Dialogue entre Maghreb et Machreq

Hasan Hanafî et Muhammad Al-Jâbirî

Traducteur : Agnès Lossois

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ema/1384>

DOI : 10.4000/ema.1384

ISSN : 2090-7273

Éditeur

CEDEJ - Centre d'études et de documentation économiques juridiques et sociales

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 1991

Pagination : 159-181

ISSN : 1110-5097

Référence électronique

Hasan Hanafî et Muhammad Al-Jâbirî, « Dialogue entre Maghreb et Machreq », *Égypte/Monde arabe* [En ligne], 8 | 1991, mis en ligne le 08 juillet 2008, consulté le 07 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/ema/1384> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ema.1384>

Ce document a été généré automatiquement le 7 juillet 2022.

Tous droits réservés

Dialogue entre Maghreb et Machreq

Hasan Hanafî et Muhammad Al-Jâbirî

Traduction : Agnès Lossois

NOTE DE L'ÉDITEUR

Les trois premières parties de ce dialogue, paru dans *Al-Yawm al-Sâbi'* au cours de l'année 1989, ont été publiées dans *Égypte/Monde arabe* n° 6.

IV. L'unité arabe

Cher Hasan,

- 1 Le 15 février 1989, deux projets d'union naissent : l'un au Maghreb sous le nom d'« Union du Maghreb arabe », l'autre au Machreq sous le nom de « Conseil de Coopération arabe ». Or, tandis que les projets d'unité arabe conçus à la fin des années 50 et au début des années 60 avaient reçu un accueil aussi fervent à l'intérieur que réservé à l'extérieur, le phénomène inverse se produisait pour les deux derniers projets. Faut-il en tirer la conclusion que ceux-ci répondent davantage à des exigences extérieures, contrairement aux précédents, chargés de sentimentalité et de nationalisme ?
- 2 En réalité, à la fin des années 80, la relation entre les aspirations nationales et les exigences internationales diffère totalement de celle de la fin des années 50 ou du début des années 60. Pour prendre conscience de l'ampleur de cette différence et pouvoir évaluer le plus objectivement possible les derniers projets, il nous faut confronter ce qu'on entendait par « unité arabe » dans les années 50 et ce qu'il en est actuellement.
- 3 Il faut distinguer en premier lieu ce qui fut proposé au Machreq et ce qui le fut au Maghreb. On oublie généralement – ou l'on feint d'oublier, y compris les théoriciens de l'unité – que l'idée d'« unité arabe » apparut tout d'abord dans le « pays de Cham » et

qu'elle demeura, jusque dans les années 40, « l'unité de la grande Syrie » puis « l'unité du Croissant fertile », n'englobant que rarement le Golfe et le Yémen : autrement dit, il s'agissait d'une unité régionale particulière et non d'une unité du monde arabe dans son intégralité.

- 4 La preuve en est que l'Égypte, la Libye, le Soudan et les pays du Maghreb arabe ne furent officiellement partie prenante de l'idéologie unitaire que tardivement. C'était en tout état de cause excusable : les pays du Maghreb arabe ployaient encore sous le joug étranger ; l'Égypte était un État nationaliste où se faisaient surtout entendre les voix du « patriotisme égyptien », certaines invoquant le patrimoine pharaonique, d'autres les liens de l'Égypte avec l'Europe et l'Occident tandis que d'autres encore, peut-être les plus importantes, se réclamaient d'une identité à la fois égyptienne, arabe et islamique. Cela ne signifiait ni un renoncement ni une hostilité à l'arabité – hormis dans de rares cas ; c'était plutôt le signe que l'idée d'arabité et d'unité arabe ne s'était pas diffusée dans la société égyptienne comme elle l'avait fait dans le pays de Cham. Certes, l'Égypte avait combattu Israël pendant la guerre de 1947-1948, mais en tant que membre de la Ligue arabe, chaque membre prenant totalement part à la guerre en tant qu'État. Combattre Israël ne signifiait pas – et ne signifie toujours pas – qu'elle était effectivement disposée à entrer dans les rangs de l'unité arabe. S'il en avait été ainsi, l'État d'Israël ne serait pas ce qu'il est aujourd'hui. La réalité, c'est la défaite des Arabes face à Israël pour la bonne raison qu'« ils étaient sept armées », comme ce fut dit à juste titre. Globalement, on peut dire que l'Égypte n'adhéra à l'idée d'unité arabe de façon effective – et proportionnelle à son importance – que lors de la Révolution de juillet 1952 et, notamment, après l'agression tripartite de 1956.
- 5 Quant aux pays du Maghreb arabe, l'idée unitaire qui y apparut au début de la deuxième décennie de ce siècle ne signifiait ni l'« unité arabe » ni l'établissement d'un État unique mais simplement la coopération, la solidarité et l'harmonisation des différents mouvements nationalistes tunisien, algérien et marocain en vue de mettre fin à l'occupation française. En effet ces mouvements, depuis leur naissance jusqu'à présent, traitèrent les uns avec les autres en tant que représentants de territoires donnés s'efforçant, dans une certaine mesure, de coopérer. Quant à l'idée d'une « unité-fusion » au sein de l'Afrique du Nord ou d'une fusion au sein d'une « unité arabe globale », elle n'a pas une seule fois été proposée de façon sérieuse et ne l'est toujours pas actuellement. Cependant, les artisans des décisions dans le Maghreb arabe étaient alors soit des dirigeants de mouvements nationalistes ou favorables au nationalisme, soit des dirigeants qui n'avaient jamais envisagé – et n'envisagent toujours pas, dans un avenir proche – l'éventualité d'une unité arabe allant du Golfe à l'Océan ou d'un État maghrébin unique. Dans la conscience des mouvements nationalistes, [...] l'unité du Maghreb signifiait et signifie encore une harmonisation, une coopération et une complémentarité devant aboutir à une sorte d'union fédérale. Cependant, il est impossible de déterminer avec précision le contenu que donnent aux termes d'« unité arabe » les élites de ces mouvements, de même qu'il était bien sûr impossible de déterminer ce que signifiaient « unité islamique », « unité africaine » ou « unité des pays du Tiers-monde » dans l'esprit de ceux qui brandissaient ces slogans à l'époque où ils étaient en vogue. Sans doute l'idée d'« unité arabe » avait-elle plus de force que celle d'« unité africaine » ou ses équivalents, mais cela ne put suffire à hisser cette idée à un niveau qualitativement différent des idées analogues. En effet, le sentiment des masses du Maghreb arabe était et n'a cessé d'être un sentiment d'unité sincère que ne sont jamais venus troubler les calculs des élites, et il ne fait aucun doute que l'« unité

arabe » et l'« unité islamique » étaient et sont encore équivalentes dans la conscience populaire du Maghreb arabe, conscience qui ne distingue pas les deux notions que sont d'une part l'« arabité », et d'autre part l'« islam ».

- 6 Compte tenu de ces réalités, on peut dire que le projet d'« Union du Maghreb arabe » et celui de « Conseil de Coopération arabe » traduisent ce qu'est actuellement, dans la conscience des élites nationalistes et politiques arabes – hormis le pays de Cham – l'idée d'« unité » plus que ne le traduisaient les projets d'unions élaborés dans les années 50-60, lesquels s'inscrivaient plutôt dans le cadre de l'extension des mouvements de libération que connurent alors les trois continents. L'unité égypto-syrienne, par exemple, ne pouvait pas plus se dissocier de cette expansion qu'elle ne pouvait s'isoler de la lutte contre l'impérialisme menée par l'Union Soviétique et la Chine.
- 7 On peut se demander par conséquent si l'unité égypto-syrienne telle qu'elle fut ébauchée aurait été possible dans un contexte international différent. Question difficile à trancher. Malgré tout, ayant vécu à Damas en 1958, année de l'unité, je ne peux oublier que les menaces que faisait alors peser la Turquie sur la Syrie jouèrent un grand rôle dans sa recherche d'union avec l'Égypte, et je n'oublie pas davantage combien nous a surpris la rapidité avec laquelle les partis syriens ont renversé leurs positions ; tel parti, d'abord opposé à l'unité, se montrait soudain enthousiaste à son égard, tel autre, prônant une union fédérale, devenait en moins de 48 heures un militant de l'unité-fusion... J'ai vraiment ressenti, en dépit de ma jeunesse d'alors – j'avais à peine vingt ans – que tous étaient engagés dans une sorte de « fuite en avant unitaire », faisant monter les enchères autour de cette idée. Quiconque veut se pencher sur la question ferait bien de s'en référer à la presse syrienne et aux communiqués des partis ainsi qu'aux médias égyptiens concernant les cinq mois ayant précédé la proclamation de la République Arabe Unie. [...] Il découvrirait – s'il s'est conformé à une démarche véritablement scientifique – quels facteurs jouèrent un rôle décisif dans la réalisation de l'unité égypto-syrienne telle qu'elle s'effectua : étaient-ce le noyau territorial ou les menaces extérieures et les conflits internes ? Je suis pour ma part convaincu que la cause de l'échec de cette expérience réside avant tout dans le fait qu'elle ne s'est appuyée ni sur la force ni sur la raison. Ce fut plutôt une initiative prise au pied levé, guidée par les circonstances, et il apparut inévitable de se soumettre aux revirements de situation. On sait également que ni Gamal Abdel Nasser ni les Égyptiens ne montrèrent d'empressement à l'égard de cette unité.
- 8 Ce à quoi je veux en venir, c'est que l'idée d'« unité » a besoin, aujourd'hui plus que jamais, de revenir à ses fondements dans la conscience arabe. Au cours des années 50-60, les Arabes vivaient cette idée au niveau des slogans tandis que sur un plan concret, ils relançaient l'édification de l'État régional ; à tel point que les partisans de l'unité songeaient à celle-ci tout en construisant cet État régional. Aujourd'hui, la situation est différente : la construction de l'État régional est achevée dans le monde arabe. Par conséquent, quiconque songe à l'unité quelle qu'en soit la forme doit prendre conscience qu'elle n'a désormais qu'un sens : il s'agit d'enlever quelques pierres au grand édifice qu'est l'État régional pour bâtir avec elles les fondations de l'unité.
- 9 Ainsi la notion de « construction de l'unité » doit-elle se substituer à celle de « réalisation de l'unité ». Tout projet unitaire ne sera effectif, réaliste et porteur d'avenir que s'il entame un compte à rebours dont l'aboutissement est le retour de l'État régional arabe à une entité faisant partie d'une « unité des États arabes » qui

