement et l'abolition de l'enseignement religieux traditionnel, d'une part, et le développement des relations étroites avec l'Occident, d'autre part. De plus, l'extension des mouvements islamistes à l'extérieur de leurs frontières nationales a donné naissance à une nouvelle élite musulmane occidentale. Ces changements sont à l'origine d'une nouvelle dynamique intellectuelle marquée par l'échange et le dialogue avec pour objectif le rapprochement des points de vue et la conciliation. En effet, nous assistons depuis quelques décennies à l'émergence de multiples centres et groupes de recherche dans le monde arabo-musulman, mais aussi en Occident, œuvrant pour un profond et sérieux débat entre l'islam et la modernité. Les nouvelles tentatives de conciliation sont en train d'explorer d'autres avenues telles que la philosophie et plus précisément l'épistémologie. Plusieurs penseurs musulmans tentent de repenser les fondements des sciences à partir de certains principes et valeurs de l'islam. Ces penseurs sont conscients de la nécessité, d'une part, de comprendre profondément la pensée occidentale et, d'autre part, de procéder à une réinterprétation de l'islam à la lumière des exigences des temps modernes et des sociétés arabo-musulmanes telles qu'elles sont aujourd'hui.

Le regain d'intérêt pour l'islam dans le monde occidental s'est imposé par le changement que connaît l'islamisme, et notamment, par son extension au-delà de son territoire national. Aussi, l'émergence d'un discours critique à la modernité, relativisant ses prétentions universelles, et l'émergence du phénomène de globalisation, faisant du monde un village où les intérêts des uns et des autres sont interreliés, ont conduit à une reconsidération de la nature du rapport qu'il faut

désormais établir avec l'autre. Ces différents facteurs favorisent désormais la thèse de la conciliation plutôt que celle du choc des civilisations.

La seconde limite est en rapport avec l'hégémonie occidentale qui constituait une contrainte aux différentes tentatives de conciliation par l'instrumentalisation de l'élite intellectuelle et politique en sa faveur et en empêchant l'instauration d'un ordre politique favorable au dialogue. La modernisation des sociétés arabo-musulmanes, depuis le XIX^e siècle, a été limitée au domaine économique. Elle n'a pas été étendue au domaine politique parce que les forces coloniales n'étaient pas favorables à ce changement perçu comme une menace à leurs intérêts économiques. L'échec répété des forces politiques, appartenant au courant moderniste, à instaurer un ordre politique moderne, basé sur les valeurs de la démocratie, au lendemain de la constitution de l'État national arabe avait contribué au despotisme qui ne pouvait être favorable à la conciliation.

Actuellement, suite aux différents mouvements de soulèvement qu'ont connus certains pays arabes et qui ont conduit les mouvements islamistes au pouvoir, les sociétés arabo-musulmanes sont en train de vivre de grands changements. Les mouvements islamistes semblent être en faveur d'un régime politique moderne basé sur les droits et libertés, tel que prôné Ghannouchi depuis deux décennies. Seront-ils en mesure de le faire? Il est difficile de répondre affirmativement à cette question en dépit du soutien politique occidental que ces mouvements semblent avoir. Certains intervenants de la société civile tunisienne, notamment ceux qui font partie du courant moderniste, sont encore méfiants à l'égard des partis islamistes au pouvoir et refusent de prendre part au changement sous le pouvoir de ces derniers. Malgré la difficulté de la situation politique, il est crucial que les différents protagonistes fassent de ces moments historiques un moment fondateur de leurs sociétés nouvelles et de leurs nouveaux régimes politiques dont ils ont longtemps rêvé. Il leur est important de saisir cette opportunité pour promouvoir le dialogue avec comme objectif le

rapprochement des points de vue afin de parvenir à un certain consensus permettant à leurs sociétés de se débarrasser du despotisme une bonne fois pour toutes. Ce sont les mouvements islamistes au pouvoir qui ont le devoir de promouvoir le dialogue et de le favoriser.

