

L'ISLAM AUJOURD'HUI

**Revue périodique de l'Organisation islamique pour
l'Education, les Sciences et la Culture (ISESCO)**

Publiée en trois langues : arabe, anglais et français

N° 34 - 33^{ème} année
1438H/2017

- Adresse : B.P. 2275, C.P. 10104, Avenue des F.A.R. Hay Riad
- Rabat - Royaume du Maroc
- E-mail : isesco@isesco.org.ma
- Tel. : +(212) 5 37 56 60 52 / 53
- Fax : +(212) 5 37 56 60 12 / 13

Prix du numéro : 60 Dh au Maroc, 10 \$ dans les autres pays

Numéro de dépôt légal : 28-1983/ISSBN 0851-1128

Photocomposition et impression réalisées au Centre de la
Planification, d'Informations, de Documentation et de Publication de
l'ISESCO

Traduction : Centre de Traduction à l'ISESCO

Les articles publiés dans ce numéro n'expriment pas
nécessairement le point de vue de l'ISESCO

L'ISLAM AUJOURD'HUI

**Revue périodique de l'Organisation islamique pour
l'Education, les Sciences et la Culture (ISESCO)**

Publiée en arabe, anglais et français

Directeur responsable
Dr Abdulaziz Othman Altwaijri

Rédacteur en Chef
Abdelkader El-Idrissi

**Vous pouvez lire
dans ce numéro ...**

- **Editorial : Mondialisation du chaos et chaos de la mondialisation** 167
- **La conscience stratégique pour la construction de l'unité et le renforcement des relations entre les composantes de la Oumma**
Dr Abdulażiz Othman Altwajri 173
- **Islamophobie : les racines historiques et les fins attendues**
Dr Mohamed Emar 193
- **La pensée moderniste et la crise morale**
Dr Mohamed Kettani 207
- **La nécessité d'une modernité authentique pour la pensée arabo-islamique**
Dr Abbes Jirari 225
- **Modernité spirituelle et servitude intellectuelle**
Dr Taba Abderrahmane 243
- **Nos sciences islamiques et le contexte universel contemporain**
Dr Ahmed Abbadi 265
- **Les modèles de coexistence religieuse dans l'histoire islamique**
Dr Esam Ahmad Al-Bashir 279
- **Antagonisme culturel entre Islam et Occident**
Mohammad Al-Sammak 295
- **Aspects de la solidarité sociale dans la civilisation islamique**
Dr Khaled Mohamed Azab 301

Editorial

Mondialisation du chaos et chaos de la mondialisation

Le monde d'aujourd'hui prend des directions incertaines et emprunte un chemin aux virages multiples, avec des montées et des descentes et un manque de visibilité. Or, c'est la visibilité qui garantit la sécurité en nous permettant de distinguer les routes droites des routes détournées. Ainsi, en politique internationale, en cette phase charnière de l'histoire, on note un sentiment de sécurité qui se reflète dans la pensée mondiale, toutes tendances confondues. On perçoit un déficit de sagesse et de vision et on constate que les équilibres sont rompus, que le sens profond des choses est occulté et que la lumière de la science qui éclaire la voie de l'humanité s'affaiblit de jour en jour. Dans le domaine des affaires et de l'économie, c'est la cupidité et la convoitise qui règnent. L'accapuration injuste des biens des gens, l'escroquerie et le préjudice porté à leurs intérêts, l'obsession du gain par tous les moyens grandit, que ce soit dans le cadre de la loi ou en violation de cette loi, ce qui crée des disparités criantes en termes de richesse et élargit le fossé qui existe déjà entre les riches et les pauvres. Ainsi fait, le monde se voit emporter par une houle de plus en plus haute, de crises, de chaos et de problèmes qui se sont accrus au point qu'on ne peut plus les traiter ni résoudre. Dans un contexte marqué par un manque de sécurité et de paix dans plusieurs régions du monde, ces troubles ont un impact sérieux sur la stabilité des sociétés humaines dans les quatre coins de la planète.

Ce labyrinthe dans lequel s'est égaré le monde d'aujourd'hui et dont les causes sont multiples et diverses, constitue le plus grand problème auquel l'humanité fait face en cette période délicate. En parallèle, on assiste à la recrudescence d'un état d'incertitude généralisé qui paralyse la raison humaine dans sa quête pour sortir de cette crise civilisationnelle profonde. C'est cette incertitude qui entrave la pensée et rend difficile l'action humaine qui vise à sauver les principes et les valeurs, empêche le rétablissement des équilibres rompus et le réchauffement des relations humaines. Elle empêche

aussi la confiance en soi et la restauration de l'espoir en remédiant au déséquilibre qui affecte les valeurs suprêmes apportées par les messages révélés, lesquels fondent les civilisations qui se sont succédées et qui ont constitué la base des lois internationales. Ces principes et ces valeurs constituent le plus puissant moteur pour préserver la paix mondiale en évitant le déclenchement des guerres qui ravagent l'humanité et en détruisent la civilisation.

Alors que la crise civilisationnelle s'accroît de jour en jour en menaçant la paix dans le monde, la Charte des Nations unies est constamment transgressée et le Conseil de sécurité peine à accomplir la mission dont il est investi. Le droit international est bafoué ainsi que la Déclaration universelle des droits de l'homme, les conventions, les traités internationaux, les résolutions du Conseil de sécurité et de l'Assemblée générale des Nations unies et les décisions de la Cour de justice internationale. En même temps, on assiste à une prise de conscience humaine de la souveraineté de la loi et de la légitimité d'intervenir pour résoudre les conflits armés, protéger les peuples des agressions et garantir leur droit à l'autodétermination et à la construction de leur avenir. C'est ce qui constitue le plus haut degré de contradiction entre la réalité et l'idéal et le comble de l'opposition entre le progrès que connaît la civilisation humaine moderne dans son aspect matériel d'une part, et d'autre part, le non respect des lois et le non respect des valeurs humaines dans leur aspect moral.

Ces conditions inquiétantes qui dominent la scène internationale - en raison de la violation du droit international- et qui exacerbent la crise humaine la plus sévère que traverse l'humanité depuis la deuxième guerre mondiale, ne doivent pas être sous-estimées de par le danger qu'elles présentent. Il faut au contraire les considérer attentivement, les étudier et les comprendre en profondeur afin que les penseurs stratégiques, les faiseurs d'opinion et les sages de ce monde puissent concevoir un plan pour en sortir avec le moins de dégâts possibles. Le chaos actuel est l'une des causes principales de cet état d'instabilité sans précédent qui menace la paix et la sécurité. Qui plus est, dans un contexte marqué par la transformation des crises régionales en crises mondiales graves et dangereuses qui comportent aujourd'hui des menaces à différents niveaux.

Cette manière de vouloir à tout prix provoquer un « chaos créatif » à travers des crises et des conflits armés que l'on exploite pour pratiquer une politique d'hégémonie, dominer et contrôler le destin des peuples reflète clairement

un manque de vision, une indigence intellectuelle, un manque de jugement et une mauvaise gestion sur les court et moyen termes. Malgré qu'en Occident, le fait que la plupart des décideurs s'appuient sur ce que produisent les centres d'études politiques et stratégiques en termes d'idées, d'analyses, de prévisions, de conceptions et de visions et malgré les rapports, les études de terrain, les sondages et les enquêtes qu'ils fournissent, la pensée politique des Etats dominants qui influent sur la politique mondiale dans sa globalité, dans sa profondeur et ses fondements, est truffée de lacunes et de travers. Selon certains chercheurs intègres qui ne cèdent pas aux tendances politiques à la mode et qui ne suivent pas les courants habituels, les backgrounds intellectuels, les contextes historiques, les idées reçues, l'utilisation des sources non informées pour connaître la vérité des choses dans les régions où existent des tensions et des conflits, en plus de la fondation des décisions politiques sur des données aseptisées, des explications défectueuses, des analyses déséquilibrées et des explications tendancieuses ne sont pas fondés sur une compréhension profonde et une large connaissance. Ceux qui donnent ces informations manquent d'honnêteté intellectuelle et d'objectivité dans leurs travaux. Les résultats et les conclusions qu'ils présentent aux décideurs ne sont pas objectifs, toujours partiels et constamment du côté du puissant.

C'est là la base fragile sur laquelle se fonde les politiques qui concernent le monde islamique dans son présent et son avenir. Etant planifiées par les grandes puissances qui contrôlent la politique internationale, ces politiques aggravent davantage la tension, le trouble et l'instabilité. C'est ce qui provoque aussi la création d'un climat favorisant la propagation du phénomène de l'extrémisme sous toutes ses formes, ses modes et ses justifications. C'est également ce qui provoque l'insécurité, menace la paix, propage le terrorisme sous tous ses aspects, qu'il s'agisse de ce terrorisme qui est pratiqué par les individus ou les groupes extrémistes ou du terrorisme pratiqué par certains pays qui ne font aucun cas des droits de l'homme ni du droit des peuples à l'autodétermination. C'est ainsi que la mondialisation du chaos constitue le principal facteur de multiplication des menaces qui sont devenues aujourd'hui plus que jamais le caractère général des conditions qui prévalent dans plusieurs régions du monde, notamment dans certains pays du monde islamique.

L'on se demande donc si le chaos qui règne dans de larges régions du monde d'aujourd'hui est un phénomène passager ou une continuation délibérée, relié qu'il est au système de la mondialisation, et s'il revêt un

caractère constant dans ce système. Si l'on répond par l'affirmative, et c'est ce que tendent à penser ceux qui connaissent la réalité des choses, alors la mondialisation du chaos est une politique constante qui a été provoquée par le système de mondialisation et on n'imagine guère une séparation entre ces deux phénomènes qui peuvent paraître comme dissociés, opposés et contradictoires. Or, il n'en n'est rien quand on les examine attentivement et qu'on approfondit la recherche. En effet, ce chaos qui déstabilise la situation mondiale actuellement, efface les spécificités et détruit les identités c'est le climat approprié dans lequel prospèrent les nouvelles politiques colonialistes qui visent à imposer leur hégémonie aux Etats en développement et aux pays émergents. Ces politiques visent aussi le contrôle des peuples en perturbant le système des valeurs et ouvrent la porte aux modes hybrides de la vie occidentale qui se contredisent totalement avec les comportements, la morale et les modes de vie des pays dont les croyances religieuses sont profondément ancrées, qui ont une civilisation millénaire et une authenticité culturelle et qui étaient les premiers contributeurs à la civilisation humaine.

Dans ce contexte, le chaos favorise l'extension et la domination de la mondialisation à travers le monde sur les plans politique, économique, médiatique, technologique et culturel. Ce chaos qui revêt le caractère de la mondialisation devient un chaos mondialisé, associé à une mondialisation chaotique qui envahit le domaine public, le capitalisme sauvage lui permettant ainsi d'investir tous les espaces, envahir les marchés, détruire les esprits, créer des crises infinies, mettre en panne les tentatives de concorde entre les gens et les efforts déployés pour consacrer les règles de stabilité qui mènent à la paix et qui sont l'antithèse de la guerre, car la guerre est le résultat du chaos dans tous les cas.

C'est là l'équation biaisée qui est posée et adoptée par les puissances internationales qui croient privilégier leurs intérêts sur les intérêts des peuples moins puissants, moins riches, moins développés et moins avancés. Mais en fait, elles nuisent à leurs intérêts et aux intérêts de leurs peuples. Elles sèment le chaos à travers le monde, perturbent l'équilibre des relations internationales, œuvrent délibérément ou non à l'instabilité des sociétés humaines et menacent la paix dans le monde. Ainsi considérée, cette équation renferme beaucoup de nuisances, de dangers et de risques qui sont la principale cause des menaces qui grandissent à mesure que grandit l'effet des politiques complices qui ne sont pas fondées sur des bases saines, pour

tracer la future carte des régions tendues dont la plupart font partie du monde islamique qui est clairement pris pour cible et dont la sécurité, la souveraineté, l'indépendance et les ressources sont menacées. Le monde islamique est également ciblé dans sa foi, sa culture, ses langues nationales, à leur tête la langue arabe, langue du Saint Coran et du Hadith. Ce chaos mondialisé, aux raisons complexes, dont le rythme s'accélère et dont le danger s'aggrave et s'étend très loin, à travers une menace directe de la sécurité et de la paix dans le monde. Ce chaos mondialisé mène aussi à la violation délibérée des lois internationales car les objectifs que les architectes ou les fauteurs de ce chaos veulent atteindre c'est de détricoter le tissu arabo-islamique, en affaiblir les capacités, en épuiser les ressources, semer la discorde entre ses composantes religieuses et ethniques même s'il s'avère que leurs intentions vont dans le sens contraire de cette situation dans laquelle on veut mettre le monde islamique sous le couvert de l'instauration de la paix, le renforcement du dialogue entre les cultures et l'alliance des civilisations, la propagation des valeurs de concorde et de tolérance entre les peuples et les nations. Cela est un simple leurre stratégique qui vise seulement à masquer les véritables intentions et donner une image contraire à la nature des choses.

Prendre conscience de la nature des objectifs malintentionnés qui se cachent derrière cet état d'incertitude qui peut aller jusqu'à une sorte de chaos et une forme de capitalisme sauvage qui pille les peuples et compte imposer des systèmes de gouvernance et des modes de vie aux Etats qui luttent pour subsister sur la scène internationale. Cette prise de conscience est de nature à endiguer la puissante déferlante qui est en train d'emporter le monde entier, même si son impact est plus grave qu'ailleurs.

La mondialisation du chaos finit par devenir un chaos de la mondialisation qui fait rater des occasions de paix sur la terre. C'est là la véritable crise civilisationnelle que vit l'humanité en cette période de l'histoire. Mais cette crise ne sera que passagère car la Volonté de Dieu aura le dernier mot.

La conscience stratégique pour la construction de l'unité et le renforcement des relations entre les composantes de la Oumma

Dr Abdulaziz Othman Altwaijri^(*)

Une Oumma fondée sur l'unicité ne peut que tendre vers l'unité. Une unité qui renferme un lot de significations nobles et multiples et des contenus profonds et divers quoiqu'à des degrés variables. Ainsi, la Oumma islamique est « une » malgré l'adversité et les crises politiques qui l'affaiblissent, distendent les liens entre les musulmans et amoindrissent le rôle que les musulmans ont joué à travers l'histoire. Dieu dit : « **Certes, cette communauté religieuse, qui est la vôtre, est une seule et même communauté** » (Al-Mu'minûn : 58 et Al -Anbiya' : 92).

Cheikh Muhammad Abu Zahra considère l'unité islamique comme une vérité constante en vertu des textes coraniques et des hadiths du Prophète. Ainsi, l'islam ne fait pas de distinction entre les couleurs et les races, ni entre les langues et les cultures. Cette unité était manifeste du temps du Prophète (PSL), des califes bien guidés, que Dieu soit satisfait d'eux, et sous le règne des Omeyyades et des Abbasides, malgré l'apparition de l'esprit de clan ou *assabiya* commençant déjà à tracer son chemin chez les groupes islamiques. C'est cet esprit de clan qui fut à l'origine du régionalisme arabe qui a prévalu à l'époque omeyyade. Ce régionalisme s'est prolongé en un clanisme racial qui a fondé le clanisme arabe. Ces deux notions qui se réfèrent à l'époque préislamique dénie les vérités de l'Islam et les recommandations du Prophète Muhammad⁽¹⁾.

Depuis la seconde moitié du XIXème siècle, les Etats du monde islamique commençaient à tomber les uns après les autres, sous le joug de la colonisation occidentale. On voyait alors se dessiner les contours du grand

(*) Directeur général de l'Organisation islamique pour l'Education, les Sciences et la Culture (ISESCO).

(1) Cheikh Muhammad Abu Zahra, *Al Wahda al-islâmiya* (l'unité islamique), p.9, Dar al Fikr al arabi, le Caire, 2^{ème} édition, 1977.

complot qui a préparé la chute de l'empire ottoman durant la première Guerre mondiale, empire qui représentait alors un tout homogène constitué de la plupart des peuples islamiques des Balkans, de la région arabe et de l'Asie centrale. Et malgré les différences qui pouvaient caractériser cette unité d'une région à une autre, la pensée islamique s'est orientée vers l'unification des rangs, le renforcement des liens, la conjuration des dangers, la résolution des problèmes, la résistance à l'intervention occidentale qui est mue par les velléités d'expansion chrétienne, les convoitises colonialistes et les intrigues juives et sionistes. L'idée d'**unité islamique** dans sa formule idéale a alors surgi en revêtant la forme d'une **ligue islamique** sous le Sultan ottoman Abdel Hamid II (1876-1909) qui a payé cher la politique qu'il engageait et qui faisait l'objet d'une opposition de la part des Etats européens, notamment l'Angleterre, la Russie tsariste et le Vatican.

Ce terme est apparu pour la première fois à la deuxième moitié du XIXème siècle et s'est étendu petit à petit pour englober plusieurs autres notions. Certains réformistes y ont vu un appel au retour à la religion telle qu'elle était perçue par les prédécesseurs (as-salaf al-sâlih). D'autres y voyaient, en revanche, une invitation à moderniser et à faire évoluer les préceptes islamiques en leur donnant une explication qui était en phase avec la vie moderne et les notions issues de la culture et de la civilisation occidentales. D'autres encore l'ont considéré comme un appel à renouer avec le califat arabe de Qoreych sans que ce califat soit investi d'un pouvoir religieux, mais plutôt un simple symbole religieux pour l'unité des musulmans⁽²⁾

Le sultan Abdel Hamid II croyait en l'unité islamique. Il y voyait un outil, une solution et une protection pour l'ensemble des territoires ottomans. C'est pour cela qu'il refusait de donner aux juifs des avantages en terre d'islam. C'est lui qui a évoqué l'appellation « ligue islamique » qui repose sur deux idées : la première consiste à remédier à l'état des musulmans et leur inculquer la civilisation moderne dans le cadre du califat islamique ; la deuxième, elle, consiste à libérer l'Orient musulman du contrôle d'un Occident colonialiste⁽³⁾.

(2) Ahmad Fahd Barakat, *Al Shawabqah, Harakatu al jami'a al islaâmiya* (Mouvement de la ligue islamique), pp.5-6, librairie al Manar, al zarka, 1984.

(3) Sayyar al Jamil, *Al arabwa al atrâk, al inbi'atwa al tahdith mina al athmans ila al almana*, (Arabes et turques,, de la resurgence et la modernisation à l'ottonmanisation et la laïcisation, markaz al-dirassat al wada al arabia, Beyrouth, 1997.

La ligue islamique est ce mouvement réformiste à travers lequel ses initiateurs ont voulu mobiliser les musulmans autour d'une seule entité qui peut être arabe ou ottomane, c'est-à-dire qui unit les peuples musulmans dans le cadre d'une ligue fondée sur l'appartenance religieuse⁽⁴⁾.

Les intrigues sionistes et croisées ont resserré l'étau sur le sultan ottoman Abdel Hamid II en ternissant sa réputation et en falsifiant son histoire. Une conspiration a eu lieu contre lui, qui l'a fait entrer dans l'histoire sous l'étiquette du **sultan despote** ou **sultan rouge**. Son pays était très vaste, tellement vaste qu'il englobait les trois continents ; l'Europe, l'Asie et l'Afrique. On l'appelait « **l'homme malade** » ce qui a nourri les convoitises des pays occidentaux qui se sont érigés en autant de médecins offrant leurs services pour guérir cet homme malade en l'attaquant, en liquidant son patrimoine et en le désarticulant. La nouvelle entité turque a été encerclée de tous les côtés dans un espace limité de l'Asie en la coupant de ses racines. Une phase de déclin a alors commencé pour l'empire ottoman, non seulement à l'échelle du monde islamique mais aussi à l'échelle internationale.

Si des chercheurs honnêtes reconnaissent que l'Etat ottoman était la forteresse qui a protégé près de quarante peuples du monde islamique pendant six siècles, ils ne considèrent pas que cet Etat incarne la voie islamique et la bonne gouvernance des affaires des musulmans. Selon ces chercheurs honnêtes qui reconnaissent les vérités historiques, cet Etat ne suivait pas cette voie. Il ne faisait rien pour repousser les nombreux ennemis qui l'attaquaient de toutes parts et ne respectait pas les principes d'égalité et de justice entre les multiples peuples et les multiples ethnies et religions qui vivaient sous son étendard⁽⁵⁾.

La revue *Al urwa al wuthqâ* publiée par Jamal Eddine Al-Afghani en 1884 à Paris est l'idée de la ligue islamique qu'il a annoncée et défendue. Voilà ce qu'en disait cheikh Mohammed Reza : « Cette revue était le porte-voix d'une association secrète qui portait le même nom, fondée par Jamal Eddine Al-Afghani avec des musulmans d'Egypte, d'Inde, d'Afrique du nord et de Syrie. L'objectif de cette organisation était de réaliser l'unité islamique, de réveiller

(4) Mouna Ahmad Abu Zayd, introduction de l'ouvrage intitulé : *Khâtiratjamaleddine al afghâni al husseini* ; p. 52, par Mohammad Bacha al makhzumi, Dar al kitab al misri, le Caire, Dar al kitab al lubnani, librairie d'Alexandrie, 2012.

(5) Dans l'article 18 de la constitution ottomane (al machroutia 1876) on peut lire : « les ottomans sont tous égaux devant la loi. Ils sont égaux en droits et fonctions du royaume, sauf en matière religieuse et doctrinaire ».

les musulmans de leur torpeur, de les mettre en garde contre les dangers qui les guettent et de les conduire sur la voie qui leur permet de faire face à ces dangers⁽⁶⁾.

Jamal Eddine Al-Afghani était complètement acquis à l'idée d'unité islamique. Il disait à ce propos : « Si l'Etat ottoman pouvait protéger les Etats qui sont sous son contrôle de l'agression occidentale, cela incitera les autres pays musulmans à demander de rentrer sous sa protection et à adhérer à ce pacte islamique pour repousser les attaques de l'Occident et rester debout comme un seul homme pour se débarrasser du colonialisme et des colonisateurs et rendre l'Orient aux orientaux⁽⁷⁾.

Quoi qu'il en soit, la notion d'**unité islamique**, de par son acception moderne, se matérialisait clairement dans l'Etat ottoman. Ainsi, l'un des principaux objectifs de la colonisation européenne était de distendre les liens de cette unité jusqu'à la chute du califat. Le colonisateur aura entretemps semé le doute et la défiance et attisé la haine entre les peuples qui composent cet Etat, en particulier entre les Arabes et les Turques, en attisant les feux des nationalismes racistes, dont font partie les nationalismes toranien, arabe, arménien, arnaoutien etc... Les pays arabes ont alors connu des vagues de haine contre les Turcs. La rupture a été consommée avec les Arabes. Cette rupture est devenue une politique constante de l'Etat turc qui est né après le traité de Sèvres en France en 1920⁽⁸⁾, conclu entre les Etats occidentaux victorieux de la 1^{ère} Guerre mondiale et la nouvelle élite dirigeante de Turquie, qui a préparé à la chute du sultanat en 1923 et mené à la chute du califat ottoman en 1924.

Chakib Arsalan est celui qui a le mieux résumé l'état exceptionnel qui régnait en cette période trouble de l'histoire. Il écrivait : « la ligue unique qui réunissait

(6) Muhammad Rachid Reza, revue al manar, vol 3, p. 455. La revue Al urwa al wutqâ, a publié 18 numéros dont le premier le 13 mars 1884, le deuxième le 15 octobre 1884.

(7) Mohammad Bacha al makhzoumi, khatirat Jamal Eddine Al-afgani Al-Husseini, p. 72.

(8) Les alliés ont obligé le gouvernement d'Istanbul, rallié au Sultan, de signer le traité de Sèvres le 10 août 1920. Ce traité a divisé la Turquie en 3 Etats : l'Arménie qui comprend Kars, Ardahan et Erzurum ; un Etat kurde qui comprend toutes les régions situées à l'est de l'Euphrate au sud de l'Etat arménien. La Cilicie et toute la région sud ont été données à la France. A l'Italie, on a donné toutes les régions situées au sud-ouest de l'Anatolie. La Grèce a obtenu la ville d'Izmir et les régions avoisinantes, en plus d'Adana et de Gallipoli. La capitale Istanbul et les côtes de Marmara ont été déclarées zone démilitarisées. Les détroits du Bosphore et des Dardanelles sont passés sous contrôle international. (cf. Mustafa Zine, Dhi'b al Anadoul : Mustafa Kemal, p. 153, Riyad Al-Riss Editions, Londres.)

Turcs, Arabes, Kurdes, Arnaoutes, Circassiens c'était la ligue religieuse sans laquelle ce sultanat aurait éclaté plusieurs siècles auparavant. La mauvaise gouvernance interne et les intrigues externes ont poussé une bonne partie des Arabes et des Arnaoutes à se séparer de l'Etat malgré le lien religieux. Cette séparation a concerné les Arnaoutes avant les Arabes. L'Etat a essayé de mater ces rebelles en levant des armées gigantesques. Des batailles sanglantes s'en sont suivies, ce qui a augmenté l'exacerbation des Arnaoutes vis-à-vis de l'Etat. Quant aux Arabes, ils nourrissaient une sorte d'envie par rapport aux Turcs parce qu'ils leur étaient supérieurs en nombre mais n'avaient pas les avantages qu'ils avaient. Les Turcs prétendaient que les Arabes ne s'acquittaient pas suffisamment de leurs devoirs envers le sultanat pour pouvoir jouir d'une égalité parfaite avec eux. Dans ce contexte tendu, les Anglais ont pu, avant la première Guerre mondiale, attirer vers eux plusieurs jeunes Arabes. Certains d'entre eux l'ont fait par intérêt personnel, d'autres ont rallié les Anglais par conviction. Les Anglais ont fait croire aux Arabes qu'ils voulaient restaurer un Etat arabe comme celui des Abbassides et des Omeyyades et qu'ils voulaient aider les Arabes à renouer avec leur gloire d'antan⁽⁹⁾.

Sur fond de complot colonialiste qui avait comme agenda de miner l'unité islamique, diviser la Oumma et mettre en œuvre les plans juifs et sionistes, le gouvernement d'Ankara -qui allait contre la volonté des peuples ottomans- a conclu le traité de Lausanne en 1923⁽¹⁰⁾. En vertu de ce traité, les droits et avantages étrangers ont été officiellement annulés et les frontières internationales de l'Etat turc ont été déterminées contre la volonté du peuple. La page de l'Etat ottoman qui a duré six siècles a été ainsi tournée. Cet Etat ottoman a longtemps été le symbole de l'unité islamique. Le monde musulman est alors entré dans une nouvelle ère où le colonialisme a eu raison des valeurs et de l'identité de ces peuples. Cela a eu un impact négatif sur le comportement des individus, des collectivités et des gouvernements ont dévié de la bonne gouvernance. Devant cette situation, il était donc nécessaire de se mobiliser pour rétablir l'unité islamique.

(9) Chakib Arsalane, *Tārikh Al dawla al uthmania, (Histoire de l'Etat ottoman)*, pp.332-333, édité et annoté par Hassan Samahi Swidan, Dar Ibn Kathir, Beyrouth, 1^{ère} édition, 2011.

(10) Le traité de Lausanne est aussi connu sous l'appellation « Traité de Lausanne II). Il a été signé le 24 juin en 1923 à la ville de Lausanne en Suisse. Ce traité règle le statut de l'Anatolie et de Thrace orientale (partie européenne de la Turquie d'aujourd'hui) en annulant le traité de Sèvres. En vertu du traité de Lausanne, les frontières de plusieurs pays ont été tracées (Grèce, Bulgarie, Turquie, pays de l'Orient arabe). Ce traité colonialiste a porté l'estocade à l'union islamique telle qu'elle s'est matérialisée sous l'Etat ottoman, avant la 1^{ère} Guerre mondiale.

A la fin de la première Guerre mondiale et avec le développement des idées, des régimes de gouvernement et modes de vie, la notion d'unité islamique a revêtu des significations modernes plus ou moins contradictoires. Elles oscillaient entre extrémisme et modération en fonction des contextes politiques et intellectuels qui régnaient alors. Les concepts se sont multipliés et les contenus diversifiés. De nouveaux concepts politiques ont vu le jour, qui se télescopent, se recoupent et se rapprochent au point où les objectifs de l'unité islamique se sont mêlés, allant au-delà de la dimension classique qui l'a accompagnée de la fin du IX^{ème} siècle jusqu'au lendemain de la Deuxième guerre mondiale. L'évolution qu'a connue le concept d'unité islamique faisait résonance à une évolution malsaine de la pensée politique et à l'apparition de courants politiques qui ont été imposés aux élites intellectuelles et aux décideurs qui présidaient aux destinées des Etats du monde islamique. L'unité est devenue un slogan politique monopolisé par certains pour réaliser leurs objectifs propres. L'appel à l'unité est devenu un moyen de ruse politique qui s'avère plus dangereux que la ruse matérielle enveloppée par le voile du droit. En effet, que de crimes ont été commis contre les peuples arabes au nom de l'unité et que de crises ont emporté certains pays arabes en les affaiblissant et en les jetant dans le chaos au nom de ce même slogan. Enfin, que de crises la Oumma islamique en général a vécues à cause de la mauvaise gouvernance car cette unité fut soit mal exploitée soit dévoyée.

Cet état de crise et de défaillance intellectuelle sur fond de déchirement et de manipulation des destins des peuples islamiques fut l'une des causes qui ont mis à mal l'idée d'unité islamique dans son acception générale. Nous nous retrouvons, à cet égard, devant quatre théories de l'unité, différentes en termes d'objectifs, de contenus et de dimensions :

- **Une unité visionnaire** : Elle réunit les peuples islamiques dans le cadre d'un système politique uni ou ce que l'on appelle dans la littérature politique islamique le « renouvellement du califat islamique ».
- **Une unité virtuelle** : C'est une unité dans laquelle tous les peuples arabes s'unissent dans le cadre d'une entité arabe unie, c'est ce qu'on appelle l'état nationaliste.
- **Une unité de fait** : Elle réunit un seul peuple cohérent et homogène dans le cadre d'un Etat qui jouit d'une souveraineté totale, conformément aux dispositions du droit international ; c'est ce qu'on appelle l'Etat-nation.

- **Une unité impossible** : c'est une unité où les peuples du monde sont fusionnés à l'intérieur d'un seul creuset, c'est la théorie gauchiste marxiste établie dans l'esprit du fameux slogan communiste « Prolétaires du monde, unissez-vous » et qui a régné dans certains Etats arabes, en particulier durant la première moitié du XXème siècle. C'était une imitation du régime de l'ex-Union soviétique qui était au faîte du totalitarisme, de l'arbitraire, des violations des droits de l'homme et de la corruption.

Le monde arabe a essayé la théorie de l'union idéale ne serait-ce que sur les plans de la réflexion, de l'ambition et de l'attente. Cela l'a occupé un certain temps. Le monde arabe a également fait l'expérience de l'union virtuelle à une certaine époque donnée. Des expériences unionistes ont eu lieu dans ce sens mais ont vite échoué en donnant lieu à des partis qui prônaient l'union nationaliste mais ont également essuyé le même échec et ont même porté préjudice à l'union en tant que notion, projet et thèse. Cependant, la théorie qui est restée et qui a eu un impact positif sur les gens c'est la théorie de l'union de fait (ou union réaliste) qui a mûri puis évolué pour donner naissance à l'Etat-nation totalement souveraine sur ses territoires, conformément au droit international. Cet Etat-nation constitue le point de départ des règles de rassemblement régional qui a été créé en 1945 sous l'appellation « **Ligue des Etats arabes** ». Cette ligue a commencé avec 7 Etats arabes et s'est progressivement étoffée jusqu'à atteindre 22 Etats arabes aujourd'hui. Par ailleurs, l'Etat nation est la base solide qui a permis la fondation d'un rassemblement plus large : l'Organisation de la Coopération islamique (OCI). Au début, cette organisation ne comptait que 25 Etats mais elle a évolué progressivement pour atteindre aujourd'hui 57 Etats du monde islamique.

Analysant avec profondeur et objectivité la structure civilisationnelle qui sous-tend l'idée d'unité politique, le penseur Malek Bennabi écrit : « Le monde musulman a commencé à sentir que l'unité est un problème majeur et qu'une structure civilisationnelle ne peut se faire avec n'importe quel élément ou avec n'importe quelle politique que l'on trouve sur le marché aujourd'hui ». Il est difficile de qualifier de « *politique* » les tentatives chaotiques de certains leaders. Il vaut mieux l'appeler « *politica* », terme donné à une situation chaotique faite d'illusions, de légendes et de spéculations. La différence

est grande entre les deux termes. C'est la différence entre la coïncidence (ou l'émotion) et l'orientation inspirée des expériences humaines à travers l'histoire. Cette politique maligne « politica » qui a été adoptée par différents leaders n'est que la confusion du possible avec l'impossible ; elle revient à abandonner les objectifs pour pouvoir se doter facilement des moyens directs pour réaliser ce qu'on ne pourrait jamais atteindre avec des moyens virtuels quoique nous fassions⁽¹¹⁾.

Si la colonisation occidentale a réussi (avec le nationalisme toranien raciste en particulier) à faire chuter le califat musulman en mars 1924 et à provoquer le déchirement du tissu unioniste dans la plupart des pays du vaste monde islamique, l'éminent juriste Dr Abdel Razak Al-Sanhoury avait écrit en avril 1924 que l'islam est capable de former une clôture qui protège et unit les nations de l'Orient. Il a souligné que parmi les principes de l'islam, il existe deux principes qui en font le protecteur d'une fédération de nations qui ne peut souffrir aucune faiblesse. Il s'agit, d'une part, de l'égalité entre les peuples et les individus et, d'autre part, du principe selon lequel il n'y a pas de différence entre un Arabe et un non Arabe que par la piété. La fondation de la ligue islamique sur de nouvelles bases pour être une assemblée de nations orientales ouvre un espace devant les nationalismes non racistes et réunit en même temps les peuples et les nations d'Orient autour de l'islam. C'est le rêve et la préoccupation majeure d'Al-Sanhoury.

Cet orient islamique était selon Al-Sanhoury une instance de nations orientales liées par l'islam ; c'est pour lui une renaissance religieuse et une ligue décentralisée de nations. C'est la théorie créée autour de l'unité islamique qu'Al-Sanhoury avait abordée dans son ouvrage intitulé : *fiqh al khilâfa wa tatawuriha li tusbiha usbat umam charqia* (*Le califat, son évolution vers une Société des Nations Orientales*) traduit du français en arabe par sa

(11) Malek Bennabi, *les problèmes de la civilisation: la destination du monde islamique*, p. 119, traduit en langue arabe par Abdel Sabour Chahine, préfacé par Amar Al Talbi, série (fi al fikr al nahdawi al islâmi), librairie d'Alexandrie, Dar al kitab al misri, le Caire, Dar al kitab al lubnani, Beyrouth, 2012. L'auteur utilise ce terme dans le sens de « politique politicienne » c'est-à-dire une politique non avenue.

fille, Dr Nadia Abel Razak Al-Sanhoury, révisé et présenté par son époux Dr Tawfik El Chawi (édition du Caire, 1989)⁽¹²⁾.