comprendrait le monde arabe dans son entier. Ces entités, quel que soit leur nom, ne se distingueraient pas de celles qui forment les États-Unis d'Amérique ou l'Union des Républiques Socialistes Soviétiques, à moins qu'elles s'apparentent à celles qui constituent la « Communauté économique Européenne » ou toute formation similaire. Un calife tel que Harûn Al-Rachîd régnerait sur cet État arabe unique ou un leader tel que Gamal Abdel Nasser en occuperait le siège présidentiel... Mais tout ceci me semble davantage relever du rêve que de la réalité.

- 10 Notre époque n'est pas celle des rêves mais celle des stratégies internationales, des exigences économiques et des manoeuvres politiques. Alors bénissons l'existence de l'Union du Maghreb arabe ou celle du Conseil de Coopération arabe, et agissons ensemble pour que les dirigeants restent fidèles à leurs engagements : qu'ils concèdent des éléments qui sont actuellement en la possession de « l'État régional » pour qu'ils appartiennent, demain, au projet unitaire, lequel ne se réalisera que par un processus complexe et à long terme.
- 11 Tel est le point de vue que je soumets à la discussion, et il est essentiel qu'un intellectuel égyptien – notamment – donne son avis en la matière : c'est en effet à juste titre que les Arabes déplorent la rareté des écrits égyptiens sur cette question de l'unité arabe...
- 12 Muhammad Al-Jâbirî

Cher Muhammad,

- 13 Le Maghreb et le Machreq ne sont pas deux données fondamentales, deux unités propres ou deux régions distinctes reflétant deux conceptions de l'unité et deux expériences régionales distinctes ; ce sont les deux ailes d'un seul monde, le monde arabe ou, si tu veux, le monde islamique.
- 14 De même que l'unité n'est pas un concept pratique, un subterfuge visant à pallier les inconvénients d'un État régional en augmentant les avantages et réalisations des composantes de cette unité, ce n'est pas non plus un concept régional qui intégrerait les entités étatiques modestes dans un rassemblement d'entités plus importantes, comme c'est le cas pour le Conseil de Coopération du Golfe puis pour le Conseil de Coopération arabe et enfin pour l'Union du Maghreb arabe. L'unité n'est pas davantage un concept politique traduisant une volonté de libération nationale face au colonialisme ou à l'hégémonie de l'Occident ou de l'Orient. L'unité est plutôt le reflet, dans la réalité, d'une conception unitaire du monde tirée de la croyance en l'unicité, unicité des forces de l'individu, unicité des couches de la société et, du point de vue historique, unicité du patrimoine et de l'espèce humaine.
- 15 Ainsi, il se peut qu'une des raisons de l'échec des tentatives d'unité arabe au cours de notre génération réside dans le fait qu'elles relevaient plutôt de concepts pratiques, de subterfuges régionaux et politiques, et non d'une croyance en l'unicité telle que la proclama autrefois Al-Afghânî à l'aube de notre renaissance moderne, ni comme cela exista il y a quatorze siècles, dans le Hejaz d'abord puis chez les Perses et les Romains, ni comme cela fut mis en lumière à l'origine de la Révélation : « Cette communauté qui est la vôtre est une communauté unique. Je suis votre Seigneur ! Adorez-moi donc ! » (*Coran, sourate « Les Prophètes », v. 92. NDLR*)

- 16 Pourtant, en ce qui concerne l'unité, les points de similitude entre le Machreq et le Maghreb sont plus nombreux que les points de divergence. En effet, en Égypte et au Maghreb, islam et nationalisme sont deux éléments unis, sans médiation telle que l'arabité comme c'est le cas dans le pays de Cham. L'islam est le nationalisme, le nationalisme est l'islam. Cela s'est manifesté dans le grand Maghreb arabe incluant l'Égypte et le Soudan, c'est-à-dire dans le monde arabo-africain, au cours des mouvements de libération nationalistes : Al-Afghânî, Muhammad 'Abdu, la révolution d'Al-'Urabi, le mouvement nationaliste égyptien et ses liens avec l'islam en Égypte, la révolution d'Al-Mahdî au Soudan et le mouvement Sanûsî en Lybie, le rôle des ulémas de la Zeituna dans le mouvement nationaliste tunisien, l'association des ulémas en Algérie, le mouvement réformiste avec 'Alâl Al-Fâsî. Il semble que l'harmonisation ne s'opéra pas seulement entre les mouvements nationalistes du Maghreb arabe mais fut également recherchée avec l'Égypte. En effet, les rebelles marocains s'y réfugièrent pour y organiser leurs mouvements nationalistes, dont le plus célèbre, *Nidâ' Al-Qâhira* (« l'Appel du Caire ») de 'Alâl Al-Fâsî. Issus d'Al-Azhar comme Houari Boumedienne, soufis au Maghreb, pèlerins marocains, les dirigeants de ces mouvements étaient partie intégrante de la vie quotidienne et populaire égyptienne.
- 17 C'est une circonstance historique particulière qui présida véritablement à la naissance de l'arabité dans le pays de Cham, lequel faisait front à la Turquie : le nationalisme arabe se dressa face aux Jeunes Turcs, à la Ligue pour le Progrès et l'Unité et au mouvement laïc turc de manière générale. Les nationalistes arabes firent progresser l'arabité et réalisèrent l'indépendance du pays de Cham. Or, cette région fut rattachée au Hejaz dès la migration des premières tribus Samiya et les migrations saisonnières d'hiver et d'été. L'unité égypto-syrienne allait concrétiser ce lien et la « République Arabe Unie » (1958-1961) faire revivre dans nos mémoires l'expérience de Salah Al-Dîn. Nous proclamions alors que l'unité égypto-syrienne était le seuil de l'unité arabe.
- 18 Mais l'unité a été ébranlée dans notre conscience et dans les faits car elle reposait sur une conception nationaliste traditionnelle plus proche de l'esprit du nationalisme qui prévalait au siècle précédent et liée non seulement à la langue, à la culture, à l'histoire commune et aux intérêts collectifs mais aussi à la race. Or, dès que l'on fait appel à la culture nationale et à son support essentiel qu'est l'héritage islamique, celui-ci se révèle davantage comme un moyen de propagande que comme un principe fondamental ; comment faire face aux accusations formulées par le mouvement réformiste à l'encontre du nationalisme, lui reprochant de prôner un laïcisme à fondement ethnique, et comment répandre ce nationalisme parmi les peuples qui perçoivent encore leur identité à travers l'héritage religieux ? Historiquement, ses partisans se comptaient pour la plupart parmi les chrétiens du pays de Cham, parmi ceux qui sortaient des écoles et des missions étrangères, ce qui les plaça dans une situation ambiguë au sein des masses arabes et de leurs dirigeants traditionnels.
- 19 Que faisons-nous maintenant, historiquement, à une époque où la pensée nationaliste recule, non seulement au niveau de la nation arabe mais aussi au niveau mondial, en faveur d'une nouvelle coalition régionale et continentale ? Dans notre monde arabe contemporain, les aspects de l'unité actuelle s'étendent à toutes les idéologies laïques, le nationalisme, le libéralisme, le socialisme et le marxisme à des degrés divers. Nous, intellectuels arabes soucieux de notre patrie et profondément attachés au savoir, que faisons-nous de ce que l'on appelle à tort ou à raison le « réveil islamique » actuel en faisant abstraction de ses spécificités, de ses idées, de ses programmes ou de ses formes