BIBLIOGRAPHIE

MONOGRAPHIES

- Abdel-Malek, Anouar. *Idéologie et renaissance nationale, L'Égypte moderne*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- Abdou, Cheikh Mohamed. *Rissalat al Tawhid, Exposé de la religion musulmane* Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1978.
- . *Al-A'mal al-kamilah li Mohamed Abdou , jama'aha, wa haqqaqaha wa qaddama laha Mohamed Amarah*, Beyrouth, al-Mou'assasah al-'arabiyyah li-dirasat wa al-nashr, 1972-1974.
- Al-'Azm, Youssef. *Al-chahid Sayed Qutb, hayatouhou wa madrasatouhou wa atharouhou*, Damas, dar al-Qalam, 1980.
- Al-Banna, Hassan. *Majmu'at al-rasa'il*, (Les Épitres), Beirut, Éd. Dar al-Qalam, 1990.
- . *Mouthakkarat al-da'wa wa al-da'ia*, Beirut, al-Maktab al-islami, 1979.
- Al-Chayyal, Jamal Eddine. *R. R Tahtawi. Dar al-Maaref*, Le Caire, 1980.
- Al-Fadhl, Mona Abou. *Nahwa ta'sil minhji li mafhoum al-umma fi al-Islam*, Le Caire, Université des sciences économiques et politique, 1986.
- Al-Feqih, Mohamed Kamel. *Al-Azhar wa atharouhou fi al-nahdah al-adabiyyah al-hadithah*, Le Caire, Maktabat Nahdat Miṣr, 1965.
- Al-Jabri, Mohamed Abed. *Introduction Al-machrou' al-nahdawi al-'arabi, mouraja'a naqdiyya*. Beirut, markiz dirasat al-wihda al'arabiyya, 1996.
- . *Introduction à la critique de la raison arabe*, Paris, La Découverte

- . *Naqd al-'aql al-Arabi, Al-aql al-siyasi al-arabi, mouhaddidatihi wa tajalliyatihi (Critique de la raison arabe, la raison politique arabe, ses déterminants et ses manifestations)*. Éd.2, Casablanca, Maroc, Centre culturel arabe, 1991.
- Al-Khalidi, Salah Abdelfattah. *Sayyid Qutb min al-milad ila al-istichhad*, Dar al-Qalam, Damsa, 2010.
- Al-Rahman Badawi, Abd. *Histoire de la philosophie en Islam*, Paris, J. Vrin, 1972.
- Al-Sa'id, Rif'at. *Hassan al-Banna, Mata kayf wa limatha*, Beirut, al-tali'a, 1980.
- Al-Sayyid, Radwan. *Al-jamaa wa al-mujtamaa wa al-dawlah (La communauté, la société et l'État)*, Dar al-itab al-arabi, Beyrouth, 1997.
- Amarah, Mohamed. *Al-a'mal al-kamilah li Rifaa Rafi al-Tahtawi (L'œuvre complète de R. R. Tahtawi)*, t.1, Beyrouth, Al-Mou'assassah al-arabiyyah li al-dirasat wa al-nashr, 1973.
- . *Al-jami'a al-islamiyyah wa al-fikra al-qawmiyya 'inda Mustafa Kamel*, Beyrouth, Damas, Dar Qutayba, 1989.
- . *Jamal Eddine al-Afghani mouquidh al-charq wa faylasouf al-islam*. Le Caire.
- Angenot, Marc. *Dialogues de Sourds, Traité de rhétorique antilogique*, Paris, Mille et une nuits, 2008.
- Antoun, Farah. *Ibn Rushd wa falsafatuh, ma'a nusus al-munazarah bayna Mohamed Abdou wa Farah Antoun*, Beirut, Dar al-Tali'ah lil-tiba'a wa al-nashr, 1981.
- Aref, Nasr Mohamed. *Fi masadir al-turath al-siyasi al-islami, dirasat fi ichkaliyyat al-ta'mim qabl al-istiqr' wa al-ta'sil*. The IIIT, USA, 1994.
- Arkoun, Mohamed. *Essai sur la pensée islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1971.
- . *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984.
- Arnaldez, Roger. *Les grands siècles de Bagdad*, Alger, Entreprise nationale du livre, 1985.
- Ayyub, Musallam Adnan. *The formative stages of Sayyid Qutb's intellectual career and his emergence as an islamic da'iyah, 1906-1952*, UMI, Mivhigan, 1989.