Al-Sanhoury voit l'unité politique des nations et des peuples d'Orient comme étant l'adoption par ces peuples musulmans unis d'un droit islamique unique et d'une culture islamique unie. Il la voit aussi comme étant une unité dans les domaines du commerce, de l'économie et des douanes. Al-Sanhoury conçoit également cette unité à travers la promotion de la langue arabe comme étant la langue officielle unique des gouvernements, de la culture, des sciences et de la littérature et des conférences. Après toutes ces réalisations pour l'union, vient ensuite l'union politique⁽¹³⁾, suivant un ordre logique et non d'un seul coup, c'est-à-dire suivant un calcul précis qui tienne compte de la réalité des choses.

C'est, en somme, une conception réaliste loin de la vision utopiste de certains penseurs, élites culturelles et leaders politiques qui sont coupés de la réalité et qui ignorent la structure institutionnelle de l'union entre les peuples islamiques.

En effet, cette élite intellectuelle a longtemps navigué dans les océans de l'imagination avant d'être rattrapés par la réalité. Pourtant, même revenue de ses illusions, cette élite persiste à induire en erreur les esprits pour conserver les postes qu'elle occupe et maintenir ses acquis. Elle n'a pas suffisamment de courage pour reconnaître qu'elle naviguait sans cap.

On note dans ce contexte que Dr Al-Sanhoury utilise l'expression « Orient islamique » ou « Société des nations orientales » au lieu de « monde islamique » ou de « peuples islamiques ». Car le terme « monde islamique », voire « peuple islamique » n'était pas utilisé dans la rhétorique arabe lorsqu'il avait soutenu sa thèse de doctorat en français sur le fiqh du califat en 1925 sous la direction d'un professeur français. Mais l'homme reste sans conteste l'un des pionniers du renouvellement, de la jurisprudence (*ijtihad*) et de la réforme sociale. C'est le premier à avoir avancé une thèse scientifique et pragmatique d'une union basée aussi bien sur les lois modernes que sur l'islam, ce qui a fait de lui

(12) Dr Muhammad Imara, *Islâmiyat Al-Sanhoury bacha : islamiyat ad-dawla, al-madaniya wa al-umrân*, vol 1, p.96, Dar al-wafa, 1^{ère} édition, le Caire, 2006.

(13) Ibid, p. 105.

indubitablement le fondateur de la théorie de la conférence islamique qui est entrée en vigueur avec la création de l'Organisation de la Coopération islamique en 1972 sous l'appellation « Organisation de la Conférence islamique », relativement à la Conférence du premier sommet islamique tenu à Rabat en 1969. Ce sont là les règles constantes de la construction de l'unité islamique véritable qui est, sous tous les rapports, l'antithèse de l'union idéale et virtuelle qui n'a aucun lien avec la réalité vécue.

L'union qui doit mobiliser les musulmans c'est celle qui prend en considération les conditions, les défis et les moyens actuellement disponibles. La réflexion sur cette union ne doit pas être dissociée des changements qui surviennent sur la scène internationale. Les fondements de cette union sont la consolidation des relations entre les composantes de la Oumma islamique qui unit les adeptes des différentes religions, nationalités et cultures. C'est ce que l'on appelle la pluralité dans l'unité ou l'unité dans la diversité. L'union se construit sur cette base solide et non sur des bases fragiles. Ce n'est que de cette manière qu'elle peut être immunisée contre les dangers qui la menacent et résister à l'épreuve du temps. Hélas, cela n'a pas été pris en considération dans les expériences passées de l'union. Ces expériences ont péché par trop d'improvisation et d'impulsion, en plus des erreurs d'appréciation qui ont été commises. Ces expériences ont échoué au point que la simple réflexion sur l'union devient sujet à des polémiques inutiles, voire absurdes selon certains.

L'union, la solidarité et la coopération sont productifs lorsque les gens sont égaux en droits et en devoirs et lorsque leur religion c'est la paix et la justice qui garantissent la réalisation de la paix totale et de la solidarité sociale. De cette égalité résulte plusieurs dispositions, en tête desquelles, la coopération multi-domaines et multi-finalités aussi bien interne qu'au niveau externe. Cette coopération réalise les intérêts vitaux des peuples. C'est là une union basée sur la coopération, la coordination et la solidarité islamique effective.

La thèse de l'union réaliste et pragmatique s'est clairement matérialisée dans l'Organisation de la Coopération islamique. Dans le préambule de la Charte de cette organisation, on perçoit les principaux contours de l'idée de l'union politique entre les Etats du monde islamique, confirmant ainsi les vérités constantes dont l'union tire ses éléments. Dans ce sens, il s'agit, en fait, de : « préserver et promouvoir les hautes valeurs islamiques de paix,

de compassion, de tolérance, d'égalité, de justice et de dignité humaine ; œuvrer à dynamiser le rôle d'avant-garde de l'Islam dans le monde, tout en assurant le développement durable, le progrès et la prospérité des peuples des Etats Membres ; renforcer et resserrer les liens d'unité et de solidarité entre les peuples musulmans et les Etats Membres ; respecter, sauvegarder et défendre la souveraineté nationale, l'indépendance et l'intégrité territoriale de tous les Etats membres ; contribuer à l'instauration de la paix et de la sécurité internationales, de l'entente et du dialogue entre les civilisations, les cultures et les religions et à promouvoir et encourager les relations d'amitié et de bon voisinage, ainsi que le respect mutuel et la coopération ; promouvoir les droits de l'Homme et les libertés fondamentales, la bonne gouvernance, l'Etat de droit, la démocratie et la responsabilité dans les Etats membres, conformément à leurs systèmes constitutionnels et juridiques ; promouvoir la confiance et encourager les relations d'amitié, de respect mutuel et de coopération entre les Etats Membres et les autres Etats. »

Tous les objectifs de l'Organisation de la Coopération islamique et ses principes constants reflètent l'image réelle et non virtuelle de l'union de la Oumma islamique. L'article 1 du chapitre premier de la Charte décline les objectifs comme suit : « 1. Améliorer et consolider les liens de fraternité et de solidarité entre les Etats Membres ; 2. Sauvegarder et protéger les intérêts communs et soutenir les justes causes des Etats Membres, et coordonner et unifier les efforts des Etats membres face aux défis auxquels se trouvent confrontés le monde islamique en particulier et la communauté internationale en général ; 3. Respecter le droit à l'autodétermination et la non-ingérence dans les affaires intérieures et respecter la souveraineté, l'indépendance et l'intégrité territoriale de chaque Etat membre ; 4. Soutenir la restauration de la souveraineté complète et l'intégrité territoriale d'un Etat membre sous occupation étrangère par suite d'une agression, sur la base du droit International et de la coopération avec les organisations internationales et régionales compétentes ; 5. Assurer une participation active des Etats Membres au processus mondial de prise de décision dans les domaines politique, économique et social, afin de garantir leurs intérêts communs ; 6. Promouvoir des relations inter-Etats basées sur la justice, le respect mutuel et le bon voisinage en vue de garantir la paix, la sécurité et l'harmonie dans le monde ; 7. Réaffirmer le soutien aux droits des peuples tels que stipulés par

la Charte des Nations Unies et par le droit international ;8. Soutenir le peuple palestinien et lui donner les moyens d'exercer son droit à l'autodétermination et à créer son Etat souverain, avec pour capitale al-Qods al-Charif, tout en préservant le caractère historique et islamique ainsi que les Lieux Saints de cette ville ; 9. Renforcer la coopération économique et commerciale intra islamique, en vue de réaliser une intégration économique devant aboutir à la création d'un Marché Commun Islamique. ».

L'unité et le regroupement, la coopération et la solidarité sont les principales composantes de la personnalité humaine. Or, la composition des différentes parties de la personnalité humaine sur les plans individuel et collectif est nécessaire pour l'équilibre de la personnalité humaine et celui de la société. Ce sont là les atouts de l'union islamique et les conditions nécessaires pour la cohésion de la communauté musulmane et de sa résistance devant les chantres du communautarisme confessionnel et ethnique. Il est certain que toutes les contributions positives des musulmans à travers l'histoire soutiennent cette unité et y appellent car elles retournent à l'Islam et à ses valeurs. C'est en effet l'Islam qui a uni leurs tribus et peuples, établi une égalité et une fraternité entre eux et transformé tous les sentiments négatifs d'appartenances tribales et ethniques en un appel à l'égalité, à la fraternité et à la solidarité. Tous les êtres humains sont pareils et leurs différences en tant que peuples et tribus doivent inciter à la connaissance mutuelle et à la solidarité. La différence de leurs langues et de leurs couleurs est le signe du pouvoir divin. Ce n'est certainement pas un motif d'arrogance, de violence ou d'inimitié⁽¹⁴⁾.

Le grand édifice de l'union et du rassemblement islamique sur la base de l'appartenance religieuse et civilisationnelle entre les composantes de la Oumma est le projet civilisationnel islamique par excellence ; car c'est un renouvellement profond du sens et de la perspective de cette union vers une construction civilisationnelle du monde islamique dans le sens profond et global du terme. Ainsi, ce projet unioniste revêt ainsi sa légitimité constitutionnelle et légale. Ce n'est plus une simple théorie ni une conception politique, et encore moins un slogan scandé dans des occasions déterminées.

(14) Dr Abdulaziz Othman Altwajri, *Al fikr fi massar attajdid* (la pensée sur la voie du renouvellement), p. 34, Edition Dar As-Salam, le Caire, 2015.

Pour renforcer la Oumma islamique et resserrer ses rangs, des actions efficaces doivent être engagées: rapprocher les composantes religieuses et ethniques sur les questions générales qui lient les intérêts de la Oumma dans son présent et son avenir en établissant des règles politiques correctes pour gérer l'action islamique commune ; et se donner les moyens de réaliser ce rapprochement. Or, un vaste rapprochement politique et intellectuel n'est pas une opération coercitive ou artificielle, encore moins un mouvement politique qui vise à cacher une partie de la faiblesse et de l'insuffisance pour leurrer l'autre partie. C'est une opération authentique dictée par un ensemble de données réalistes⁽¹⁵⁾.

Le renforcement des liens dans le sens large du terme entre les composantes de la Oumma islamique, la fraternité, la sérénité et la convergence autour des mêmes positions ne peuvent se faire qu'à travers une action islamique commune forte qui repose sur les règles de coopération, de partenariat, de coordination et de complémentarité dans le cadre d'un respect mutuel. Ce sont là les alternatives pour une union qui sait exploiter les disparités souveraines entre les Etats et dépasser les spécificités nationalistes. Ce sont là également les moyens possibles et susceptibles de sauvegarder les intérêts suprêmes du monde islamique afin de surmonter les difficultés qui font obstacle à la stabilité, au progrès, à la paix, à la sécurité sociale et à la concorde nationale. C'est ainsi que l'on peut relever les défis qui se posent au monde islamique et entravent ses efforts de développement global et durable.

Se basant sur cette notion pratique de l'union, l'action islamique commune dans le cadre de l'OIC et des organisations qui lui sont affiliées, dont l'ISESCO et la BID, correspond au projet unioniste islamique qui vise à unir les rangs, rapprocher les peuples islamiques dans différents domaines et à différents niveaux pour initier un développement global et durable qui constitue aujourd'hui l'un des défis auxquels la Oumma islamique est confrontée. La véritable unité qui résiste et qui est à l'épreuve des changements politiques passagers c'est l'unité qui repose sur la règle constante de la coopération et du partenariat en vue de consolider le développement au premier chef et en vue de faire face aux dangers qui menacent la sécurité et la paix. Les responsables et les architectes de cette union préparent les conditions de

(15) Ibid.

promotion de la vie humaine et des conditions sociales, le développement de la situation économique, l'utilisation des moyens qui préparent à la construction d'une société de bien-être et de prospérité suivant des étapes qui doivent être profondément étudiées. Ce type d'action politique est celui qui réalise les objectifs de toute expérience unioniste sérieuse et réussie.

L'union se fait par des paliers qui ne se contredisent pas nécessairement les uns avec les autres. Il est bien révolu le temps où les expériences unionistes reposaient sur l'émotion et l'improvisation. Aujourd'hui, le monde islamique vit une étape que l'on peut qualifier d'étape de vigilance ; il se débarrasse, quoique lentement et dans la douleur, des idées politiques utopistes et improvisées qui se sont accumulées avec le temps et ont fait perdre au monde islamique plusieurs occasions de se développer et de se libérer des pressions négatives qui pesaient aussi bien sur son présent que sur son avenir. A cet égard, il serait judicieux de se rappeler les tendances unionistes qui ont régné au lendemain de la Première Guerre mondiale où certaines voix ont appelé au retour à la refondation du califat. Mais ces voix se sont affaiblies progressivement avant de se taire définitivement. Des groupes islamiques extrémistes se sont ensuite manifestés pour appeler à l'établissement du califat qu'ils considèrent comme représentant l'image de l'union islamique mais le fait est qu'ils ont commis des crimes contre l'humanité qui ont porté un grand préjudice aux musulmans où qu'ils fussent. Leurs opérations terroristes criminelles donnent une image déformée et repoussante de l'Islam qu'ils prétendent défendre à travers le jihad.

Le projet communautariste fanatique qui envahit le monde musulman d'aujourd'hui n'est pas différent de ce modèle déformé, notamment dans certains pays arabes. Les responsables de ce projet communautariste le présentent comme un projet d'union islamique et organisent des conférences annuelles sous ce slogan à travers lequel ils servent leurs objectifs expansionnistes qui détruisent l'union islamique au lieu de la construire et qui séparent au lieu de rapprocher.

Pour fonder les règles de l'union islamique, il est nécessaire de faire face aux empêchements de l'union que sont le fanatisme doctrinaire, le nationalisme, l'extrémisme, le takfirisme (excommunication). En outre, il faut éviter de définir la différence à travers la dichotomie (croyance/mécréance) au lieu

de la dichotomie (justesse vs erreur) ; de même qu'il faut éviter le dialogue du repli, le dénigrement des symboles sacrés, l'imposition d'une doctrine spécifique ainsi que toutes les actions provocatrices qui sèment le chaos et la discorde. Nous pouvons ajouter à tous ces empêchements l'incapacité des programmes d'enseignement et d'éducation de diffuser la culture du respect, de la cohabitation et de l'amitié entre les musulmans, la déformation des vérités de l'histoire et l'explication des faits historiques selon une vision communautariste et doctrinaire, l'insolence envers les compagnons du Prophète (PSL) et ses épouses considérées comme les mères des musulmans (leur vilipendage atteint le sommet de l'insolence alors que des sourates du Coran leur sont consacrées, ce qui confirme la satisfaction et la compassion de Dieu à leur égard). Tout cela n'était pas connu aux premiers temps de l'Islam et n'influçait aucunement les imams d'Al Al-bayt (famille du prophète). Parmi ces empêchements, citons aussi le fait de taire les phénomènes de fanatisme et d'extrémisme pour ne pas offusquer les adeptes de tel ou tel courant, l'endoctrinement et l'exploitation à des fins malintentionnées, la faiblesse de l'enseignement de la langue arabe et de sa maîtrise au point où la plupart des gens ne peuvent plus lire les chef-d'œuvre de l'histoire islamique ni connaître les sources de la culture musulmane, l'alignement sur les politiques imposées par les puissances étrangères qui ont intérêt à diviser les rangs de l'unité islamique et à privilégier les intérêts communautaristes, ethniques et politiques sur les intérêts islamiques suprêmes, l'incapacité d'une partie des ulémas, tous courants confondus, à assumer leur devoir pour un rapprochement fondé sur le respect et la sincérité, la mise en évidence des vérités de la religion et la dénégation des mensonges et autres allégations suspicieuses⁽¹⁶⁾.

Le passage en revue des conditions générales qui prévalent dans les pays du monde islamique et qui ont un impact négatif sur l'unité des rangs, la remédiation aux divergences et aux effets de la division et du déchirement est le meilleur moyen de sortir de cette impasse. Car ces obstacles qui sont, en fait, des empêchements de l'unité sont au fond le résultat d'une situation politique qui néglige la bonne gouvernance, s'oppose à la fraternité islamique et se contredit

(16) Dr Abdulaziz Othmane Altwajri, *De l'édification civilisationnelle du monde islamique*, vol X, p. 303, ISESCO, Rabat, 2008.

avec les principes de cohésion, de solidarité et d'entraide entre les peuples. Dans ce contexte marqué par les divergences, les conflits et les disputes qui règnent dans le monde islamique, il est impossible d'atteindre le seuil minimum souhaité de l'unité, une unité capable de résister aux tempêtes et aux orages.

Comme le dit cheikh Mohammed Abu Zahra, la fraternité islamique repose sur trois principes qui sont tous liés à la morale et à la vertu et qui n'abusent ni n'excluent personne. Premièrement, le sentiment de fraternité entre musulmans qui se trouve exprimé dans la parole de Dieu suivante : « **Les croyants ne sont-ils pas des frères? Réconciliez donc vos frères et craignez Dieu, afin de mériter Sa miséricorde** ». (Al-Hujurât : 10). Deuxièmement, la fraternité culturelle, linguistique et sociale qui unit autour de la lutte contre les *madhahib* destructeurs et prévient leur propagation parmi les fidèles, en particulier, et parmi les gens en général ; cette fraternité empêche la corruption sur terre. Troisièmement, il ne doit pas y avoir de guerre livrée par une région musulmane contre une autre, quelle qu'en soit la nature, que ce soit à travers l'économie ou l'alliance contre d'autres musulmans⁽¹⁷⁾. La fraternité islamique est donc le ciment de l'unité et son cœur battant. C'est ainsi qu'il faut commencer par dissoudre les divergences politiques qui touchent les intérêts suprêmes du monde islamique et œuvrer au renforcement des relations de fraternité entre les composantes de la Oumma islamique. Or, il est évident que si la fraternité se construit à travers la religion, elle peut se construire aussi à travers les dimensions nationales et humaines et au-delà des différences en matière de croyances de religion.

Se basant sur ces principes constants, et se fondant sur une conception claire de l'Islam, on peut acquérir la conscience stratégique qui mène vers la construction de l'unité islamique, en cette phase pleine de défis pour le monde islamique et dans un contexte où les crises se sont multipliées et s'est accélérée la cadence des changements que connaît le monde à plusieurs niveaux. Comme cela a été dit, l'unité comprend des degrés et se fait par étapes, conformément à des calculs précis qu'on ne saurait négliger. C'est la raison pour laquelle la coopération, le partenariat et la solidarité entre les peuples islamiques est la formule réaliste qui est adaptée à l'unité islamique. Cette formule est cohérente avec les changements de l'époque et répond

(17) Cheikh Muhammad Abu Zahra, *ibid*, pp. 143-144.

aux exigences du développement auquel nous aspirons pour promouvoir la Oumma en sauvegardant ses intérêts vitaux, en préservant son identité et ses spécificités et en lui permettant d'accompagner le progrès humain.

Le **communiqué de Makkah Al-Mukarramah**, rendu public à l'issue de la 3^{ème} conférence du sommet islamique, tenue au voisinage de la Mosquée Al-Haram en janvier 1981, a exprimé ce conception moderne de l'unité islamique, cohérente avec l'esprit du temps. Dans ce communiqué historique on lit ce qui suit : « Nous proclamons au sein de cette Conférence largement représentative, dans cette cité de la sérénité et en ce jour déterminant pour l'histoire de l'Islam, notre détermination à renforcer nos liens de solidarité et à tirer profit et mettre à profit les facteurs de renaissance. A cette fin, nous déclarons ce qui suit :

« 1 - Convaincus que les musulmans par-delà la diversité de leurs langues, de leurs couleurs, de leurs pays et de leurs conditions de vie, appartiennent à une même communauté, qu'ils sont unis par l'Islam, qu'ils s'inspirent unanimement dans la vie, d'une même voie et d'un patrimoine culturel commun, qu'ils sont responsables d'un patrimoine culturel commun, qu'ils sont responsables d'une même mission dans le monde, qu'ils constituent une Nation de juste milieu refusant l'alignement sur les blocs et les courants idéologiques, et rejetant d'être tirillés par les passions et les intérêts, Nous sommes résolus à aller de l'avant pour renforcer la solidarité entre nos peuples et nos Etats, à dépasser tout ce qui est de nature à provoquer des dissensions ou à nous diviser, à régler à l'amiable tout différend qui surgirait entre nous, à recourir aux conventions et aux principes de fraternité, d'entente et d'union, ainsi qu'à toutes les normes de justice et de tolérance qui émanent du Coran et de la Sunna qui constituent une référence permanente pour le règlement de nos différends. Répondant aux aspirations de nos peuples, nous sommes déterminés à intensifier nos consultations sur les problèmes mondiaux afin de rendre complémentaires nos démarches et d'harmoniser nos positions au sein des instances internationales.

Nous sommes en cela mus par le souci de rendre nos efforts plus efficaces et les orientations de notre Oumma plus claires, de défendre nos causes, nos droits et nos intérêts et de renforcer notre position et notre prestige dans le monde ».

Le communiqué ajoute :

« 2- Conscients que les musulmans sont aujourd'hui victimes d'innombrables injustices, et menacés par des dangers multiples dus au règne de la force et à la pratique et l'usage de la violence à travers le monde ; Conscients également que l'islam ne tolère, pour ses adeptes et pour les autres, que la justice et l'équité et qu'il ne reconnaît que la charité et la magnanimité envers ceux qui ne nous déclarent pas la guerre, ne nous chassent pas de nos foyers et qui ne profanent pas nos biens sacrés et qu'il ne se range jamais du côté des malfaiteurs ni ne s'accommode de l'injustice et de l'oppression. Nous relevons avec grand regret l'état actuel auquel l'humanité est réduite. En dépit de tous les signes du progrès matériel et des acquis scientifiques et techniques, elle est restée caractérisée par un vide spirituel, le relâchement des croyances et des valeurs morales. Il s'en est résulté la généralisation de l'injustice sociale, l'accentuation des crises économiques et l'instabilité politique. Ce qui a ouvert la voie aux forces du mal, multiplié les foyers de guerre et des dissensions et menacé la quiétude de l'homme, la sécurité du monde et la civilisation humaine. Nous considérons que notre Oumma dispose de ses propres moyens qui sont de nature à renforcer son unité et sa solidarité, à promouvoir son progrès, son bien-être et sa gloire. Elle trouve dans le Coran et la Tradition du Prophète, Paix soit sur Lui, des règles de vie parfaites qui la guident vers la justice, le bien et le salut, la reliant à son patrimoine culturel, lui créent des conditions pour se libérer de la dépendance et éviter l'égarement, mobilisent en elle les forces spirituelles et l'incitent à exploiter toute son énergie. Elle sera ainsi en mesure de suivre le droit chemin. Nous considérons par ailleurs que notre Oumma, forte de ces potentialités spirituelles, dispose également de possibilités matérielles et humaines certaines, car elle compte près d'un milliard⁽¹⁸⁾ d'êtres de toutes les races, répartis sur de vastes territoires du globe et détenant une part considérable des ressources naturelles. L'exploitation de ces possibilités est de nature à lui conférer un rang privilégié dans le monde et à lui garantir la prospérité, facteur de bien-être et d'équilibre pour l'humanité toute entière ».

(18) Le nombre de musulmans atteint aujourd'hui près de 2 milliards.

Par principe d'équité et d'objectivité, l'on doit reconnaître que les principes fondamentaux sur lesquels le communiqué de Makkah Al-Mukarramah a insisté n'ont pas été considérés avec précision ni mis en perspective ; pas plus qu'ils n'ont été suffisamment considérés et adoptés comme base pour le plan de l'action islamique commune. Ainsi, des crises ont éclatées entre plusieurs Etats de l'OCI et des différends ont eu lieu au point de conduire les relations islamo-islamiques vers plus de rupture. Il convient ici de faire une remarque sur la formulation technique de cet important communiqué dans le sens où il n'a pas été rédigé avec la précision et l'objectivité requises pour refléter la Charte de l'OCI ni avec le style usité dans les communiqués politiques. On y trouve en effet beaucoup de rhétorique, ce qui ne cadre guère avec les exigences de l'époque.

L'idée de l'unité islamique ou de la ligue islamique ou encore du califat a pris la forme d'une organisation régionale qui a été créée sur la base de la Charte des Nations Unies et, partant, du droit international. En effet, l'Organisation de la Coopération islamique (OCI) représente aujourd'hui le plus grand bloc international après les Nations Unies. Certes, elle n'a pas totalement répondu aux attentes des peuples musulmans, n'ayant pas réussi à résoudre les conflits qui surgissent entre musulmans dans certaines régions du monde islamique ; certes, elle n'a pas réussi non plus à renforcer les relations islamo-islamiques, mais on ne peut en aucun cas nier ou ignorer le grand rôle qu'elle joue sur les plans islamique et international au plus haut niveau en tant que modèle d'unité islamique qui préserve les intérêts suprêmes du monde musulman et défend les droits de ses peuples. Ce qui est requis c'est de fédérer les efforts pour propulser cette organisation vers l'avant afin qu'elle soit plus performante. Il faut moderniser ses mécanismes, rénover son approche politique et les moyens utilisés tout en élargissant ses perspectives d'avenir et les missions dont elle s'acquitte. C'est ainsi que l'on peut promouvoir l'OCI à un niveau qui lui permet de raviver la volonté islamique collective pour unir les rangs, consolider la coopération, élargir le partenariat et renforcer la solidarité islamique qui est la forteresse qui protège l'unité islamique sur la base d'une conscience stratégique intégrée.

S'il est aujourd'hui impossible d'établir un Etat islamique qui réunisse les peuples du monde musulman comme ce fut le cas avant, il est en revanche nécessaire d'œuvrer au renforcement de cette organisation fédératrice

des Etats du monde islamique, la doter des moyens matériels et humains nécessaires à son succès et créer les conditions nécessaires pour réussir sa mission civilisationnelle. En outre, il est nécessaire de respecter les résolutions issues de ses différentes conférences et les mettre en application dans un esprit de solidarité et de cohérence qui privilégie l'intérêt général et les grandes causes sur les questions accessoires et marginales. C'est ainsi que la conscience stratégique se transformera en un projet stratégique qui construit l'unité, renforce les relations entre les composantes de la Oumma et la sort de l'impasse civilisationnel qui empêche sa marche et attise la convoitise de certaines puissances.

Islamophobie : les racines historiques et les fins attendues

Dr Mohamed Emara^(*)

L'islamophobie désigne l'hostilité, la haine et la crainte à l'égard de l'Islam à cause de la déformation de ses vérités sublimes et de son image authentique. C'est un phénomène étrange dont les aspects furent cultivés et nourris au sein de la civilisation occidentale, à l'exclusion de toute autre civilisation humaine, exprimant en ce sens la position occidentale à l'égard de l'Orient islamique dans le cadre sa lutte visant la domination de celui-ci, l'appropriation de ses richesses et son affiliation à la civilisation occidentale.

Si la naissance et l'évolution de ce phénomène étaient l'ultime expression de l'hostilité de l'Occident envers l'Orient, ses racines historiques remontent à une période antérieure à l'avènement de l'Islam. En effet, la haine de l'Occident envers l'Orient a précédé l'apparition de la religion islamique, car en vue de concrétiser sa volonté de domination de l'Orient, durant la période préislamique, les occidentaux s'étaient montrés hostiles à l'égard des cultures orientale et chrétienne qui constituaient l'identité civilisationnelle de l'Orient et s'érigeaient en obstacle empêchant l'hégémonie occidentale (grecque / romaine / byzantine) sur l'Orient et rendant impossible sa fonte dans le modèle occidental.

Tout au long de son histoire, depuis l'ère grecque à ce jour, la civilisation occidentale était animée par un esprit belliqueux et une soif du pouvoir. En effet, les faits historiques impliquant cette civilisation dans sa transaction avec d'autres, en particulier avec la civilisation orientale, relatent un grand nombre de conquêtes et de tentatives de domination.

- Dix siècles de conquêtes grecque, byzantine et romaine, initiée au IV^e siècle par Alexandre le Grand (356-323 avant J.C.). Ces conquêtes se sont poursuivies jusqu'au règne de l'empereur romain Héraclius I^{er} (610-641) au VII^e siècle.

(*) Membre du Conseil des grands Oulémas de la Mosquée Al-Azhar Al-Charif.

- Deux siècles de Croisades (489-690 H / 1096-1291) menées par l'Église catholique, durant lesquelles elle a mobilisé les Chevaliers de la féodalité et les fonds provenant des villes commerciales d'Europe : Venise, Gênes et Pise.
- Cinq siècles de Croisades de l'impérialisme moderne, déclenchées au lendemain de la chute de Grenade en Andalousie en 897H / 1492, confinant le monde islamique en brandissant le slogan : « épices et Christ », détournant les voies du commerce international qui reliaient l'Asie à l'Europe de manière à contourner l'Égypte et le monde arabe, pillant les richesses de l'Orient islamique et cherchant à évangéliser les Musulmans. C'est d'ailleurs cette conquête qui fut célébrée en 1992 à l'occasion du cinquième centenaire à travers l'organisation des Jeux Olympiques à Lisbonne, située dans la péninsule ibérique qui fut le point de départ de cette invasion dirigée par Vasco de Gama (1469-1524). C'est précisément à cette date aussi que l'Occident impérialiste déclara la guerre à la Bosnie en vue de déraciner l'Islam de l'Europe centrale, cinq cents ans après l'avoir évincé de l'Europe occidentale. En fait, le ministre de l'information serbe a dévoilé au grand jour les soubassements islamophobes sur lesquels repose cette nouvelle bataille lorsqu'il affirma à ce moment-là : « nous sommes à l'avant-garde des nouvelles Croisades ».

C'est ainsi que sur une période de vingt-cinq siècles, dix-sept siècles ont connu des conquêtes occidentales contre l'Orient, durant lesquelles le recours à l'invasion intellectuelle à travers la culture et les religions orientales était destiné à déblayer le chemin pour la domination, la subordination et l'aliénation des nations orientales.

S'il est impératif de mentionner ne serait-ce que des indices sur les racines historiques de ce phénomène - à travers lequel l'Occident cherche à discréditer la culture et les religions orientales en vue d'imposer sa domination politique, militaire et économique -, il suffit de souligner que l'Occident s'était échiné, durant les dix siècles ayant précédé l'avènement de l'Islam, au remplacement de la culture de l'Orient par la culture hellénique et à la transcription des langues orientales en lettres latines. Conscient que l'identité représente un obstacle majeur face à la concrétisation de ses ambitions hégémonistes, l'Occident avait également utilisé de tous les moyens possibles, y compris les plus hostiles, dans l'objectif d'aboutir à la déformation et la falsification du Christianisme oriental. Tout cela était intervenu alors que les Occidentaux

sombrèrent dans des croyances païennes ; ils menèrent alors une guerre sans merci contre le Christianisme oriental. Plus tard, après sa christianisation, l'Occident s'empressa d'imposer sa doctrine religieuse.

Le paganisme romain considérait que la Chrétienté orientale représentait une sérieuse menace pour son projet colonial de l'Orient. Ainsi, durant le règne de l'empereur Sévère d'Alexandrie (Lucius Severus Septimius) (193-210), les Romains redoutaient-ils les réunions secrètes des Chrétiens orientaux, de même que leur refus de sacrifier les empereurs les dieux de Rome et de se plier aux rituels païens. De plus, le monothéisme de la Chrétienté orientale représentait un danger politique pour le paganisme romain dans la mesure où l'empereur devient l'égal des esclaves de la plèbe, puisque son caractère sacré s'y trouve démythifié alors même qu'il représente l'un des piliers sur lesquels repose son pouvoir politique.

La persécution romaine des Chrétiens d'Orient avait atteint son paroxysme sous le règne de l'empereur Dioclétien (245-313) qui avait donné l'ordre à ses soldats de ne faire cesser le carnage que lorsque son cheval aurait du sang jusqu'aux genoux. Pendant de nombreuses années, le pays était devenu le théâtre de tueries, de massacres et de décapitations interminables à tel point que les bourreaux s'en lassaient et que leurs armes s'ébréchaient à force d'abattre les Chrétiens.

- Bien que ces exactions soient d'une violence inouïe, elles n'avaient fait qu'ancrer davantage le Christianisme d'Orient dans les cœurs des croyants. L'attachement à leur religion devenait pour eux un moyen de salut spirituel et matériel de la tyrannie romaine. Il était également le dernier bastion pour défendre l'identité de l'Orient face à l'aliénation et au paganisme qui a privé les gens de leurs droits les plus élémentaires, d'autant que tous les Egyptiens étaient contraints à payer une trentaine de taxes romaines, dont une sur l'air respiré, calculée sur la base de l'élévation de l'habitat du contribuable.
- Quand l'État romain avait embrassé le Christianisme sous le règne de l'empereur Constantin le Grand (274-337), l'hostilité romaine contre les Chrétiens d'Orient s'était maintenue ; car la chrétienté de Paul (choisie par l'Etat romain) ne correspondait pas au Christianisme unifié auquel le Christ avait appelé. Le Christianisme d'Orient qui suivait la voie monothéiste à travers l'arianisme⁽¹⁾, demeurait l'objet d'exactions menées

(1) L'arianisme est un courant de pensée théologique des débuts du Christianisme, dû à Arius (250-336), théologien alexandrin au début du IV^e siècle.

par l'Etat romain qui prônait le gnosticisme⁽²⁾ ésotérique qui privilégiait l'incarnation sur le monothéisme.

D'autre part, l'intervention politique avait fini par considérer la religion non comme une révélation divine, mais plutôt comme un choix impérial. L'Évangile du Christ fut alors occulté au profit de quatre évangiles choisis par les Romains parmi une centaine d'autres environ, tous écrits bien après la mort du Christ.

Afin de parer aux risques des conflits inter-doctrinaux, surtout que ceux-ci se rapportaient à l'essence même de la religion en touchant à des questions relatives à l'image et à la nature de la divinité, représentant, de ce fait, une menace pour la cohésion et l'unité de l'Empire, l'intervention de l'État dans le domaine religieux était devenue plus sensible. On avait ainsi essayé de mettre en place un nouveau dogme religieux à même de rassembler les adeptes des différentes doctrines. En raison de leur refus d'adhérer à ce projet doctrinal romain, les Chrétiens orientaux, toutes doctrines confondues, furent encore une fois victimes de persécutions dirigées par la doctrine romaine, qui les priva de leurs églises et monastères et interdit l'exercice de leur culte et rites, à l'instar de ce qui prévalait à l'Empire durant l'ère païenne.

L'hostilité à l'égard de la Chrétienté orientale et les tentatives de déformation de son image véritable prirent forme lorsque le christianisme, en tant que religion de paix mystique et de mysticisme pacifiste, fut mis à l'écart et relégué au statut d'élément partiel de la civilisation occidentale. Ainsi, le philosophe musulman, juge en chef, Abdul-Jabbar Ibn Ahmed Al-Hamadhâni avait-il pleinement raison lorsqu'il déclara : « la Chrétienté n'avait pas conduit à la christianisation des Romains ; c'est plutôt la chrétienté qui s'était *romanisée* ».