d'expression ? Que faisons-nous des tenants d'Al-Afghânî, de Rachîd Rida, de Hasan Al-Banna, de 'Abd Al-Hamîd Bin Badis, d'Al-Bachîr Al-Ibrahîmî, de Tahar Bin 'Achûr, de 'Alâl Al-Fâsî... etc. ? Que faisons-nous du crédit dont jouit le monde arabe au sein du vaste monde islamique, en Afrique, en Asie ? Là où des peuples considèrent le monde arabe comme leur Qibla, s'attirent les bonnes grâces des Arabes, parlent leur langue dans leurs réunions privées car ce sont eux, sur la terre de la révélation, les porteurs du message et les gardiens de l'héritage avec les mosquées d'Al-Azhar, de Kairouan et de la Zeitouna à portée de leur regard. Et qu'en est-il de l'influence de Muhammad Iqbal et des partisans d'Al-Mawdûdî ? S'agit-il là du brassage entre l'élite et les masses quant à la question du nationalisme et de l'islam, dont ont parlé nos intellectuels ? Le nationalisme des élites et l'islam des masses ? En effet, nous ne doutons pas de l'unité si elle s'éclipse, nous n'ironisons pas sur elle ni ne la jugeons si elle se montre rétive, au contraire, nous l'approfondissons, nous l'ancrons solidement dans la conscience des masses, nous lui donnons sa profondeur historique et la remplaçons dans son véritable cadre.

- 20 Dans ce sens, unitaire, doctrinal, théorique et pratique, l'Égypte est un État d'unité, unité de la pensée dans son homogénéité, unité de la croyance dans son esprit : Akhenaton, Moïse, Arius. [...] Comme l'écrivit Al-Kindî, « l'unité a été inscrite au sein de l'Égypte, géographiquement avec ses deux ailes, africaine et asiatique, et historiquement par son homogénéité à travers le temps. L'Égypte n'est pas l'État pharaonique car l'Égypte des pharaons ne fut qu'un centre au sein d'un univers plus vaste. Les coptes d'Égypte s'attachèrent au Nil, à l'héritage populaire et à la croyance en la nature unique du Messie ; enfin, l'arabité en Égypte est la dernière forme d'un projet unitaire de longue date, remontant à Ménas, qui unifia les deux territoires du nord et du sud, pour aboutir à Muhammad 'Alî et à Gamal Abdel Nasser qui unifièrent l'Égypte et le pays de Cham. Quant au Maghreb, il est semblable à l'Égypte, puissant dans son unité, depuis Târiq Bin Ziyad qui traversa le détroit en partant de Salé pour atteindre Damas en traversant l'Europe, réalisant ainsi l'unité du monde islamique avec, en son milieu, la Méditerranée, jusqu'à l'État des Almohades et la doctrine de leur *mahdî*, Muhammad Ibn Tûmart. Si le concept de « noyau territorial » s'est révélé opératoire pour ce qui est d'une unité-fusion dont le but était de combattre le colonialisme et d'ébranler les régimes politiques réactionnaires et leurs alliés, il n'est pas pour autant remis en cause par de nouvelles conceptions de l'unité : celles-ci partiraient de la nécessité de mettre fin à la dispersion et de s'en tenir à un minimum d'harmonisation des positions, même si cela ne devait se réaliser qu'à un niveau strictement régional et pour mettre fin aux campagnes de propagande, aux échanges d'accusations mettant en cause les dirigeants devant le peuple. L'histoire ancienne et moderne de l'Égypte atteste de la justesse de ce concept- l'unité de l'Égypte et du pays de Cham durant les Croisades, Muhammad 'Alî et Abdel Nasser, l'unité de l'Égypte et du Maghreb arabe sous les Fatimides, l'unité de l'Égypte et du Soudan dans l'histoire moderne, l'unité de l'Égypte et de la Lybie du temps de Nasser, enfin l'unité de l'Égypte et du Yémen par le sang, la révolution et le martyr... Les auteurs qui ont écrit sur l'unité en Égypte foisonnent, leur production abonde, mais ceux qui ont écrit sur le particularisme de l'Égypte peuvent se compter sur les doigts de la main...
- 21 Cette acception romantique de l'unité-fusion fait que les Arabes avaient besoin d'un dirigeant charismatique tel que Nasser, et comme le déclara jadis Ibn Khaldûn, « les Arabes ne se constituent de pouvoir que sous la forme religieuse d'une prophétie, d'une wilâya ou plus généralement de l'impact de la religion ». Par conséquent, l'époque des

miracles n'est pas encore révolue tant que persiste l'héritage populaire qui secrète les conceptions de « fils du pays », de « créateur », de « protecteur », et tant que subsistent les attributs politiques de nos dirigeants, tels que *za'im*, *ra'is*, *qâ'id*, etc... Jusqu'à ce que le peuple devienne son propre dirigeant et que les institutions se maintiennent au-delà des leaders.

- 22 L'unité-fusion exprimait une volonté de libération nationale qui annihilerait les frontières instaurées par le colonialisme et ferait chuter les régimes réactionnaires qui lui étaient alliés. En vérité, l'unité était une « révolution » plutôt qu'un « état », une idée plutôt qu'une réalité ou, en termes philosophiques, c'était une « dérivation » plutôt qu'une « induction ». Il en fut ainsi de toutes les révolutions : la Révolution française exprima l'idée d'une seule humanité reposant sur les trois principes de Liberté, d'Egalité et de Fraternité. On rêva d'instituer une république mondiale globale avant qu'elle ne se change en État, mais dès qu'elle se transforma, elle devint un empire solide et victorieux avant de retrouver son état initial après une deuxième défaite : la royauté s'en revint.
- 23 Le même phénomène eut lieu avec la Révolution russe, c'est pourquoi Lénine écrivit « La Révolution et l'État ». La même expérience se produisit en Iran lorsque l'islam en tant qu'idée réussit à renverser le Chah et à défier l'Occident ; la marge est grande entre le romantisme de la révolution et la mise en place de la structure. En effet, l'unité-fusion joua son rôle dans la libération, le combat contre les alliances et l'instauration de zones d'influence. Ce qui reste à effectuer actuellement, c'est la construction de l'unité, même si cela doit passer par la voie de la destruction : voir la fin du tunnel, en finir avec les groupuscules, l'éparpillement, les guerres confessionnelles, les conflits frontaliers et réduire l'isolement de l'État territorial dans ses frontières fermées, annuler les visas d'entrée, tout cela étant soutenu par de nouvelles couches sociales, liées par des intérêts économiques, libérées des obstacles douaniers et des permis d'import-export. [...]

24 Hasan Hanafi

V. Le libéralisme

Cher Muhammad,

- 25 Bien que le mot « libéralisme » soit un terme arabisé, il s'est enraciné dans la pensée contemporaine, a avivé la détresse dans notre conscience, exprimant désormais nos aspirations à la liberté et à l'émancipation. Malgré les drames contemporains et les atteintes aux libertés publiques qui sont notre lot quotidien, ce terme a toujours revêtu un sens positif : qualifier quelqu'un de « libéral » est plus élogieux que péjoratif, que la personne ainsi désignée appartienne à la petite ou la grande bourgeoisie, en raison de la longue oppression subie, et qu'elle s'exerce au nom du socialisme ou du progrès. Les aspirations des gens s'apparentent à une revendication pour les libertés publiques, même si cela doit aboutir au système capitaliste puisque, dans la mesure où ces libertés sont garanties, il est possible ensuite de critiquer la société capitaliste et d'en révéler les failles. En effet, sans ces libertés, les régimes socialistes se transforment en « système capitalistes déguisés », nous privant simultanément et de la liberté et du socialisme.