- Baqi, Abdel et Mohamed Hussein. *Sayyid Qutb hayatuhu wa adabuhu*, Dar al-Wafa, al-Mansura, 1986.
- Berque, Jacques. *L'Égypte, Impérialisme et révolution*, Gallimard, Paris, 1967.
- Bey, Abou Hadid et Mohamed Farid. *Zaïm misr al-awwal Omar Makram*, Le Caire, Dar al-Hilal, no 7, 1951.
- Bouamrane, Chikh et Louis Gardet, *Panorama de la pensée islamique*, Paris, Vrin, 1984.
- Burgat, François *L'Islamisme au Maghreb la voix du sud*, Paris, Payot, Rivages, 1995.
- . *L'islamisme en face*, Paris, La Découverte, 1995.
- Calvert, John. *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*, New-York. Columbia University Press, 2010.
- Carré, Olivier et Gérard Michaud. *Les Frères musulmans (1928-1982)*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- Carré, Olivier. *L'utopie islamique dans l'Orient arabe*, Paris, Presse de la fondation nationale des sciences politiques, 1991,
- . *Mystique et politique, lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, frère musulman radical*. Paris, Cerf, 1984.
- Chahine, Osman E. *L'originalité créatrice de la philosophie musulmane*, Paris, Adrien Maisonneuve, 1972
- Charabi, Hicham. *Al-Mouthaqqafoun al-Arab wa al-Gharb*, Beyrouth, Dar al-Nahar li al-Nachr, 1991.
- Colombe, Marcel. *L'Évolution de l'Égypte 1924-1950*. Paris, Éd.Maisonneuve et Cie, 1951.
- Costet-Tardieu, Francine. *Un réformiste à l'université al-Azhar, œuvre et pensée de Mustafa al-Maraghi (1881-1945)*, Paris, Karthala, Cedej, Le Caire, 2005.
- Delanoue, Georges. « Le nationalisme égyptien », dans *L'Égypte aujourd'hui permanence et changements*, Paris, CNRS, 1977.

- Diab, Mohamed Hafedh. *Sayed Qutb, al-khitab wa al-idiouloujia*, Beirut, Dar al-tali'ah, 1988.
- Djaït, Hicham. *La crise de la culture islamique*, Paris, Fayard, 2004.
- . *La Grande Discorde, Religion et politique dans l'Islam des origines*, Paris, Gallimard, 1989.
- Dodge, Bayard. *Al-Azhar a millennium of muslim learning*, Washington, D. C, The Middle East Institute, 1961.
- Fahmi, Moustafa. *La révolution de l'industrie en Égypte et ses conséquences sociales au 19e siècle (1800-1850)*, Paris, Leiden, E. J. Brill, 1954.
- Fakhry, Majid. *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Cerf, 1989
- Fargette, Guy. *Méhémet Ali Le fondateur de l'Égypte moderne*, L'Harmattan, Paris, 1996.
- Filali Ansari, Abdou. *Réformer l'Islam? Une introduction au débat contemporain*, Paris, La Découverte, 2003.
- Gardet, Louis. *L'Islam religion et communauté*, Paris, Desclée de Brouwer, 1976.
- . *La cité musulmane vie sociale et politique*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1954.
- Gauchet, Marcel. *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.
- Ghalioun, Burhan. *Ightiyal al-'aql Al-aql: Miḥnat Al-thaqāfah al-Arabīyah Bayna Al-salafīyah Wa-al-tabaīyah*, Casablanca, Beyrouth, al-Markaz al-thaqafi al'arabi, 2006.
- . *Naqd al-siyasa, al-dawla wa al-din (Critique du politique, l'État et la religion, traduction de l'arabe)*, 4^e éd., Casablanca, Centre culturel arabe; Beyrouth, 2004.
- Ghannouchi, Rached. *Al-hurriyat al-'ammah fi al-dawlah al-islamiyyah*, Tunis, Dar al-Moujtahid, 2011.
- . *Min tajribat al-harakah al-islamiyyah fi tounis*, Tunis, Dar al-nashr wa al-tawzi', 2011.
- Gimaret, Daniel. *La doctrine d'al-Ash'ari*, Paris, Cerf, 1990.

- Goldschmidt Jr., Arthur. *Modern Egypt The formation of a Nation-State*, Westview Press, Boulder, Colorado, Hutchinson, London, 1988.
- Guenad, Mohamed. Sayyid Qutb, Itinéraire d'un théoricien de l'islamisme politique, l'Harmattan, Paris, 2010.
- Hentsch, Thierry. *L'orient imaginaire la vision politique occidentale de l'Est méditerranéen*. Paris, Éditions de Minuit, 1988.
- Herold, Jean-Christopher. *Bonaparte en Égypte*, Paris, Plon, 1964.
- Hourani, Albert. *Histoire des peuples arabes*, Paris, Seuil, 1993.
- . *La pensée arabe et l'Occident*, Naufal, Paris, 1991.
- Hussein, Mahmoud. *Vivant Denon / Abdel Rahman el-Gabarti sur l'expédition de Bonaparte en Égypte*, Actes Sud, Caen, 1998.
- Innerarity, Daniel. *La démocratie sans l'État*, Paris, Climats, 2006.
- Ismaïl, Fadi. *Al-khitab al-'arabi al-mou'asir, quira'a naqdiyyah fi mafahim al-nahda wa al-taqaddum wa al-hadatha* (1978-1987), USA, IIIT, 1991.
- Jadaane, Fahmi. *Usus al-taqaddoum al-fikri 'inda moufakkiri al-Islam*, Ammān, al-Urdun: Dār al-Shurūq, 1988.
- Jomier, Jacques. *Le Commentaire coranique du Manar*, Paris, Éd. G.-P. Maisonneuve & C^{ie}, 1954.
- Kattani, Mohamed. *Al-Sira' bayna al-qadim wa al-jadid fi al-adab al-arabi al-hadith*, Casablanca, Dar al-thaqafah, 1982.
- Lamchichi, Abderrahim. *Le Maghreb face à l'islamisme, Le Maghreb entre tentations autoritaires, essor de l'islamisme et demandes démocratiques*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- Laoust, Henri. *Le califat dans la doctrine de Rachid Ridha*, Traduction de son œuvre *Le califat ou l'Imama suprême*, Paris, Lib. D'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, 1986.
- Laurens, Henry. *L'expédition d'Égypte 1798-1801*, Paris, Seuil, 1987.
- Le Tourneau, Roger. *Évolution politique de l'Afrique du Nord musulmane, 1920-1961*. Paris, Armand Colin, 1962.