Cette transformation gnostique du christianisme fut concrétisée lorsque l'église romaine fit une lecture superficielle et matérielle de certains termes bibliques -tels que père et fils-donnant ainsi corps à certaines métaphores et symboles. Leurs églises avaient fait ensuite de cette fausse interprétation une doctrine et une loi qui devait faire foi.

(2) Le gnosticisme est un terme moderne rassemblant les religions anciennes dont les adeptes ont choisi de s'isoler du monde matériel, considérant qu'ils sont des êtres divins qui y sont emprisonnés. Pour eux, ce terme désigne la connaissance, l'illumination, le salut ou encore la libération.

Largement répandues en Occident, ces interprétations romaines de la doctrine chrétienne avaient été apportées par l'Église à l'Orient qui était à la fois sous l'emprise byzantine et la domination intellectuelle hellénique imposant la vision grecque de l'univers et de la vie, ainsi que les composants de l'esprit et du système de valeurs, en plus des normes de conduite et des relations humaines. Tout cela montre que le vrai Christianisme fut déformé afin de justifier la guerre visant à l'éliminer pour tracer le chemin à la domination occidentale de l'Orient.

Le théologien italien Caetani (1869-1926) s'était exprimé sur les résultats de ce changement qui avait affecté le christianisme en ces termes : « Cela a conduit, au sein des églises d'Orient, à la prévalence de la sophistique doctrinale apportée par l'esprit hellénique à la théologie chrétienne. Sur le plan religieux, la culture hellénique fut une catastrophe pour l'Orient, car elle a remplacé les enseignements simples et sublimes du Christ par un culte où les doctrines étaient à la fois compliquées et douteuses, ce qui a fait naître un sentiment de désespoir et a ébranlé les convictions sur les origines même de la foi religieuse. Et quand, finalement, la Révélation - de Mohamed (PSL) - surgit brusquement du désert, elle dissipa les doutes qui planaient sur le christianisme oriental, déformé qu'il était par les mensonges et déchiré par des divisions internes, sapant ses fondements et semant le désespoir parmi ses adeptes. Le christianisme n'était plus en mesure de résister à la tentation de cette nouvelle religion qui ôta d'un seul coup les Chrétiens des incertitudes qui les envahissaient, offrant de nouveaux avantages en plus de ses préceptes clairs, simples et sans équivoque. Les Orientaux abandonnèrent la Chrétienté pour se jeter dans les bras des Arabes »⁽³⁾.

L'hellénisme avait transformé le monothéisme chrétien, prôné par l'arianisme quoique largement persécuté avant qu'il ne soit défendu dans une missive que le Prophète (PSL) adressa en l'an 7 de l'hégire à Kistrâ, Roi de Perse. Il lui avait écrit : « Accepte de te soumettre à Allah en embrassant l'Islam et tu seras sauvé ! Si tu le refuses, tu porteras la responsabilité du péché des Zoroastriens ». L'hellénisme avait fait du monothéisme chrétien une sorte de croyance païenne, comme le confirme le philosophe américain Taylor (1753-1824) en déclarant que : « dans le système ecclésiastique byzantin, l'empereur, tout comme les hommes de sa cour, étaient devenus

(3) Thomas Walker Arnold, *Ad-daawa ila al islâm*, traduit par Hassan Ibrahim Hassan et Dr Abdel Majid Abideen Ismaël al-Nahrawi, Dar al-Qahira, 1970, pp. 89-90.

une incarnation de la majesté divine. L'empereur n'était plus uniquement le chef suprême ici-bas, mais le plus grand prêtre aussi ».

C'est dans ce contexte que la déformation, l'hostilité et la haine de l'État romain à l'égard de la chrétienté orientale prirent forme. Après l'avènement de l'Islam, qui est décrit par le philosophe français Edward Montet (1856-1927) comme étant « *une religion essentiellement rationnelle dans la plus large acception étymologique et historique du terme* »⁽⁴⁾, l'Orient était devenu le cœur du monde islamique et non celui du monde chrétien dont le centre fut déplacé en Europe. C'est à partir de ce continent que les attaques islamophobes perpétrées contre les Chrétiens orientaux commencèrent à sévir contre l'Islam, et ce afin d'atteindre les mêmes objectifs : l'éradication de l'Islam - après en avoir déformé l'image - en vue de tracer la voie à l'occupation coloniale de l'Orient, s'emparer de ses richesses, faire fondre l'identité islamique et oblitérer ses spécificités culturelles en l'annexant à la civilisation occidentale. Le phénomène de l'islamophobie représente donc la deuxième phase de l'attitude hostile de l'Occident à l'égard de l'identité civilisationnelle qui marquait l'Orient et avait garanti son indépendance à travers l'histoire.

Si l'Occident, pour combattre et déformer le Christianisme d'Orient, avait utilisé le gnosticisme comme fer de lance, il s'était servi de cette même arme dans ses actions islamophobes. L'orientaliste allemand C. H. Becker (1876-1933) écrit à ce propos : « Tout comme le christianisme qui, pour affirmer son identité et son autonomie, lutta contre le gnosticisme grec, l'Islam s'éleva, à ses débuts, contre l'esprit hellénique ravageur et ses manifestations diverses ».

L'une des caractéristiques principales du Coran résidait dans sa capacité à avoir l'effet d'antidote contre la culture hellénique alors même qu'elle était bien ancrée dans les esprits. De plus, dès qu'il eut franchi les frontières de son foyer d'origine, l'Islam dut se heurter violemment à deux adversaires redoutables à l'instar du christianisme : le manichéisme⁽⁵⁾ et le zoroastrisme⁽⁶⁾. La première doctrine, particulièrement féroce, représentait une menace

(4) *Op. cit.* pp. 89-92.

(5) Le manichéisme est une religion fondée au III^e siècle par le perse Mani. C'est un syncrétisme du zoroastrisme, et du christianisme. Elle est fondée sur deux principes : la lumière et l'obscurité.

(6) Le Zoroastrisme est la religion de Zarathoustra, prophète perse (environ 583 avant J.C.)

directe pour l'Islam. On ne s'étonne pas alors que l'une des premières écoles théologiques en Islam, en l'occurrence le mu'tazilisme, a pu, grâce à son combat dogmatique contre le manichéisme, développer une bonne partie de ses fondements et de sa thématique. Mais la résistance au gnosticisme n'était pas l'apanage des théologiens. En effet, l'Etat aussi, avec ses érudits officiels, participait à combattre cette tendance pernicieuse et tentaculaire qui défilait toute autorité. Et l'on n'hésitait pas à faire appel au besoin à la pensée et à la raison grecques pour préserver l'unité politique et religieuse islamique contre ces agressions. Voilà donc ce qui explique l'engouement d'un calife comme Al-Mamoun (170-218H /786-833) pour la traduction d'un grand nombre d'œuvres philosophiques grecques⁽⁷⁾.

A en croire l'orientaliste français Massigon (1883- 1962), « les origines du gnosticisme, qui s'était attaqué au Christianisme et qui avait abouti à ternir son caractère monothéiste, étaient, en fait, helléniques. C'est-à-dire que les doctrines israélites constituaient avec l'hellénisme, les fondements du gnosticisme dans sa phase chrétienne. En période islamique, où le gnosticisme répondait à une tentative de corrompre les doctrines de l'Islam et de le dépouiller de ses propres spécificités, ses origines remontaient, en plus des sources helléniques, au manichéisme, c'est-à-dire aux doctrines araméenne et iranienne »⁽⁸⁾.

Cela veut dire que si le gnosticisme, qui avait terni l'image du Christianisme et effacé son caractère monothéiste, était grec, celui auquel l'Islam devait faire face était à la fois occidental (hellénique) et oriental (araméen et manichéen iranien).

Alors que le christianisme fut vaincu par le gnosticisme, perdant ainsi son caractère monothéiste, l'Islam, grâce à la rationalité coranique et la mise à profit de la raison grecque (par opposition à la gnose ésotérique grecque), avait réussi à avoir raison du gnosticisme - l'islamophobie - à ce stade du conflit.

Cependant, le phénomène de l'islamophobie s'amplifiait ou s'amointrissait au gré de l'intensité des conquêtes intellectuelle, politique et militaire que l'Occident menait contre le monde islamique. Ont contribué à ce phénomène :

(7) Carl Heinrich Becker, « wârith wa wârith » in *Le patrimoine grecque dans la civilisation islamique*, pp. 7-9, traduit par Dr. Abderrahman Badaoui, Ed. du Caire, 1965.

(8) Louis Massignon, « Salmân Pâket les prémices spirituelles de l'Islam iranien » cité par Dr Abderrahman Badaoui in « Chakhsiyyat Qaliqa Fil-Islam » Ed. du Caire, 1964, p. 10.

- les Papes, les cardinaux et les saints à l'époque des Croisades et même plus tard ;
- les hommes politiques et religieux lors du conflit entre l'Empire ottoman et l'Europe ;
- des intellectuels et des orientalistes juifs et chrétiens qui se livraient à une lecture juidaïque et chrétienne du Coran ;
- les écrivains et les poètes qui avaient mis leurs productions littéraires au service d'une mobilisation occidentale générale contre le monde et la civilisation islamiques.
- un certain nombre de politiciens occidentaux qui avaient conduit une invasion coloniale contre les pays du monde islamique.

Les déclarations ou discours incitant les Occidentaux à l'islamophobie ne manquent pas. Ainsi, le Pape Urbain II (1088-109) appela les Chevaliers de la féodalité à la première Croisade à travers son prêche au concile de Clermont (Sud de la France) en 1095 :

« À tous ceux qui y partiront et qui mourront en route, que ce soit sur terre ou sur mer, ou qui perdront la vie en combattant les païens, la rémission de leurs péchés sera accordée. Et je l'accorde à ceux qui participeront à ce voyage, en vertu de l'autorité que je tiens de Dieu [...] Qu'ils aillent donc au combat contre les mécréants, ceux-là qui jusqu'ici s'adonnaient à des guerres privées et abusives, au grand dam des fidèles ! Qu'ils soient désormais des chevaliers du Christ, ceux-là qui n'étaient que des brigands ! Qu'ils luttent maintenant, à bon droit, contre les barbares (désignant ici les musulmans), ceux-là qui se battaient contre leurs frères et leurs parents ! Ce sont les récompenses éternelles qu'ils vont gagner, ceux qui se faisaient mercenaires pour quelques misérables sous. Ils travailleront pour un double honneur [...]. Ils étaient ici tristes et pauvres ; ils seront là-bas joyeux et riches. Quelle honte, si un peuple aussi méprisé, aussi dégradé, esclave des démons, l'emportait sur la nation qui s'adonne au culte de Dieu et qui s'honore du nom de chrétienne ! »⁽⁹⁾.

C'est ainsi que le Pape jeta les bases du processus d'islamophobie. Il est le commandant de la nation *qui s'adonne au culte de Dieu* tandis que les

(9) Maxime Fourcheu de Montrond, *Les guerres saintes d'outre-mer, ou tableau des croisades d'après les chroniques contemporaines*, Vol. 1, pp. 4-12, traduit en arabe par Maximos Mazloun, Ed. Urchalim, 1865.

musulmans sont *des mécréants, dégradés, satanistes* et ne sont dignes que de mépris. Les Chevaliers de la féodalité gagneront *les récompenses éternelles* et seront *joyeux et riches* après avoir vécu dans la misère et la tristesse. La déformation de l'image de l'Islam et des Musulmans n'était qu'un moyen pour conquérir l'Orient et avoir la mainmise sur ses richesses.

Lorsque les Chevaliers de la féodalité, dirigés par l'Église et financés par les villes commerciales, avaient envahi l'Orient et pris d'assaut Al-Qods Al-Charif en l'an 492 H / 1099, ils avaient abattu, brûlé et noyé soixante-dix mille Musulmans en sept jours. Même les Musulmans qui avaient pris la mosquée d'Omar pour refuge, croyant qu'ils y seraient épargnés, furent désillusionnés puisqu'ils baignèrent dans un bain de sang aussitôt que la cavalerie et l'infanterie des Croisés eurent pénétré à l'intérieur de la mosquée.

Et quand vint le soir, les Croisés se précipitèrent à l'intérieur de l'Église de la Résurrection, les yeux pleins de larmes à force de rire, étourdis qu'ils étaient par l'effet du vin. Ils mirent leurs mains encore maculées de sang sur les murs en scandant des prières!! Ils avaient ensuite écrit au Pape : « *Oh, nous aurions tant aimé que vous soyez parmi nous pour voir de vos propres yeux qu'on avançait avec du sang des impies (c'est-à-dire des Musulmans) jusqu'à la hauteur des genoux et des mors de nos chevaux* »⁽¹⁰⁾.

La mise en œuvre de l'islamophobie n'était pas l'apanage des Chevaliers de la féodalité ; les clergés en avaient fait autant. En effet, dans sa description du massacre d'Al-Qods Al-Charif, l'historien Michaël Darsyrer a écrit : « le Patriarche lui-même courait dans une ruelle d'Al-Qods, avec à la main une épée dégoulinant de son sang, décapitant tous ceux qui se trouvaient sur son chemin. Il ne s'arrêta que lorsqu'il arriva à l'Église de la Résurrection et le Saint-Sépulcre. En se lavant les mains du sang déjà bien asséché, il répétait les mots suivants du psaume : « Joie pour le juste de voir la vengeance, il lavera ses pieds dans le sang de l'impie. Et l'on dira : oui, il est un fruit pour le juste ; oui, il est un Dieu qui juge sur terre » (Psaume 58 : 10-11). Puis, le Patriarche commença à célébrer la messe en disant : il n'y a de meilleure offrande pour s'attirer la grâce du Seigneur »⁽¹¹⁾.

(10) Maxime Fourcheux de Montrond, *op. cit.*, Vol. 1, pp. 172-175.

(11) Sigrid Hunke, *Dieu est très différent : révélation de 1001 préjugés sur les Arabes*, p. 53 (traduit par Gharib Mohammed Gharib, Dar al-Chourouq, le Caire, 1995).

En vue de faire adhérer la « racaille » aux Croisades - par l'islamophobie -, les poètes songèrent aux épopées populaires. Ainsi, « La chanson de Roland » fut adaptée par le Curé Konrad en 1300 (Rolandslied). Il y qualifie les Musulmans de : « peuple banni par Dieu qui a une soif insatiable à l'effusion de sang. Ils adorent des centaines de dieux impuissants. Ce sont ni plus ni moins des païens, qui ont livré leur âme au diable et vivent tel des porcs et des chiens. Ils ne méritent que la colère divine, ces alliés du diable, ces infidèles. Leur unique issue est l'enfer où ils subiront les souffrances éternelles »⁽¹²⁾.

Ainsi, la tendance islamophobe a alimenté les guerres des Croisades. Celles-ci étaient devenues un moyen pour s'enrichir et assouvir les convoitises coloniales de l'Occident en terre d'Islam. En atteste l'historien et l'homme de religion occidentale Maxime Montrond qui a affirmé que : « beaucoup de nobles et de Croisés envisageaient les guerres comme un métier très lucratif, à tel point que c'est pour le butin que l'armée avance »⁽¹³⁾. Ainsi, le moine Peter (1050-1115) avait largement contribué à la promotion de cette tendance à l'islamophobie, qui était même devenue une culture nourrissant la haine de la racaille et incitant les foules à contribuer aux Croisades visant à s'emparer de l'Orient et à anéantir l'Islam de façon définitive.

L'orientaliste français Maxime Rodinson (1915-2004) a souligné cette fausse image du Prophète (PSL) que la culture islamophobe avait créée « lorsque les écrivains latins, cherchant à satisfaire le grand public, avaient donné libre cours à leur imagination. Pour eux, « Mahomet » était un magicien, qui a démoli les églises en Orient et en Afrique par le moyen de l'un de ses tours de sorcellerie, et que son succès était dû à sa permission des rapports sexuels. Mahomet était qualifié, dans les épopées et les chants des troubadours, comme la plus grande idole des Sarrasins. D'après eux, Ses statues, de taille gigantesque, étaient faites de matières précieuses. Quant à l'Islam, il était considéré, au Moyen-âge, comme une sorte de schisme ou d'hérésie au sein même du christianisme, tel que le prétendait Dante (1295-1321) »⁽¹⁴⁾.

(12) Sigrid Hunke, *op. cit.* p. 44.

(13) Maxime Montrond, *op. cit.* p. 176.

(14) Maxime Rodinson, « Les études arabes et islamiques en Europe », in *Le patrimoine de l'Islam*, Joseph Shacht et Clifford Edmund Bosworth (Sous la direction de) Vol. I, pp. 27-28, traduit par Dr. Mohammed Zuhair Samhour, révisé par Dr. Shakir Mustafa, Coll. 'Alam al-maârifa, Koweït, 1978.

Pour sa part, l'orientaliste italien Francesco Gabrielli (1904-1997) a évoqué ces images stéréotypées qui nourrissent la culture de la haine et de l'islamophobie dans l'imaginaire collectif de l'Occident lorsqu'il a écrit : « l'Occident médiéval voyait l'avènement et l'expansion de l'Islam comme une rupture diabolique au cœur même de l'Église chrétienne, à peine trois siècles après qu'elle fût venue à bout du paganisme. Une scission sinistre occasionnée par des barbares »⁽¹⁵⁾.

Le penseur allemand Hubert Herkommer a signalé ce mensonge sur le *Messenger d'Allah* (PSL), forgé par l'imagination malsaine des Croisés. Il a dit : « les Européens ont affirmé que le Prophète de l'Islam était un cardinal catholique que le pape avait ignoré lors des élections de l'Église. Il avait alors fondé une secte formée d'athées en guise de représailles. Au Moyen-âge, l'Europe chrétienne considérait « Mahomet » comme le plus grand apostat du Christianisme et le tenait pour responsable de la division du Christianisme et de l'humanité »⁽¹⁶⁾.

D'autre part, les grandes figures et les Saints du christianisme occidental ont également contribué à ancrer ces images fausses, étranges, voire ironiques visant à ridiculiser le Prophète, l'Islam, les Musulmans et la civilisation islamique. Ainsi, Saint Thomas d'Aquin (1225 -1274), qui est l'un des principaux maîtres de la philosophie scolastique et de la théologie catholique au Moyen-âge européen, a dit au sujet du *Messenger d'Allah* (PSL) :

« Mahomet a séduit les peuples par des promesses de voluptés charnelles au désir desquelles pousse la concupiscence de la chair [...] Il a déformé les enseignements de l'Ancien et du Nouveau Testament par des récits légendaires [...] Il a entremêlé les vérités de son enseignement de beaucoup de fables et de doctrines les plus fausses.[...] D'ailleurs, ceux qui dès le début crurent en lui ne furent point des sages instruits des sciences divines et humaines, mais des hommes sauvages, habitants des déserts, complètement ignorants de toute science de Dieu »⁽¹⁷⁾.

Martin Luther (1483-1546) (théologien allemand, fondateur du protestantisme et père réformateur de l'Église) qualifie le *Saint Coran* de livre : « odieux,

(15) Francesco Gabrielli, *L'Islam dans le bassin méditerranéen*, pp. 104-105.

(16) Hubert Herkomer, *L'image de l'Islam dans le patrimoine occidental*, pp. 23-24, traduit par Thabit Aid, Préface de Mohamed Amara, édition Nahdat Misr, le Caire, 1999.

(17) *Op. cit.* pp. 32-33.

horrible et maudit. Un livre qui regorge de mensonges, mythes et atrocités », ajoutant que « la perturbation de Mahomet et des Musulmans doit être la finalité de la traduction du Coran. Les sermons des prêtres doivent aussi porter sur les horreurs de Mahomet, de façon à attiser l'hostilité des chrétiens contre sa personne, renforcer leur foi chrétienne, stimuler leur bravoure dans la guerre contre les Turcs musulmans et les amener à se sacrifier corps et âme dans ces guerres »⁽¹⁸⁾.

Ainsi, Martin Luther l'a-t-il déclaré franchement: la traduction du Coran n'a pas pour but de découvrir l'Islam, mais plutôt de molester Muhammad et de porter préjudice aux musulmans, et que la déformation de l'image de l'Islam, de son Prophète et de ses adeptes vise à renforcer la foi des chrétiens, stimuler leur bravoure dans la guerre contre les musulmans et de les inciter à sacrifier dans les Croisades tout ce qu'ils possèdent, y compris leurs vies.

Ces objectifs demeurent à ce jour les mêmes, alimentant encore l'islamophobie telle que nous la vivons.

D'autres encore avaient emprunté ce même chemin menant à la diffusion des fausses images de l'Islam et des musulmans, tels l'un des grands poètes de la Renaissance, à savoir Dante (1295-1321) auteur de la Comédie divine.

Dante a placé le Messager d'Allah (PSL) et Ali Ibn Abi Talib, qu'Allah le bénisse, « dans la 9^{ème} fosse du 8^{ème} cercle de l'Enfer, avec des corps mutilés, voire fendus, pour avoir été coupables d'hérésie et de déclenchement de conflits »⁽¹⁹⁾.

L'Orientaliste allemande Sigrid Hunke (1913-1999) rapporte le mensonge débité par les tendances islamophobes sur les Arabes, les Musulmans et l'Islam, et montre que « dans l'esprit de la grande majorité des Européens une idée fut bien établie, celle du mépris pour les Arabes, qualifiés (à tort et à dessein) de bergers de chèvres et de moutons habillés de guenilles, de satanistes et de sorciers usant de magie noire, si bien qu'ils étaient devenus les alliés du diable. Mahomet, gardé par des légions de démons agenouillés autour de son trône doré, ils mettaient sous ses pieds des sacrifices humains que ses adeptes égorgeaient en offrande ».

Dans son ouvrage, paru en 1949, intitulé : *L'histoire* (12 tomes), A. J. Toynbee (1889- 1975) décrit les Arabes ainsi : « c'est un peuple non civilisé, des

(18) *Op. cit.* p. 21.

(19) Hubert Herkommer, *op. cit.*

créatures étranges et étrangères au monde hellénique, des intrus à la civilisation grecque et des mahométans primitifs. Au mieux, ils suivent la tradition barbare et fausse des Sumériens auxquels ils ne s'apparentent pas. Vu qu'ils sont à la fois primitifs et ignorants, ils ne cherchent pas à se convertir au christianisme ».

De même, William de Salberry les considère comme des « adorateurs du diable », ce sont des « impies » qui ne croient ni au Christ ni à Dieu parce qu'ils ne l'ont jamais adoré. Il est possible de les convertir, mais ils ne sont que de méprisables vers, des êtres ignobles, ennemis de Dieu et du Christ qui ont profané le Saint-Sépulcre »⁽²⁰⁾.

L'Église européenne qualifiait le Messenger d'Allah (PSL) de grand imposteur et considérait Cordoue (en Andalousie) comme le fief des serviteurs du diable qui gardaient le trône doré de « Mahomet » et égorgeaient les personnes sacrifiées à ses pieds.

La terre d'Islam est donc un monde de fables et de mythes, celui des satanistes, des sorciers et des fidèles serviteurs du diable ; c'est là aussi où l'on procède à des sacrifices humains pour une idole en or, sur laquelle veillent les démons, qu'on appelle Mahomet »⁽²¹⁾.

C'est de cette façon que les Croisés avaient déformé l'image de l'Islam et des Musulmans, inoculant les germes de l'islamophobie et de la culture de la haine, dorées et déjà bien enracinées dans l'esprit des peuples européens, façonnant les représentations qu'ils se font du Coran, du Messenger de l'Islam et de la civilisation islamique. C'est cette même culture - que l'on retrouve dans les manuels scolaires, dans la littérature et les épopées populaires - qui éclate et prend le dessus à chaque fois qu'intervient un événement où l'Orient et l'Occident sont impliqués.

L'Occident des Croisés n'a conçu cette image faussée que pour renforcer la foi des Chrétiens, stimuler leur bravoure dans leur lutte contre les Musulmans et les pousser à s'y sacrifier entièrement, pour reprendre l'expression de Martin Luther.

Il n'y a d'autre explication à la falsification des vérités islamiques que celle légitimant les conquêtes de l'Orient, foyer de lait et du miel dont les richesses en font un paradis, d'après le pape Urbain II, précurseur de la première Croisade qui a duré deux siècles (489-690 H / 1096-1291).

(20) Sigrid Hunke, *op. cit.* pp. 8, 11, 14, 19 et 23.

(21) Sigrid Hunke, *Le culte et la connaissance*, pp. 99, 161 et 162, traduit par Omar Lotfi Al'Alim, édition Damas, 1987.

La pensée moderniste et la crise morale

Dr Mohamed Kettani^(*)

La morale a préoccupé depuis toujours la pensée humaine, aussi bien d'un point de vue religieux que philosophique. La raison en est que l'homme est avant tout un être moral. Car dès le moment où l'homme se dota de conscience et se posa des questions sur le sens et la finalité de l'existence, il se rendit compte qu'il est responsable de ses actes puisque ceux-ci lui sont dictés par sa propre volonté. Il avait même ressenti l'ampleur de l'emprise de la conscience sur ses mœurs. Par conséquent, il fut qualifié d'être moral avant d'être perçu comme un être rationnel. Le sentiment de responsabilité morale l'accompagne depuis toujours en raison de sa foi religieuse ou en vertu de la pensée philosophique. Cependant, la pensée religieuse s'est préoccupée principalement de la morale en tant que pratique, c'est-à-dire en tant que conduite individuelle et sociale, et a prescrit des règles et des dispositions pratiques adaptées à la mentalité des masses, tandis que la pensée philosophique a jeté son dévolu sur la morale théorique, basée sur la vision de l'univers ou de la nature, ainsi que sur la responsabilité éthique de l'homme à l'égard de l'univers. La morale, pour certains philosophes, dicte ses préceptes à l'esprit, tandis qu'elle s'adresse, pour les érudits religieux, à la conscience. Notre approche repose d'emblée sur la distinction entre la morale en tant que pratique et la morale théorique. C'est sur cette dernière que porte cette étude.

Quel que soit notre point de vue sur la valeur de l'existence humaine ou la banalité d'une telle existence, il nous est impossible de renier que l'identité, représentée par la culture, l'histoire et la civilisation humaines, confirme la dimension spirituelle de l'homme, celle-là même qui l'élève au-delà de l'existence physique. L'homme, à travers la dichotomie « corps et esprit », occupe une position médiane entre le réel et l'idéal. Cet idéal auquel il aspire le guide et lui éclaire le chemin. S'il advient que l'homme, en tant qu'être moral, soit dépourvu de cette dimension, il se retrouvera inéluctablement dans l'impasse.

(*) Chargé de mission au Cabinet royal, membre de l'Académie du Royaume du Maroc et membre du jury du prix mondial « Roi Fayçal ».

Lorsque les vents de la modernité soufflèrent sur l'Europe et changèrent la vision que l'homme a de l'univers et de lui-même au sein de cet univers, toutes les références qui étaient considérées comme des vérités absolues et des constantes immuables furent ébranlées. Il est dès lors impératif que l'on se penche sur les facteurs qui furent à l'origine de l'émergence d'une nouvelle vision de l'univers et de l'homme.

Il est possible d'appréhender la modernité soit à travers son histoire depuis le milieu du XVI^e siècle à nos jours, comme étant un ensemble d'événements basés sur l'interaction dialectique entre la pensée et la réalité et entre l'action et l'inaction au sein des sociétés, soit à travers ses différentes manifestations dans la pensée philosophique, la recherche scientifique et l'innovation technologique, ainsi que dans la nature du système politique, la production économique ou la pensée morale. Cette dernière n'avait cependant pas joui de toute l'attention qu'elle méritait. C'est pour cette raison que j'ai jugé opportun de soulever cette question à l'occasion de ce forum international⁽¹⁾.

Je crois que la mise en relation de la modernité et de la morale trouve sa justification objective dans le paradoxe frappant qu'on relève ici. En effet, si la modernité a permis des réalisations remarquables dans la vie matérielle, politique, économique et culturelle, elle a eu pour autant des effets ravageurs, en emportant les valeurs morales et en secouant toutes les constantes qui ont contribué à l'édification des civilisations humaines, celles-là même qui forcent encore notre admiration. En d'autres termes, si l'homme, aux temps modernes, a pu réaliser une production abondante, un degré élevé de bien-être et une mise des lois naturelles au profit des avancées technologiques et scientifiques et a su relever d'innombrables défis, tous les progrès qu'il a accomplis jusque-là portent en eux de nombreux aspects de déséquilibre et de contradictions dont l'influence ne se limite point à la vie sociale et psychologique, mais s'étend à la littérature et aux arts, notamment après les deux guerres mondiales ayant marqué la première moitié du XX^e siècle. Depuis, l'homme n'a cessé de ressentir un vide spirituel, troublé dans sa vision de l'avenir et en manque de références éthiques. Il se sent aliéné, perdu dans les dédales d'une réalité où les conflits ethniques, idéologiques et matériels de plus en plus croissants l'éloignent davantage de ses aspirations à la liberté, à la sécurité et à la justice sociale. Cela est dû à la pensée

(1) Le chercheur a présenté ce travail de recherche dans le cadre des actes de la 44^{ème} session de l'Académie du Royaume du Maroc, tenue du 24 au 26 janvier 2017 à Rabat, sous le thème : « De la modernité aux modernités ».

moderniste, qui a abouti au XXe siècle à la contradiction, la confusion et au chaos, surtout lorsqu'on a dénué l'acte moral de toute logique spirituelle.

Afin d'apporter un éclairage sur l'ampleur du choc entre les tendances modernistes et les valeurs de la pensée morale, il est d'abord nécessaire d'évoquer le contexte historique et les tendances modernistes, de soulever, ensuite, l'effet de telles tendances sur la morale, et d'aborder enfin les aspects de la crise morale dont souffre l'homme actuellement en raison d'un tel effet.

Qu'entendons-nous par modernisme dans le cadre de notre approche?

La modernité a connu tout au long de sa longue histoire, qui s'étend sur les quatre siècles derniers, quatre étapes. **La première** est celle de la révolution contre les croyances religieuses de l'Eglise. C'est également la phase où les fondements traditionnels de la science, de la religion et de la morale furent sapés. En effet, au milieu du XVIe siècle, l'Europe fut secoué par une sorte de séisme dévastateur en raison du conflit religieux entre le protestantisme réformiste et le catholicisme traditionnel. Partant, l'Europe se scinda jusqu'à ce jour en deux parties : le Nord et le Sud. Le nord germanique et le centre de l'Europe avaient suivi le mouvement de réforme protestante, dirigé par Martin Luther (décédé en 1546) et John Calvin (décédé en 1564), tandis que le Sud latin s'activa à consolider le catholicisme traditionnel en France, en Italie et dans la péninsule ibérique et s'était attaqué violemment à toute résistance.

Luther s'en était pris au système des indulgences de l'Église catholique, à la puissance absolue de la Papauté et à la gestion irresponsable des biens de l'Église. L'un des effets de ce conflit religieux entre le protestantisme et le catholicisme fut l'émergence d'une profonde discorde intellectuelle et religieuse en Europe qui donna lieu à un chaos intellectuel et culturel accablant, pour ainsi dire, qui envahit toute l'Europe, et fit descendre dans son arène de fervents esprits et défenseurs d'opinions⁽²⁾.

(2) Une vue d'ensemble de ce conflit est fournie par Paul Hazard, membre de l'Académie française, dans son ouvrage : *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, traduit par Jawdat Othman et Mohamed Mestakawi, chapitre IV, p. 81 et suiv., Ed.al-Katib al-Masri, 1948, réédité par le ministère de la Culture, dans la Collection « **Afkar** », Le Caire, 2004. Voir également : *Origines de l'histoire européenne moderne : de la renaissance européenne à la révolution française*, par l'historien Herbert Fisher, en particulier les chapitres VIII et XI, traduit par Zaynab Issmate Rashid et Ahmed Abdel-Rahim Mustapha, Révisé par Izzat Ibrahim Dar al-ma'arif, Le Caire, 1970.

La deuxième étape fut le résultat de la prise de connaissance par les scientifiques et les penseurs européens du patrimoine de l'Orient, en particulier l'héritage scientifique et philosophique des Arabes en astronomie, en mathématiques et en méthode expérimentale. Ce patrimoine jeta les bases d'une nouvelle pensée scientifique en Europe. Nous rappelons, à cet égard, l'astronome Copernic (décédé en 1543) qui, par sa théorie de l'héliocentrisme infirma les conceptions géocentriques aristotélicienne et ptolémaïque (de Claude Ptolémée, décédé en 161), selon lesquelles la terre était le centre fixe de l'univers et que le soleil et d'autres planètes tournent autour d'elle. Ainsi, les croyances des gens, identiques à celles de l'Église, au sujet du caractère central et fixe de la terre, commencèrent à changer. Galilée (décédé en 1642) était également l'un des pionniers en confirmant la théorie de son prédécesseur Copernic. Plus tard, Isaac Newton (décédé en 1727) découvrit la loi de la gravité, permettant ainsi d'apporter une explication à un ensemble de faits physiques. Ces érudits avaient permis à l'homme de modifier sa vision de l'univers et l'avait préparé à en reconnaître le système dynamique et automatique, basé sur la simplicité et les lois mathématiques qui constituent la clé de toute connaissance.

Dans **la troisième phase**, les modernistes avaient œuvré au renforcement de la méthode rationnelle, grâce à l'émergence des idées des Lumières, propagées par des philosophes tels que Descartes (décédé en 1650) Thomas Hobbes (décédé en 1679), Spinoza (décédé en 1677), John Locke (décédé en 1704), Jean-Jacques Rousseau (décédé en 1778) et Kant (décédé en 1804). L'un des principes les plus importants issus de la nouvelle pensée scientifique européenne s'avère l'écart par rapport au culte religieux et la tendance à servir l'être humain et soumettre la nature à sa volonté. Dans ce contexte, Francis Bacon (décédé en 1626) dit : « l'objectif légitime de l'ensemble des connaissances scientifiques est d'appréhender la nature ; la connaissance n'a d'autre objectif que de conquérir la nature et on ne commande la nature qu'on obéissant à ses lois »⁽³⁾. Bacon et à travers son ouvrage *Novum Organum*, les fondements philosophiques de l'approche expérimentale de la science au XVIIIe siècle. Ce sont les résultats des travaux de ces philosophes

(3) Voir : *La formation de la raison moderne*, de John Herman Randall, professeur à l'Université de Columbia (décédé 1989), p. 353, traduit en langue arabe par Georges Tī'ma, Ed. Dar Athaqafa, Beyrouth, 1965. Mustafa Zine, Dhi'b al Anadoul : Mustafa Kemal, p. 153, Riyad Al-Riss Editions, Londres.)

et d'autres qui avaient permis de mettre en place de nouvelles règles pour la recherche scientifique et de proposer des principes généraux de la vie sociale, économique et politique. C'est donc une étape où la philosophie des Lumières dominait en Europe et remplaça la religion de l'Église par un *culte* fondé sur la raison.