- 26 Le libéralisme est le régime que nous avons expérimenté le plus durablement dans notre vie, à l'aube de la renaissance arabe moderne dont Al-Tahtâwî en Égypte et Khayr Al-Dîn Al-Tunsi en Tunisie furent les précurseurs. Al-Tahtâwî voulait construire un État moderne tel que le secréta la Philosophie des Lumières en Occident et tel que l'exprima la « Déclaration » de la Révolution française : Al-Tahtâwî la traduisit en terme de manifeste d'un État national moderne. Le libéralisme n'exigeait pas l'abolition de la royauté ou du califat mais recherchait plutôt une forme de monarchie aux pouvoirs limités, une constitution, un régime parlementaire reposant sur la multiplicité des partis, la liberté de la presse, un enseignement national indépendant, la responsabilité du gouvernement devant les représentants du peuple, la liberté d'expression, de pensée et de croyances, la liberté de se rassembler, de travailler.
- 27 Le premier parlement qui exista dans la région fut constitué en Égypte en 1870. Ainsi, le colonialisme n'eut pas la possibilité d'y promulguer la loi sur les publications pour limiter la liberté de presse. Le libéralisme lutta sur plusieurs fronts pour construire l'État moderne : ouverture de canaux et de drains, construction de viaducs et de barrages, fondation d'écoles et d'universités, développement de l'enseignement sans discrimination entre les sexes, formation d'un esprit nationaliste indépendant. C'est encore au nom du libéralisme qu'éclatèrent en Égypte les révolutions nationalistes comme celle de 1919. Des batailles s'engagèrent également au sein de l'intelligentsia à propos de la poésie anté-islamique, de la représentation artistique dans le Coran et l'islam, des fondements du pouvoir à l'époque libérale, à tel point que le libéralisme semblait avoir apposé son sceau sur toute notre pensée moderne... On a parlé à ce propos de *Arabic thought in the liberal age*. Néanmoins, l'expérience libérale a pris fin comme si elle n'avait pas grandi dans son milieu naturel ou avait été semée sur une terre qui n'aurait pas été sienne. Le libéralisme a conduit à la répression, à l'assassinat de leaders de l'opposition (Hasan Al-Banna par exemple), à la ruine des partis, à la coopération avec le palais, aux alliances avec l'Occident, au développement de la féodalité, à la domination d'une minorité sur une majorité, à l'évasion fiscale, à l'hégémonie de la fortune sur le pouvoir, à l'enseignement payant, à l'extension de l'analphabétisme au sein des masses. Aussi la révolution se souleva-t-elle contre ce « libéralisme » et chercha-t-elle à instaurer des régimes qui dépasseraient leurs propres limites et qui se définiraient davantage en termes négatifs que positifs : anéantissement de la féodalité et de la prééminence de la fortune, suppression de l'analphabétisme, dissolution des partis, bannissement de la monarchie, refus des alliances avec l'Occident... etc.
- 28 Pourquoi ce succès – relatif – du libéralisme à ses débuts, pourquoi son échec par la suite, bien qu'il reste capable, chez nous, d'attirer les intellectuels et de faire bouger les masses en dépit des réalisations de la dernière révolution arabe ? Il semble que cela soit dû au fait que le libéralisme a été extrait de son milieu, la culture occidentale, et implanté dans un milieu inadéquat. En effet, le libéralisme émergea en Occident au prix de longues luttes, à travers la réforme religieuse du XV^e siècle puis la Renaissance du XVI^e, le rationalisme du XVII^e, les Lumières du XVIII^e. Ces luttes commencèrent à porter leurs fruits à partir de la Déclaration des Droits de l'Homme et de la constitution d'un État national moderne. La réforme religieuse aboutit à la liberté de commenter le Livre saint, prérogative jusqu'alors monopolisée par l'Eglise, la liberté de défendre des positions ésotériques hors des croyances officielles, la liberté d'établir un lien direct entre l'homme et Dieu sans passer par la médiation des religieux, la liberté du citoyen

de s'exprimer dans sa langue nationale en s'affranchissant de l'usage généralisé du latin. C'est pourquoi Weber associa le protestantisme à l'esprit libéral. A l'époque de la Renaissance, la conscience européenne se libéra de sa dépendance par rapport à l'Eglise et Aristote, se tourna vers la Raison et la Nature pour fonder une science nouvelle et évoluer du passé au présent, de l'imitation à l'innovation. Cela allait déboucher sur le « Je pense donc je suis » de Descartes et l'avènement d'une ère nouvelle. Si Descartes professait que la raison est le plus juste des moyens pour départager les individus, Spinoza déclarait quant à lui que la liberté de pensée ne met en péril ni la foi ni le salut du pays mais que sa suppression, au contraire, fait peser sur eux une certaine menace. La Raison se fit souveraine. Puis advint l'époque libérale moderne, époque des Lumières, juives chez Spinoza, chrétiennes chez Lessing, Herder et Kant, universelles chez les philosophes de l'Encyclopédie, Voltaire, Rousseau, Montesquieu, Diderot, d'Alembert... Cela aboutit à la Révolution française, puis allemande en 1848 avec les jeunes hégéliens, visant à créer une culture nationale censée porter les germes de l'unité allemande, de la renaissance du peuple allemand. Pour finir, Sartre déclarait : « Je suis libre donc je suis », confirmant ainsi une longue conquête qui avait vu tomber bien des martyrs, de Giordano Bruno à Gramsci. Le capitalisme européen émergeait alors, s'appuyant sur le libéralisme qui apporterait à tous la liberté tout en protégeant l'intérêt général par des mesures restreignant la concurrence sauvage.

- 29 En ce qui nous concerne, l'expérience libérale a suivi un autre itinéraire. En effet, la multiplicité des doctrines et des jurisprudences est apparue chez nous à partir du I^{er} siècle de l'hégire, s'est poursuivie jusqu'au IV^e siècle et a atteint son apogée à l'époque d'Al-Birûnî et d'Avicenne. Il y avait alors quatre écoles juridiques et toutes étaient représentées dans les moquées. Les différentes écoles avaient de vastes débats en dépit de leurs dissensions, ce qui développa l'art de la controverse. Ainsi trouvait-on un peu partout – à côté de la grande mosquée, aux abords du palais... – toutes sortes de publications qui ne faisaient l'objet d'aucune censure. Puis, la théologie naquit, et avec elle un vaste dialogue entre les religions. Les musulmans écrivirent dans des publications non islamiques, s'ouvrirent à la religion hindoue, à la sagesse persane, à la philosophie grecque, à l'héritage romain. Al-Farabî réalisa la synthèse entre Platon le divin et Aristote le sage dans une perspective rassemblant l'idéal et la réalité, l'image et la matière, l'essence et le sujet, l'au-delà et le terrestre, Dieu et le savant...
- 30 Puis les Frères de la Pureté ont dialogué avec tous les courants. D'une science des fondements du *fiqh* on est passé à une science de la controverse dotée de ses propres règles. On a posé l'hypothèse d'une contradiction au sein des textes et on a institué la logique pour la résoudre [...]. Le pluralisme a atteint toute son ampleur, a débouché sur l'égalité des preuves, toute chose apparaissant alors équivalente à l'autre. L'on a fini par tomber dans le relativisme, le doute, le refus des sciences. Puis les Croisés sont intervenus. L'Umma s'est trouvée prise entre le libéralisme à l'intérieur et l'invasion extérieure, ce qui a incité certains philosophes, à la tête desquels Al-Ghazâlî, à mettre en cause pluralisme et rationalisme, à critiquer l'ésotérisme, les Mu'tazilites, les Kharijites...
- 31 L'Umma a prôné la seule obéissance au souverain, même s'il s'était emparé du pouvoir par la force et la supériorité, et l'adhésion à la seule doctrine ach'arite qui affirmait la transcendance de Dieu et sa responsabilité directe et absolue dans toute action humaine. Une autre idéologie apparut, le soufisme, qui reposait sur l'ascétisme, la dévotion, la sobriété, la résignation, la patience. Doctrine ach'arite et soufisme – en

d'autres termes, idéologie du pouvoir prônant sa glorification et idéologie de la soumission prônant l'obéissance – se conjuguerent. Les deux démarches demeurèrent interdépendantes jusqu'au mouvement réformiste moderne, qui essaya de les séparer. Muhammad 'Abdu choisit pourtant une voie intermédiaire en demeurant ach'arite quant à l'unicité de Dieu et mu'tazilite quant à Sa justice. Une fois perdue la justice, c'est l'unicité telle que perçue par les ach'arites qui l'a emporté et qui domine aujourd'hui encore. Le libéralisme occidental n'eut donc aucun succès dans notre vie durant deux cents ans... Car la doctrine ach'arite fournit la base théorique du pouvoir absolu à partir de la tradition religieuse héritée et adoptée par les nommes. Or Dieu agit selon son bon vouloir, on ne le questionne pas sur ses actes, rien ne lui est caché. Ensuite, les ulémas du souverain investirent cette structure psychologique et la transposèrent de Dieu sur le souverain, du Créateur sur le chef de la police. Quant à la raison, elle est impuissante à évaluer le bien ou le mal, elle a besoin d'une tutelle extérieure et de ses directives. Enfin l'État est tout entier centré autour du personnage de l'imam, ses caractéristiques, la manière de le choisir, l'obéissance qu'on lui doit. Quant aux structures autonomes de l'État ou aux situations qui permettent de se soulever contre l'imam, leur importance n'est que secondaire. Tant que l'ach'arisme est l'idéologie dominante, la croyance officielle d'un pays, croyance diffusée par la presse, invoquée par les médias, alors aucun libéralisme, endogène ou exogène ne pourra l'emporter durablement.