- Mitchell, Richard. *Al-ikhwan al-mousslimoun*, traduction arabe par Mahmoud Abou Assou'oud et commentaires Salah Abou Raqiq, Le Caire, 1979.
- Moucellili, Ahmed. *Al-usuliyya ai-islamiyya, dirasa fi al-khitab al-idioulouji wa al-siyasi inda sayed qutb, bahth moukaran li mabadi' al-usuliyyin wa al-islahiyyin*, Le Caire, al-Nachir, 1993.
- Moula, Mahmoud Abdel. *L'université zaytounienne et la société tunisienne*, Tunis, 1971
- Muhafadhah, Ali. *Al-ittijahat al-fikriyyah 'inda al-'arab fi 'asr al-nahdah, 1798-1914, al-ittijahat al-diniyyah wa al-syasiyyah wa al-ijtima'iyah wa al'ilmiyyah*, Beirut, Al-ahliyyah, 1975.
- Qutb, Sayyed. *Al-'adalah al-ijtima'iyah fi al-Islam*. Dar al-Chourouq, Le Caire, 1980
- . *Al-islam wa Mouchkilat al-hadharah*, Égypte, 1968.
- . *Al-Salam al-'alami wa al-islam*, Égypte Wahbah, vers 1952.
- . *Ma'rakat al-islam wa al-ra'smaliyyah*, Beirut, N/A, 1966.
- . *Ma'alim fi al-tariq*, Le Caire, Dar al-Chourouq, 1978.
- . *Milestones*, Dar al-Ilm, Damascus, Syria, 2003.
- . *Nahwa moujtama' islami*, Jordanie, Éd. Al- Aqsa, 1969
- Ramadan, Tariq. *Aux sources du renouveau musulman*, Paris, Bayard / Centurion, 1998.
- Ramadan, Mostafa Mohamed. *Dawr al-Azhar fi al-hayat al-misriyyah ibban al-hamlah al-firansiyyah wa matla' al-qarn 19*, Le Caire, Maṭbaat al-Jabalāwī, 1976.
- Raziq, Cheikh Ali Abdel. *Al-Islam wa usul al-hukm (L'Islam et les fondements du pouvoir)*, Le Caire, dar Misr al-mahrousah, 2007.
- Redissi, Hamadi. *Le pacte de Nadjd Ou comment l'islam sectaire est devenu l'islam*, Paris, Seuil, 2007.
- . *Le pacte de Nadjd Ou comment l'islam sectaire est devenu l'islam*, Seuil, Paris, 2007.