Durant **la quatrième étape**, qui s'étend sur le XXe siècle, la pensée moderniste en Europe était en proie à une réalité paradoxale qui façonna et dirigea les facteurs du conflit idéologique pour des motifs de domination et d'expansion coloniales, après que les espoirs de la modernité basculèrent aux conflits entre l'individu et la collectivité, le capitalisme et le socialisme et le privé et l'universel.

En somme, nous pouvons affirmer que la modernité fut un mouvement culturel historique global, ayant entraîné des changements profonds à la fois dans la pensée et les sociétés européennes, en développant les capacités des pays européens, puisqu'elle les a doté de la puissance économique, militaire et de communication, et leur a permis, par conséquent, de dominer le monde antique, d'exploiter ses ressources et de diffuser la culture moderniste dans diverses parties du monde pour en faire une culture mondiale.

Il convient de souligner, à cet égard, la transformation subie par l'économie européenne qui avait passé de la production d'autosubsistance à une économie ouverte qui repose sur les échanges commerciaux massifs à travers la mise à profit des nouvelles technologies et la création de marchés de consommation. L'évolution et l'expansion de cette économie étaient dues à la découverte de nouvelles sources d'énergies qui façonnèrent les moyens de production et d'industrialisation et permirent une circulation inédite des biens et un flux spectaculaire d'informations. En effet, on était passé de l'utilisation de moyens manuels et des animaux, à la machine à vapeur, puis au moteur électrique et enfin à l'énergie nucléaire. C'était là l'une des manifestations majeures de la modernité, à savoir : la mise des moyens et dispositifs technologiques au service de la croissance économique ; l'industrialisation des sociétés européennes ; l'emploi massif de la main d'œuvre dans ses énormes usines et unités de production ainsi que le contrôle des marchés aux niveaux local, régional et mondial. L'une des conséquences immédiates et inéluctables d'une telle dynamique fut le déclenchement du mouvement de la colonisation européenne de la plupart des pays d'Afrique et d'Asie dont les peuples ainsi que les territoires furent soumis à la domination des pays

européens et à l'expansion de l'économie occidentale et dépendirent dès lors de l'évolution de la dynamique moderniste en Europe.

Il était tout-à-fait naturel qu'une transformation économique d'une telle ampleur et qu'une dynamique de production et de commercialisation, doublée de l'adhésion du plus grand nombre de membres de la société occidentale à ce mouvement, se traduisent par l'émergence de la société industrielle, avec tout ce que cela implique comme action ouvrière et organisations syndicales, en plus de l'émergence d'une nouvelle notion de l'Etat en Europe, voire d'une nouvelle conception du pouvoir. L'apparition de ces nouveaux concepts avaient alors conduit à la naissance des droits politiques et la création d'institutions civiles qui exigèrent la participation de la société civile dans la gestion des affaires politiques. Dans le même temps, des contradictions profondes animaient les conflits entre les catégories sociales qui étaient au service de cette de croissance et celles qui en tiraient les bénéfiques. Dès lors, les politiciens, les techniciens et les capitalistes étaient devenus des acteurs influents dans l'orientation de la politique. A partir de là, l'Etat et la société en Europe se dotèrent d'une nouvelle vision et d'une nouvelle logique.

La pensée politique avait puisé dans ces grandes transformations économiques et dans les conflits sociaux et nationaux qui en découlaient. D'ailleurs, le nouveau système social, dont les fondements furent développés par les philosophes des Lumières, notamment Thomas Hobbes, John Locke et Jean-Jacques Rousseau, était désormais considéré comme le produit du consensus social, selon lequel les individus renoncent à une partie de leurs droits en faveur de l'autorité de l'État afin d'aboutir à la paix sociale. Par conséquent, tous ces philosophes discutèrent des droits naturels par rapport aux lois de la nature, consacrèrent la notion du contrat social et défendirent la relation entre ce développement institutionnel et la logique rationnelle, d'autant plus qu'ils recherchaient un système politique soumis à la logique de la raison⁽⁴⁾. La société, dans le cadre de cette vision philosophique moderniste, était, en fait, considérée comme une entité sociale harmonieuse et éclairée par la lumière et l'autorité de la raison qui écarte toute intervention externe à la société et à ses institutions, même lorsqu'une telle intervention émane de la religion ou de la Révélation. Selon cette vision philosophique moderniste, l'homme est un acteur social dont l'identité est déterminée par ses propres rôles au sein

(4) Voir l'ouvrage *Takwīn al-'aql al-hadīth* (La formation de l'esprit moderne) de John Herman Randall, traduit à l'arabe par George Joseph To'meh, Dar Athaqafa, Beyrouth, 1965, p. 515.

de la société, c'est-à-dire par les conduites associées à son statut social. Toutes les valeurs morales, quant à elles, sont à définir à la lumière de ce qui lui est bénéfique ou défavorable, et n'ont aucune autre source que celles de ces règles d'origine positive.

Issue de la nouvelle pensée scientifique et philosophique en Europe, cette nouvelle vision avait affecté la notion de la morale chez les Européens. En effet, la morale n'avait plus d'autre critère que celui de servir les intérêts individuels ou collectifs. Voilà ce qui a entraîné la pensée morale dans la spirale des conflits d'intérêts vu que ceux-ci se caractérisent par la pluralité et la diversité au sein de la société. La pensée moderniste, qui prônait la liberté et la diversité, était devenue alors un facteur de différenciation et de discrimination et non d'union et de cohésion. Evoquant cette transformation, certains penseurs avaient affirmé que : « la conception de la modernité élaborée par les philosophes des Lumières est révolutionnaire, guère plus. Elle ne définit ni une culture ni une société ; elle anime les luttes contre la société traditionnelle plutôt qu'elle n'éclaire les mécanismes de fonctionnement d'une société nouvelle »⁽⁵⁾.

Il était dès lors naturel que cette tendance éthique mène à ce que la société, au lieu des idées idéalistes, soit la source des valeurs. Le bien et le mal n'étaient considérés comme tels qu'en référence à ce que la société préconisait. La société s'érigeait en législateur pour elle-même ; elle était alors devenue l'unique référence des valeurs morales. C'est sur cette base que la laïcité fut fondée en Europe et que la volonté de la société civile avait remplacé la religion. C'est, d'ailleurs, cette conception qui fut décortiquée dans ses moindres détails par le philosophe Jean-Jacques Rousseau dans son *Contrat social*.

Le système social ne s'exprime qu'à travers la volonté de la société. Mais, pour que cette volonté soit réalisée, il est important qu'elle repose sur un compromis rationnel reconnaissant la nécessité pour certains membres de la société de renoncer à une partie de leurs droits en faveur des droits de la collectivité. La Révolution française de 1789 a poussé plus loin ce développement politique, et ce en reliant la volonté de la nation à la logique rationnelle et en associant aux droits de l'individu les devoirs de la citoyenneté.

(5) Cf. Touraine, Alain, *Critique de la modernité*, Traduit à l'arabe par Anwar Moughit, Publications du Conseil supérieur de la culture, Le Caire, 1997. p. 41.

Rousseau, à l'instar de tous les philosophes des Lumières, exclut tout rôle de la Révélation divine dans l'organisation de la société. Il y substitue la raison. Car l'homme, contrairement à ce que l'Eglise et autres confessions supposaient, n'était pas une créature que Dieu fit à Son image, mais plutôt un acteur social dont le comportement est régi par des règles en harmonie avec la volonté de la société et celle de l'Etat. Les valeurs éthiques sont déterminées à la lumière de la mise en place du système politique optimal, afin d'aboutir à la compatibilité entre les droits et les devoirs du citoyen.

Mais, qu'était-il advenu de ces idées une fois mises à l'épreuve ? Avaient-elles pu résister à la cadence effrénée de l'évolution économique et sociale en Europe ?

Paradoxalement, le progrès économique et l'accumulation des richesses, tirant profit du développement de l'industrie et de la technologie étaient devenus diamétralement opposés à la justice sociale. Certains philosophes des Lumières nourrissaient l'absurde conviction que la raison était en mesure de surmonter ce paradoxe qui rompait l'unité de la société. Les idées modernistes n'étaient, elles, d'aucun secours puisqu'elles n'avaient rien apporté de concret sur les plans social et politique, en particulier après l'émergence de l'idée d'économie de marché qui était l'un des principes du libéralisme émergent. Car les acteurs économiques avaient fini par forcer l'Etat à abandonner l'orientation de l'économie en faveur du capitalisme qui s'affirmait davantage.

Cette nouvelle tendance éthique moderniste avait établi les valeurs des intérêts nationaux de l'État, en plus du principe de la relativité des valeurs. Cette dernière fut le résultat naturel du changement de la représentation collective du concept de Vérité. La Vérité n'était plus cette chose immuable ou absolue, mais plutôt un élément variable au gré des diktats de l'évolution. C'est d'ailleurs pour cette raison que la pensée moderniste a rejeté l'idée de « l'absolu » dans toute orientation philosophique éthique. Ni l'histoire, ni la société, ni même la vie privée n'était soumise à la volonté des religions révélées, ou à ses fondements, y compris la foi en Dieu en tant qu'existence absolue ou supérieure à tous les êtres. L'homme était maître de lui-même et ne peut se soumettre qu'aux lois naturelles de la physique. Et à mesure qu'il adapte son comportement à la nature, l'homme peut atteindre le bonheur potentiel. Dès lors, il devient légitime que les connaissances et les certitudes scientifiques remplacent les croyances métaphysiques, quelle que soit leur origine, que les valeurs morales relatives se substituent aux valeurs morales

religieuses ou idéales et que la politique soit séparée de la religion dans la gestion de la société moderne. C'est ce qu'on appelle la laïcité, qui est devenue la base du système politique dans toute l'Europe. Ce sont là les valeurs de référence sur lesquelles repose la pensée moderniste.

Qu'entend-on par la morale dans le cadre de notre démarche?

Dans la terminologie philosophique, la morale a deux significations distinctes : **la première** comprend l'ensemble des valeurs de référence générale sous-jacentes au comportement de l'homme et qu'il observe soit en vue d'atteindre les finalités de bonheur ou de plaisir, soit pour aboutir à l'affirmation de soi. **La seconde** fait référence à l'ensemble des vertus que l'homme doit posséder conformément aux coutumes et traditions sociales.

Étant donné que la morale, dans son acception première, ne peut être déterminée que sur une base scientifique ou cognitive (épistémologique), il est dès lors nécessaire, pour fonder une théorie morale, de parachever la connaissance de l'homme, de son être et son paraître, de son corps et son esprit, et en tant qu'individu intégré au sein de la société. A cet égard, nous serons face à deux, voire trois références : la première est religieuse, la deuxième est philosophique idéaliste et la troisième est de nature scientifique. Chacune est dotée d'une vision de l'univers qui fonde le système éthique. A cet égard, les philosophes modernistes s'activèrent à faire en sorte que la religion rationnelle, selon eux, se substitue à la religion de l'Église. Autrement dit, ils voulurent que les valeurs morales soutiennent le progrès, puisque celui-ci devint le culte des Européens. Dans ce contexte, en Europe, comme en Amérique, les droits de l'Homme avaient été proclamés, la Révolution française avait été déclenchée, le citoyen européen s'était familiarisé avec l'idée du devoir et la citoyenneté était désormais un terme couramment employé dans la vie politique. Comme cette tendance fut farouchement rejetée par l'Église et d'autres forces politiques adverses, la société européenne s'est prise dans la spirale de la violence entre les fervents défenseurs des deux tendances. Dans ce contexte, de nombreuses conceptions de la pensée morale virent le jour, dont principalement deux positions : la première est idéaliste tandis que la seconde est scientifique et empiriste. Alors que la pensée morale en Allemagne approfondissait la vision morale idéaliste universelle dans ses dimensions philosophiques et historiques, la conception utilitariste de la morale se frayait son chemin dans d'autres régions d'Europe telles que l'Angleterre, en s'appuyant sur un certain nombre d'approches sociales,

psychologiques et biologiques, y compris celle formulée par le philosophe français Auguste Comte (décédé en 1857). Son approche, dite philosophie positive, repose sur le fait d'écarter la pensée théologique et métaphysique du domaine de la morale, en appréhendant la morale dans la perspective d'une théorie sociale qui permet d'étudier la réalité selon une méthodologie expérimentale, suivant en ce sens l'esprit moderne de la science.

Les philosophes idéalistes n'avaient jamais cessé de mettre l'accent sur le caractère absolu des valeurs morales tandis que d'autres philosophes, y compris les anciens sophistes et les nouveaux positivistes, toutes doctrines confondues, avaient rejeté toute perception figée de la morale. Pour ceux-ci, il n'existe ni de bien absolu, ni de mal absolu, écartant ainsi l'idée selon laquelle les valeurs restent invariables en dépit du changement des conditions d'espace et de temps. Aux yeux des idéalistes, ces valeurs étaient innées et puisaient leur essence dans la nature humaine ; leur source n'étant pas l'expérience ou l'éducation, mais des principes fournis à l'avance, comme tous les principes nécessaires. Ainsi, ces valeurs émanent-elles d'une source qui transcende toute limitation ou restriction⁽⁶⁾.

Dans ce contexte, il est possible d'évoquer le rôle de la conscience morale, qui est à l'origine de l'approbation et de la désapprobation de tout comportement ou acte humain. Ces deux sentiments ne sont dus, au regard des idéalistes, à aucune connaissance issue de l'expérience mentale ou consolidée au moyen de la démonstration rationnelle, parce que la conscience réagit conformément aux principes humanistes nécessaires qui sont inhérents à la nature humaine⁽⁷⁾. Bref, la conscience morale n'est pas le produit d'une connaissance, d'une science ou d'une expérience spécifique, elle est avant tout, ce qui est ressenti par l'être humain normal envers le devoir et la nécessité de s'y soumettre, tel que précisé par le philosophe allemand Emmanuel Kant⁽⁸⁾ dans son ouvrage : *Fondements de la métaphysique des mœurs*⁽⁹⁾.

Le rapport entre la crise de la pensée moderniste et la crise morale

En vue de procéder à l'évaluation de la modernité, il est nécessaire de faire la distinction, d'une part, entre l'approche intellectuelle sur laquelle elle repose

(6) Ibid., p. 32.

(7) Ibid., p. 58.

(8) Ibid., p. 68.

(9) Ce livre a été traduit en arabe par Hikmat Himsi. Introduit par Adel Awa, il a été publié par Dar ashraq, Alep, 1961.

et, d'autre part, ses manifestations dans la réalité et ses répercussions sur les plans politique, social et moral. C'est cette distinction qui nous permettra de nous exprimer sur la pensée moderniste, telle qu'elle est conçue par les philosophes, et sur ses manifestations telles qu'elles sont représentées par les acteurs politiques, économiques et sociaux. C'est ce qui est même en mesure de nous fournir une explication de l'émergence du mouvement critique de la modernité au siècle dernier, en s'appuyant sur ses implications imprévisibles.

Rousseau fut le premier critique de la pensée moderne ou moderniste, quand il a remarqué que la volonté générale de la société ou le pouvoir de l'Etat, défendus par les modernistes, dont Rousseau lui-même, n'a pas été en mesure de maintenir la pureté et l'essence des idées modernistes. Il précisa également que les mécanismes institutionnels quelle qu'en soit l'organisation n'avaient pas pu empêcher la société de sombrer dans ce qui s'oppose aux valeurs de justice sociale, de liberté et d'égalité. Une fois mise à l'épreuve, la modernité⁽¹⁰⁾ fut un facteur de rupture et non d'union, et fit de tout projet rationnel une chimère.

Voilà ce qui permet d'identifier les facteurs qui étaient à l'origine de la confusion et du scepticisme qui marquèrent la pensée morale en Europe au cours du siècle dernier et qui le rendirent incapable d'atteindre une connaissance constante des phénomènes éthiques. Parmi ces facteurs:

- a) La pensée morale visait, à toutes les époques des philosophies anciennes et modernes, à interpréter le comportement humain à la lumière des tendances et des objectifs qui l'animent, en recherchant les principes et les valeurs qui font de ce comportement des phénomènes éthiques invariables. Mais elle n'a pu y parvenir alors même qu'un tel postulat constitue le fondement de la connaissance scientifique des phénomènes éthiques. Comme la certitude scientifique est restée inaccessible dans le domaine de la recherche portant sur la morale ou de l'éthique en tant que science, la question de l'utilité peu probable d'une telle discipline scientifique est devenue un prétexte justifiant les critiques qui la prennent pour cible au regard des modernistes.
- b) L'accroissement du nombre de penseurs contemporains qui croient que le fait de se pencher sur la philosophie de la morale, dans son

(10) Ibid., p. 45.

acception traditionnelle, ne vaut pas la peine, surtout après l'échec essuyé par les défenseurs de la théorie positive de la morale, qui s'étaient inspirés des méthodes de biologie, d'anthropologie et de sociologie, estimant qu'il était possible d'aboutir à une théorie de la morale qui permettrait de prévoir les attitudes morales de l'être humain, à l'instar des phénomènes biologiques et, parfois, sociaux à caractère prévisible. Cependant, bien qu'ils aient fourni autant d'efforts et consacré autant de temps à cet effet, les travaux de recherche de ces penseurs n'avaient pas permis d'aboutir à une formule scientifique compatible au comportement humain, car l'homme, étant doté naturellement d'un libre arbitre, a des réactions qui demeurent inévitablement imprévisibles. Partant, les penseurs contemporains estimèrent qu'il est inutile de recourir à la recherche éthique puisqu'elle ne permettra jamais de mener à la connaissance scientifique du comportement humain.

- c) Tout au long de son histoire, la pensée morale oscillait entre l'approche descriptive et l'approche normative. C'est-à-dire qu'elle était toujours soumise à la dualité de la subjectivité et de l'objectivité, ou reliée tantôt à l'émotion, tantôt à la raison, et donc dépourvue de toute méthodologie claire. Pire encore, son histoire fourmille de revers et de vacillements ; elle n'avait pas conduit à amorcer une approche morale claire et cohérente en dépit des réalisations louables qu'elle avait permis d'accomplir⁽¹¹⁾. Il était dès lors plus facile pour les penseurs modernes, ayant une tendance rationnelle et critique, de démolir toutes les structures de la pensée morale établies par les Anciens ou érigées par la pensée religieuse sur des fondements métaphysiques. Cela ne veut pas dire que la pensée moderniste avait renié l'importance de la morale ou l'avait complètement rejetée ; elle avait tenté plutôt de dépasser la perception métaphysique, cherchant à établir une morale à caractère positif fondée sur une approche expérimentale et des valeurs renouvelées correspondant aux mutations sociales. Mais rien n'y fit. Ainsi, à la fin du XIXe siècle, la pensée morale se retrouvait-elle irrémédiablement dans l'impasse⁽¹²⁾.

(11) Cf. La philosophie de la civilisation, Albert Schweitzer, traduit par Dr Abdul Rahman Badawi, Dar Al-Andalus, Beyrouth, 1980, p. 130.

(12) Ibid., p. 307.

- d) Et c'est là le facteur le plus important : la révolution scientifique et la philosophie matérialiste, qui acquièrent leurs lettres de noblesse au XIXe siècle, avaient déstabilisé les constantes morales en les dénuant de leur caractère absolu.

La révolution scientifique et le matérialisme historique avaient généré l'idée de la relativité de la morale et, bien avant, celle de la non-objectivité de la morale, tel qu'il ressort de l'analyse du philosophe anglais Walter Terence Stace (décédé en 1967)⁽¹³⁾. D'après lui, les découvertes en sciences physiques, en biologie et en cosmologie avaient conduit à la consolidation d'une conception scientifique de l'univers qui devint rapidement une doctrine générale. L'univers serait alors un système autonome, dont le fonctionnement est pareil à celui d'une horloge, puisque les phénomènes physiques ou biologiques, était autorégulés et ne dépendaient, par conséquent, d'aucune intervention métaphysique externe, et ce suite à la découverte de la loi de la gravité par Isaac Newton (décédé en 1727), et que la dynamique interne de l'univers n'avait pas besoin d'une force qui lui est externe. C'est, d'ailleurs, le même principe sur lequel repose le système solaire auquel tous les corps célestes et toutes les créatures sont effectivement soumises.

La succession des révolutions scientifiques de grande envergure, d'abord en physique due à Newton, puis en biologie, initiée par Darwin (décédé en 1882) lorsqu'il priva l'être humain d'une caractéristique qui lui est spécifique en tant que successeur de Dieu sur terre, en le réduisant à une créature issue de l'évolution biologique et dont les singes étaient les ancêtres, et enfin en psychologie, avec les travaux du psychiatre Sigmund Freud (décédé en 1939) qui aperçut la morale comme un ensemble de réflexes conditionnels dus à l'éducation ou qui remontent à la petite enfance, a eu un impact profond, non seulement parce qu'elle a mené à la démolition de l'idéal moral, mais aussi parce qu'il n'a pas épargné aux hommes de faire face à la question brûlante : « Quel est le sens de l'existence humaine dans l'univers après avoir été ballotté par la science dans le désespoir et le non-sens, et lui avoir accordé une liberté, mais qui est de nature destructrice ? » On est en droit aussi de se poser la question suivante : l'existence de l'univers est-elle l'œuvre d'un esprit créatif

(13) Cf. Stace, Walter Terence, *La religion et l'esprit moderne de*, traduit par Dr Imam Abdul Fattah Imam, p. 132 et suiv., Impressions de la Librairie Madbouly, Le Caire, 1998.

ou d'une force sage, ou est-elle plutôt une matière éternellement régie par ses propres lois ? La réponse à cette question fondamentale détermine la plupart des positions ou des vérités. S'il existe une finalité de l'existence du monde, cela signifie que le système y afférent a des effets sur le comportement de l'homme en tant que partie prenante de ce système. Si par contre, il n'existe aucune fin, ni objectif de la création du monde, à quoi servirait de songer à la nécessité pour l'homme d'adopter des valeurs morales ? Si l'on admet l'avis de ceux qui nient toute finalité de l'existence, nous sommes en droit de nous demander : sur quelles preuves ou arguments s'appuient ceux-ci pour défendre l'arbitraire de la création de l'univers ?

Depuis le XVII^e siècle, la science expérimentale en Europe, a écarté toute idée de la finalité de l'existence, c'est-à-dire que l'univers aurait été créé dans un dessein divin qu'on le reconnaisse ou qu'on le méconnaisse. On a aussi décidé qu'il était même inutile de chercher à établir scientifiquement cette finalité. Dès lors, les adeptes de la science expérimentale ne se souciaient de rien de plus que de la causalité, estimant qu'elle constitue la mission première, sinon l'unique tâche, de la science puisqu'il incombe à toute approche scientifique de rechercher les causes sous-jacentes aux phénomènes physiques et qui en expliquent ou en confirment l'existence. Cela signifie que la science, en général, ou les sciences du vivant et de la matière, en particulier, n'ont d'autre rôle que de fournir une interprétation systématique des phénomènes qui se produisent ou des faits reliés à leurs causes. La question de la finalité de tels phénomènes n'a absolument aucun sens au regard des savants contemporains. Par conséquent, la pensée morale qui, elle, est à la recherche des fins s'était dissociée de la pensée scientifique qui ne se préoccupait que des causes.

Cette révolution scientifique a mené à de violentes réactions religieuses. Il en résulte aussi une désillusion quant à l'héritage moral, voire à l'égard du patrimoine religieux en général. C'est ce qui explique l'apparition de philosophies pessimistes, de comportements absurdes et de réactions incommensurables des mouvements fondamentalistes au sein de toutes les religions à cette époque⁽¹⁴⁾. De même, le nombre des maladies psychiques ainsi que les cas de désespoir et de suicide n'a cessé d'augmenter. D'autre

(14) Pour de plus amples détails sur les réactions fondamentalistes, voir l'ouvrage de la britannique Karen Armstrong : *Le combat pour Dieu, une histoire du fondamentalisme juif, chrétien et musulman*, traduit en langue arabe par Fatima Nasser et Mohammed Inani, Le Caire, 2000.

part, la littérature européenne a commencé à décrire la décadence morale moderne et contemporaine à travers les courants du nihilisme et de l'absurde, notamment dans certaines formes d'expression artistique tel que le théâtre, le cinéma et les arts plastiques.

C'est tout ce que l'on peut dire à propos de l'impact théorique de la révolution scientifique sur la pensée morale. Quant au matérialisme historique (le marxisme), il fut soutenu de telle sorte à ébranler les valeurs morales, voire à y avoir un effet bien plus dévastateur. Rappelons ici sa conception matérialiste de l'être humain, perçu comme une matière vivante et des fonctions biologiques grâce à des cellules et des organes à système autorégulé tel une horloge. Il n'y a donc de place pour le libre arbitre dans le comportement humain. C'est un déterminisme drastique qui dirige inéluctablement le fonctionnement des cellules et des organes, et fait de l'homme un phénomène régi par des lois infaillibles. Si l'on admet l'inexistence du libre arbitre, tel que postulé par le déterminisme scientifique, on admettra aussi que la morale n'a aucun sens. Ce principe fut, d'ailleurs, la base même des déterminismes historique, économique et comportemental. Il était alors devenu possible de dénier la responsabilité de tout crime, acte hostile ou péché commis par l'homme et l'on ne tient pour responsables de tels agissements que les lois de l'hérédité, les gènes, l'ordre social, etc.⁽¹⁵⁾. Si l'on considère ces facteurs, on s'apercevra qu'ils tendent à démentir trois principes qui fondent la morale religieuse et idéaliste, à savoir :

- a) Démentir la dimension spirituelle de l'homme, désormais considérée comme un phénomène biologique qui se trouve, grâce à l'évolution, au sommet de la hiérarchie animale. Son incarnation physique est le corps humain, guidé et gouverné par l'instinct et les gènes ;
- b) Nier toute identité fixe de l'homme. L'être humain est placé alors face à deux possibilités. Il est soit contraint d'adopter un comportement, vu que ses réactions relèvent d'un mécanisme émotionnel systématique, en raison de sa nature biologique, de ses pulsions instinctives ou des traditions que lui impose la société ; soit il est maître de lui-même, qui agit afin de déterminer son propre destin grâce au libre arbitre comme l'affirment les existentialistes. Or, le libre arbitre n'a été réfuté que très souvent par la science. Partant, il

(15) Cf. *La religion et l'esprit moderne* de Walter Terence Stace, traduit par Dr Imam Abdul Fattah Imam, p. 145 et suiv., Librairie Madbouly, Le Caire, 1998..

devient impossible, à la lumière de ces deux situations, de déclarer que l'homme est doté d'une identité fixe. Car que l'on s'attache à la liberté ou à la contrainte, l'homme demeure irresponsable en étant forcé, et instable en étant libre.

- c) Nier le fait que les valeurs morales sont absolues, car que l'on se fie à la doctrine qui stipule la relativité de ces valeurs ou à celle qui prône l'utilitarisme, l'on aura tenu pour admis le principe de l'évolution de la morale et on aura démenti donc leur invariabilité.

Cette attitude, dans toutes ses dimensions, en passant par le déni de la dimension spirituelle et d'une identité fixe de l'être humain, ainsi que le rejet du caractère absolu ou invariable des valeurs morales, symbolise la crise de la morale qui reflète, selon nous, la crise de la pensée moderniste européenne elle-même, déclenchée lorsqu'elle substitua la relativité à l'absolu, mettant ainsi en place une barrière entre elle et la certitude de toute vérité religieuse, philosophique ou scientifique. En témoigne le philosophe allemand contemporain Ernst Cassirer (décédé en 1945) qui a affirmé : « qu'il n'y a plus de référence de base qui pourrait être invoquée par l'esprit en cas de différence, comme la religion, la philosophie métaphysique, la science, ou toute autre référence en mesure de combler le vide »⁽¹⁶⁾.

Revenons à la première idée qui a constitué le point de départ de cette recherche portant sur la relation entre la pensée moderniste et la pensée morale en Europe, et sur les effets éventuels de la première sur la seconde. Indubitablement, l'histoire de la modernité en Europe, qui s'étale sur quatre siècles, fut une sorte de laboratoire pour l'expérimentation des idées philosophiques et éthiques, grâce à l'audace de la critique et à l'extraordinaire émancipation intellectuelle qui avaient constitué de véritables révolutions dans la science, la politique, l'économie et l'éthique, après avoir battu en brèche toutes les références traditionnelles du Moyen-âge. Cependant, les expériences historiques, qui avaient mis à l'épreuve de la réalité toutes les idées éthiques, furent décevantes pour les sociétés européennes car elles réduisirent à néant tout espoir de construire une morale positive de référence invariable. En attestent les témoignages fournis, à cet égard, par de nombreux penseurs européens, qui constituent, au fait, des indicateurs de l'ampleur de la crise accablante de la pensée morale. L'un d'entre eux a déclaré que

(16) Voir l'ouvrage : *La pensée européenne moderne*, de Franklin Baumer, traduit en langue arabe par Ahmed Hamdi Mahmoud, Publications de l'Autorité générale égyptienne du livre, Vol. 4, p. 22.

le principe d'évaluation des conduites qu'a apporté la modernité, l'utilité sociale, la fonctionnalité pour la société des conduites individuelles, semble tout envahir... La pensée du XXe siècle est déchirée entre la nécessité de pousser jusqu'au bout la sécularisation et celle de se défendre contre la moralisation et l'utilitarisme social⁽¹⁷⁾.

Si l'on considère le contenu publié par la presse et autres médias au fil des dernières décennies, notamment les reportages et témoignages sur la prolifération de la consommation de stupéfiants, la propension à la violence et l'assassinat des innocents, ainsi que le développement de l'industrie du sexe, on ne manquera pas de constater l'ampleur de la décadence morale dans les sociétés humaines, en particulier en Europe, en raison de l'absence d'un système de valeurs qui n'était plus qu'un patrimoine abandonné.

En somme, la pensée européenne est restée divisée à l'égard des valeurs morales entre une multiplicité de doctrine ses idées théoriques entre, d'une part, les diverses tendances idéalistes et, d'autre part, l'empirisme, l'utilitarisme et le relativisme. Ce qui a conduit la pensée morale à une crise à deux facettes. La première s'avère la décadence morale des sociétés occidentales, alors que la seconde se reflète dans le scepticisme et la tendance sophistique.

Par conséquent, il est erroné, à la lumière des expériences modernistes en matière de morale, d'admettre l'idée de l'universalité de l'expérience moderniste de l'Europe, dans ses différentes manifestations, en particulier sur le plan moral, comme le prétend ses défenseurs. Il convient dès lors de l'appréhender en reconnaissant ses limites et en considérant les circonstances historiques particulières de son avènement. Car, contrairement à la science, la morale ne peut pas être dissociée des aspirations humaines, des sentiments personnels, de la volonté, de la liberté et surtout de la conscience responsable. Et puis, s'il est communément admis de considérer la science, dans son acception empirique, et la philosophie, en tant que méthodologie rationnelle, comme constituant, tous les deux, une référence universelle vu qu'elles reposent à la fois sur les facultés humaines ainsi que les expériences sensorielles et sur la raison et la logique rationnelle, qui sont, d'ailleurs, des points communs de tous les êtres humains quel que soit l'espace et le temps, il est inadmissible d'adopter la même perception lorsqu'il s'agit de la morale, en particulier si l'on tient compte du fait que la référence éthique doit être basée, dans la perspective de l'universalité, sur le

(17) Cf. Touraine, Alain, *Critique de la modernité*, traduit en langue arabe par Anwar Moughit, Publications de l'Autorité générale égyptienne du livre, Le Caire, 1989, pp. 221-222.

sens de la responsabilité, découlant de la foi de l'homme et de la vision qu'il a de la finalité de l'existence. La croyance en Dieu, en la vie après la mort (l'au-delà), et à la récompense divine sont des facteurs clés qui déterminent la vision morale de l'être humain, ce sont également ces mêmes facteurs qui attribuent aux valeurs morales leur caractère invariable même dans un monde en constante mutation.

En fin de compte, l'être humain demeure un être moral et il ne peut en être autrement. Ce principe fut la clé de voûte de la philosophie idéaliste en matière d'éthique, notamment chez le philosophe allemand Emmanuel Kant, qui avait défendu avec ferveur l'idée que les valeurs morales idéales devraient être en soi une exigence, non pas un moyen permettant de s'attirer un intérêt ou d'écarter un préjudice. Ces valeurs se reflètent dans la recherche incessante d'obéir à sa conscience qu'il n'est possible de soulager qu'en se pliant à l'impératif du devoir. La conscience, comme le précise un chercheur spécialisé en histoire de la morale, est le noyau dur commun à tous les êtres dotés de la faculté de langage ; elle apparaît chez l'homme avant même qu'il ne soit en mesure d'évaluer les conséquences de ses actes, c'est-à-dire avant l'*insight* que les empiristes associent à la conscience. Chercher le bien et fuir le mal sont des réflexes bien enracinés dans la nature humaine. En occultant une telle conscience morale, il nous sera impossible d'apporter une explication à cette emprise de la conscience sur l'homme ou de comprendre le sentiment de culpabilité qui s'empare de l'homme suite à un péché⁽¹⁸⁾. Le même chercheur a affirmé aussi qu'il est scientifiquement prouvé que les êtres humains ont une tendance naturelle à la perfection. Ainsi, l'idéal auquel aspire l'homme n'est point une illusion ; il est plutôt inhérent à sa nature même⁽¹⁹⁾.

Au terme de cet exposé, nous aboutissons à la confirmation de l'idée de base que nous avons essayé de prouver, à savoir que l'homme est intrinsèquement un être moral à tel point que nous sommes enclins à déclarer qu'il se distingue des autres êtres vivants non seulement par la raison et le langage, mais aussi par l'autorité morale émanant de sa conscience. Telle est la loi divine que quiconque ne peut altérer.

(18) Voir l'ouvrage : *Alfâlsâfah al-khâlôquiyah, nach'atohâwatâtâworohâ* (Origines et évolution de la philosophie morale), Dr Tawfiq at-Taouil, Ed. Mûncha'at al-ma'arif, Alexandrie, 1960, p. 351.

(19) *Ibid.*, p. 357.

La nécessité d'une modernité authentique pour la pensée arabo-islamique^(*)

Dr Abbes Jirari^()**

De par la nature de sa constitution et de son existence, et au vu de la conscience qu'il a de lui-même et du sentiment de responsabilité qu'il éprouve à l'égard de sa société, petite ou grande soit-elle, l'homme s'évertue constamment à s'auto-développer et à donner une vigueur nouvelle à sa vie, en fonction de ce que lui permettent et son époque et ses propres potentialités. De tels efforts sont déployés dans le cadre des conditions requises par le progrès, lesquelles ne se contredisent guère avec la disposition innée siégeant en chaque être humain [la *fitrah*], ainsi qu'avec les exigences humaines indispensables qui s'ensuivent, en particulier la foi en le Créateur. Dans le même temps, cette entreprise s'effectue dans le cadre de ce qui préserve, tant pour l'individu que pour l'ensemble de la communauté, proche ou lointaine, la liberté et la dignité.