- 32 L'idéologie de la soumission présente dans le soufisme appelle les masses à l'obéissance, obéissance au souverain, acceptation du destin... Les valeurs qu'il prône sont essentiellement négatives, se sont muées en dictons auxquels on se réfère aveuglément : « la sobriété est trésor impérissable », « la patience est la clé de la consolation », « le mauvais oeil m'a frappé mais Dieu me sauvera », « la prudence est impuissante face au destin », « le maudit reste maudit même avec une lanterne sur la tête ». Le fatalisme devient une forme de "sagesse populaire" qui freine l'initiative et la prise du pouvoir. Tant que ces valeurs passives ne sont pas transformées en valeurs constructives – refus, révolution, colère, rébellion, libération, lutte... – le peuple ne bouge pas et aucun appel à la liberté ne l'emporte. Car les racines du problème de la liberté et de la démocratie sont communes aux quatre tendances politiques de notre pays, y compris les libéraux chez lesquels règne la domination du président du parti et de ses cadres sur les masses. La situation est identique chez les islamistes, les marxistes et les nationalistes qui font allégeance aux théoriciens et aux dirigeants.
- 33 L'appel au libéralisme ne peut triompher que d'une façon négative, en éradiquant les racines de l'hégémonie des gouvernants et de la soumission des peuples, cela par la reconstruction, sur des bases nouvelles, du réservoir culturel encore vivant dans notre culture nationale. Des bases nouvelles qui permettraient à l'homme d'avoir une efficience dans l'histoire, à la nature d'avoir ses propres lois et qui feraient de l'imamat un contrat, une allégeance et un choix ; aucun monopole, que ce soit celui de la tribu des Quraych jadis ou de l'armée actuellement, ne subsisterait ; le droit de censurer le pouvoir, la recherche du bien, l'interdiction de commettre des actes répréhensibles, l'exhortation en matière de religion, le droit de porter atteinte à l'imam et le fait qu'aucune obéissance n'est due à une créature qui désobéit au Créateur, tous ces principes seraient mis en exergue.
- 34 Aussi les paroles de Amr Ibn Al-'As résonnent-elles en nous : « Pourquoi avez-vous tyrannisé les gens quand leurs mères les avaient engendrés libres ? » Et les paroles de

'Urabî, disciple d'Al-Afghânî, répondant aux propos du khédive – « Qu'êtes-vous, sinon les esclaves de nos bienfaits » – par ces mots : « Dieu nous a créés libres, et non comme un héritage ou un bien immobilier, et par Dieu l'unique, nous ne serons pas livrés en héritage et nous ne serons plus tyrannisés à partir de ce jour. »

- 35 Notre combat pour la libération, nous ne le mènerons pas en traduisant, comme nous le faisons depuis deux cents ans, tout ce qui a été écrit sur le libéralisme occidental. Cela n'y contribue en rien et n'aboutit qu'à créer des foyers culturels isolés dans notre pensée contemporaine. Notre aspiration à la liberté se réalisera par la destruction du pouvoir, des causes de la répression et des facteurs d'oppression accumulés dans notre conscience historique depuis plus de 1 000 ans. L'erreur de notre génération est de séparer sa conscience politique de sa conscience historique. L'important n'est pas le discours que nous tenons à nos proches ou que nous nous tenons à nous-même au sujet d'un John Stuart Mill ou d'un Benjamin Franklin, mais le discours qui est tenu aux gens et ce qu'ils comprennent : qu'il n'y a pas de contrainte en matière de religion, que celui qui le désire blasphème et que nul n'a de main mise sur lui. Alors le cours de l'histoire changera.

- 36 Hasan Hanafi

Cher Hasan,

- 37 C'est un autre sujet d'importance majeure que celui de l'échec des précédentes expériences du libéralisme dans le monde arabe et des facteurs de cet échec. C'est pourquoi il faut l'aborder avec sérénité, prudence, souplesse de jugement. Hasan, mon frère, je suis parfaitement d'accord avec toi sur le fait que les racines du libéralisme arabe remontent très loin dans l'histoire de l'Europe... jusqu'au début de la Renaissance. Même si cela ne présente pas d'ambiguïté, il faut bien préciser que ce dont nous nous entretenons ici, c'est du libéralisme dans le domaine économique. Quant au bien-fondé de la séparation entre le champ de l'économie et celui de la pensée, c'est une autre affaire dira-t-on, mais c'est la question fondamentale. Néanmoins, je pense que la séparation est possible, méthodologiquement tout au moins, entre les deux questions qui suivent : d'une part, pourquoi les économies arabes n'ont-elles pas évolué vers un système capitaliste véritable ? Interrogation qu'a soulevée le penseur Maxime Rodinson dans *L'islam et le capitalisme...* D'autre part, pourquoi les élites contemporaines du monde arabe et islamique n'ont-elles pas réussi à implanter dans leur pays la modernité politique qu'elles avaient essayé d'importer d'Europe ? » Interrogation soulevée par un autre intellectuel français, Bertrand Badie, dans *Les deux États : Pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam*. Je crois qu'il est tout à fait légitime de distinguer les deux questions, bien qu'elles constituent les deux faces de la même pièce, puisque nous ne pouvons en observer les deux faces à la fois. Nous en sommes donc réduits à les observer d'abord isolément pour les rassembler mentalement ensuite et tenter de reconnaître notre objet dans son intégralité.

- 38 [...]

- 39 La distinction que nous effectuons ici n'est donc, je le répète, qu'une simple distinction méthodologique. Nous sommes d'accord sur ce point comme sur bien d'autres, mais comme on me demande de « m'opposer » à toi, « représentant » du Machreq, en tant que « représentant » du Maghreb, je me trouve contraint de mettre en relief certaines questions et d'en passer d'autres sous silence. [...]

- 40 Je te contredirai donc sur deux points : ta réduction à la seule Égypte de la défaite du libéralisme, ta généralisation de cet « échec » à tous les pays arabes.
- 41 Au Maghreb, nous considérons comme parties intégrantes du « Machreq » non seulement les pays arabes mais aussi la Turquie et l'Iran, non seulement au sens géographique du terme « Machreq » mais aussi du point de vue culturel et religieux en général. En effet, les Maghrébins ne distinguent pas l'arabité de l'islam ; ils n'ont jamais mis aucune barrière entre le Hidjâz, l'Irak et la Perse ou entre le pays de Cham et la Turquie. Je reconnais que cette vision constitue jusqu'à présent une partie de notre « réservoir psychologique » selon ton expression favorite ; c'est pourquoi, en lisant tes articles, j'en suis venu à me demander pourquoi nous limitons à l'Égypte ach'arite « l'échec » du libéralisme importé d'Occident... L'aurait-il emporté dans l'Iran chiite ?
- 42 Par ailleurs, est-il juste de généraliser ce mouvement à l'ensemble des pays arabes, Maghreb compris... ? Je ne ferai pas l'apologie du libéralisme importé d'Occident au Maghreb, mais je dirai que son destin fut bien différent de celui qu'il connut au Machreq. Au Maghreb, nous avons vécu une expérience qui a différé de celle de l'Égypte sur un point essentiel, à savoir que la modernité qui nous a été transmise par l'Occident ou que nous avons nous-mêmes importée ne contredisait pas de façon percutante le réformisme, comme ce fut le cas en Égypte. Bien au contraire : c'était le réformisme qui était alors vecteur de la modernité, adoptait les valeurs du libéralisme occidental et les « refondait » dans des moules nationalistes arabes et islamiques. C'était par conséquent un « réformisme nationaliste » qui conduisit le mouvement de modernisation et le combat pour l'indépendance en même temps. Tu peux d'ailleurs percevoir plus clairement ce qui s'est passé chez nous en te référant à l'expérience de Muhammad 'Abdû, Qâsim Amîn et Lutfi Al-Sayyid rassemblés dans une seule mouvance, d'où étaient absents Chablî Al-Chmayl, Farah Antûn et Salâma Mûsa ; les réactions négatives que ces derniers ont suscitées chez Muhammad 'Abdû, Rachîd Ridâ, Sayyid Qutb... n'ont pas eu d'équivalent chez nous. On peut dire que la trajectoire même du libéralisme continua à prévaloir après l'indépendance malgré la scission entre la droite et la gauche qui déchira le mouvement nationaliste arabe réformiste et modernisateur. La droite entraîna alors les libéraux modernisateurs autant que la gauche attira les réformistes, les nationalistes et les religieux. Cette scission se produisit à la base comme au sommet. Ainsi, ce que j'ai dit pourrait être vrai pour l'Égypte qui a connu et connaît, pour des raisons que tu sais, un combat âpre et permanent entre la modernité et le réformisme. Quant au Maghreb, la question diffère plus ou moins, mais elle diffère. Il est donc impossible, du point de vue théorique, de réduire à l'Égypte seule le problème de la défaite du libéralisme ; il faut en revanche étendre le phénomène à l'Iran, à la Turquie et à d'autres pays, ni arabes ni islamiques ; il s'ensuit qu'il est impossible de généraliser l'expérience égyptienne à l'ensemble des pays arabes. Il y a, au sein de la nation arabe elle-même, des cas particuliers constituant des aspects remarquables de telle ou telle expérience.
- 43 Je passe ici à la deuxième question. Tu as en effet suffisamment mis en relief la manière dont la civilisation arabe et islamique a connu la riche expérience du libéralisme avant Al-Ghazâlî, puis comment survinrent ensuite défaite, régression et décadence et de là, comment la tyrannie domina... Tout cela est vrai et je ne te contredirai pas sur ce point.
- 44 Cependant, on m'a demandé de considérer le problème à partir du Maghreb. Or, dans le passé, le Maroc et l'Andalousie étaient interdépendants et tu ne me convaincs pas lorsque tu fais porter toute la responsabilité de la dégradation puis de la défaite sur la