- Renan, Ernest. *L'islam et la science avec la réponse d'Afghani*, l'Archange Minotaure, Paris, 2003.
- Rida, Mohamed Rachid. *Tarikh al-ustadh al-imam al-sheikh Mohamed Abdou*, Égypte, Al-Manar, 1931.
- Rivet, Daniel. *Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation*, Paris, Hachette, 2002.
- Roy, Olivier. *La laïcité face à l'islam*, Stock, Paris, 2005.
- Sabry, M. *L'Empire égyptien sous Mohamed Ali et la Question d'Orient, (1811-1849)*, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1930.
- Safran, Nadav. *Egypt in search of political community*, Cambridge, Harvard university press, 1961.
- Saïd, Edward. *L'orientalisme*, Paris, Fayard, 1978.
- Sebag, Paul. *Tunis, Histoire d'une ville*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- Shayegan, Daryush. *Le regard mutilé. Schizophrénie culturelle : pays traditionnels face à la modernité*, Albin Michel, Paris, 1989.
- Shepard, W. *Sayyid Qutb ans islamic activism : a translation and critical anslysis of social justice in Islam*, Leiden, E. J. Brill, 1996.
- Simmel, Georg. *Le conflit*, Circé, Paris, 1992.
- Souleyman Bayyoumi, Zakaria. *Al-Ikhwān al-Muslimūn wa al-jama'at al-islamiyyah fi al-hayat al-siyassiyyah al-misriyyah 1948-1967*, Le Caire, Wahba, 1978.
- Steigerwald, Diane. *La pensée philosophique et théologique de Shahrastani*, Laval, Les Presses de l'université Laval, 1997.
- Tahtawi, R. R. *L'Or de Paris: Relation De Voyage, 1826-1831*, Paris, Sindbad, 1988.
- Tamimi, Azzan. *A democrat within islamisme* de Azzam Temimi, Oxford, New York, Oxford university press, 2001.
- Ternisien, Xavier. *Les Frères musulmans*, Paris, Fayard, 2005. Cette remarque a été soulignée par aussi par Brynjar Lia dans son livre *The society of the muslim brothers in Égypt*, Ithaca, Libanon, 1998.
- Tomiche, Nada. *L'Égypte moderne*, PUF, Paris, 1966

Uthman, Amin. *Muhammad Abduh*, Le Caire, imprimerie Misr, 1944.

Vatikiotis, P. J. *The Modern History of Egypt*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1969. Asia-Africa Series of Modern Histories.

Vermeren, Pierre. *La formation des élites marocaines et tunisiennes*. Paris, La découverte, 2002.

CHAPITRES DE LIVRE

Al-Mouceli, Ahmed. « Asbab fachal al-khitab al-dīnī, dans *Tayyar al-islah al-dīnī wa masa'irihi fi al-mujtama 'at al-'arabiyyah* », dans Maher al-Sharif et Salam Kawakibi, *Tayyar al-islah al-dini wa masa'irihi fi al-mujtama'at al-'arabiyyah*, Damas, Direction scientifique des études médiévales, modernes et arabes, 2003.

Al-Tahtawi, Rifaa Rafi'. *Al-Mourchid al-amin fit ta'lim al-banat wa al-banin*, dans, Mohamed Amarah (dir.), *Al-A'mal al-kamilah*, tome II, Beyrouth, Dar Faris, 1985.

Besançon, Jacques. « Portrait de l'Égypte rurale au milieu du XXe siècle », dans Marie-Christine Aulas (dir.), *L'Égypte d'aujourd'hui, permanence et changements*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique (CNRS), 1977.

Burgat, François. *L'islamisme au Maghreb*, p. 61-62, citation de Aziz Krichen, « Les problèmes de la langue et de l'intelligentsia », dans *La Tunisie au présent : une modernité au dessus de tout soupçon*, Paris, Camau, Mochel, CNRS, 1987.

Delanoue, Gilbert et Jacques Jomier, « Les Musulmans », dans Marie-Christine Aulas (dir.), *L'Égypte d'aujourd'hui, permanence et changements*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique (CNRS), 1977.

Delanoue, Georges. « L'islam », dans Marie-Christine Aulas (dir.), *L'Égypte d'aujourd'hui, permanence et changements*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique (CNRS), 1976.

Flam, Léopold. *Le sacré et la désacralisation dans la pensée contemporaine*, dans Annales du Centre d'Études des Religions, Institut de sociologie, Belgique, 1962

Garcin, Jean-Claude. « De l'Égypte ancienne à L'Égypte moderne », dans Marie-Christine Aulas (dir.), *L'Égypte d'aujourd'hui, permanence et changements*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique (CNRS), 1977.

- Holt, Peter M. « The last phase of the neo-mamluk regime in Egypt », dans *L'Égypte au XIXe siècle*, Paris, Éditions du CNRS, 1982.
- Louca, Anouar. « Les contacts culturels de l'Égypte avec l'Occident », dans Marie-Chritine Aulas (dir.), *L'Égypte d'aujourd'hui, permanence et changements*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique (CNRS), 1977.
- Raymond, André. « Le Caire Économie et société urbaines à la fin du XVIIIe siècle », dans *L'Égypte au XIXe siècle*, Éditions du CNRS, Paris, 1982.
- Tomiche, Nada. « Les origines politiques de l'Égypte moderne », dans Marie-Chritine Aulas (dir.), *L'Égypte d'aujourd'hui permanence et changements*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique (CNRS), 1977.