Toutefois, pour que l'homme puisse atteindre cet objectif, il a besoin de se doter d'une pensée contemporaine, qui plus est de déployer un effort constant de recherche des conditions nécessaires à cette pensée à différents niveaux et sur tous les plans aussi bien politique, qu'économique, social et culturel, avec ce que ce dernier plan englobe en matière de pensée, de littérature et d'art, et a fortiori ce que ces niveaux et plans requièrent en termes de création et de créativité.

En outre, afin que cet homme puisse parvenir à s'accommoder à la vie de son époque et à adopter le comportement positif qui sied aux besoins de son temps, c'est-à-dire à agir de façon à accomplir le progrès, réaliser le développement et atteindre la prospérité, il demeure tenu de se fonder sur

(*) Exposé soumis à la quarante-quatrième session de l'Académie du Royaume du Maroc, qui sera tenue dans la période allant du 24 au 26 janvier 2017, sous le thème « *De la modernité aux modernités.* »

(**) Conseiller de Sa Majesté le Souverain marocain, et membre de l'Académie du Royaume du Maroc.

ce que son passé offre comme juste et valide, et donc de se débarrasser de ce qui s'y présente comme désuet et altéré, de telle sorte qu'il puisse non seulement appréhender ce vers quoi il aspire, mais également de s'ouvrir sur le monde et sur les nouveautés que celui-ci recèle, ainsi que sur les changements qui y surviennent et, en fin de compte, sur ce qui peut lui permettre de faire son apport et d'enrichir ce monde.

Toujours est-il que l'on n'entend pas par « nouveau » ce dont le monde abonde en matière d'innovations matérielles et d'inventions technologiques, qui demeurent finalement aisées à acquérir et quotidiennement accessibles aux communs des gens. De fait, ce qu'on entend par là, c'est, en premier lieu, ce qui touche à l'élément culturel, lequel implique des attitudes et des prises de positions à l'égard des composantes de soi-même, en particulier pour ce qui relève de l'histoire, des coutumes, des traditions et, en un mot, ce qui constitue le legs culturel arabo-islamique ou s'y rapporte.

Dès lors, l'intérêt porté aux particularités culturelles exige une reconsidération de soi-même et de ses composantes, essentiellement la conscience et la mentalité ; ceci implique donc la prise en compte du degré de disponibilité que l'on a de se libérer des attitudes négatives et des défauts accumulés au fil du temps par ce patrimoine, de même que la capacité de la personne appartenant à ce patrimoine historico-culturel de se libérer de ce qui l'enchaîne dans son rapport à l'Autre, qui le surpasse de loin et exerce sur lui une hégémonie par le biais de son modèle de culture et de son comportement, voir qui va jusqu'à l'induire en erreur en lui présentant ce modèle comme universel et humaniste. Il s'ensuit qu'un bon nombre de penseurs se voient incités à se préoccuper de ce modèle, déployant ainsi maints efforts pour tenter de le comprendre et de résoudre les problématiques qu'il soulève en vue de l'accompagner, alors qu'il aurait été plus utile pour eux, et plus digne d'eux, de déployer ces efforts, voire de centrer leur intérêt sur la recherche consacrée au patrimoine, questions qu'ils laissent aux autres - qui s'avèrent souvent être des adversaires - l'occasion de s'en occuper pour jeter la confusion dans les esprits, entraîner la déformation des faits, la provocation et le sensationnalisme, et peut-être pour user d'intimidation à leur égard.

C'est dans cette perspective que nous envisageons d'aborder la modernité occidentale et les attitudes prises vis-à-vis d'elle et de la post-modernité ; autrement dit, nous envisageons la possibilité de trouver une autre modernité qui serait l'alternative à même de faire sortir la pensée arabo-islamique de

l'état de perplexité dans laquelle elle se trouve plongée, ainsi que sa libération du désarroi dont elle souffre, en particulier après qu'elle n'ait pas été en mesure de résoudre la problématique de la tradition et de la modernité à laquelle elle a consacré un temps précieux.

Par ailleurs, en méditant sur le sens que revêt la modernité occidentale - celle-ci pouvant aussi être désignée par d'autres termes, tel que le modernisme - on constate qu'il est associé à la modernisation, action visant l'illumination [des esprits], l'innovation et la promotion intellectuelle dans le contexte approprié de l'étape historique qui l'a vue surgir, afin d'entamer le processus de libération progressive du sous-développement du à l'époque médiévale, à l'autorité de l'Eglise, au despotisme exercé par le féodalisme et, en définitive, à toutes les manifestations de la décadence ayant marqué ces siècles.

Dans cet ordre d'idées, on peut dire que la modernité est peut-être apparue d'abord au début du XVe siècle, avec l'avènement de l'Eglise protestante et les révolutions - philosophiques, politiques, industrielles - qui ont éclaté en parallèle, accompagnant ainsi les prémices de la Renaissance occidentale. Du coup, des noms de penseurs ont émergé tout au long de cette époque, tels que Nicolas Copernic (1473-1543), Martin Luther (1483-1546), Francis Bacon (1561-1626), Galileo Galilée (1564-1642), René Descartes (1596-1650), Isaac Newton (1642-1727), Sigmund Freud (1856-1939), et bien d'autres encore. Par la suite, cette modernité n'a pas tardé à se renforcer grâce à certains courants de pensée tels que l'existentialisme et le marxisme. Mais il se pourrait aussi qu'elle soit née bien avant cette époque, et qu'elle ait surgi avec l'apparition de l'imprimerie, inventée par Johannes Gutenberg (1397-1468). Il est même des chercheurs qui en font remonter la date au XIXe siècle en la situant en France, précisément avec Charles Baudelaire (1821-1867) et le courant romantique, mouvement littéraire et culturel qui s'est aussitôt étendu à divers domaines civilisationnels et culturels. Cela étant dit, il convient de signaler que le terme en question n'est entré en usage qu'au début du XXe siècle, époque durant laquelle il a été associé à certaines formes littéraires et artistiques.

Quoi qu'il en soit, si la modernité s'est révélée convenir à l'environnement européen, elle a aussi coïncidé avec la poussée capitaliste et les premières tentatives coloniales, de même qu'avec la décadence que les Arabes et les Musulmans ont vécue de la chute de l'Andalousie à la réduction à néant de l'Empire ottoman.

De même, en dépit de l'ambiguïté qui entoure le concept de modernité, des questions qu'il soulève et critiques qu'il suscite, il n'en demeure pas pour

autant un mouvement, une théorie, une doctrine ou une approche fondée sur une vision philosophique qui opère une révolution contre le passé, avec ce que le temps révolu englobe comme histoire, croyances et principes religieux relevant du domaine sacré, postulats doctrinaux, valeurs morales, réalisations patrimoniales et, en un mot, tout ce qui relève de l'héritage et revêt un aspect constant. Ce concept connote également la révolution contre le présent, ainsi que la politique, l'économie et la culture qu'il implique, étant donné qu'il incite à donner libre cours à la liberté de la pensée et de l'expression, afin de revoir la vision répandue sur l'homme et la nature, puis de s'efforcer de les contrôler en vue d'opérer une rationalisation de toutes ces composantes civilisationnelles.

Ces critiques ont fait que la modernité s'est trouvée exposée - même chez les occidentaux eux-mêmes - à des prises de position divergentes, celles-ci oscillant entre l'acceptation d'intégration et le rejet. Il suffit à cet égard de noter que cette modernité a aussitôt été suivie d'un mouvement de « post-modernisme » advenu en tant qu'étape de développement de la modernité même si, dans les faits, ce mouvement contredisait la modernité et la rejetait dans la mesure où il a reflété la plupart des critiques formulées à son égard, en plus des crises et des guerres qu'elle a violemment entraînées ou qui en ont découlé. En ce sens, le mouvement en question tente de corriger quelques points de vue, ou de combler les lacunes qu'il y a décelées, en accordant une grande importance à la critique. Ce mouvement est ensuite allé bien au-delà de la position prise par la modernité vis-à-vis de la religion, d'où l'appel à l'abolir, à exclure la vérité absolue, jugée comme inexistante, et à opter pour la relativité comme règle générale.

Tout bien considéré, ce mouvement postmoderniste semble avoir contredit toutes les notions fondamentales prônées par la modernité, aussi a-t-il mis en garde contre ce qui peut entraîner le désordre, c'est-à-dire l'anarchie et le nihilisme. Cependant, bien que ce mouvement prétende appeler l'Occident à se rapprocher des autres et à s'ouvrir sur eux, il n'a engendré que davantage d'hostilité et de conflits.

En méditant sur la modernité d'un point de vue arabo-islamique, tout en veillant à l'examiner de manière objective, on constate qu'en réduisant sa vision du monde, celle-ci a commis des erreurs car elle ne l'a appréhendé qu'à travers le prisme de l'environnement européen, et donc à travers la civilisation et la culture que cet univers a produites, ignorant ainsi, ou niant, ce que des

environnements autres que ceux de l'Europe ont connu ou connaissent, en particulier le progrès civilisationnel et culturel que les Arabes et les Musulmans avaient accompli, et qui compte parmi les fondations les plus importantes sur lesquelles la renaissance moderne de l'Occident s'est fondée.

Par ailleurs, on s'aperçoit que cette modernité n'a examiné le progrès et le développement que sous le seul aspect matériel ; une telle perception réductrice a été étayée par quelques-unes des idées philosophiques qui n'ont pas pris intérêt à étudier l'homme du point de vue de sa constitution, de la nature de son existence, de ses besoins et de ses aspirations. De plus, cette vision s'est construite d'une manière globale, écartant ainsi l'individualité, caractéristique devenue manifestement prédominante chez l'être humain. En conséquence, la modernité a désintégré les relations de l'homme, les rendant de la sorte dépourvues de tout caractère intime. Procédant ainsi, elle a tendu à engager l'individu dans une voie contraire à ses besoins actuels et futurs ; elle s'est aussi évertuée à attirer les peuples colonisés vers le mode intellectuel et comportemental hérité du colonialisme.

A ces constatations s'ajoute la sécularisation que la modernité a adoptée aux dépens des valeurs morales et des aspects spirituels, aussi a-t-elle appelé à la nécessité de rompre avec la religion, considérée comme une simple illusion, voire comme un fléau lié à l'étape historique initiale de l'arriération. Mais, outre le rejet de la religion, la sécularisation met l'accent sur la contestation de la langue et des traditions sacrées, qui vont du Coran et du Hadith à la tradition prophétique qui lui est associée, de même que la contestation de la législation islamique, des dispositions légales, méthodes, règles et normes propres à cette tradition.

A l'évidence, une telle situation a fini par produire des résultats contraires, et c'est ce qui explique l'émergence, à partir du milieu du siècle dernier (le XXème), de l'éveil religieux, phénomène qui a probablement été vu comme une sorte de délivrance, de salut pour la communauté islamique qui aspirait à se libérer des suites de maux qui l'avaient frappée. On y a donc vu l'avènement d'une nouvelle étape qui préluait à la fin de l'ère de la modernité occidentale, non seulement pour l'Islam, mais également pour les autres religions célestes (ou révélées). C'est d'ailleurs ce que révèlent un certain nombre de mouvements culturels, d'activités, d'écritures, et autres manifestations similaires qui se sont produites, et se produisent encore, au sein de la plupart des communautés religieuses, en particulier islamiques.

Pour des raisons que le cadre prescrit à la présente recherche ne permet pas de mentionner, il a résulté de cette situation l'émergence du phénomène de l'extrémisme, de la violence et du terrorisme, ce qui a ensuite entraîné des guerres destructrices et meurtrières dont sont victimes de nos jours les peuples des pays arabes et islamiques, et autres peuples faibles et impuissants. Cependant, tout enivrés de la destruction qu'ils causent aux autres nations, les grands pays développés, qu'ils en soient conscients ou non, en souffrent à leur tour.

En dépit de tous ces reproches et de toutes les critiques que les Occidentaux eux-mêmes ont formulées à l'égard de cette modernité, lorsque nous nous penchons aujourd'hui sur la réalité de la pensée arabo-islamique et que nous examinons la position prise à ce sujet, nous constatons l'existence de différentes attitudes ; celles-ci peuvent être énumérées comme suit :

1° : Une première tendance estime qu'il faut épouser corps et âme la modernité, avec les avantages et les inconvénients qu'elle comporte. Ici, on insiste sur le reniement des références sacrées et du passé, de là l'appel à y renoncer et à écarter la civilisation dont ce passé est porteur, et du coup la culture qu'il véhicule.

2° : Une seconde attitude préconise le rejet total de la séparation entre la science [la raison] et la religion [la foi], principe que la modernité prône ; il en est de même pour le renoncement à soi-même, à ses propres composantes et choix, en particulier aux constantes et aux spécificités qui enrichissent l'identité personnelle.

3° : Une troisième attitude professe la foi en la modernité et admet de l'intégrer, tout en examinant la possibilité de la rénover, en lui conférant une nouvelle forme et en en excluant quelques-uns des inconvénients, de même qu'en s'efforçant de la rationaliser à travers l'intégration de certaines idées philosophiques et morales en vue de lui conférer un caractère humaniste.

4° : Une quatrième attitude préfère substituer à cette modernité une autre modernité fondée sur différentes composantes de l'authenticité. On estime, cependant, qu'il faudrait agir de manière profondément consciente, se guider d'une pensée développée et de méthodes rationnelles. C'est cet objectif que nous poursuivons dans la présente recherche.

A la lumière de telles considérations, on constate qu'à la suite de l'impact exercé par le mouvement de la modernité occidentale, quelques-uns des

créateurs et penseurs arabes et musulmans l'on appréhendée avec beaucoup d'admiration et de considération. Parmi les facteurs ayant contribué à ce phénomène, il y a, d'une part, l'émergence de l'activité de traduction et, d'autre part, l'influence exercée par certaines tendances missionnaires occidentales et institutions maçonniques. Dans le contexte de cette influence, ces créateurs et penseurs semblent aspirer à accommoder cette modernité à leurs traditions culturelles et à l'adopter telle quelle, sans toutefois prêter attention aux inconvénients que la pensée arabo-islamique ne peut finalement pas tolérer, en particulier pour ce qui concerne l'attitude que cette modernité préconise à l'égard de la religion, des valeurs et de l'héritage historico-culturel. L'aspect le plus important qui semble les avoir attirés dans cette modernité occidentale concerne la littérature en général, et la poésie en particulier ; c'est ce que l'on a d'ailleurs constaté vers le milieu du XXe siècle chez certains écrivains, poètes et penseurs vivant en Iraq, dans les Etats du Levant ainsi que les intellectuels du Mahjar [en exil volontaire], puis de cette époque-là à nos jours, dans les pays du Maghreb. En somme, intégrant la modernité, ceux-ci l'ont en majorité adaptée telle un bien qu'on s'approprie, sans même l'avoir sérieusement étudiée, ni même en avoir saisi l'essence pour pouvoir en appréhender les avantages et les inconvénients. Nous estimons que la prévalence d'une telle influence, en particulier au sein des jeunes générations, a été – à côté d'autres facteurs profonds d'ordre politique, économique et social – l'une des raisons qui expliquent pourquoi les sociétés arabo-islamiques ont fini par perdre leurs propres capacités et leurs spécificités distinctives, et se trouvent dès lors enclines à la frustration, l'abatement et l'effondrement.

En confirmation de ce qui précède, et avant de débattre de quelques-unes des données de la modernité authentique que la présente recherche préconise, il faudrait préciser que le refus d'emprunter la voie tracée par la modernité occidentale s'explique par le fait que celle-ci a émergé dans des circonstances propres à l'Occident, et donc qui diffèrent de la situation prédominant dans le monde arabo-islamique et de la réalité des sociétés qui le constituent. En effet, cette réalité - abstraction faite des dysfonctionnements qui l'entachent - reflète les valeurs, les composantes et les constantes liées à la religion, à la langue, au patrimoine et aux traditions ; elle traduit aussi l'attachement de ces sociétés à leur identité et la fierté qu'elles ont de leur liberté, leur dignité et leurs droits politiques, économiques, culturels et sociaux, ainsi que leur aspiration naturelle et légitime au progrès, au développement et à la

prospérité, de même que leur désir de s'acquitter de leur mission au sein du monde contemporain auquel elles veulent apporter leurs contributions.

Par ailleurs, si cette modernité occidentale s'avère comporter certains aspects positifs qui illuminent les esprits et favorisent la création, d'autres aspects - révélés par certains de ceux qui y adhèrent - ne sont en revanche que source de ravage et de dommage pour la raison, la science et la liberté de pensée, de même que cause d'éloignement des gens de ce qui constitue leur humanité. En tant que telle, cette modernité les mène non seulement vers l'aliénation, mais également vers la ruine et l'anéantissement, fléaux dévastateurs que le monde arabo-islamique endure déjà. Du reste, de tels effets destructeurs peuvent s'étendre aussi à ceux qui prétendent être forts ; s'ils persistent donc à afficher leur orgueil, à exercer leur tyrannie et à faire peser leur despotisme sur les autres peuples, ils n'y échapperont peut-être pas.

Cela étant dit, dans la perspective de poser les jalons d'une modernité authentique, de nombreux obstacles pourraient surgir, entre autres les suivants :

Premièrement : nous n'avons pas étudié à fond les fondements et les références de notre patrimoine pour être en mesure d'en saisir les vérités, mais aussi pour parvenir à l'assainir des nombreux aspects négatifs qui l'entachent, afin d'appréhender ces vérités, aussi bien celles touchant à la pensée que celles liées à la méthode et à la ligne de conduite.

Deuxièmement : nous n'avons pas encore pu nous nous fixer une ligne de conduite avec la religion - en l'occurrence l'Islam - de sorte à pouvoir accompagner notre époque, en sachant mettre en place des règles jurisprudentielles, un discours renaissant, ainsi qu'un contenu approprié à ce discours et une manière susceptible de le rendre clair pour mieux le communiquer aux autres.

Troisièmement : malgré notre prise de position principielle vis-à-vis de la modernité occidentale, nous devons toutefois affirmer que nous n'en avons pas étudié de manière appropriée les dimensions scientifiques et rationnelles, afin de parvenir à en déceler les écarts des normes qui l'entachent et de passer en revue les critiques qui lui ont été adressées. Nous nous sommes donc contentés d'en déceler les manifestations matérielles doublées de quelques-uns de ses traits éclatants. Bien plus, nous ne l'avons perçue que comme un produit essentiellement européen, sans prendre en compte les autres

modernités rivales, en particulier les modèles américains et asiatiques qui commencent indubitablement à prendre le dessus sur ce que les Européens ont proposé. Aussi doit-on rappeler ici que ces modèles peuvent nous être utiles pour la modernité authentique que nous ambitionnons d'instituer.

Force est donc d'affirmer que la pensée arabo-islamique que nous nous efforçons de moderniser semble avoir aujourd'hui, plus que jamais, besoin d'un examen qui débute par une autocritique menée hardiment, courageusement, de surcroît en s'armant d'une connaissance juste et valide et en n'éprouvant aucun sentiment d'infériorité, l'objectif étant d'identifier les raisons du retard accusé par cette pensée. Il est impératif que cet examen critique s'étende aux divers aspects de cette connaissance, et qu'il réponde, en outre, aux exigences de la recherche scientifique, tout en ne perdant pas de vue le formidable essor des sciences à l'époque moderne, ni les méthodes scientifiques et les développements survenus dans tous les domaines du savoir. A cette fin, il faudrait non seulement ne pas se contenter de ce qui est hérité et répandu, mais également procéder à une relecture de notre patrimoine et à des ajouts et enrichissements pour mieux l'adapter à l'époque moderne, en veillant au préalable à l'épurer des défauts qui l'ont souillé tout au long des périodes historiques empreintes de faiblesse et de décadence.

Sous cet angle, l'examen approfondi des divers domaines de la pensée arabo-musulmane devrait commencer par renouveler la prise de conscience du besoin ressenti actuellement à l'effort jurisprudentiel portant sur les véritables questions posées par la réalité de l'époque contemporaine, ainsi que les nombreux défis devant être relevés. C'est pourquoi il faudrait se garder de se pencher sur les problèmes marginaux fabriqués de toutes pièces, qui ne font en vérité qu'accentuer le retard et le sous-développement, suscitant ainsi davantage de frustration.

Donc, un tel examen, comme dit précédemment, requiert l'adoption d'un nouveau discours, pourvu que cette tâche soit menée par les érudits religieux qualifiés, et entreprise simultanément en étroite collaboration avec d'autres savants, penseurs et chercheurs issus de différentes disciplines. L'essentiel est que tous soient bien conscients de l'état de leurs sociétés et mieux informés des besoins que celles-ci ressentent. Il faudrait également que ce nouveau discours soit résolu et parfaitement apte à convaincre toutes les composantes de la société. Toutefois, cet objectif ne pourrait être atteint que si l'on tient compte des éléments communs et fédérateurs pour les Arabes

et les Musulmans, d'où la nécessité d'éviter toute prise de position, ou toute pratique, empreinte d'appartenance sectaire, doctrinaire ou ethnique qui serait susceptible de semer la désunion et la dispersion, et de répandre l'inimitié et la haine ; en somme, il faudrait absolument exclure toute attitude pouvant conduire au conflit et à l'affrontement.

Compte tenu de ce qui précède, nous devrions peut-être commencer par insister sur la religion, qui figure comme une principale cible visée par la modernité occidentale, et qui constitue – de par les notions, les enseignements, les dispositions légales, les valeurs, les pratiques, les visions et les perceptions dont elle se compose – à la fois la paix pour l'individu et la sécurité pour la société. Ces deux composantes, en effet, embrassant une foi, prennent conscience de leur propre existence tant dans la sphère privée que publique ; elles deviennent également conscientes de la place qu'elles occupent au sein de cet univers et de la mission qui leur incombe. La religion préserve donc la conscience, constitue une source de quiétude psychologique et mentale, et établit de plus un équilibre avec soi-même, ainsi qu'avec l'univers et avec tout ce que celui-ci recèle comme phénomènes mystérieux et inexplicables, réalités invisibles et inconnaissables, et bien d'autres abstractions que la science serait incapable de dépasser si elle ne s'armait pas de la foi. D'ailleurs, on n'est pas sans savoir que le besoin de cette foi se fait de plus en plus pressant à l'époque actuelle, où les connaissances se sont décuplées et parvenues à un stade qui risque de menacer l'humanité de l'homme, parce qu'en fin de compte, c'est la foi qui permet aux hommes de se maîtriser, de contrer les plaisirs matériels de la vie, et de résister aux crises et à la souffrance qui s'ensuivent. Or, comme on peut le constater aujourd'hui, ces crises vont s'aggravant, surtout quand la religion se trouve confrontée à ceux qui la nient, la combattent ou suscitent à ce sujet des discordes qui ne tardent pas à semer l'embarras et l'anxiété dans les âmes, y compris dans celles des croyants issus de différentes religions. De telles discordes peuvent également se répercuter sur les rapports qui devraient normalement exister entre les fidèles de ces religions, en l'occurrence la reconnaissance mutuelle fondée sur la tolérance, le respect, la capacité de recourir au dialogue, ainsi que l'acceptation de la différence.

Contrairement à ce que pensent les partisans de la modernité occidentale et de la postmodernité, qui accusent la religion d'être à l'origine de l'arriération pesant lourdement sur les peuples attachés à leur foi, comme

dit précédemment, la cause principale d'un tel état de retard n'est pas due à la religion, au patrimoine ou à la culture ; elle réside essentiellement dans les dysfonctionnements politiques et économiques provenant pour la plupart de régimes autoritaires ; à ceci s'ajoute, l'échec de ces régimes à instaurer la démocratie, à appliquer les principes de la justice sociale et des droits de l'homme, et à procéder à tant de changements, introduits selon le mode occidental. Ces régimes se sont ainsi efforcés d'opérer des modifications et de les accommoder à la réalité du monde arabe et musulman sans en saisir les véritables visées, voire sans en avoir eu la volonté ou le désir de le faire, et encore moins de les mettre en oeuvre.

De plus, c'est la religion qui relie l'homme à son Créateur, Créateur et Maître de l'univers ; de ce fait, l'homme L'aime et Lui obéit, aussi accomplit-il ses devoirs et s'engage-t-il à les respecter, observant de la sorte Ses ordres et évitant les interdictions qui émanent de Lui. En se comportant ainsi, il parvient à entretenir d'excellents rapports avec son Créateur. Cette relation lui permet ainsi de s'élever à une haute dignité vis-à-vis de Dieu, de lui-même et de ses semblables en adoptant une conduite qui, quoique n'étant pas exemplaire, n'en demeure pas pour autant fondée sur des valeurs qui éveillent en la personne le devoir de se détourner des choses profanes et de se rapprocher de tout ce qui revêt un caractère sacré. Une telle conduite permet à l'homme d'atteindre l'élévation morale et la noblesse de l'âme. Dès lors, il ne tarde pas à réaliser que c'est le culte qu'il rend à Dieu qui le rapproche du monde invisible, en l'occurrence du domaine du sacré ; bien plus, le rapprochant de cette sphère, le culte le rend capable d'en concevoir le véritable aspect et d'appréhender quelques secrets et mystères de la vie ici-bas qui n'ont pas d'explication pour lui, comme c'est le cas pour la question de la mort.

Il ne fait pas de doute, cependant, que c'est la religion qui rend l'homme apte à prendre conscience de sa liberté, de son pouvoir d'agir, aptitude à laquelle seule la soumission à Dieu fixe des limites. Dès lors, il sait qu'il ne doit ni exercer sa tyrannie sur autrui, ni s'enorgueillir et devenir infatué de sa personne. Bien au contraire, il sait qu'il est tenu de faire preuve de tolérance, d'esprit de coexistence, de ressentir ce qu'éprouvent ceux qui sont plus démunis que lui et, par conséquent, de se comporter avec eux avec compassion et bonté. Ce n'est qu'ainsi qu'il peut acquérir sa caractéristique purement humaine, laquelle ne peut se réaliser qu'à travers la religion, et non au moyen d'une philosophie quelconque ou d'un système rationnel de quelque sorte qu'il soit.

Par la suite, ces propos portant sur la religion nous amènent à évoquer la question des valeurs qui lui est associée dans la perspective islamique, étant donné que les valeurs orientent le comportement selon des règles qui font que l'homme vit son existence sociale conformément à une éthique connue et revêtant des significations claires pour les individus et les sociétés. Il est certain que c'est au sein de cette réalité que réside de nos jours la contradiction que les Musulmans ressentent dans leur conduite entre de telles règles de vie et ce qui est, malheureusement, largement répandu au sein des générations, à savoir certaines pratiques décrites à juste titre comme immorales ou contraires à la voie tracée par l'Islam, de même qu'aux traditions émanant de cette religion.

Il convient à cet égard d'attirer l'attention sur le fait que l'Islam exige d'être considéré non seulement comme un système de croyances et de pratiques comprenant un ensemble de lois, de dispositions légales et de valeurs, mais également comme une histoire, une civilisation et une culture. Une telle considération demande donc un renouvellement, ce qui exige à son tour un effort jurisprudentiel en matière de lois et des autres questions connexes-conformément à ce qui a été dit précédemment- afin de le rendre apte à répondre aux exigences de l'époque, autrement dit pour répondre aux besoins actuels des Musulmans, de même que pour régir les relations qu'ils entretiennent entre eux ou le mode de communication qu'ils adoptent dans leurs rapports aux autres.

En ce qui concerne le patrimoine, qui figure aussi comme une cible visée par la modernité occidentale, nous appelons à en prendre soin et à l'adopter, étant donné qu'il constitue la mémoire de la communauté arabo-musulmane, son cadre de référence, le garant de son identité et de son héritage culturel, ainsi que la somme des réalisations de cette communauté tout au long des différentes époques grâce à son génie et à son talent, qui révèle et met en valeur la quintessence de sa civilisation et de sa culture. En outre, ce patrimoine se conçoit comme le fruit du génie des générations passées, dont les aptitudes sont attestées indistinctement par les œuvres conservées dans les bibliothèques et les musées d'art et d'archéologie, ainsi que par l'ensemble des aspects civilisationnels encore présents. Il en est de même des coutumes et des traditions, des créations populaires et autres œuvres similaires qui exigent d'être examinées à nouveau afin d'être filtrées et épurées des défauts accumulés au fil du temps, non pour s'en vanter ou s'en enorgueillir, mais plutôt pour en tirer profit dans notre expérience présente.

On peut en dire autant de l'histoire et de l'importance qu'elle revêt ; ainsi, ce que l'Etat musulman, ou les Etats musulmans, ont vécu tout au long des différentes époques historiques, avant que les Musulmans ne se soient trouvés exposés à l'effondrement puis au joug du colonialisme, ne relève point d'une pure coïncidence. Ce ne fut pas non plus un concours de circonstances ce que l'histoire nous apprend sur l'essor civilisationnel et culturel de ces Etats, qui fut autrefois, de l'aveu même des historiens occidentaux impartiaux, à la base de la Renaissance survenue en Occident. Cela étant, les régimes de ces Etats n'étaient guère exemplaires ; bien au contraire, la plupart d'entre eux pâtissaient de contradictions et de problèmes politiques, économiques et sociaux, dont le principal s'est peut-être traduit par leur incapacité à préserver l'unité de la nation musulmane [la Oumma], à poursuivre et à stimuler l'effort jurisprudentiel, et de là à assurer aux érudits en sciences religieuses une liberté qui aurait pu sans doute permettre de maintenir cet effort.

Toutefois, cette prise en considération de l'histoire exige dans le même temps la prise en compte de l'impact qu'elle a eu sur le progrès, ou inversement sur le sous-développement et la décadence, des sociétés, ainsi que la prise en compte des facteurs qui y ont contribué. Un tel examen requiert le recours à une méthode critique susceptible de déboucher sur la modernisation de cette histoire, c'est-à-dire à faire en sorte qu'elle devienne une des composantes de la modernité authentique souhaitée. Dans le droit fil de cette reconsidération de l'histoire, nous devrions nous rappeler notre présence dans la région méditerranéenne, qui a vu naître et prospérer une suite de civilisations avancées (européennes, arabes et islamiques), ainsi que des cultures qui ont connu un grand essor. Ceci exige que nous soyons tous attentifs à notre histoire commune, et en même temps prudents contre tout ce qui pourrait en déformer ou fausser l'héritage partagé.

La modernité authentique que nous préconisons - celle qu'illustre bien le terme « authenticité » - se fonde, et devrait se fonder, sur cette caractéristique spécifique, c'est-à-dire sur les composantes de l'identité islamique avec toutes ses constituantes et tous ses affluents arabes, amazighs et autres courants qui y ont contribué puis l'on enrichie au fur et à mesure. Elle devrait commencer par se baser sur ses références religieuses, ses valeurs et son héritage culturel, non seulement pour préserver ces composantes, mais également, comme nous l'avons dit et réitéré, dans le but de le purger des dégradations et altérations qui, s'accumulant au fil du temps, l'ont souillée

des siècles durant ; c'est ensuite, pour en développer les composantes appropriées et valides, en envisageant la possibilité de l'intégrer à ce qui nous semble être positif dans la modernité occidentale, en particulier les nouvelles méthodes rationnelles, ainsi que par tout emprunt qui pourrait nous être utile dans nos recherches scientifiques. En outre, nous ne devons guère omettre les réalisations accomplies par la pensée arabo-musulmane dans les domaines de la science et de la raison alors qu'au Moyen-Âge l'Occident était en retard et gisait encore sous le poids de l'ignorance.

Ne désirant point nous étendre ici sur ce sujet pour exposer en détail les aspects de ces domaines, on se contentera de signaler au passage que le Coran et le Hadith mentionnent à maintes reprises la science et la raison, en louent les mérites et incitent à s'y adonner. C'est ce par quoi se sont distingués, par exemple, les théologiens musulmans depuis le premier siècle de l'hégire, en abordant en toute connaissance et liberté la question de l'essence divine, de ses attributs et de ses rapports aux événements imprévus qui surviennent dans la vie humaine. Parmi ces théologiens, il y a lieu de citer Ma'bad ibn Kalid Al-Juhani (mort en l'an 80 de l'hégire), Ghaylan Ibn Muslim Ad-Dimachqui (m. en 105 de l'hégire), et Al-Hassan Al-Basrî (m. en 110 de l'hégire) ; ceux-ci faisaient partie des penseurs *qadarites* [de « *qadar* », prédestination, capacité d'agir déléguée par Dieu à l'homme] qui croyaient fermement en la libre volonté de l'homme, et qui prônaient donc la doctrine du libre arbitre. Par opposition à ceux-ci, Al-Ja'ad Ibn Dirham (m. en 117 de l'hégire) et Al-Jahm Ibn Safouan (mis à mort en l'an 127 de l'hégire) étaient des *jabristes* [de « *jabr* », contrainte], et fixaient donc des limites à cette volonté.

Dans la continuité du mouvement amorcé par ces théologiens, on a vu émerger le courant des *mu'tazilites* [littéralement « ceux qui se tiennent à part »] qui ont abordé la question de la liberté [le libre arbitre] et de la justice divine, ainsi que les attributs de Dieu le Très-haut ; ils se sont ainsi intéressés à la caractéristique de la parole divine qu'ils ont considérée comme créée, produite [*muhdatha*], affirmant par là que le Coran n'était pas une création coéternelle à Dieu. Quelques-uns d'entre eux étaient imprégnés de philosophie grecque, comme c'était le cas pour Abu A-Hudhayl Al-'Allaf (m. en 226 de l'hégire) et Ibrahim Ibn Sayyar An-Nazzam (m. en 231 de l'hégire). Parallèlement aux *mu'tazilites*, les *ach'arites*, eux, avaient un point de vue modéré qui leur avait permis de conférer une formulation rationnelle au dogme islamique concrétisée par Abu Al-Hassan Al-Ash'ari (m. en 324 de l'hégire). Outre

celui-ci, il y a lieu de mentionner d'autres ach'arites illustres, comme Abû Bakr Al Bâqillânî (m. en 403 de l'hégire) et Abdulmalek Al-Juwayni (m. en 438 de l'hégire), surnommé Imâm Al-haramayn [des deux enceintes sacrées].

Dans le contexte de ce même mouvement scientifique rationnel, on assistera à l'émergence d'un courant philosophique qui permettra à un érudit comme Abu Yusuf ibn Ishaq Al-Kindî (m. en 260 de l'hégire), de manifester des qualités brillantes. Celui-ci, en effet, avait accordé une attention particulière au condensé de certains ouvrages de la philosophie grecque, ainsi qu'à leur traduction et interprétation, en veillant à les associer aux enseignements de l'islam. Ce fut également le cas pour Abu Nasr Muhammad Al-Fârâbî (m. en 339 de l'hégire), qui s'est attaché à étudier les écrits d'Aristote, de Platon et du platonisme ; il avait également prêté une attention particulière à la problématique de la divinité et au rapport du Juste, Loué-Soit-Il, au monde, orientant ainsi sa philosophie vers une fin précise, en l'occurrence la félicité, à laquelle il a consacré son ouvrage intitulé *Traité des opinions des habitants de la Cité vertueuse*.