doctrine ach'arite. Je ne dis pas cela pour défendre l'ach'arisme, car je suis plutôt de ceux qui évitent, autant que faire se peut, de s'enliser dans les querelles du passé. Cependant, lorsque j'observe le Maroc (et l'Andalousie) qui est de doctrine ach'arite, je constate qu'il a vécu le « libéralisme » arabe et islamique à l'ombre même de cette doctrine. Il est vrai que le Maroc et l'Andalousie n'ont pas connu ce pluralisme de groupes qu'a connu le Machreq, mais le « despotisme » de la doctrine ach'arite n'est pas en cause puisque cette absence de pluralisme date d'avant son implantation. En tout cas, l'histoire du Maghreb nous présente une autre image : le mouvement des Almoravides, base de l'État marocain, ancra solidement la tradition de la « consultation » islamique à l'intérieur du cadre libéral marocain et se lia avec la doctrine ach'arite soit dans la phase de fondation, soit dans la phase de magnificence et d'apogée, lorsque l'hégémonie appartenait aux jurisconsultes plus conservateurs et plus rigides encore que les imams ach'arites eux-mêmes. Malgré cela, à la fin de la dynastie almoravide, apparut Ibn Bâjja, premier philosophe andalou. Quant à la dynastie almohade qui s'implanta ensuite, dans la phase de fondation, elle avait un lien direct avec l'ach'arisme et peut-être avec Al-Ghazâlî lui-même et elle conserva l'empreinte de l'ach'arisme avec une inclination pour le réformisme sunnite. Des philosophes et de grands savants porteurs du flambeau du nationalisme, de l'esprit scientifique et critique vécurent sous sa protection, tels Ibn Tufayl, Averroès, Ibn Zuhayr et d'autres... Cette dynastie appliqua à son tour le principe de la « consultation » islamique selon les traditions tribales prédominantes, les Marînides, les Sa'diens puis les Alaouites, mais la tradition de la « consultation » et de l'allégeance est restée en vigueur jusqu'à maintenant et le pays est toujours de doctrine ach'arite.

- 45 On trouve également des jurisprudences et des positions à part dans le domaine de la « consultation » et de l'allégeance chez des imams ach'arites et malékites du Maghreb, mais je n'ai pas encore eu l'occasion de m'informer sur ce qui leur correspond chez les imams du Machreq dont les mu'tazilites, les ach'arites et les hanbalites. On trouve par exemple ce principe, consacré par les jurisconsultes du Maghreb, qui enlève le pouvoir législatif au souverain pour l'attribuer aux ulémas, réduisant ainsi le rôle du souverain à celui d'un simple exécutant. Ibn 'Arabî l'ach'arite, le malékite, célèbre pour son puritanisme, se lia à Al-Ghazâlî, en subit l'influence, et on le trouve expliquant le verset en ces termes : « Obéissez à Dieu, obéissez au Prophète et aux autorités parmi vous » ; après avoir exposé les points de vue des exégètes du Machreq, il les commente en disant :

« La vérité, pour moi, est que l'expression « les autorités parmi vous » désigne les princes et les ulémas. Les princes parce qu'ils sont à l'origine de l'ordre et que le pouvoir leur revient, et les ulémas parce que les questionner est un devoir, leurs réponses sont indispensables et obéir à leurs *fatwa* est un devoir... Tout est soumis aux ulémas puisque le pouvoir est tombé entre les mains des ignorants, qui se trouvent donc dans l'obligation de recourir aux ulémas... Les princes n'ont plus de pouvoir du fait de leur ignorance ; ceux d'entre eux qui sont justes ont autant besoin des ulémas que les ignorants. » [...]

- 46 La doctrine ach'arite ne fut absolument pas source de despotisme au Maroc, pas plus qu'elle ne l'a été ailleurs ou que ne l'a été toute autre doctrine religieuse.
- 47 Certes, les ach'arites consacrèrent le dogme du « déterminisme » (*jabr*) mais dans une formulation théorique, le « gain » (*kasb*), aboutissant chez eux à ce qui ressemblerait assez à l'énoncé du libre-arbitre. Certes, les mu'tazilites proclamèrent le principe de « création des actions » ou libre-arbitre (*khalq Al-af'âl*), mais cela ne les empêcha pas de

pratiquer un despotisme abominable quant au problème de la création du Coran. Pour ma part, je n'ai pas encore trouvé de textes concernant le « libéralisme » du pouvoir, hormis ce qui est désigné par le terme de « consultation » ; pourtant certains des mu'tazilites avaient des inclinations pour le point de vue de l'imamat... Cependant, critiquer les ach'arites ne signifie pas forcément opter pour les mu'tazilites. Ils ont été critiqués à leur tour par les hanbalites, à commencer par Ibn Taymiyya, et par les chi'ites...

- 48 Je terminerai ici en disant que l'échec du libéralisme en Égypte ou dans d'autres pays arabes ne doit pas être rattaché à une doctrine religieuse par un lien de cause à effet. Et si certains penseurs occidentaux ont rattaché l'émergence du capitalisme et du libéralisme à la doctrine protestante – ceci étant sujet à controverse – rien ne permet d'expliquer l'échec du « libéralisme » dans le monde arabe par le « fatalisme » de la doctrine ach'arite ni même par l'hégémonie de la religion. Le libéralisme et le capitalisme l'ont emporté en Occident, malgré la présence continue de l'Eglise catholique, ainsi qu'au Japon où ils ont été transplantés... Or tu connais le conservatisme du Japon. Si tu me demandais mon avis, je te répondrais que, sur des facteurs internes difficiles à déterminer exactement, vient se greffer un facteur externe évident, l'expansion colonialiste. Bien que le mot « si » fasse partie de ceux dont il vaut mieux éviter l'utilisation en parlant du passé, je ne doute pas que tu t'accordes avec moi pour l'employer dans l'expression suivante : si l'Europe colonialiste n'était pas intervenue, le destin de la Renaissance de Muhammad 'Ali en Égypte et son expansion libérale auraient été autres, et il est probable que « cet autre destin » se serait concrétisé sans l'autorité de la « doctrine ach'arite ».

- 49 Muhammad Al-Jâbirî

VI. Modernité et tradition

Cher Hasan

- 50 On entend de temps à autre des voix d'intellectuels de différents pays arabes qui clament que nous n'avons besoin ni des opinions des penseurs occidentaux, ni de leurs théories, ni de leurs modes d'expression et que ce que nous possédons nous suffit.
- 51 Je comprends pour ma part ces déclarations lorsqu'elles émanent de ces savants traditionnels que nous avons désignés sous le terme de « réformistes ». Je les comprends car elles émanent dans ce cas de penseurs pour lesquels l'héritage est l'unique référence, l'univers mental et culturel exclusif ; ils sont donc fidèles à eux-mêmes en exprimant une conviction nourrie par une position idéologique globalement anti-occidentale, l'Occident représentant pour eux l'« adversaire historique ».
- 52 Ce qui est plus difficile à comprendre, c'est que de telles déclarations puissent émaner d'intellectuels qui se sont formés en Occident, font commerce de la langue et de la culture occidentales et même, pour certains d'entre eux, pensent – c'est tout au moins ce qu'on ressent en les lisant – à l'intérieur de références culturelles européennes ou s'inspirent d'elles ; si l'on cherche leur degré de maîtrise de la culture arabo-islamique, l'on trouve quelquefois des failles, des lacunes qui touchent à l'essentiel. Malgré cela, certains n'hésitent pas à attaquer ce qu'ils connaissent – la culture occidentale – et à ironiser sur ce qu'ils ne connaissent qu'insuffisamment – la culture arabo-islamique.