Ce courant sera ensuite renforcé par des figures éminentes en Andalousie et au Maghreb, à leur tête Abu Al-Walid Muhammad ibn Rushd [Averroès] le petit-fils (m. en 595 de l'hégire), qui était un éminent savant versé dans maints domaines des sciences, en particulier en philosophie, domaine où il s'est distingué par l'interprétation des œuvres d'Aristote, ainsi que par la révision et amélioration des traductions faites des ouvrages du Stagirite. C'est d'ailleurs à lui que revient le grand mérite d'avoir rapproché ces œuvres de l'Europe à travers les doctrines philosophiques désignées sous le nom d'« averroïsme ». A cet égard, il convient de noter que certains savants oeuvrant dans ce domaine scientifique libéral faisaient preuve de sagesse, étant donné qu'ils appelaient à ne pas répandre certaines questions fort minutieuses et profondes au sein des masses, pour éviter de semer la confusion dans l'esprit des Musulmans. Par ailleurs, si le contexte s'y prêtait ici, on pourrait ajouter d'autres informations portant sur la prééminence scientifique des Arabes et des Musulmans en Orient, en Andalousie et au Maghreb dans les domaines de l'ingénierie, des mathématiques, de la géographie, la médecine, la sociologie, de même qu'en matière de découvertes liées à la civilisation, et même dans le domaine de la musique, des lettres et des arts. Ce qui, en somme, montre le haut niveau atteint dans les activités scientifiques rationnelles grâce à leur ingéniosité et créativité, et surtout l'énorme impact que cela a eu sur la Renaissance occidentale. Il suffit,

à cet égard, d'évoquer des noms comme d'Al-Charif Al-Idrissi Sebti (m. en 560 de l'hégire), dans le domaine de la géographie, Abdurrahman Ibn Khaldun (mort en 808 de l'hégire) en sociologie, et avant ceux-ci, Ibn Sina (Avicenne) en médecine, domaine où Ibn Rushd, mentionné ci-dessus, rédigea un ouvrage intitulé *Kitab al-kulliyat f i'l-tibb* [Livre des généralités sur la médecine].

Mais l'intérêt porté à cette partie du patrimoine ne signifie pas, alors que nous aspirons à une modernité authentique, qu'on doive faire en sorte que cette modernité se limite dans ce passé et s'y confine. Nous voulons plutôt qu'elle s'ouvre sur toutes les modernités éclairées et qu'elle tire avantage de leurs modes de connaissances appropriées, y compris de la modernité occidentale, et qu'elle soit, en outre, porteuse d'une vision globale qui prend en considération l'homme en tant que tel, appréhendé dans toutes ses dimensions. Etant ainsi authentique, et émergeant au sein de la pensée arabo-islamique, cette modernité serait appropriée à une autre pensée, compte tenu de la foi qu'elle a en la multiplicité et diversité des aspects de la pensée humaine, mais aussi de l'acceptation de la différence et du caractère nécessaire de l'échange et de l'interaction. C'est ce qui n'avait pas été pris en compte par la modernité occidentale, qui avait émergé à un moment précis au sein de sociétés spécifiques, se révélant ainsi inapproprié pour d'autres sociétés. Bien plus, à un moment donné de l'histoire elle n'était plus valable même pour les sociétés qui l'avaient vue émerger, aussi a-t-elle frayé la voie à la postmodernité, comme déjà dit.

En dépit de l'émergence d'une modernité authentique que nous envisageons avec optimisme, il faudrait toutefois être attentif aux difficultés contre lesquelles les penseurs partageant cet optimisme pourraient buter. Ainsi, parmi ces difficultés, on pourrait évoquer celles qui résident dans la conception que certains ont de l'histoire et du patrimoine, puisqu'ils pensent que l'intégration de ces deux composantes pourrait s'avérer incompatible avec tout type de modernité. En revanche, d'autres penseurs estiment qu'il serait possible d'adopter jusqu'à certains aspects de la religion, à condition d'aborder les textes sacrés selon des méthodes rationnelles qui rendraient à leurs yeux ces textes, une fois dépourvus de tout caractère sacré, aptes à s'accommoder à la modernité occidentale ou à tout autre modernité, afin qu'elle puisse occuper une position au sein de l'universalisme que l'Occident souhaite instaurer à travers sa modernité.

En vérité, l'universalisme, ou l'humanisme, ne se rapporte pas uniquement à ce que l'Autre, en position de domination, détient, d'où le désir d'imposer

son modèle à part entière, ou d'exercer un contrôle sur ce que d'autres ont, et de le mettre à l'épreuve, afin de le rendre conforme à ce modèle, comme le révèle justement l'attitude prise à l'égard des textes sacrés. Cela exige aussi l'intégration des traits spécifiques à d'autres modernités, à savoir leurs identités et leurs particularités intrinsèques, dont certaines peuvent être soit similaires aux autres, soit distinctes, mais qui, en fin de compte, enrichissent cet universalisme, en particulier dans les domaines des valeurs et de la culture, y compris ce qui relève des croyances. C'est ce que les deux parties – celle ayant atteint un certain niveau de progrès et celle se trouvant en situation de dépendance, ou qui veut l'être même au dépens de certaines de ces propres composantes - n'ont pas appréhendé. De fait, les deux parties pensent que l'universalisme est immuable, c'est-à-dire ni ne change, ni n'évolue, ni ne se renouvelle, alors que tout, y compris la perception de la religion, se prête à la modernisation pourvu que les principes immuables et les fondements de base soient préservés.

Tout bien considéré, ce dont la modernité authentique a le plus besoin, ce que d'ailleurs la présente recherche prône, c'est que les Arabes et les Musulmans, aussi bien les peuples que les régimes en place – soient convaincus de la possibilité de l'instaurer, d'autant plus que le besoin se fait pressant à cet égard, et qu'il aient donc la volonté de le faire. Dans ce cas, cela exige que les penseurs convaincus d'un tel besoin l'adoptent - chacun à part entière et à sa façon - à travers l'étude, l'analyse et la critique, afin qu'on en ait une vision claire, qu'elle se cristallise et qu'on la mette en œuvre. Encore faut-il qu'ils ne se contentent pas de l'approuver formellement, à moins qu'ils ne prennent le parti de s'y opposer ou de l'envisager avec dédain et mépris, en la considérant comme un rêve irréalisable.

Nous aimerions ajouter que cette modernité souhaitée ne pourrait produire des résultats avantageux à l'étape actuelle, mais aussi lors des étapes vers lesquelles nous aspirons, que si nous nous engageons à formuler une vision prospective qui sache tenir compte de toutes les exigences nécessaires à l'atteinte de l'objectif escompté. Cela revient à dire qu'il faut commencer par la formation des générations actuelles et futures, de sorte que celles-ci puissent accompagner cette modernité, s'y intégrer et y apporter leurs contributions. A cette fin, il faudra procéder à une remise en question de fond en comble des programmes d'éducation et d'enseignement en revoyant le contenu des programmes et des méthodes d'enseignement, afin de pouvoir

ancrer de nouvelles valeurs éducatives et des compétences cognitives chez les jeunes générations, qui seront transmises par des instituteurs et professeurs dans les différents niveaux d'enseignement, pourvu que ceux-ci soient à leur tour formés et qualifiés pour accompagner cette modernité authentique et l'enrichir par davantage d'études scientifiques concluantes, en particulier au niveau des universités et des centres de recherche.

Quoi qu'il en soit, nous devons tous être convaincus de la nécessité de moderniser la totalité de nos domaines d'activités privés et publics, étant donné que la modernisation se conçoit en elle-même comme un processus qui ne s'arrête dans aucune société, et qui ne devrait donc guère prendre fin malgré les obstacles qui tendent à en dévier la marche ou à empêcher le redressement des situations intellectuelles et l'examen des différentes réalités héritées.

Certes, cet objectif ne peut être aisément atteint, parce qu'il exige, comme déjà évoqué, une forte volonté d'admettre le principe de renouvellement, de changement et d'accompagnement de l'époque. Mais, il ne faudra ni craindre de mener un réexamen de soi, ni se laisser éblouir par les nouveautés de l'époque au point de s'y soumettre et de l'accepter telle quelle. En outre, nous devons savoir détenir les clés y menant, et pour cela, parvenir à percer le secret des innovations apportées par notre époque ; en outre, il faudra avoir la capacité de trouver des voies de conciliation entre ces créations et notre héritage, dont on ne pourrait jamais se séparer, en particulier pour ce qui touche aux croyances et aux valeurs qui en émanent, et qui concordent parfaitement avec la nature selon laquelle Dieu a créé les êtres humains et l'ensemble des créatures.

En somme, face à une telle situation, nous n'avons guère le choix, et il ne nous est pas non plus permis, d'hésiter, de s'attarder à le faire ou d'y renoncer ; nous sommes plutôt contraints d'agir si nous voulons surmonter les crises qui nous encerclent, a fortiori de parvenir à résoudre les problèmes du monde arabe et musulman, dont les fondations et les piliers vont s'effondrant.⁽¹⁾

(1) Pour de plus amples informations sur les questions soulevées dans cet exposé, on peut se référer à certains ouvrages de l'auteur (présentés sur son site Web en langues arabe, française et anglaise).

Modernité spirituelle et servitude intellectuelle

Dr Taha Abderrahmane^(*)

L'on s'étonne beaucoup de voir certains de nos intellectuels n'éprouver aucun sentiment d'humiliation ni aucune gêne à imiter les autres dans leurs modes de pensée, que ceux-ci aient raison ou non. Si seulement ils se sont approprié la pensée de ceux qu'ils imitent, personne ne leur en tiendrait rigueur ! Mais le souci, hélas, est qu'ils ont consacré leurs plumes et mobilisé tous leurs efforts intellectuels à la défense et à la promotion de cette pensée. Ils en défendent la justesse et font croire qu'elle est nécessaire, voire incontournable en en diffusant l'esprit et la loi auprès de leurs citoyens, faisant ainsi preuve d'injustice envers leur histoire et leur patrimoine. Ils ne semblent pas conscients des inconvénients de ce mimétisme et de ce qu'ils font pour le vendre. Ils prônent même des idées que leurs prédécesseurs n'ont jamais connues et prêchent la bonne parole en faisant du mimétisme l'essence de leur effort intellectuel et prennent leur stagnation pour de la créativité. Pour eux, la modernité consiste à transmettre les idées et les formules des autres. Dans leur mimétisme, ces intellectuels ne suivent pas une seule et unique voie pour imiter les penseurs modernistes qu'ils idolâtrèrent. Leur imitation de la modernité intellectuelle diffère en fonction de leur disposition et de leur capacité à comprendre cette modernité. Dans cette vague d'intellectuels imitateurs, on retient particulièrement deux catégories qui se distinguent par leur position extrême :

La première catégorie est faite de ceux qui ne connaissent leur patrimoine et leur histoire que de manière superficielle. Chez ceux-ci, l'âme qui porte ce patrimoine d'origine a disparu à tout jamais au point où l'on croirait qu'ils ne l'ont jamais connu. Tant et si bien qu'ils se sont jetés corps et âme dans le patrimoine d'autrui, qu'ils considèrent désormais comme un passage obligé vers le progrès de l'humanité. Dans leur esprit a également disparu la loi qui

(*) Ancien professeur à l'université Mohammed V à Rabat. Le présent texte est un chapitre de son ouvrage intitulé : *bu'su ad-duhrania : an-naqd al-i'timani lil fasl 'ani ad-dine*, Réseau arabe des recherches et de l'édition.

régente leur histoire d'origine, comme s'ils n'y avaient jamais adhéré. Du coup, ils ont adopté l'histoire des autres comme étant celle de toute l'humanité.

La deuxième catégorie est encore plus étrange que la première dans la mesure où elle comprend ceux qui n'ont pas pu accéder directement à la pensée moderne à la source en raison de leur parcours dans la vie ou de l'insuffisance des moyens qu'ils se sont donnés pour y accéder ou encore à cause de la faiblesse du savoir qu'ils ont acquis. Si bien qu'ils ont accédé à cette pensée moderniste par des moyens qui ne reflète nullement l'expérience du citoyen d'origine ni la connaissance des sources fondamentales de la pensée moderniste. Cette catégorie ne connaît de la pensée qu'ils imitent qu'une gangue qui ne leur permet pas de se réclamer de la modernité. De plus, leur rapport avec leur patrimoine traverse par des zones turbulences. On trouve même parmi eux ceux qui concurrencent les membres de la première catégorie en proclamant leur détachement du patrimoine comme si par leur attachement fanatique à cette pensée transmise, ils veulent combler la faiblesse et l'insuffisance de leur formation.

Par ailleurs, ces intellectuels imitateurs n'empruntent pas une seule voie dans leur imitation. Ils ne forment pas une seule mais plusieurs classes superposées dont nous distinguons trois. La classe qui imite les intellectuels de la modernité de façon directe et sans détours en se référant à leurs sources, bien qu'il existe parmi les imitateurs de cette classe une différence d'assimilation de la pensée des modernistes qu'ils imitent. On peut dire que ce sont les imitateurs de première main. Ensuite, il y a la classe des adeptes qui gravitent autour d'eux en espérant obtenir quelque chose de l'imitation des intellectuels occidentaux qu'ils ont imités et dont ils s'inspirent. Quant à la troisième classe, elle se compose des disciples de ces adeptes ; les membres de cette classe ne tolèrent pas le fait que leurs maîtres soient de simples intermédiaires d'intermédiaires, c'est-à-dire des intermédiaires de second degré. Alors ils les imitent croyant que les idées qui leur sont transmises sont des idées originales et authentiques. L'imitation au sein de cette classe n'est plus une imitation directe mais une imitation de seconde main.

Vu qu'au-dessus de ceux que l'on imite, il existe d'autres personnes et classes imitées. Calquer les idées des autres est la pire forme d'imitation que puissent connaître les membres d'une nation.

- a) Leur mimétisme intellectuel n'est pas une « imitation de rivalité ». On peut imiter pour se mesurer à quelqu'un d'autre et essayer d'atteindre

un objectif avant lui. Mais il ne s'agit pas de faire ce qui a déjà été fait, exactement comme cela a été fait. L'intellectuel imitateur croit que cet objectif n'acquerra de valeur que si l'autre désire aussi l'atteindre, alors il se dépêche de le réaliser et de se l'approprier avant l'autre. Par conséquent, ce type d'imitation comprend un aspect d'indépendance des parties les unes des autres car il n'est pas de concurrence qu'entre deux rivaux⁽¹⁾ comme il n'est pas de rivalité sans indépendance. Alors que les imitateurs de la modernité intellectuelle sont très loin de ce sentiment de rivalité car ils se sentent incapables de rivaliser avec les pères de la modernité sur des idées bien déterminées dans une tentative de les devancer à ces idées. Mais ils les tiennent d'eux de façon entendue et presque aveuglément, comme s'il s'agissait d'un enseignement religieux.

- b)** Leur mimétisme intellectuel n'est pas « un mimétisme d'analogie » ; l'individu peut imiter autrui en apportant quelque chose de semblable à ce qu'il a apporté. Le but dans ce cas est de se faire reconnaître car ce qui vaut pour l'original vaut pour son duplicata. Cependant, les imitateurs de la modernité intellectuelle sont absolument désespérés d'apporter une quelconque pensée analogue ou contraire mais, comble de l'étrangeté, ils veulent obtenir la reconnaissance de ceux qu'ils imitent étant donné qu'ils pensent que le fait de les imiter leur procurerait la reconnaissance de ceux qu'ils ont imités, même s'ils les y incitent pour leurs besoins propres. Ne voyez-vous pas comment ils se gardent de reconnaître à leurs références la production intellectuelle de ces imitateurs même si ceux-ci calquent leurs œuvres et s'expriment bien dans leur langue. Et lorsqu'ils se montrent, en partie, indulgents envers eux, le maximum qu'ils puissent tolérer c'est de les considérer comme un résidu et non un tout, sans parler de l'impossibilité de les inscrire sur la liste de leurs grands hommes.
- c)** Leur mimétisme intellectuel n'est pas un « mimétisme d'assimilation⁽²⁾ » ; il arrive qu'un individu veuille ressembler à un autre en l'imitant ou en en faisant un modèle pour avancer dans les degrés de la perfection

(1) Cf. La théorie de René Girard sur la rivalité mimétique, voir : Girard René, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, recherches avec J.D, Oughourlian et Guy Lefort, Grasset, 1983.

(2) On utilise plus la notion d'assimilation dans le domaine des qualités et des mœurs. C'est ce sens qui est adopté ici.

morale et prendre de la hauteur spirituelle ; et quand il aura atteint ce niveau, il peut passer de la position de ressemblance ou d'assimilation à la position de vérification et de l'état d'imitation à l'état de l'effort intellectuel. Si seulement les imitateurs de la modernité intellectuelle parmi nos intellectuels pouvaient aspirer à la réalisation d'une telle promotion intellectuelle. Le plus probable est qu'ils ne transmettent pas la production des intellectuels qui ont œuvré à conserver le lien avec la religion, même à ses niveaux les plus bas, que quand ils veulent dévier les lecteurs de leur patrimoine religieux en essayant, par exemple, de persuader les novices parmi eux de conserver le lien avec leur religion à la manière de ces intellectuels. Par conséquent, ils se divisent à leur tour avec un peu de croyance simple et ils se contentent de faire des déductions comme s'ils n'étaient concernés par aucune religion.

Le souci de ces imitateurs c'est leur propension absolue à produire des intellectuels qui se croient détachés du monde spirituel dans leur élan révolutionnaire contre l'Eglise, ses croyances, ses cultes et ses prélats. En fait, ils ne visent, par leur mimétisme constant, que d'obtenir une partie du progrès matériel qui élargit leur rayon de plaisirs temporels et de leur consommation des biens de la vie. Mais ils ont omis de comprendre que les théories et les systèmes de pensée qu'ils convoitent ne manquent pas de porter les effets des grandes significations religieuses à leurs auteurs, à travers certaines notions comme la trinité, l'incarnation et la déification, soit parce que les cœurs de ceux-ci en sont très imbus au point de les placer au rang des principes logiques impeccables, soit parce qu'ils ont œuvré à en occulter les sources religieuses en leur faisant revêtir l'habit de la logique. Les imitateurs ont alors transmis à leur culture une partie de cet héritage religieux qui s'oppose à leurs sources de croyance, et qu'ils ont pris pour une pensée universelle acceptée par les esprits sains, alors qu'elle ne représente en réalité que des courants et des opinions liés à la culture qu'ils ont empruntée et qui n'est en rien contraignante pour les peuples qui ont leur propre culture.

Il faut attirer l'attention sur un fait : Si cette transmission convient aux intellectuels imitateurs qui partagent avec les intellectuels imités leurs croyances religieuses, il ne convient absolument pas aux intellectuels qui ne partagent pas avec eux ces croyances, ayant eux-mêmes leurs propres croyances. Le fait d'ignorer la différence entre ces deux catégories d'imitateurs a ancré encore plus l'esprit d'imitation. On en veut pour preuve les conditions

qui ont permis à la première catégorie d'avoir plus de chance d'accéder à la culture, si bien que leur propension à la transmission a été plus grande et eu plus d'impact, ce qui a poussé la deuxième catégorie à poursuivre son chemin dans ce sens afin de rattraper les occasions perdues. Elle est alors tombée dans l'imitation là où la première catégorie n'est pas tombée en raison de ses croyances religieuses communes avec la première catégorie car sa croyance religieuse correspond à ce qui a été transmis des autres.

Si ce mimétisme intellectuel qui défraie la chronique n'est ni un mimétisme de rivalité ni un mimétisme d'analogie, elle ne peut être qu'un mimétisme de servitude non pas forcé mais délibéré. Il ne fait pas de doute que ces imitateurs ont choisi délibérément ce qu'ils font et en sont convaincus. Ils ont choisi de remettre leurs esprits et leurs cœurs à d'autres qui réfléchissent et pensent à leur place. Ils ne voient pas de nécessité à s'opposer à ce qu'ils transmettent même pour prouver leur existence. Ils n'ont pas non plus la capacité d'imaginer des alternatives même sur une base qui soit différente des sources de leur culture ; ils ont ainsi suivi ces intellectuels dans leur opinion et continuent à le dire⁽³⁾ même si on a attiré l'attention sur leurs défauts.

Dès lors, on ne peut ne pas leur appliquer la loi du « mimétisme, voire de servitude intellectuelle », comme ce qui a été appliqué aux gens d'avant la Révolution française qui ressemblaient plus à des morts qu'à des vivants, et que le clergé supplantait dans le domaine de la réflexion dans ses affaires religieuses et temporelles⁽⁴⁾. Bien plus, cette loi leur correspond plus qu'à ce public démuné et affaibli, car ils sont dans la situation de celui qui a le choix, alors que la situation de ce public est la position de celui qui n'a pas le choix. Or, on sait que celui qui est obligé peut se permettre ce que l'autre ne peut pas. En plus, le fait de soumettre son intelligence à un autre plus impliqué dans cette servitude délibérée⁽⁵⁾ équivaut à lui soumettre le corps aussi. Celui qui a lui-même asservi son corps garde un esprit libre mais celui qui lui-même a asservi son esprit, son corps ne peut être libre. Ces imitateurs ont égaré leur chemin d'entrée de jeu ; ils ont emprunté dans leur quête de

(3) Méditer le hadith suivant : « selon Abu Hurayra, le Prophète (PSL) dit : « Le Prophète a dit : « Vous suivrez les voies des nations qui vous ont précédés, coudée par coudée, empan par empan, de sorte que même si elles entrent dans le trou d'un lézard, entrez-y. Nous avons dit : « Ô Messager d'Allah ! » Voulez-vous dire « les juifs et les chrétiens ? » Il a dit : « Qui d'autre ? »

(4) Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?*

(5) Etienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*.

la modernité intellectuelle, le chemin de l'imitation asservie. Le fait est que la modernité, selon eux, est une lumière qui éclaire les esprits, alors que cette modernité contrairement à leurs actions, n'existe que par l'existence de la créativité indépendante et l'existence de l'indépendance créative.

Certains intellectuels ont passé dans nos pays beaucoup de temps à ressasser le principe de séparation qui leur a été transmis : la séparation de la politique et de la religion ou disons la « séparation laïque ». Ils sont encore en train de l'aborder et se disputent sans fin et vainement sauf ceux qui se sont mis d'accord sur « l'islam politique » qu'ils tiennent, là aussi, des autres. Ils n'ont de cesse d'en exagérer les dangers comme font ceux qu'ils imitent, à tel point que certains d'entre eux soutiennent et justifient sans vergogne les gouvernants qui en persécutent les défenseurs afin d'avoir l'occasion de participer avec ces gouvernants à la vassalisation des gens.

Les voilà qui commencent à imiter l'agenda de la modernité^(*) dans le cadre d'une deuxième « séparation » encore plus dangereuse que la première, à savoir « la séparation entre la morale et la religion ». Notre but, ici, est précisément d'examiner la nature de ce deuxième type de mimétisme ; pour cette raison, nous avons sélectionné du discours de la modernité trois points fondamentaux relatifs à la séparation temporelle. Nous visons, à travers ces points que nous allons examiner un par un, montrer que leurs imitateurs parmi nos intellectuels, en se restreignant au calque intellectuel, font du mal à leurs esprits plus que ne peuvent le faire leurs ennemis, au point de tomber dans la misère intellectuelle la plus totale. Ils rétrécissent le domaine de leurs idées et l'espace de leur imagination et imposent des limites à la créativité et à l'enrichissement intellectuel que leur culture leur permet, par opposition à la culture d'autrui. Ils ratent toutes les occasions de s'affranchir par leur pensée de ce qu'ils reçoivent, voire s'effacent complètement devant ce qu'ils reçoivent des autres, ne serait-ce que par la correction, l'étoffement ou l'orientation, se contentant d'être les vassaux des intellectuels de la modernité.

1. Argument du cantonnement de la morale dans la transaction interpersonnelle

Après ce préluce, examinons à présent l'argument de l'agenda de la modernité que nous appelons « argument du cantonnement de la morale

(*) L'auteur signifie les penseurs, notamment les penseurs de la modernité.

dans la transaction interpersonnelle » ; la formulation de ce premier argument est la suivante :

« La fonction de la morale consiste à organiser la relation entre soi et autrui sur la base de la distinction rationnelle entre le bien et le mal. Nous opposons à ce premier argument temporel les contre-arguments suivants :

- a) On a souvent utilisé le vocable « Autre »⁽⁶⁾ dans la culture occidentale dans tout ce qui n'est pas soi, qu'il s'agisse d'un être humain ou non humain car son point de départ c'est la réalisation absolue de l'altérité. Où qu'elle existe, il est juste d'utiliser ce mot. Le monde est autre, Dieu est autre, voire à chaque fois qu'on peut imaginer que l'identité est autre par rapport à soi-même, on peut à ce moment-là la qualifier elle aussi d' « Autre ». Cela est advenu avec la psychanalyse car l'inconscient est considérée comme un Autre alors qu'il fait partie intégrante de soi. D'un autre côté, ce que l'on entend par « Autre » dans cet argument laïc, s'est limité dans le sens suivant : « un être humain différent de soi » ; l'intellectuel imitateur a longtemps suivi ce raisonnement. Ainsi, il a lui aussi limité le sens du mot arabe équivalent dans le sens suivant : l' « Autre humain » ; ajoutons à cela qu'il a négligé d'autres termes arabes qui signifient « Altérité » comme les termes « *al-ghayr* » ou « *as-sawiy* » de manière plus ou moins équivalente et qui pourraient lui ouvrir une autre porte pour comprendre la notion d'altérité. Mais cette porte ne serait pas nécessairement ouverte sur la compréhension de l' « Autre humain », n'eût-été la volonté d'imiter qui habite l'intellectuel imitateur.

Ainsi, cet intellectuel imitateur tombe dans deux travers qui lui bouchent l'horizon de la réflexion à savoir la circonscription de la « relation morale dans la relation humaine » et « la conscription de la particularité du différent dans la particularité de l'Autre ».

- b) Cet argument laïc résume la morale qui prévaut dans les transactions entre les individus humains. Dans ce résumé, il y a une réduction de la morale car les transactions de l'homme dépassent ses transactions avec les autres. En effet, l'être humain peut avoir des transactions avec tous les êtres, qu'ils soient vivants ou morts, dotés de parole ou non, si bien qu'il doit prendre en considération la morale quand il transige avec

(6) Cf. la notion de l'Autre chez le psychanalyste français Jacques Lacan.

ces êtres, quels qu'ils soient. L'homme, s'il observe une attitude morale envers lui-même, il doit impérativement être moral avec les autres êtres et choses. Plus encore, l'homme transige avec son Créateur, il fait ce que le Créateur lui dicte car les commandements de Dieu sont conçus pour son bien. Il doit éviter ce qu'Il a proscrit car Ses proscriptions font éviter le mal. Être moral envers son Créateur est un gage de moralité envers l'ensemble des êtres, à commencer par soi-même.

Alors que l'intellectuel imitateur imagine la morale à la manière de ceux qu'il imite fidèlement, cette conception étriquée l'empêche de comprendre ces vérités morales que renferme son patrimoine et qui aurait pu constituer une base de réflexion pour les autres. Il aura ainsi contribué à relever certains défis moraux nouveaux et résoudre la crise de la morale qui a gangréné les domaines de l'économie à travers le consumérisme, de l'environnement à travers la pollution, de l'information à travers l'immoralité et de la génétique à travers l'irrespect de la vie.

- c) Cet argument laïc rend les notions de « bien » et de « mal » franchement relatives. Il en est même qui se disent capables de les transgresser⁽⁷⁾ ; leur attachement à la raison humaine fait qu'ils sont attachés à son contexte et il semble que l'attachement au contexte les exclut du domaine de l'absolu. Or, on sait que la raison n'est pas statique et qu'elle fluctue en fonction de la situation dans laquelle se trouve l'homme. Aussi, les perceptions effectives de l'homme se manifestent dans deux extrêmes qui ne se réalisent jamais à savoir la « raison pure » et la « déraison pure »⁽⁸⁾.

Car ces perceptions tiennent toujours de la Raison une partie et de la déraison une partie plus ou moins équivalente. Mais il reste que cette relativité ne traite que des sous-parties de la morale alors que les fondements, si tant est que leurs contenus ne soient pas conservés dans leur intégralité, peuvent être conservés partiellement. Et même s'ils ne sont pas du tout conservés, leur image reste, en revanche, conservée à jamais car il est improbable que le fait de tuer est bien, comme il est improbable que rendre justice à l'ennemi est mal. De plus, le principe de la distinction entre le bien et le mal reste toujours vraie même si l'on imagine qu'un mal s'est transformé en un bien ou un bien s'est transformé en un mal ; et ceci n'est possible que parce qu'il y

(7) Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, Gallimard.

(8) En dépit de la thèse de Kant qui croit en la pureté de la Raison théorique et de la Raison pratique.

a une volonté première dépassant la raison humaine et devant la volonté à décider que cette distinction reste établie entre les gens et détermine leur comportement.

Mais l'intellectuel imitateur insiste pour rester attaché à la relativité du bien et du mal à l'instar des intellectuels qu'il imite, en ignorant le caractère limité de cette relativité qui résulte de l'existence de la volonté divine et dont la culture s'est caractérisée par le fait de bien se baser sur cette Volonté suprême précisément. Cet intellectuel peut faire valoir cette relativité comme prétexte pour se dissocier progressivement de toute constante de valeurs et même de toute constante absolue qui est la base dans toute valeur, et c'est la volonté divine, comme s'en sont dissociés les intellectuels qu'il a imités. Ensuite, il pourrait justifier cet attachement par sa disposition à accepter des valeurs pleines de faussetés longtemps prônées par l'humanité⁽⁹⁾, et laisser d'autres pleines de justesse et de bon sens par fidélité aux nouveautés de la modernité intellectuelle.

2) Argument de la différence entre le religieux et le spirituel

Venons-en maintenant au deuxième argument de l'agenda de la modernité que nous appelons « argument de la différence entre le religieux et le spirituel » ; la formulation de cette argumentation laïque est la suivante :

- Le rapport entre le religieux et le spirituel n'annule pas la différence entre eux car on peut délaisser le religieux et garder le spirituel.

Nous opposons à ce deuxième argument les contre-arguments suivants :

- a) Cet argument temporel avance comme postulat de départ que la relation entre la religion et la spiritualité est une relation entre le privé et le public, si bien que la spiritualité s'inscrit dans la religion mais la religion ne s'inscrit pas dans la spiritualité. Dit autrement, chaque religion est spirituelle mais toute spiritualité n'est pas religieuse.

Ce postulat est attaquant, car pourquoi ne peut-on pas envisager le contraire, c'est-à-dire que la spiritualité soit plus spécifique que la religion⁽¹⁰⁾. En effet, il existe des religions qui ne contiennent pas de spiritualité ; car en fait, la religion est venue organiser la vie à l'intérieur de la communauté et étant

(9) Comme l'homosexualité (masculine et féminine) et le mariage homosexuel.

(10) C'est-à-dire que tout ce qui est spirituel est religieux et que toute religion n'est pas spirituelle.

donné que cette organisation est basée sur certains fondements absolus de la foi, il est donc nécessaire qu'elle renferme une certaine spiritualité. On en veut pour preuve que ces « idéologies » qui ont rempli le monde au XXème siècle. Ces idéologies pleines d'injustices qui ont mené vers le nazisme et le fascisme sont considérées comme des « religions laïques »⁽¹¹⁾. Or, ces idéologies sont très loin de la spiritualité et quand l'imitateur adopte ce postulat tel quel, il est emporté par un jugement erroné en raison justement de son imitation inconditionnelle. Pire, il commet deux autres erreurs :

La première est qu'il cristallise ce postulat plus que ne le cristallisent ceux qui l'ont émis, parce qu'il veille à conserver jalousement ce qu'il a appris d'eux. Cette cristallisation excessive le pousse à conjurer totalement de son esprit la possibilité de le contester. Ceci ajoute à la misère de sa pensée alors que le doute peut s'immiscer dans les esprits de ceux qu'il a imités même s'ils soutiennent le contraire.

La deuxième erreur est encore plus grave que la première : l'imitateur oublie qu'il appartient à une Oumma qui se distingue par le fait qu'elle est la Oumma qui a vu descendre la dernière religion. Il ne fait pas de doute qu'il est plus pertinent d'imiter cette Oumma et ses savants au lieu d'imiter les autres nations qui sont supposées l'imiter et en emprunter les idées. C'est pour cela que le travail de l'imitateur ressemble au travail de celui qui préfère le mauvais au bon ou celui qui préfère le pauvre au riche, installant ainsi la misère dans l'esprit de ses lecteurs en plus de la misère où il se trouve lui-même. S'il est vrai qu'il a négligé la spécificité religieuse de cette Oumma; mais s'il fait cela délibérément et avec insistance, s'il défie la religiosité alors à ce moment-là, il aura dépassé la misère de sa pensée et atteint l'aliénation de sa raison. Car celui qui ne voit pas la raison dans la religion de cette Oumma ni l'artifice dans la religion d'autrui, est assimilé à quelqu'un qui n'est pas doté de raison.

b) Ce deuxième argument temporel est fondé sur un autre postulat qui comprend deux volets :

Le premier volet consiste à dire que les religions sont égales entre elles en se basant sur une croyance fautive ancrée dans la culture moderne, à savoir qu'il n'y a pas de lien entre la Raison et la religion» ou, si on veut, il s'agit de « l'irrationalité des religions » ou « la dissolution des religions ».

(11) Taha Abderrahmane, *Ruh ad-dine*, chapitre 4.

Le deuxième volet soutient que les spiritualités sont égales entre elles sur la base d'une autre fausse croyance ancrée dans la culture moderne, à savoir qu'il n'y a pas de « lien entre la spiritualité et la vie » ou plutôt la non viabilité des spiritualités ou encore la correspondance des spiritualités.

Le fait est que les religions sont multiples et variées et ne s'équivalent ni ne correspondent ; leur rationalité diffère d'une religion à l'autre. De plus, la pensée religieuse a des degrés de raison qui transcendent la place qui lui est réservée par la pensée positive. Ainsi, la religion factice n'atteint pas le degré de religion descendue de la Raison ni de la religion unifiée même si les intellectuels modernistes sont intimement imbus de la mythologie grecque, à tel point qu'ils ne considèrent plus le panthéisme comme quelque chose qui va à l'encontre de la Raison mais, au contraire, ils y voient un rationalisme supérieur au rationalisme de l'unicité. Ils en veulent pour preuve que le principe de pluralité est un principe démocratique alors que le principe d'unicité attire la violence. Mais ce n'est pas ici qu'on va leur répondre. C'est pour cela qu'il faut distinguer ce qui est rationnel de ce qui est irrationnel dans les religions sur la base de la raison spéciale et non sur la base logique de cette pensée positive.

De plus, les spiritualités sont variées et les degrés de variété ne sont pas forcément homogènes et précis. Aussi, différentes dans leur rapport à la vie ; ajoutons à cela que l'expérience spirituelle a des degrés dans la vie qui sont supérieurs à son degré dans l'expérience positive ; la spiritualité acquise n'atteint pas le degré de la spiritualité-don dans les degrés de la vie. Ainsi, faut-il les distinguer en termes de vitalité sur la base de la vie privée et non sur la base vitale de cette expérience matérielle.

C'est ainsi qu'on voit clairement comment l'imitateur qui adopte ce deuxième postulat appauvrit sa pensée puisqu'il croit qu'il l'enrichit, sans parler de la misère intellectuelle qu'il cause à ses lecteurs et à ses imitateurs, et ce parce qu'il commet deux erreurs flagrantes :

La première est qu'il néglige de travailler sur la distinction entre le juste et l'injuste dans les domaines de la religion et de la spiritualité parce qu'à l'instar de ceux qu'il imite, il défend l'égalité et les religions en croyant qu'elles s'opposent à la Raison. Il peut aussi défendre l'égalité entre les spiritualités en croyant qu'elles s'opposent à la vie, ce qui l'oblige à soutenir que les religions et les spiritualités sont des mensonges nuls et non avendus. Le fait est que dans les domaines de la vie, il est prioritaire d'aller à la quête de la

justice et la lutte contre l'injustice dans la vie à travers ces deux domaines que sont le religieux et le spirituel car leur lien intime avec les secrets de la vie et les questions du destin dépassent tout attachement. Dès lors, on peut imaginer l'ampleur du préjudice causé par cet imitateur non seulement au devenir de sa Oumma mais aussi au destin de l'humanité entière. L'homme n'a guère besoin de dévoiler ses secrets existentiels ni répondre à ces questions décisives. Sans doute, on ne peut le faire sauf qu'en s'intéressant à la justice dans les religions et les spiritualités.

On ne dit pas : « tout le monde croit que sa religion ou ses spiritualités sont justes » car la réponse à cette objection est la suivante : « le droit à la croyance est différent du droit à la même chose ; ce qu'il faut faire c'est de s'arrêter sur le droit à la même chose ». On ne peut pas dire non plus : « parce que les religions et les spiritualités prétendent détenir chacune la vérité, cela génère les facteurs de violence entre elles » ; la réponse à ce deuxième argument est la suivante : « la violence n'est pas due au fait de vouloir établir la vérité en utilisant une multitude de preuves. Elle est plutôt due à l'existence d'intérêts indus (sans y avoir droit). De ce point de vue, il faut faire en sorte que ces intérêts indus n'existent pas ».

La deuxième erreur dans laquelle tombe l'intellectuel imitateur est qu'il s'intéresse aux petites questions et néglige les grandes questions. Il suit ainsi les autres en se renfermant dans un rationalisme abstrait et étriqué qui coupe tous les ponts avec l'action religieuse alors qu'il avait entre les mains un autre rationalisme qui est assez grand pour contenir, voire dépasser ce rationalisme abstrait car il est capable de l'innover et de l'orienter. Il s'agit d'un rationalisme dont les sources se trouvent dans la religion et ses ramifications ici-bas (domaine temporel). Ainsi, cet imitateur aura brisé sa raison, et celui dont la raison est brisée est un être misérable.

Par ailleurs, cet imitateur a suivi l'Autre dans son cantonnement dans la vie matérielle étriquée qui coupe tout lien avec l'expérience spirituelle, alors qu'il avait entre les mains une autre vie assez large pour contenir cette vie matérielle et bien plus, parce qu'elle est capable de l'éclairer et de la promouvoir, une vie qui se fonde sur l'esprit et ses effets sur la matière. Ainsi cet imitateur a tronqué son esprit, et un être à l'esprit tronqué est un être encore plus misérable.

c) Ce deuxième argument laïc découle d'un troisième postulat à savoir que la religion se cristallise autour de rituels connus, par

opposition aux spiritualités qui ne se cristallisent pas autour de ce type de rituels ; cette mise en opposition est nulle et on peut expliquer sa nullité par ce qui suit :

- Ce postulat est considéré comme l'illustration du postulat qui sous-tend l'idée précédente, à savoir que la religion est plus spécifique et que la spiritualité est plus générale ; nous avons déjà démontré la nullité de ce principe par un contre-exemple : celui de la religion laïque. Ce type de religion ne contient absolument pas de spiritualité même s'il elle prône certaines valeurs suprêmes. Bien plus, on a élevé des statues à ces valeurs et obligé les citoyens à y croire. Or, si la laïcité était plus spécifique que la spiritualité, elle n'aurait pas existé sans elle.
- Il n'est pas de spiritualité en dehors de la religion car la religion à la base a tracé ses limites et posé ses règles et ses conditions. Partant de là, quiconque la demande est obligé d'observer les prières et les rites religieux prescrits par la religion. De surcroît, il doit les pratiquer de manière parfaite pour qu'elles portent leurs fruits en purifiant ses moyens de perception et en rectifiant son comportement. Car la spiritualité n'est que le fruit de ces prières qui purifient l'âme et l'esprit.
- Il n'existe pas de spiritualité sans religion juste ; et la base de la religion juste c'est la foi en l'unicité de Dieu. Ainsi, advient la connaissance spirituelle qui rapproche de Dieu. Il est ainsi clair que ce rapprochement ne peut exister qu'à travers ce qu'il a supposé. Quant à ce que prétendent certains intellectuels modernistes à savoir qu'ils ont accès à la spiritualité sans emprunter cette voie, soit ils se trompent soit ils veulent tromper les autres⁽¹²⁾.

Sacrifiant à son habitude qui consiste à adorer la pensée d'un autre que lui, l'intellectuel imitateur s'inscrira dans l'acceptation de ce troisième postulat comme il accepté les deux premiers ; il appauvrit ainsi davantage sa pensée et ce, à travers quatre aspects :

- Il a abandonné l'utilisation des termes « manasik » et « chaâ'ir » (rites religieux), deux termes consacrés par le *fiqh* et utilisé à leur place le terme

(12) Comme le philosophe français de la morale Comte-Sponville.

« *tuqûs* » (rites païens) qui est un terme arabisé d'origine grecque. Dans ce remplacement terminologique, on voit clairement l'existence d'une volonté expresse d'évacuer les sens spirituels riches qui sont attachés aux deux premiers termes arabes précités et ne retenir que le sens ou l'acception festive et formelle de ces actions d'adoration. Là encore, il imite ces intellectuels qui ont été exaspérés par les rituels successifs et multiples qui ne font l'objet d'aucune révélation divine mais que l'Eglise a inventés. Il est clair que cette imitation n'a aucun justificatif ici car dans notre patrimoine, on n'a pas une pareille invention rituelle qui soit généralisée sur l'ensemble des croyants.

- **Il tend à réduire la religion à un ensemble de rituels** en impliquant le fait qu'elle est vide de contenu. Il veut amener ses lecteurs, sans qu'ils ne s'en rendent compte, à la généralisation de cette vacuité aux autres piliers de la religion. Il atteindra en fin de compte un objectif profondément inscrit dans son esprit en faisant en sorte que les lecteurs abandonnent, quoique par étapes très espacées, leur religion comme l'ont fait ceux qu'il imite. Ceux-là ne font plus grand cas de leur religion, même s'il est avéré qu'elle est protégée et a de la valeur. Ils malmènent leur religion comme l'ont fait avant eux ceux qu'il imite. Ils mettent ainsi en doute les livres révélés et les hadiths rapportés. Ils clouent aux piloris les croyances et les cultes et vilipendent les prophètes et les envoyés de Dieu.
- L'imitateur ne vérifie pas si les rites et **les spiritualités sont les deux faces de la même pièce** et qu'ils interagissent presque de manière dialectique. Si l'observance des rites fait hériter les significations, les émotions et les pratiques spirituelles, le contraire est tout aussi vrai. Car l'acquisition de ces qualités spirituelles véhicule des entendements spécifiques dans les rites convenus et les fait revêtir d'une logique réelle et vivante, différente de la logique abstraite dont il ferme les pratiques religieuses, en plus du fait qu'il a davantage de capacité de les bien pratiquer de par la présence et le recueillement. Celui qui ne perçoit pas ce rapport dialectique entre le culturel et le spirituel, que ce soit par action ou par réaction passera à côté de beaucoup de vérités religieuses. Il semble même que si cet imitateur est conscient de l'existence de ce rapport dialectique, il ne laissera pas de réclamer la nécessité de les dissocier car son cœur est exagérément rempli par l'imitation de l'Autre, au point de l'adorer.

- **L'imitateur suit l'Autre en ce qui concerne le cantonnement de la religion dans la sphère privée.** Il est connu que cette restriction de la religion présente deux aspects. Un aspect unilatéral qui fait de la religion une question exclusivement individuelle, qui ne concerne donc pas la collectivité. Un deuxième aspect (interne) suivant lequel ce cantonnement fait de la religion quelque chose qui concerne le fort intérieur de l'individu et non son paraître. Tout cela vise à priver la religion du droit d'exister dans le domaine public comme si la religion était l'ennemi public à abattre.

C'est ainsi que l'intellectuel imitateur essaie activement de convaincre ses lecteurs de la spécificité de son crédo. Mais si son discours est traversé d'incertitudes comme s'il leur annonçait une grande nouvelle. Pour cela, le seul moyen qu'il utilise c'est d'affaiblir la valeur des rites dans leurs cœurs car les rites religieux consolident les liens entre la collectivité autant qu'elle consolide les rapports avec le Créateur, et tant qu'il n'arrive pas à bousculer cette foi collective, son appel à la spécificité de la religion n'aura aucune chance de percer même s'il détourne leurs esprits. Et quand il détournera leurs esprits de toute forme de ritualité, il leur affirmera que leurs rituels sont de l'ordre de la mythologie et qu'il est nécessaire d'en sortir. L'intellectuel imitateur revient sans cesse à la charge pour montrer les vertus de leur spécificité religieuse en les incitant à adopter cette approche afin de promouvoir l'esprit de citoyenneté qui n'a d'autre religion que la laïcité. Lorsqu'il s'assure qu'ils sont convaincus de cette spécificité, il les pousse encore plus loin en essayant de les convaincre du fait que l'idée de la modernité est ouverte sur toutes les possibilités, l'une de ces possibilités étant la négation de la divinité. Dès lors, il ne reste plus rien de leur piété et c'est cela son ultime objectif qui, s'il est réalisé comme il le souhaite, ces créatures s'adoreront les unes les autres comme lui-même adore celui qu'il imite, au lieu qu'ils adorent leur Créateur.

3) Appel à la laïcisation du spirituel

Après qu'on s'est inscrit en faux contre le deuxième appel laïc de la modernité, passons maintenant au troisième appel que l'on nomme « Appel à la laïcisation des spiritualités ». On peut formuler ce dernier appel à la laïcité comme suit :

- Les religieux n'ont pas la priorité sur les modernistes en matière de spiritualité de par la place de celle-ci dans l'existence humaine.

A ce propos, les remarques suivantes s'imposent :

- a) La notion de spirituel procède de la religion et plus particulièrement des religions révélées. Les penseurs modernistes l'ont empruntée à la religion comme ils ont fait avec plusieurs autres concepts religieux, à commencer par la notion de « lumières ». Ils parlent, par exemple, les « lumières de la Raison ». Au XVIIIème, les chefs de file de cette notion n'ont trouvé aucune gêne à se donner le nom de « Lumières » ; or, l'esprit est comme la lumière de par la précision de sa signification et de son essence intangible. Donc, si certains se sont baptisés « spiritualistes », ils n'auront pas apporté quelque chose de nouveau.

Mais il faut noter qu'ils ont manipulé certains de ces concepts religieux empruntés, de façon à ce que leur nouvelle signification diffère de la signification originelle. Ainsi, c'est l'image terminologique de ces concepts qui rappelle leur origine religieuse, ce qui a provoqué un grand trouble spirituel qui a induit leurs lecteurs en erreur.

- b) Les penseurs modernistes n'ont pas connu la spiritualité du point de vue de l'existence, ils l'ont connue du point de vue du néant. Leur connaissance existentielle nécessite la foi en une religion vraie, comme elle nécessite d'entrer dans un combat contre les fondements révélées. C'est une connaissance qui procède d'une expérience spirituelle vivante ; alors que ceux-là ne croient pas en l'existence d'une telle religion. Pour eux, toutes les religions se valent de par leur irrationalisme, voire se valent dans leur nullité ; il ne leur reste que d'obtenir leur connaissance spirituelle par la Raison abstraite, et ce de deux manières :

La première consiste à extraire les qualités de l'existence matérielle à partir de l'existence spirituelle. A titre d'exemple, si l'existence matérielle est liée aux notions de relativité, de finitude et de mortalité, il faut que l'existence spirituelle en revanche soit en rapport avec l'absolu, l'infini et l'éternité.

La deuxième consiste à extraire les qualités du comportement matériel à partir du comportement spirituel. A titre d'exemple, si le comportement matériel est associé à la panique et à la cupidité, le comportement spirituel, en revanche, est lié à la patience, la sérénité et la piété. Ainsi, la connaissance que ces intellectuels ont de la spiritualité n'est qu'une connaissance indirecte et non une connaissance palpable et directe.

- c) Les penseurs modernistes ne se sont que très rarement intéressés à la question de la mort, que ce soit par la problématisation ou la démonstration⁽¹³⁾. Le fait est que la mort est comme la vie pour l'être humain ; ce sont deux problématiques qui ont pour point commun de déterminer l'essence de ce même être humain; on ne peut absolument pas les excuser pour cette négligence car ils se sont engagés après leur révolution contre l'Eglise qui a asservi leurs concitoyens de manière injuste et abusive à travailler sur la question de l'existence humaine de manière plus approfondie que leurs prédécesseurs. Personne ne nie que cette question concerne la mort de l'homme autant que sa vie. En effet, la mort est un horizon de vie qui est différent des autres horizons et qu'il faut en pénétrer le sens et en apprécier la valeur.

Ce qui est étonnant c'est qu'en contrepartie ils n'ont pas négligé de débattre de la question du destin divin. Ils l'ont traitée de manière détaillée en parlant de la mort de Dieu comme ils ont parlé en détail de la mort du Christ, ou plutôt de son meurtre comme si l'homme n'a de vie qu'à travers la mort de Dieu. Quelqu'un d'entre eux a même annoncé la mort de l'homme. Mais il reste qu'il a utilisé le terme mort dans son sens métaphorique. Le sens global c'est que l'homme est régi par des forces et des pulsions indépendantes de sa volonté et de sa conscience ; du coup, il n'est pas utile de traiter ici les raisons de cette négligence étrange⁽¹⁴⁾.

Où se situent ces penseurs qui ignorent cette mort fatale par rapport à ces penseurs spiritualistes qui se sont toujours intéressés à la mort comme ils se sont intéressés à la vie. En fait, ils traitent la vie dans le contexte de son autre perspective, c'est-à-dire la mort de par son principe premier : la créature. Pour eux, la mort n'est pas statique. C'est une ascension, ce n'est pas une séparation mais une rencontre. Ainsi, le vrai spirituel est toujours disposé à cette ascension dans l'espoir de cette rencontre, contrairement aux autres, jusqu'à ce que son heure arrive, car il est certain que n'eût-été cette ascension et cette rencontre, la vie eût perdu son sens et sa valeur. C'eût- été plutôt une vie plus proche de celle des bêtes que de celle des

(13) Nous avons déjà signalé la morale du salut qui englobe la question de la mort chez Luc Ferry, il y a en particulier la théorie du philosophe allemand Heidegger sur la mort. Celui-ci considère que l'existence pour la mort est une structure essentielle pour l'être humain.

(14) Taha Abderrahmane, *Ruh ad-dîne*.

êtres humains. Si certains de ces modernistes prétendent l'appartenance aux spiritualistes et qu'ils n'aspirent pas à pas cette ascension, alors ils se créent des facteurs de conscience suspicieuse qui les soulagent de la peur qui les gagne à chaque fois qu'ils pensent à ce destin fatal.

- d) Ces penseurs ont fait de la spiritualité une seule somme, voire un seul genre. C'est là un degré supérieur de corruption car il faut faire la différence entre ces deux types, à savoir la spiritualité de domination, d'une part, et la spiritualité de recommandation ou spiritualité fiduciaire, d'autre part.

Pour la première, c'est une manière de roder l'esprit ou de l'habituer à certains actes et qualités qui ne le sortent pas de son habitude. Ce genre d'hommes spirituels nagent ou voguent dans la sphère de l'esprit seulement, même si ses actes et ses qualités changent. La preuve en est qu'ils ne s'empêchent pas d'attribuer les choses aux créatures, c'est-à-dire qu'ils ne préservent pas le rapport du possédant à la chose possédée. Dit plus clairement, il s'agit d'un rapport aux choses basé sur la domination.

Quelqu'un a dit à ce propos : « le bouddhisme qui est une des spiritualités pratiquées par les modernistes n'adopte pas cette attribution. Pour preuve, le bouddhisme appelle à se débarrasser de l'égo. La réponse à cette opposition est que l'homme se trouve devant une alternative : soit il attribue les choses aux créatures, soit ils les attribuent au Créateur. S'il ne les attribue pas aux créatures, il doit les attribuer alors au Créateur et vice versa. Or, on sait que le bouddhisme ne croit pas en un Dieu Créateur, si bien que même si l'on suppose que le bouddhiste est capable de se soustraire à l'emprise de l'égo, il reste sur ce mode d'attribution dans le cercle d'autres créatures. Quant à la spiritualité de recommandation ou spiritualité fiduciaire, c'est une forme de lutte contre soi pour récupérer son instinct premier selon lequel il a été créé. Ainsi, elle passe de la sphère de l'esprit où elle voguait vers la sphère spirituelle ; on en veut pour preuve le fait de rendre cette attribution un apanage du Créateur, en vertu des dispositions de la première charte et des obligations de la grande mission⁽¹⁵⁾. Partant, ne jouit de ce type de spiritualité que les adeptes de la religion juste lorsqu'ils œuvrent pour livrer un combat à eux-mêmes, en délaissant les vices et les travers.

L'exemple du « cercle creux » l'explique bien. Imaginons que le monde est sous forme d'un gigantesque demi-cercle creux, l'individu peut y circuler

(15) A l'origine, cette définition est attribuée au sociologue allemand Habermas. Voir Dr Taha Abderrahmane, *Rouh al hadatha*, introduction générale.

dans toutes les directions et avec la vitesse qu'il souhaite. Mais jamais il ne viendrait à son esprit qu'il y est prisonnier, sans parler du fait qu'il peut en sortir ou même de soupçonner l'existence d'un demi-cercle ou d'autres demi-cercles au-dessus de lui. C'est le cas de la spiritualité de domination. Ses conditions et ses qualités changent, mais son horizon le plus lointain reste son monde psychique.

Quant à l'état du spirituel recommandé, c'est le cas de celui qui a entre les mains deux demi-cercles concentriques avec un grand espace entre les deux, dont l'ampleur n'est connue que par le Créateur. Il mène alors un combat contre lui-même dans le demi-cercle qui l'entoure autant qu'il peut lutter jusqu'à ce que les bienfaits du Créateur l'attirent vers l'autre demi-cercle qui l'entoure. Ce demi-cercle est considéré comme l'astre de l'âme, il y navigue au gré de ce que son Créateur souhaite, se nourrissant des valeurs et des principes nobles en les appliquant dans ses comportements privés et publics.

- e) Les penseurs modernistes qui prétendent la spiritualité reconnaissent la domination du consumérisme matériel du monde moderne, mais ne pensent pas à le combattre que par peu de spiritualité de domination. Ils ne respectent pas la Raison pour deux raisons :

La première : la lutte doit être à la hauteur du défi ; la lutte ici c'est la surconsommation qui a envahi le monde ; il n'y a donc pas de restriction sur les tentations exposées dans les marchés et il n'y a pas de limite aux formes des besoins et des demandes. On promet de les assouvir alors que leur lutte contre cette surconsommation ne se fait qu'à travers quelques espaces qui sont la spécialité de la spiritualité de domination. On a déjà signalé que ce type de spiritualité considère comme relative la propriété qui détermine l'âme ; on sait que le fondement de la consommation c'est la propriété et l'appropriation puisqu'elle est, elle-même, un type de consommation, et par conséquent, ne sera jamais capable de rompre le consumérisme moderne.

La deuxième est la suivante : c'est que la spiritualité de domination n'est pas suffisante. D'où la demande d'une autre spiritualité plus puissante. Seule la spiritualité de domination est valable puisqu'elle s'appuie sur la spiritualité de confiance (fiduciaire) ; celle-ci considère les choses non pas comme des propriétés mais comme des choses que le Créateur confie à l'homme. D'où l'existence d'une opposition dans le rapport de relativité qui fait que l'homme s'approprie tout ce qui est en sa possession et que la spiritualité

de domination conserve. Partant, la spiritualité de recommandation est plus à même de mettre fin aux désirs consuméristes déferlants. Pourtant, ces penseurs ne sont pas demandeurs de cette spiritualité malgré son efficacité car ils ne lui reconnaissent aucun fondement religieux, en plus du fait qu'ils ne supportent pas ses fonctions culturelles. Or, il est clair que dans ce comportement, une primauté est accordée au désir aux dépens de la Raison.

Ici, nous en aurons fini avec notre réponse aux appels de l'agenda de la modernité qui s'inscrit dans le contexte de la séparation entre la morale et la religion, à savoir : l'appel à cantonner la morale dans le comportement entre individus, « l'appel à la différence entre le religieux et le spirituel » et « l'appel à la laïcisation de la spiritualité ». Nous avons montré comment certains de nos intellectuels les ont imités en soutenant ces trois appels à la laïcisation dans le cadre d'une franche servitude mimétique. Attardons-nous maintenant un peu sur la misère intellectuelle que cette tradition asservissante leur a léguée.

Ces intellectuels imitateurs changent comme changent les intellectuels de la modernité dans leur position vis-à-vis de la religion ; alors qu'ils ne voyaient dans l'ensemble de la religion que des textes humains dont la vérité ne peut être pénétrée que par la critique historique. Les intellectuels imitateurs ont viré, comme certains de leurs maîtres, en excluant la spiritualité de cette critique. Et quand leurs lecteurs acceptent cette exception, ils les conduisent un peu plus loin pour considérer la spiritualité comme quelque chose de complètement indépendant de la religion. De plus, ces intellectuels imitateurs emboîtent le pas à leurs maîtres en prêchant cette indépendance spirituelle comme s'ils avaient hérité de la modernité un grand secret, même si ce changement d'attitude n'est pas justifié, *ex nihilo*, et même si ce changement a des raisons que lui n'a pas.

En tête de ces raisons, ce que la modernité affronte dans l'espace de ses origines, avec le développement scientifique et technique dans différents domaines de la vie en termes de grands défis et d'autres changements qui ne rentrent pas dans les calculs des plus avancés des modernistes, comme la tendance des finalités de la modernité et de ses valeurs vers leurs antithèses. Aujourd'hui, ce changement a atteint le point où l'homosexualité masculine ou féminine est considérée comme un mariage légal protégé par la Constitution et par la Loi. C'est ce qui a obligé ces intellectuels à changer leur définition de la modernité afin de s'adapter à ce changement permanent et ce, même si ce changement transforme la modernité en son contraire. Ils trouveront toujours leur voie dans le principe de projet ; ils disent : « la

modernité est un projet ouvert »⁽¹⁶⁾ ; l'intellectuel imitateur n'a eu d'autre choix que d'adopter cette nouvelle définition exactement comme un oiseau qui picore de la nourriture du bec de sa mère ; il voulait imaginer sa joie vis-vis de ce nouveau paradigme. C'est une joie similaire à celle d'Archimède quand il a découvert la poussée qui porte son nom en criant : *Eureka* !

Maintenant seulement, il peut justifier un certain nombre de choses qu'il n'osait pas aborder, par incapacité ou par peur. La porte des possibilités lui est maintenant ouverte. Il y est entré indûment pour se perdre dans ses méandres ; mais, quel dommage pour sa Raison, la porte des alternatives s'est fermée à lui pour toujours. Les possibilités des autres sont devenues pour lui des obligations. Il ne réalise pas que cette définition de la modernité est plus pauvre que ce qu'on peut en dire ou penser, même si elle est inventée par le plus grand des modernistes car son élargissement conceptuel a atteint un niveau de trivialité élevé.

Qu'est-ce qui empêche que toute action institutionnelle, quelle qu'elle soit, soit un projet ouvert, à commencer par la religion que la modernité a injustement considéré comme un ennemi juré. La religion est le premier projet ouvert car ses adeptes persistent à appliquer aux événements de la vie les règles générales inspirées des textes révélées. Si bien que sa jurisprudence change avec le changement des situations et est ouverte sur les possibilités qui ne transforment pas le bien en mal ni l'utile en inutile. Depuis sa création, l'être humain sait que son existence est soumise à des restrictions et que son comportement obéit à des limites que seul un individu insoucieux de son humanité peut transgresser.

L'intellectuel imitateur prétend l'indépendance de la spiritualité par rapport à la religion, tout comme ceux qu'il imite ; il prêche le fait que la modernité a besoin d'un support spirituel qui la sorte de ces espaces étriqués et de son impasse moral. Comment est-ce donc bien raisonnable que la modernité se précipite corps et âme dans la spiritualité alors qu'hier encore, elle était debout sur ses décombres. N'est-ce pas là un déni ? Ne devient-elle pas ainsi le contraire de ce qu'elle prône ? Si seulement l'intellectuel imitateur s'est contenté de calquer l'appel à la modernité ! On aurait pensé qu'il était capable d'apporter sa conception propre de la modernité, allégeant ainsi l'impact négatif de son mimétisme.

(16) Si le bouddhisme n'attribue pas les choses au Créateur, ils les attribuent forcément aux créatures. Or, on sait qu'il n'existe pas de Créateur dans le bouddhisme.

Mais, il n'a eu de cesse d'aller de plus en plus loin dans son mimétisme en appelant à la même spiritualité que son « maître ». Il a ainsi projeté ses causes sur les causes et les conditions de ceux qu'il imite comme si son patrimoine est similaire à leur patrimoine, lui qui ne cesse de crier publiquement qu'il s'attache à l'histoire dans tous les domaines de la vie.

Et même si l'on supposait que la modernité s'occupait à unir les différentes nations, la logique veut que, avant que cette union attendue n'advienne, il faut que chaque nation, pour entrer dans la modernité, suive sa voie propre conformément à sa culture. Mais celui qui reste attaché à la tradition ne connaît pas ce type de logique et quand bien même il la connaîtrait, il s'y perdrait ! Et même s'il ne s'y perdait pas, il aurait du mal à la supporter. Cette logique ne trouble-t-elle pas la limpidité de la tradition et l'en prive ?

La spiritualité telle qu'appliquée par les penseurs de la modernité est une spiritualité de domination, c'est une spiritualité psychologique fondée sur le principe d'attribution. Souvent, l'intellectuel imitateur, quand il l'applique comme eux, suit le plus extrémiste de ses maîtres à chaque fois qu'il trouve parmi eux quelqu'un pour fonder la spiritualité sur l'ouverture sur l'absolu, l'infini et l'éternel⁽¹⁷⁾. Par exemple, l'imitateur choisit de ces valeurs celles qui qualifient les créatures et exclura le reste ; il peut par exemple choisir la valeur de l'infini. Or, on sait que la série des nombres naturels ne sont pas finis, et on sait aussi que les espaces sont infinis au-dessus de nous. Pourtant, il échange les valeurs de l'absolu et de l'éternité contre le relativisme, le temporel et l'historicisme. Il ne ressent aucune gêne à en faire des valeurs absolues en déniait l'absolu, pensant que toute chose est relative, temporelle et historique, appelant ses concitoyens à adhérer totalement à l'attribution, à la temporalisation et l'historicisation ».

Il est clair que l'adepte de ce type de spiritualité moderniste fait le choix de l'indigence et de l'insuffisance. La spiritualité « fiduciaire » qui est fondée sur la recommandation lui est mille fois supérieure ! Car elle se fonde sur le principe de l'instinct qui ouvre l'homme sur la plus vaste des existences. L'intellectuel imitateur préfère l'indigence spirituelle à la richesse de ces spiritualités supérieures.

(17) André Comte-Sponville, *L'esprit de l'athéisme, Introduction à une spiritualité sans Dieu*.

Nos sciences islamiques et le contexte universel contemporain

Dr Ahmed Abbadi(*)

1. Rapport dialogique entre les sciences islamiques et le Noble Coran

En examinant le Glorieux Coran, on constate que deux genres de sciences y sont évoqués : d'une part, les sciences du *taskhir*, centrées sur l'étude de l'univers, et déduites à partir de ce verset où le Très-Haut dit : « **Et Il vous a assujetti - sakkhara lakumu - tout ce qui est dans les cieux et sur la terre, le tout venant de Lui. Il y a là des signes pour des gens qui réfléchissent** »⁽¹⁾ ; d'autre part, les sciences du *taysir*, en partant du verset suivant : « **En effet, Nous avons rendu le Coran facile - yassarna - pour la médiation. Y a-t-il quelqu'un pour réfléchir ?** »⁽²⁾

C'est ainsi que les sciences du *taskhir* sont appréhendées à travers l'étude attentive et la réflexion, comme l'enseigne le verset suivant : « (...) [**les gens doués d'intelligence**] méditent sur la création des cieux et de la terre (...) »⁽³⁾, alors que les sciences du *taysir* peuvent être déduites à partir de la méditation, en se fondant sur ce verset où le Très-Haut dit : « **Ne méditent-ils pas le sens du Coran ? Ou alors leurs cœurs sont-ils irrémédiablement clos ?** »

On s'aperçoit, cependant, que les sciences de l'univers ont évolué, tandis que celles fondées sur la méditation ne sont pas développées de la même façon que les premières. En effet, le progrès advenu dans le premier genre est dû au dialogue constant entre l'être humain et l'univers, aux efforts déployés par l'homme en vue de déduire les connaissances élémentaires de cet univers,

(*) Secrétaire général de la Rabita Mohammadia des Oulémas au Royaume du Maroc.

(1) Sourate Al-Jathiya / Celle qui est agenouillée, verset 13.

(2) Al-Qamar / La lune, verset 17.

(3) Al-Imran / La famille d'Imran, verset 191.

(4) Muhammad, verset 24.

en plus du langage par le biais duquel un tel dialogue s'établit. Il s'en est suivi une expansion spectaculaire dans tous les domaines des sciences contemporaines, qui vont des industries les plus simples à une technologie aussi complexe que la cybernétique, domaines technico - scientifiques auxquels s'ajoutent d'autres domaines de recherche novateurs liés à la vie synthétique (*synthetic life*), c'est-à-dire à la biologie de synthèse.

Grâce à l'étude minutieuse menée dans cette perspective, paraît au grand jour une autre question liée à l'immobilité constatée dans le domaine des sciences du *taysir*. Cette question révèle ainsi l'existence d'une extraordinaire activité cognitive chez les savants musulmans appartenant à la première génération des Compagnons du Prophète, de leurs successeurs et des générations venues à leur suite. C'est à cette époque qu'émergèrent les sciences du *taysir* telles qu'on les aura vues avec l'imâm Ash-Shâfi'î, auteur d'un ouvrage consacré aux principes fondamentaux de la jurisprudence islamique, intitulé *Ar-Risâlah* [l'Épître], l'imâm Abû Hanîfah, ainsi que les sept juristes musulmans qui les ont précédés. C'est donc avec ces érudits que les prémices de la science et des fondements de la jurisprudence, des sciences du Coran, du Hadith, de la langue, de la théologie spéculative et de bien d'autres sciences ont émergé, constituant par là des entrées en la matière pour les travaux de recherche qui s'inspirent tous de la Révélation et du Glorieux Coran.

Mais, peu de temps après, on a vu ces efforts diminuer de façon significative, produisant du coup un ralentissement des activités de recherche entreprises dans ce domaine. De fait, ce qui s'est produit c'est que la génération des *Oulémas* succédant à celle des premiers savants de l'Islam s'était trouvée dans l'incapacité de poursuivre l'activité amorcée par leurs prédécesseurs en raison de la glorification des réalisations passées et de la forte admiration qu'ils ressentaient pour les savants de la génération antérieure. En effet, la génération venue par la suite estimait que la pratique non guidée pouvait conduire à une absence d'intégration entre les différentes générations de la communauté musulmane, dont le Messager d'Allah (Pbsl) constitue le meilleur modèle. Pour justifier cette atonie, des expressions ont commencé à se répandre peu à peu, comme c'est le cas pour celle qui prétendait qu'« il n'était guère possible de faire mieux que ce qui avait déjà été accompli » [« *Laysa fi'l-imkan abda' mimma kan* »]. Dès lors, nombre d'efforts se sont réduits soit à des explications et commentaires de traités et ouvrages rédigés

par les tout premiers savants musulmans, soit à des travaux de classification, soit encore à des annotations en marge du texte initial ou à de simples appendices.

Pourtant, lorsque nous examinons plus à fond une situation pareille, nous voyons clairement que le renouvellement et l'innovation continus s'imposent comme un devoir religieux ; c'est ce que révèle le récit suivant où le Prophète (Pbsl) affirme : « ***Cette science sera transmise de génération en génération par des gens justes et droits qui auront pour charge de démentir les déformations causées par les ignorants, les apports et attributions faits par les négateurs, ainsi que les interprétations des gens connus pour leur excès*** »⁽⁵⁾. Le renouvellement en sciences du *taysir*, élargie de surcroît à tous les domaines, est donc une tâche qui incombe aux érudits dignes de confiance ; or, nous constatons que l'on a cessé d'observer ce devoir et que celui-ci n'a pas été accompli de la meilleure façon qui soit, conformément à l'enseignement apporté par ce noble récit et autres récits prophétiques similaires.

En effet, le renouvellement des méthodes de recherche dans ce domaine se conçoit comme le moyen par lequel les Musulmans peuvent contribuer à l'histoire de la pratique cognitive et culturelle universelle, en partant d'une force de proposition qui serait compréhensible et digne d'être examinée, et surtout difficile à repousser ou à réfuter. Autrement, la constitution de cette somme de connaissances et de cette histoire civilisationnelle se poursuivra sans nous, ce qui revient à dire que nous n'y prendrons pas part et demeurerons en partie absents.