- 53 C'est une situation insolite, reflet d'une scission intérieure : ceux qui en sont la proie ont en général un mode de pensée occidental même s'ils s'expriment en arabe ; bien souvent, ils passent leurs vacances dans un pays européen et, lorsqu'il sortent de leur pays ou du pays arabe dans lequel ils travaillent, ils ont l'impression de sortir de prison. Quant à leurs habitudes en matière vestimentaire, domestique, alimentaire... elles sont intégralement occidentales. Ils persistent à dire que les théories occidentales ne nous conviennent pas, que nous n'en avons pas besoin car ce que nous avons nous suffit. J'ai lu dernièrement chez un collègue que les théories occidentales n'apparaissent que pour disparaître aussitôt et que par conséquent, à peine traduisons-nous en arabe un ouvrage faisant état de telle théorie qu'elle a déjà laissé place à une autre. On cite à ce propos l'existentialisme qui, à peine transmis au monde arabe, a commencé à décliner dans le pays qui l'avait vu naître, laissant place au structuralisme qui, lui aussi à peine introduit, régressa pour laisser place à la philosophie de l'absurde, et ainsi de suite... Ce collègue en concluait que nous n'avions nul besoin de théories qui apparaissaient pour disparaître et que notre héritage nous suffisait.
- 54 En vérité, je n'admets pas cette position même si elle provient d'un auteur de bonne foi, animé d'une ardeur nationaliste et religieuse ; car ces propos – « notre héritage nous suffit » – sont pertinents dans un domaine et erronés dans un autre. S'il s'agit du domaine spirituel et religieux, alors notre héritage nous suffit véritablement, mais à condition d'en faire un héritage dont nous serions maîtres et que nous ferions fructifier sans sectarisme vis-à-vis des doctrines et tendances qui ont jalonné notre histoire, sans nous enliser de près ni de loin dans les querelles du passé. Si nous pouvions nous libérer de l'influence du passé sur nos opinions et aspirations et nous orienter par conséquent vers les problèmes du présent et de l'avenir, les affrontant avec l'esprit critique que requiert leur importance, nous pourrions effectivement nous contenter de notre héritage, qui deviendrait alors la somme des interprétations que nous ont laissées les anciens et de ce que nous aurions découvert nous-mêmes.
- 55 Ce genre d'interprétation, qui relie le présent au passé, est le véritable contenu du concept de « renouveau » en islam. Ce « renouveau » concerne les énoncés introduits par l'islam dans les domaines de la croyance et de la charî'a. Quant à la science, au savoir, aux techniques, aux systèmes économiques, sociaux et politiques, ils n'entrent pas dans le champ que recouvre ce concept au sens juridico-islamique du terme. Ils ne concernent donc pas notre héritage d'un point de vue spécifique, même s'ils ont fait partie des réalisations de nos ancêtres. Leurs travaux dans ce domaine – sciences rationnelles, techniques... – constituent une part de l'héritage de l'humanité, une participation de notre civilisation à l'héritage humain en général.
- 56 L'héritage humain dans le domaine de la philosophie, des sciences, des techniques et des systèmes économiques, sociaux et politiques reste continuellement lié au passé, c'est par conséquent une partie de l'histoire et il ne s'impose aucunement au présent ou à l'avenir. On peut même dire globalement que si les questions philosophiques et scientifiques qui se posaient dans le passé restent vivantes d'une manière ou d'une autre et pour un laps de temps plus ou moins long, les réponses proposées se trouvent toujours dépassées par le progrès de l'humanité. Et point n'est besoin de dire que ce qui caractérise notre époque, c'est la rapidité du progrès, qui fait de « l'histoire de la science » « l'histoire des erreurs de la science ». Si cela est incontestablement vrai des sciences mathématiques et expérimentales, il en est de même, et à plus vaste échelle, des sciences humaines en général : l'histoire de la psychologie, des sciences sociales, de

la philosophie, de la méthodologie, de la littérature rassemble des doctrines qui ne sont plus ni justes ni opératoires car elles sont dépassées, elles sont entrées dans l'histoire pour appartenir à l'héritage humain. Si cela est vrai concernant les sciences de l'ère moderne, que dire alors des sciences du Moyen-Âge, tant islamiques que chrétiennes... En matière de littérature, de philosophie, de sciences et de techniques, le « renouveau » est un non-sens selon la conception islamique que nous avons exposée. On ne parvient pas à résoudre des problèmes nouveaux par une « interprétation » d'autrefois mais plutôt en les dépassant, en se libérant de ce qui fait obstacle au progrès. Voilà globalement ce que signifie la modernité. Elle est dans son essence une révolution envers l'héritage, ancien ou actuel, par la création d'un héritage nouveau. Actuellement la modernité, en sciences comme en littérature ou en philosophie..., n'a pas de patrie ou du moins, elle n'est pas encore limitée et n'est pas susceptible de l'être dans une quelconque partie de la terre. La modernité actuellement est conquérante, impitoyable ; si l'on ne fait pas l'effort de participer à son édification, tout au moins de la faire correspondre à sa spécificité, elle vous emporte et vous déracine, ou elle vous marginalise, vous jette hors du présent et de l'avenir. L'on ressasse le passé, mais c'est le passé lui-même qui rumine en soi.

- 57 Cela ne signifie pas que nous devions nous détourner complètement de notre héritage et nous plonger totalement dans la civilisation contemporaine comme si nous étions des êtres sans racines. Il n'en n'est pas question ; mais l'instauration de la « modernité » en nous et chez nous exige un retour à la méthode, une reconstruction, modernisée, des relations que nous entretenons avec notre patrimoine : la modernité commence en englobant le patrimoine et son appropriation, seul moyen d'inaugurer avec lui une série de « territoires » et de façonner un héritage vraiment neuf, rattaché à celui du passé sur le plan de l'identité et du particularisme, distinct de lui sur le plan de l'universalisme et du cosmopolitisme.
- 58 Notre héritage nous suffirait donc dans le domaine spirituel et religieux, du point de vue du dogme et de la *chari'a*, si nous savions comment pratiquer « le renouveau » d'une manière correspondant à notre époque, à ses événements, à ses innovations, à ses exigences... Hormis ce domaine, notre patrimoine est une partie de l'histoire, une partie de l'héritage humain dans son entier, et s'il arrivait qu'une partie de l'humanité puisse aller au-delà de cet héritage commun, le reste n'aurait plus qu'à se lever et rejoindre l'avant-garde. Nous pourrions remarquer que cette avant-garde change chaque jour d'opinions et de méthodes, et cela ne serait ni une honte ni une faiblesse mais plutôt un signe de vie et de progrès. Si nous n'agissons pas ainsi, si nous ne nous efforçons pas de tirer parti de toutes les idées tandis qu'elles s'accumulent devant nous en nous repoussant régulièrement vers l'arrière, la distance qui nous sépare de la modernité s'accroîtra continuellement. La modernité est aujourd'hui le *leitmotiv* de la vie dans tous les domaines : la modernité de la pensée est nécessaire à la production de savoir, nécessaire au renouveau et à l'interprétation dans le champ de la religion comme dans celui de la science, de la philosophie, de la politique, de la société, de l'économie. Quant à l'exercice du droit, et au premier chef « des Droits de l'Homme et du Citoyen », il dépend de l'ampleur que prendrons chez nous les instruments de la modernité politique mis à notre disposition : les institutions constitutionnelles modernes représentatives d'un droit, les libertés individuelles et collectives véritablement garanties.

- 59 Quant à notre héritage, même si y abondent les différentes sortes de « modernités » dont notre passé a été témoin, il ne nous suffit pas pour réaliser la modernité requise par notre époque. Les « modernités » de notre passé nous sont utiles en tant que ce passé est lié au présent, mais on ne peut les charger de représenter la modernité qui forge notre époque et s'impose à nous et aux autres comme lien unique entre le présent et l'avenir : l'avenir auquel nous aspirons, dont nous sommes globalement les artisans, dans lequel nous entrons.
- 60 Muhammad Al-Jâbirî

Cher Muhammad,

- 61 Il nous faut lever l'ambiguïté qui entache la définition de certaines expressions. En effet, le sens du mot « héritage » ne recouvre pas nécessairement celui du mot « tradition », et des partisans de l'« héritage » se sont parfois montrés novateurs et créateurs, comme Ibn Taymiyya dans *Naqz al-mantiq* (« la réfutation de la logique ») ou dans *Al-radd 'ala al-mantiqiyyîn* (« réponse aux logiciens »). « Héritage » signifie plutôt développement de la culture locale et non implantation d'une autre culture. C'est la traduction du mot européen « tradition », qui signifie aussi héritage, qui a créé cette ambiguïté.
- 62 Quant au terme de « modernité », il est également ambigu. Il pourrait signifier que l'on a recours aux procédés de l'époque pour analyser l'héritage, alors qu'ils lui sont extérieurs et s'inspirent de l'héritage de l'autre, qui a secrété la modernité. Il pourrait signifier « renouveau », développement intrinsèque de l'héritage selon le propos fameux des rénovateurs – « Dieu envoie quelqu'un au début de chaque siècle pour renouveler la religion ». Par conséquent, « modernité » ne renvoie pas forcément à « Occident » mais signifie plutôt la capacité de l'héritage à évoluer en tenant compte des conditions propres à chaque époque ; c'est une injustice flagrante que l'Occident monopolise cette modernité. Les termes de « héritage » et de « renouveau » sont donc plus appropriés pour nous que ceux de « tradition » et de « modernité ». Pour être plus clair, le renouveau – c'est-à-dire la modernité – touche la forme (la langue) et le fond (le sens). L'on peut exprimer des réalités anciennes avec des termes nouveaux pour éviter l'ambivalence ancien/nouveau, dès que le nouveau se répand par la traduction et la diffusion d'autres cultures se superposant à celle du moi (arabe) ou la côtoyant. C'est ce qui s'est produit au III^{ème} siècle de l'hégire après que se fût répandue la culture grecque. Cela s'est répété depuis le siècle dernier, mais de nouvelles sciences philosophiques ne sont pas apparues malgré la diffusion de la culture occidentale. Ainsi Dieu est l'impulsion initiale, la cause première, la figure transcendante, l'essentiel de l'être et nous pouvons affirmer indubitablement que Dieu est l'infini, le parfait, l'absolu, l'idéal, la pensée, la conception, la pulsion vitale, le progrès, la liberté, la nature..., concepts qui se sont répandus aux Temps modernes à partir de la philosophie occidentale. Le fond, quant à lui, est une extension du sens implicite vers le sens large et de l'action limitée vers l'action libre et affranchie. Par conséquent, la profession de foi (*chahâda*) est engagement dans les problèmes de l'époque, la prière perception du temps, le jeûne conscience de la pauvreté de l'autre, l'aumône contribution à la réduire, le pèlerinage rassemblement annuel pour débattre de la situation des musulmans. De ce point de vue, le renouveau existe vraiment quant à la forme et quant au fond, quant à la langue et quant au sens. C'est un renouveau de l'intérieur qui maintient « le soi » dans

sa continuité historique, sans que ne survienne entre son passé et son présent aucune cassure.

- 63 Ainsi le discours « ce que nous possédons nous suffit » trouve-t-il une justification dès que la culture de l'autre prend le dessus sur sa culture propre. Ce débordement engendre en effet une réaction du « soi » contre la culture de l'autre : c'est ce qui est en train de se produire dans la réaction du « réformisme » face à la « laïcité ». Le refus de l'autre incarné par l'Occident actuellement est tout naturel étant donné l'égarement dans lequel nous nous trouvons, égarement de soi dans l'autre, débordement de l'autre en soi ; à mesure que l'occidentalisation s'accroît et en l'absence d'un véritable débat entre soi et l'autre, la défense des racines et de l'héritage s'amplifie. C'est en ces termes que se justifiait la révolte des juristes contre les partisans de la Grèce, défense des sciences des uns contre les sciences des autres, sciences de la fin contre sciences des moyens, « voies du Coran contre logique grecque », selon l'expression d'Al-Yamîni al-Sun'ânî, et grammaire arabe contre logique grecque, d'après ce que l'on sait des célèbres polémiques entre Abî Sa'îd Al-Sirâfi et Matta Bin Yûnis. La situation est analogue dans le monde arabe actuel : la période de « transplantation » se prolonge tandis que la période de « création » n'a pas encore commencé. Nous traduisons depuis cent ans, mais nos innovations sont restées extrêmement limitées ; la rapidité avec laquelle se diffuse la culture occidentale a conduit à l'occidentalisation de notre propre culture. Les partisans de la culture occidentale l'ont érigée au niveau d'une culture internationale ; ils l'ont sortie de son berceau et lui ont attribué davantage que ce qu'elle méritait bien que toute culture, y compris la culture occidentale, soit locale, issue de conditions historiques, géographiques, humaines, sociales, économiques et politiques spécifiques.
- 64 Quant à la culture humaine, c'est un ensemble de cultures locales qui se complètent et interagissent « Nous avons fait de vous des peuples et des tribus pour vous connaître mutuellement » –, c'est la moisson d'une longue accumulation à travers l'histoire de l'humanité elle-même. Il était donc normal que les partisans de l'héritage lancent un appel aux « racines » pour défendre le « soi » face à l'autre, critiquent la nouvelle occidentalisation, la modernité de l'époque et en appellent à l'héritage ancien et à l'authenticité du passé. L'ensemble des erreurs ne constitue pas une juste voie.
- 65 On dit également que quoique tentent certains d'entre nous, initiés tant à l'héritage arabe qu'à l'héritage islamique, pour critiquer l'héritage occidental, ils se laisseront fatalement influencer par ce qu'ils critiquent. Leur initiative restera limitée, leur critique se retournera contre eux du fait qu'ils « utilisent les procédés et les méthodes de l'Occident ». Sans l'Occident, leur critique n'aurait pas été possible et, en application du principe « soigner le mal par le mal », ils critiquent l'Occident avec les instruments qu'ils en ont reçus. Celui qui procède ainsi demeure « occidental » alors qu'il croyait en avoir fini avec l'Occident, son occidentalité se confirme alors qu'il croyait s'en être délivré. Une telle vision porte un coup fatal à l'authenticité et fait de l'Occident l'unique cadre de référence quant à l'innovation. Les anciens qui critiquaient les Grecs devenaient-ils « grecs » pour autant ? Les juristes qui critiquaient l'ancienne logique aristotélicienne étaient-ils aristotéliciens ? Innover c'est être capable de sortir de la tradition même si cela doit s'effectuer par la médiation d'initiateurs, sous peine de voir régner un groupe immuable et que les innovations des autres ne demeurent que de simples ramifications des premiers innovateurs, cela malgré la profusion des foyers d'innovation eu égard à la multiplicité des peuples, malgré leur diversité eu égard à la

variété des civilisations. Le monde arabe s'est sacrifié à l'euro-péo-centrisme du fait de la proximité des deux univers.

- 66 Une chose est de critiquer l'héritage occidental tout en aspirant à l'innovation personnelle, autre chose est de proclamer « nous avons ce qu'il nous faut et n'avons besoin de personne. » Dans le premier cas – critique de l'héritage occidental et aspiration à l'innovation – il s'agit d'un problème purement actuel visant au renouveau des sciences et à la capacité du « soi » à innover véritablement, problème qui profite plus qu'il ne nuit ; dans le second cas, c'est un problème purement pratique et fonctionnel qui nuit plus qu'il ne profite. Nous avons besoin de tout apport et le « soi » doit être ouvert à toutes les autres cultures indépendamment de leurs origines. C'est ce qu'exprima Al-Kindî dans sa lettre à Mu'tasim bi-Allah : « Si la vérité exige que nous nous abstenions de blâmer quiconque fut à l'origine du moindre de nos bienfaits, qu'en est-il alors envers ceux qui nous ont apporté des bienfaits considérables ? [...] N'ayons pas honte d'approuver la vérité quelle qu'en soit la provenance, fût-elle issue de peuples éloignés de nous... [...] »
- 67 Quant à la dualité spirituel/matériel, religieux/terrestre, croyance et légitimité d'un côté, pensée et science de l'autre, les premiers termes nous étant destinés et les seconds réservés aux autres, c'est une dualité que nous pressentions dans le dédoublement de l'identité, à nous la foi, aux autres la science. Cette ambivalence nous donne moins que ce que nous méritons et donne à l'autre plus que ce qu'il mérite. Elle nous pose en « gens de foi » seulement, les autres étant les détenteurs de la science, comme c'est le cas dans l'émission télévisée à vaste audience qui s'intitule *La science et la foi*. Dieu nous a accordé la foi et a confié aux autres le soin de nous transmettre la science ! Les problèmes de religion sont terrestres et nous pouvons innover dans les deux domaines. Ainsi firent les anciens. Les innovateurs en matière de médecine, de chimie, de pharmacie, de botanique, de zoologie, d'architecture, d'arithmétique, d'algèbre, d'astronomie... furent en même temps des innovateurs dans les domaines de la croyance, de la loi religieuse et de la sagesse.
- 68 [...] Séparer les sciences et l'histoire des sciences, considérer l'histoire des sciences comme une succession d'erreurs tandis que les sciences actuelles seraient dans le droit chemin est une habitude occidentale qui occulte l'origine des sciences et se polarise sur un présent excluant le passé depuis la Renaissance, laquelle vit les modernisateurs l'emporter sur les traditionalistes. Cependant, la crise des sciences actuelles se dénouera à la lecture de son passé, peut-être y découvrira-t-on une conception ancienne capable de la résoudre. [...] Il ne se passe pas de mois en Occident sans qu'il ait lieu un « retour à l'origine », on expérimente aujourd'hui ce qu'on a rejeté hier. L'historicité est une partie de la conscience humaine à l'instar de la philosophie et de la science. [...]
- 69 Hasan Hanafi

INDEX

Mots-clés : islam et politique, libéralisme, Maghreb, modernité, unité arabe