En vérité, pour qu'une personne soit en mesure de mener un dialogue avec le Glorieux Coran au sujet d'une question spécifique, il faut qu'elle dispose de la faculté de penser et de bien juger une fois ayant acquis suffisamment de connaissances et d'expériences l'habilitant à réfléchir profondément sur telle ou telle question précise. A titre d'exemple, on ne peut guère imaginer que celui qui se trouvera amené à dégager certaines méthodes éducatives du Glorieux Coran puisse être issu d'une catégorie autre que celle des érudits spécialisés en sciences de l'éducation, parce que seul l'homme ayant la finesse de l'esprit, la richesse de la réflexion et une méthode d'exploration

(5) Hadith rapporté par l'imâm Ahmad

bien déterminée parviendra à extraire les significations liées aux minutieuses indications pédagogiques sous-jacentes au Glorieux Coran, conformément aux règles propres à cet art qui exige qu'on ait acquis des réflexes à même de nous inciter à prêter attention au sens que ces indications d'ordre pédagogique revêtent au sein du Glorieux Coran.

Par ailleurs, le trait commun entre celui qui examine attentivement le Glorieux Coran, en vue d'y déceler des indications pédagogiques, et celui ou celle qui se livre à cet exercice pour extraire de ce Livre des indications liées aux sciences de l'environnement, au domaine des méthodes de recherche, de la politique, de la cybernétique ou à tout autre domaine de connaissance, est que tous doivent avoir de sérieux prérequis afin que le dialogue puisse s'établir. Si tel est le cas, on voit alors s'ouvrir maintes perspectives présentant plusieurs aspects, et en même temps intégrées à toutes ces catégories de chercheurs, mais à un degré commun qui part, comme dit précédemment, de la connaissance exacte et profonde de la nature du Saint Coran, de même que du dialogue continu avec ce Glorieux Livre, tout en capitalisant les moyens habilitant à effectuer cette tâche. D'ailleurs, de telles conditions ont été mentionnées dans certains passages des ouvrages composés par nos savants d'antan, tels que l'imâm *As-Suyûtî* (mort en l'an 911 de l'hégire), auteur du livre intitulé *Al-Itqân fî Ulûm Al-Qur'ân* [La Maîtrise des sciences relatives au Coran], l'imâm *Badruddine Az-Zarkachi* (m. en 794 de l'hégire) dans *Al-Burhan fi ulum Al-Qur'an*. Evoquées en termes concis mais précis, ces qualités requises constituent le point de départ pour toute recherche qui se propose d'aborder le Glorieux Coran de manière constructive, afin que l'homme érudit en sciences religieuses parvienne à s'acquitter de la mission lui incombant, en l'occurrence transposer dans la vie des gens le message coranique guidant vers le plus droit chemin, comme l'enseigne le verset coranique suivant : « **Certes, ce Coran guide vers ce qu'il y a de plus droit** »⁽⁶⁾

Si l'on réfléchissait profondément rien que sur cette constatation, en déployant à cet effet un effort intellectuel assorti d'un raisonnement critique autonome, en vue d'en appréhender les différentes dimensions, nous finirions par constater la présence d'un certain déséquilibre au sein de notre vie actuelle. Ainsi, si l'on se posait une première question en partant des propos d'Allah le Très-Haut

(6)Al-Isra / Le voyage nocturne, verset 9.

« **Ce Coran dirige le croyant vers le meilleur chemin** », sachant que cette affirmation est d'origine divine, verrait-on alors le faux l'entacher de quelque manière que ce soit ? Peut-on imaginer un cas où le Coran ne guiderait pas les hommes vers le plus droit chemin ? Evidemment, tel n'est pas le cas. Mais, si le Coran guide alors vers ce qu'il y a de plus droit, peut-on dire que cette situation s'applique à tous les domaines de notre vie actuelle ? Sinon, quels sont les domaines qui nous semblent, ou non, entrer dans le cadre de ce qu'il y a de plus droit ? Dans ce cas, sur quels critères nous fondons-nous pour en juger ainsi ?

Il ne fait aucun doute qu'un certain nombre de connaissances et de disciplines scientifiques qui ont émergé de toutes parts pourraient nous permettre aujourd'hui de fonder une nouvelle science, et de nous constituer une connaissance organisée et méthodique, en partant uniquement du verset coranique ci-dessus mentionné. Nous serions alors en mesure, par exemple, de fixer des normes à ce qu'il y a de plus droit dans tous les domaines, de rattraper le retard accusé et de remédier à l'état de sous-développement et de régression dus à ce qui ne (nous) guide pas vers le plus droit chemin, au demeurant l'objectif ultime étant d'opérer un retour vers ce qu'il y a de plus droit.

2. Revivification de la tradition du questionnement

En considérant l'histoire humaine dans son ensemble, il apparaît clairement que le questionnement constitue pour les êtres humains l'un des principaux leviers de l'acquisition des connaissances sur cette planète, et qu'en sus il ouvre la voie à des éventualités illimitées, comme l'enseigne le verset coranique suivant : « **Vos efforts ont des fins différentes** »⁽⁷⁾. Ce qui détermine ces éventualités, ce sont à la fois les aspirations, les inclinations, les ambitions et les espoirs de l'homme, auxquels s'ajoutent les questions appropriées rendues nécessaires par les mobiles évoqués. De fait, autant un questionnement est précis et l'extraction des réponses faite avec exactitude, autant se détermine l'efficacité de l'homme au sein de l'univers. Encore faut-il que ce questionnement - tout comme les réponses qui en découlent - soit formulé dans un langage qui concorde bien avec l'univers.

(7) Al-Layl / La nuit, verset 4.

Hélas, lorsque le dialogue avec l'univers a cessé au sein de notre civilisation, nous nous sommes contentés de consommer ce que les autres produisent, parce que les sciences du *taskhir* demeurent fonction du déchiffrement du livre visible [*al kitab al-mandhûr*], c'est-à-dire du grand livre de l'univers. Nous nous sommes ainsi réduits à un état de dépendance, nous confinant de la sorte dans les connaissances acquises autrefois ; par la suite, nous sommes entrés en contact avec la civilisation actuelle qui a continué à porter le flambeau, ce flambeau même qu'elle nous repris de force ; puis, prenant le relais, elle a poursuivi cette activité de déchiffrement et de dialogue avec l'univers, tout en se servant des découvertes déjà faites qu'elle a ensuite enrichies par d'autres ajouts.

Les faits indiquent qu'une fois le dialogue avec l'univers s'étant arrêté au sein de notre monde et de notre espace civilisationnel, nous sommes devenus dépendants de ce que nous avons réalisé autrefois... Lorsque les points d'interrogation s'effacent, il n'y a alors plus de méthode d'acquisition de connaissances, parce que ce qui démontre cette méthode et en constitue le trait symptomatique, c'est le questionnement continu; c'est d'ailleurs ce qui est mis en exergue dans ce verset coranique où Allah, Exalté soit-Il, dit : « **À quel sujet s'interrogent-ils ? Sur la grande nouvelle, à propos de laquelle ils divergent** »⁽⁸⁾. Se poursuivant, ces interrogations trouvent la réponse dans le verset suivant : « **Le Jour de la Décision [du Jugement] a son terme fixé** »⁽⁹⁾. Etant donné que la vie prend donc fin le jour de la décision – de la Résurrection – cela signifie que le questionnement doit accompagner l'homme tout au long de son parcours sur terre et ne doit s'arrêter qu'avec la fin de la vie. Or, il se trouve que nos textes sont aujourd'hui comme atteints de stérilité car ils sont dépourvus de toute activité de questionnement, et ceci constitue un indice sur l'état du dialogue actuel avec les deux livres [ou les deux révélations, à savoir le Livre écrit (le Coran) et le livre déployé (l'univers)].

A coup sûr, le questionnement de l'homme au sein de cet univers, mais aussi avec lui, est donc son activité permanente, faculté dont les mobiles et les tendances potentielles en constituent la force motrice à même de la guider et de l'orienter. On peut ainsi comparer l'activité de l'homme au sein de l'univers à un dialogue, parce qu'à chaque fois qu'il parvient à trouver une réponse, il la

(8) An-Naba' / La nouvelle, versets 1-3.

(9) An-Naba', verset 17.

convertit en une autre question plus complexe, s'évertuant par là à aller vers la rencontre du Créateur de l'univers qu'il ne cesse d'interroger. C'est en ce sens que le Très-Haut dit : « **Ô homme! Toi qui t'efforces sans relâche de rejoindre ton Seigneur, tu Le rencontreras alors** »⁽¹⁰⁾. Si le dialogue s'avère donc fructueux, - et cette tâche incombe bien à l'homme car c'est lui qui tire profit de l'univers [*mussakhir*] qui lui a été soumis [*mussakhar*] – la vie au sein de l'univers devient possible ; dans le cas contraire, elle sera réduite à néant.

En effet, l'histoire humaine regorge de cas où la vie s'est avérée soit pénible, soit sur le point de s'éteindre, en raison de l'incapacité de l'homme à mener un dialogue fructueux avec l'univers. Au fond, le Seigneur de la Majesté a assigné à la terre les ressources alimentaires dont elle a besoin « **en quatre jours précisément pour ceux qui t'interrogent** »⁽¹¹⁾⁻⁽¹²⁾. Mais il est aussi des expériences passées qui montrent que la vie se poursuit, mais dans des conditions empreintes d'une continuelle détérioration que viennent traduire des abîmes de perplexité, ainsi que des gouffres d'humiliation, de désarroi et de dépendance. Toutes ces situations ne sont dues qu'à l'absence d'intégration d'aspirations humaines irrégulières et sans cesse changeantes au sein d'un projet cohérent dans son fonctionnement, et donc de conception d'un projet aux résultats visibles et tangibles, qui générerait chez l'homme une énergie susceptible de l'inciter à le rendre concret.

Il faut dire que la multiplicité et la variété des raisons de vivre, ainsi que la diversité des lieux de vie et des obstacles qui s'y opposent, d'une part, et le grand nombre des ambitions nourries par l'homme et les espoirs qu'il veut réaliser, auxquels s'ajoutent la pluralité des maux qu'il veut fuir, d'autre part, exigent de lui qu'il change constamment d'attitude. Certes, un tel changement opéré dans les prises de position peut s'avérer difficile, mais le choix d'une orientation rapprochant l'être humain du but visé s'impose car cette orientation s'avère être, à chaque fois, une condition nécessaire à la nouvelle position qu'il veut adopter. Ainsi, pour s'assurer salut et succès, il lui faut appréhender au préalable la direction vers laquelle il est censé se tenir très droit, puis tendre à

(10) Al-Inshiqaq/ La déchirure, la fêlure ; verset 6.

(11) Fussilat / Les versets détaillés, verset 10.

(12) A cet égard, on peut bien méditer sur le cas de la population d'un pays tel que le Japon, archipel constitué d'îles caractérisées par une sismicité élevée, mais qui a su comment rendre la vie possible sur ces territoires en menant un dialogue fructueux avec l'univers.

s'en rapprocher de plus en plus : « **Non ! Ne lui obéis pas, mais prosterne-toi et rapproche-toi** »⁽¹³⁾. Ensuite, partant de là, il lui faudrait percevoir distinctement les indices /les points de repères qui déterminent le bon chemin guidant vers le but que l'on vise : « **Ainsi que des points de repère, et des étoiles au moyen desquelles ils se guident** »⁽¹⁴⁾. « **Certes, il vous est parvenu des preuves évidentes, de la part de votre Seigneur. Donc, quiconque voit clair, c'est en sa faveur ; et quiconque reste aveugle, c'est à son détriment** »⁽¹⁵⁾. Toutefois, il ne servirait à rien de connaître la cible et d'identifier l'orientation si ces efforts ne sont pas suivis d'un mouvement tout droit et d'une prosternation [*sujud*] accomplie en direction de cette destination précise [*qibla*].

En passant de l'examen axé sur la situation de l'individu à celui centré sur la communauté tout entière au sein de laquelle les efforts divergent et se fixent des fins différentes - « **Par Celui qui a créé le mâle et la femelle, vos efforts sont divergents** »⁽¹⁶⁾ - comme conséquence directe de la diversité des positions prises par les gens et des motivations profondes de chacun, on constate que le défi devient encore plus grand car il s'agira dès lors de savoir comment instaurer une uniformité et une régularité dans le mouvement, la destination vers la même cible en ordonnant les différentes orientations et en les canalisant de sorte que les efforts puissent se conjuguer, se compléter et converger vers la même direction au lieu de diverger et de devenir incompatibles. Autrement dit, comment, à la lumière de la Révélation annonciatrice de la bonne direction, la communauté des croyants devient capable de percevoir les signes et les points de repère clairs, précis et placés comme des jalons qui non seulement marquent l'itinéraire à suivre, mais aident aussi chaque personne à part entière à déterminer les directions intégrées, de sorte que les individus se tournent tous comme une seule et même communauté vers la même direction ?

Or pour qu'une telle communauté puisse se constituer, il est impératif qu'il y ait en son sein un dirigeant [imâm] qui sache la guider, par sa conduite raisonnable, vers la bonne direction, de même que pour lui inculquer une méthode susceptible de l'orienter vers cette direction, en lui apprenant comment déchiffrer les signes et les preuves évidentes et en veillant sur la purification de l'âme de chaque

(13) Al 'Alaq / L'adhérence, verset 19

(14) An-Nahl / Les abeilles, verset 16

(15) Al An'am / Les bestiaux, les troupeaux ; verset 104

(16) Al-Layl / La nuit, versets 3- 4

membre de la communauté, pour que ceux-ci puissent, de par leur consensus, aller vers la rencontre de leur Seigneur. En outre, ce chef guidera la *Oumma* par l'enseignement de la sagesse afin qu'elle parvienne à interpréter les signes et les preuves évidentes, et de là à se conduire conformément aux leçons tirés révélés par cette myriade de signes.

Etant donné que les créatures mises au monde - à l'exception de l'être humain - ont toutes été pourvues d'un mouvement et d'une destination définies au préalable, c'est-à-dire des créatures éternellement et inévitablement vouées à se prosterner [devant leur Créateur], comme déjà évoqué, le mouvement ininterrompu vers une destination précise au sein de l'univers s'inscrit dans le même ordre. En effet, les créatures - hormis l'être humain - peuvent dès le départ connaître leur orientation, parce qu'en plus d'être créées, elles ont été bien guidées, comme en attestent les versets coraniques suivants : « **Tous deux dirent : « Nous venons en toute obéissance** »⁽¹⁷⁾ ; « **Notre Seigneur est Celui qui a tout créé ici-bas et qui l'a mis dans une bonne direction** »⁽¹⁸⁾ ; « **Glorifie le nom de ton Seigneur, le Très-Haut ; Celui Qui a créé et agencé harmonieusement, Qui a fixé le destin et dirigé dans le bon chemin** »⁽¹⁹⁾. Partant de là, le mouvement dans le sens droit et la voie tracée par la Révélation sont intégrés dans la sphère cosmique ; en revanche, dans le monde humain ils sont dissociés, parce que l'homme ne peut se prosterner devant le Créateur de l'univers que s'il parvient à se libérer des différentes prisons qui l'entourent⁽²⁰⁾ et à s'acquitter de la mission dont il s'est chargé en dehors de toutes les autres créatures : « **Nous avons proposé le dépôt de la foi aux cieux, à la terre et aux montagnes. Ceux-ci ont refusé de s'en charger, ils en ont été effrayés. Seul l'homme s'en est chargé, mais il est très injuste [envers lui-même] et fort ignorant** »⁽²¹⁾

(17) Fussilat / Les versets détaillés, verset 10.

(18) Ta-ha, verset 50.

(19) Al-A'la/ Le Très-Haut, versets 1-3.

(20) Il peut ainsi se libérer de sa prison intérieure (ses désirs et passions, ses pulsions, ses inclinations...) par l'effort continu et la purification de son cœur, de la prison de son propre environnement en s'en remettant à Dieu [*tawakkul*], de la prison des croyances et des notions erronées par le dévouement et l'attachement à l'unicité d'Allah (*al-ikhlas*), de l'amour immodéré porté aux objets en ce monde-ci par le désir ardent pour la vie éternelle qui entraîne le renoncement aux plaisirs de la vie sur terre, et des transgressions des limites prescrites par Dieu [*taghut*] par l'effort personnel sur soi [*al-jihad al-kabir*], à travers le Coran et les efforts que ce saint Livre demande de déployer.

(21) Al-Ahzab/ Les coalisés, les factions ; verset 72.

Ce qui donc permet à l'homme d'agir efficacement au sein du monde, c'est la connaissance approfondie [le *fiqh* au sens propre du terme] des sciences de l'univers [*'ulum at-taskhir*], entreprise au moyen des signes et des indices, tandis que ce qui lui permet de s'orienter dans le bon sens, c'est le savoir approfondi en sciences du Coran, ou de la Révélation [*'ulum at-taysir*].

Tout bien considéré, ni l'univers ni la Révélation ne rendent la prosternation inévitable dans la sphère humaine, mais uniquement comme un mouvement réalisable ; en ce sens, il incombe à l'homme de prendre la décision pour la concrétiser dans sa vie et dans celle de sa communauté. Au reste, le don n'est ni interrompu ni refusé à l'homme, comme en atteste ce verset où le Très-Haut dit : « **Quiconque désire la vie immédiate, Nous nous hâtons de donner ce que Nous voulons à qui Nous voulons. Puis, Nous lui assignons comme demeure l'Enfer où il brûlera méprisé et repoussé ; tandis que ceux qui aspirent vers l'au-delà et fournissent les efforts qui y mènent, tout en étant croyants, alors l'effort déployé par ceux-là sera reconnu** ». ⁽²²⁾ Il ressort donc de ce verset que tant qu'il est en vie, l'homme dispose de la possibilité d'opter soit pour le bon chemin, soit pour l'égarement, son propre égarement.

Notre expérience historique commune a démontré que le bons sens dont nous avons tous fait preuve, même dans le cadre de nos différentes pratiques religieuses, n'a pas atteint le degré escompté. La lecture de l'histoire prouve ainsi que notre manière de concevoir la Révélation et ses préceptes en matière d'agir et de penser n'a pas révélé pour la plupart du temps une tendance à adhérer aux enseignements de la Révélation, pour pouvoir en tirer des réponses aux questions qui nous préoccupent. Notre rapport s'est plutôt démarqué par une tendance à en faire usage dans le but de faire triompher certaines questions de portée trop limitée, ou pour parvenir à des fins sans lendemain, sachant que ces questions et ces fins peuvent dans la plupart des cas s'accompagner de dommages causés soit à soi-même, soit à son propre environnement, soit encore à ces deux dimensions en même temps.

(22) Al-Isra / Le voyage nocturne, versets 18-19.

3. La nécessité de prendre conscience de la position occupée et de jeter un pont avec ces deux genres de sciences

Parmi les premières manifestations prouvant la présence civilisationnelle d'une nation quelconque, il y a lieu d'évoquer la capacité de celle-ci à comprendre et assimiler les événements et les faits qui l'entourent, qui plus est de percevoir distinctement les concepts, les croyances, les valeurs, les méthodes et les idées sous-jacents à ces événements et faits, ainsi que son aptitude à prendre des positions nettes vis-à-vis de tout cela. L'utilité de telles attitudes se mesure en fonction de l'impact exercé sur l'encadrement et la mobilisation du comportement général en vue de parvenir à éviter les sources du déséquilibre. De même, cette efficacité est évaluée selon la capacité que l'on a de concevoir des rêves susceptibles de mieux orienter l'effort humain, tout en établissant une harmonie avec l'espace et en faisant un usage rationnel du facteur temporel. Or de nos jours, il est regrettable de constater que les acquis propres à notre nation se sont réduits il y a bien longtemps. Depuis, les liens solides naguère noués avec la réalité, l'univers et la Révélation s'étant défaits, nous nous sommes mis à aborder ces sources, censées orienter l'acquisition humaine, de façon tout à fait partielle ; dès lors, nous nous sommes contentés de ressasser les mêmes idées, se révélant de la sorte incapables d'établir une complémentarité entre ces trois sources.

Aujourd'hui, nul ne conteste que parmi les principaux traits distinctifs du monde contemporain figurent la complexité, l'enchevêtrement, la rapidité, ainsi que la gravité des impacts découlant des comportements adoptés vis-à-vis de cette situation. Or la vie à l'époque actuelle exige que l'on dispose, entre autres, de la capacité d'assimiler ces traits, et de savoir y réagir efficacement et positivement.

De fait, l'extraction de règles d'orientation à partir des deux sources modèles, en l'occurrence le Coran et la conduite exemplaire du Prophète (Sounna), demeure fonction de la compréhension des données de la Révélation qui sert d'assise à la pratique religieuse, et de la réalité au sein de laquelle cette religion est pratiquée, tout en prenant compte des mécanismes d'adaptation et de conciliation entre ces deux composantes.

A ce stade, nous avons absolument besoin d'une ouverture complète sur la réalité telle qu'elle est ; d'abord pour parvenir à l'appréhender, ensuite pour

faire en sorte qu'elle devienne similaire à la nôtre, c'est-à-dire telle qu'on voudrait qu'elle soit. Certes, nous rêvons tous d'un monde où règnent la tolérance et la beauté, et nous aimerions bien que l'humanité sur cette planète s'entraide dans l'accomplissement des bonnes œuvres et des actes de piété. Mais la réalité est tout autre, car elle laisse voir des préjugés cognitifs et des modèles de pensée - des paradigmes - qui encadrent les mentalités, et qui orientent la réalité et le comportement de l'homme. En conséquence, il s'avère nécessaire de conquérir ce domaine pour pouvoir l'explorer, le purger de ce qui l'altère et le réorganiser. En ce sens, l'effort à déployer porte sur cinq questions auxquelles on ne pourrait apporter des réponses que si l'on parvient à satisfaire aux conditions qu'elles exigent, essentiellement celle ayant trait aux connaissances nécessaires à la recherche scientifique.

Force est donc d'affirmer que l'examen minutieux d'une question aussi complexe que celle englobant successivement les croyances, les conceptions, les préjugés cognitifs, les paradigmes, les valeurs et les normes, qui plus est assorti de l'analyse de chacune de ces composantes, de l'évaluation de leurs effets et du suivi continu de leurs manifestations dans la vie sociale des individus et des communautés, se conçoit comme une tâche fort ardue. Voilà pourquoi un tel examen ne peut être entrepris sans que l'on dispose de connaissances auxiliaires, et sans que l'on se mette courageusement à mener les recherches scientifiques indispensables, en s'aidant à cet effet des méthodes appropriées et en tenant compte des différents contextes historiques, civilisationnels et culturels.

Par ailleurs, on ne peut guère concevoir comment on serait capable d'accéder à de tels domaines complexes si l'on n'a pas pris au préalable le temps de s'y préparer adéquatement sur les plans psychique, mental et matériel car, faut-il le rappeler, cet accès ne pourrait avoir lieu sans un rapport direct et interactif avec l'ensemble des éléments - aussi bien humains que matériels - qui constituent les différentes civilisations.

Quant à l'exploration de ces domaines, elle ne peut être envisagée en l'absence des mécanismes méthodologiques et linguistiques indispensables, auxquels s'ajoutent les compétences et les moyens nécessaires à l'étude des sciences, de la littérature, des arts, des métiers, des lois et des règlements, qui reflètent tous les croyances, les perceptions, les préjugés cognitifs, les paradigmes servant de cadre de référence, les valeurs et les normes. En outre, une telle recherche méthodique exige que l'on prête suffisamment

attention aux différences existant entre les divers domaines scientifiques et pratiques, de même qu'aux disparités historiques entre les nations. Dans cette perspective, il faudra procéder à un examen approfondi des données recueillies, qui seront par la suite étudiées et analysées selon des méthodes appropriées ; bien plus, il faudra même prévoir que l'examineur aura, pour la plupart du temps, à les créer de toutes pièces.

De plus, on ne peut pas imaginer comment on pourrait procéder à des tâches telles que la clarification et la rectification si l'on ne détient pas une connaissance précise des fondements et des points de départ, car ce processus n'est en fin de compte qu'une épuration des erreurs et des malentendus qui se sont accumulés au fil du temps et qui entachent nos connaissances. A ce stade, l'objectif consiste à opérer un retour vers les fondements originels, qui devrait alors être effectué sans ruse ni affectation, afin d'éviter les pièges dus aux confusions notionnelles et aux maladresses conceptuelles qui auraient pu s'insinuer au sein de ces méthodes /systèmes au cours des différents parcours historiques et des divers changements sociaux. Cette activité d'épuration peut alors soit parvenir à faire reculer et freiner de telles intrusions, soit s'avérer non concluantes, et dans ce cas, elle laisserait la voie libre aux labyrinthes de la généralisation, de la violence civilisationnelle et de la destruction civile.

Enfin, le pont qu'il faudra jeter avec le domaine des sciences se conçoit par excellence comme une question d'ordre procédural et pratique, aussi cette entreprise exige-t-elle une clarification des huit étapes suivantes :

- 1. L'orientation** : ce premier volet concerne l'évaluation stratégique.
- 2. La planification** : celle-ci se présente comme la conception des domaines relatifs à l'homme, à l'espace, au temps et aux possibilités offertes, l'objectif étant de montrer comment ces stratégies peuvent être appliquées sur le terrain, ainsi que les programmes conçus pour la mise en œuvre et les mesures connexes portant sur la mise au point, le contrôle et le suivi.
- 3. La législation** : ce troisième volet a trait aux lois encadrant, facilitant et assurant les activités de mise en œuvre.
- 4. L'organisation** : à ce niveau, il s'agit de savoir comment conduire toutes les opérations de mise en œuvre et gérer au mieux les ressources humaines, techniques et matérielles pouvant contribuer à la réussite de cette phase.

5. **La désignation** des responsables de cette mise en œuvre (tant par les individus que par les institutions), selon des indicateurs fonctionnels clairs.
6. **L'autonomisation** : la désignation des responsables n'aurait aucun sens sans la mise à leur disposition des moyens susceptibles de leur permettre d'exercer leurs fonctions et de répondre aux exigences de la mise en œuvre.
7. **L'exécution** : la réalisation de l'ensemble des opérations mentionnées.
8. **L'évaluation** : cette dernière étape permet d'examiner à fond les résultats de cette mise en œuvre et, le cas échéant, de leur donner plus d'ampleur.

Les modèles de coexistence religieuse dans l'histoire islamique

Dr Esam Ahmad Al-Bashir^(*)

Aborder la coexistence religieuse dans l'histoire islamique présuppose d'abord la définition et la connaissance des diverses significations et manifestations de cette coexistence dans les civilisations non islamiques. Ensuite, on s'intéressera à la vision islamique de cette notion et aux aspects qui en ont confirmé l'existence tout au long de l'histoire de l'Islam.

La notion de coexistence religieuse

Le sens propre de coexistence : en arabe : *ta'ayuch* (coexistence) vient du verbe *ta'ayacha* (coexister) qui veut dire vivre ensemble (ils ont vécu ensemble dans l'intimité et l'affection). On parle alors de coexistence pacifique de deux communautés différentes, c'est-à-dire que celles-ci vivent ensemble dans un même espace dans la paix et la sérénité. Vivre (*'aych*) signifie un ensemble d'actes propres à la vie tels que le fait de gémir, de se nourrir ou de tout autre acte vital⁽¹⁾.

Si l'on considère méticuleusement l'usage du mot coexistence en arabe, nous allons constater qu'il renvoie à un certain nombre de notions qui prêtent à confusion. Mais il est tout de même possible de classer les acceptions de ce terme en trois catégories :

- **La première** est de nature intellectuelle et politique. C'est-à-dire que la signification y afférente se rapporte à la tendance à réduire les tensions et les conflits, régler les différends et ouvrir les voies du dialogue en fonction des exigences de la vie civile et militaire.

(*) (Ex-ministre de l'Orientation et des Waqfs et Président de l'Académie islamique du Fiqh de la République du Soudan)

(1) Dictionnaire de langue arabe : *Al-Wassit*, entrée : *'aych* (vivre) p. 663

- **La deuxième** est économique. Elle se réfère aux relations de coopération entre les gouvernements et les peuples dans les domaines ayant trait à des questions juridiques, économiques et commerciales.
- **La troisième** est à caractère religieux, culturel et civilisationnel. C'est l'acception la plus récente du terme et englobe, en particulier, le sens de la coexistence des religions ou des civilisations⁽²⁾. On entend par ce terme la volonté commune des adeptes des différentes religions d'œuvrer à étendre la sphère du patrimoine culturel et humain qu'ils ont en commun de manière à répondre aux exigences d'une interaction positive, tout en préservant leurs spécificités.

Cette étude porte justement sur la troisième acception de ce terme, et plus précisément sur la coexistence des religions.

La coexistence religieuse chez les non Musulmans

Avant de puiser dans les profondeurs de l'histoire quelques exemples de coexistence des religions au sein de la Oumma islamique, il conviendra d'abord de nous pencher sur l'état des lieux de ce genre de coexistence dans d'autres civilisations, et ce de manière à faire apparaître, par rapport à celles-ci, la singularité de la civilisation islamique.

Si l'on examine scrupuleusement l'histoire des civilisations, on ne manquera sans doute pas d'y déceler des images sombres de la vision qu'on avait de l'Autre, différent de par sa religion ou de sa race. Ainsi, Aristote a-t-il affirmé : « La nature a voulu que les barbares soient les esclaves des Grecs. Elle a accordé la force physique aux premiers et doté les seconds de raison et de volonté ».

De même, les Romains considéraient tout étranger comme étant une chose et non un être humain. Pour désigner l'Autre, ils utilisaient le vocable « Hostis », qui signifiait aussi l'ennemi pour eux. Par ailleurs, les Juifs estimaient qu'ils sont le « Peuple élu de Dieu » et que ceux qui leur sont étrangers resteront à jamais leurs esclaves.

(2) Cf. Abdulaziz Othman Altwaijri, *Al-islâm wa at-ta'ayuch ma'a al-adyân fi ufuq al-qarn al hâdi wal 'ichrîn* (Islam et coexistence des religions à l'horizon du vingt et unième siècle), Publications de l'Organisation Islamique pour l'Education, les Sciences et la Culture, 1998.

Quant aux Européens, l'histoire de leurs relations avec l'Autre regorge d'épisodes sanguinaires depuis que les Orthodoxes s'étaient engagés dans les campagnes de persécution contre les Jacobites, les Coptes et autres Chrétiens d'Orient au VI^e siècle jusqu'au génocide qui a visé les Musulmans de Bosnie à la fin du XX^e siècle, en passant par la violente expulsion des Musulmans et des Juifs d'Andalousie au XIV^e siècle, ainsi que les campagnes visant à faire disparaître les non Chrétiens du Danemark sous le règne de Knut le grand et du sud de la Norvège sous le règne du roi Olaf Tryggvason, qui a ordonné d'abattre tous ceux qui refusent de se convertir au Christianisme, de couper leurs mains et leurs jambes et de les exiler en dehors des frontières de son royaume⁽³⁾.

Ce sont là quelques exemples qui mettent en lumière le traitement réservé à l'altérité et qui démontrent le rejet de la coexistence entre les adeptes des différentes autres religions et la prévalence des conflits, du racisme et du fanatisme dans les civilisations non islamiques. Des exemples de faits historiques similaires seront évoqués, plus bas, en guise de comparaison avec les modèles de coexistence des religions à travers l'histoire de l'Islam.

La coexistence des religions dans l'histoire de l'Islam

L'Islam est une religion universelle à travers ses origines divines, ses valeurs éthiques et sa portée mondiale. Son universalité tient à sa capacité de coexister avec toutes les communautés non belliqueuses, qu'elles soient constituées de Chrétiens ou de Juifs, de rois fortunés ou d'individus démunis, de couleur ou de race différentes, etc. Toutefois, cette coexistence tient compte des normes et fondements suivants:

- 1. Reconnaître que les différences religieuses entre les êtres humains est une réalité qui émane de la Volonté du Très Haut** qui a accordé aux individus la liberté et le choix d'agir ou de s'abstenir, de croire ou de mécréire « **Quiconque le veut, qu'il croit, et quiconque le veut qu'il mécroie** »⁽⁴⁾.

Les Musulmans ont la certitude que la volonté de Dieu n'est ni réversible ni contestable. Cette volonté ne vise d'ailleurs que le bien des personnes,

(3) Fahmi Houaydi, *Al-Akhar fi Al-Khibrâ Al-Islamiya...Fikr wa Mumarassa*, (L'Autre dans l'expérience : pensée et pratique), p. 1

(4) Al-Kahf (*La caverne*), verset : 29.

que celles-ci s'en rendent compte ou non. Partant, les Musulmans doivent uniquement en apporter la preuve par le renseignement et les agissements sans recourir ni à la pression ni à la contrainte. Le Tout-Puissant dit : « **Si ton Seigneur l'avait voulu, tous ceux qui sont sur la terre auraient cru. Est-ce à toi de contraindre les gens à devenir croyants ?** »⁽⁵⁾

Il dit également : « **Et si ton Seigneur avait voulu, Il aurait fait des gens une seule communauté. Or, ils ne cessent d'être en désaccord (entre eux) sauf ceux à qui ton Seigneur a accordé miséricorde. C'est pour cela qu'Il les a créés. Et la parole de ton Seigneur s'accomplit : Très certainement, Je remplirai l'Enfer de djinns et d'hommes, tous ensemble** »⁽⁶⁾.

Cela veut dire que la diversité humaine relève d'une volonté divine. Les êtres humains naissent avec des prédispositions diverses et c'est à eux de choisir la voie du salut ou de l'égarément. Chacun est donc responsable de ses actes. Cependant, la différence religieuse ne peut mener à rompre les pactes spirituels et terrestres puisqu'elle correspond à un dessein de création. Ces pactes demeurent, en effet, protégés quelle que soit l'hétérogénéité des croyances religieuses. Il s'agit là du plus haut degré de tolérance religieuse que l'Islam défend même dans le Saint Coran.^(**)

2. Le caractère commun de l'origine et de la dignité humaines

Si le Tout-Puissant dit : « **Ô hommes! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle, et Nous avons fait de vous des nations et des tribus, pour que vous vous entre-connaissiez. Le plus noble d'entre vous, auprès d'Allah, est le plus pieux. Allah est certes Omniscient et Grand-Connaisseur** »⁽⁷⁾ et dit également : « **Certes, Nous avons honoré les fils d'Adam. Nous les avons transportés sur terre et sur mer, leur avons attribué de bonnes choses comme nourriture** »⁽⁸⁾, c'est que les gens ne diffèrent que par la piété et que les liens humains qui les unissent sont bien établis qu'ils le veulent ou non. Ce qui implique, d'ailleurs, un certain nombre de devoirs qu'il faut accomplir dans nos relations avec les autres, y compris le fait de se lever devant un cortège funèbre d'un individu quelque soit sa

(5) Yunus (*Jonas*), Verset : 99.

(6) Hud, versets : 118 et 119.

(7) Al-Hujurate, Les appartements, verset : 13.

(8) Al-Isra, (Le voyage nocturne), verset : 70.

(**) Fi Dhilal Al-Quran, par Sayyid Qutb. Vol(4), pp. 486-487.

religion. Ainsi, Al-Bukhâri a rapporté que le Prophète (PSL) se leva un jour devant un cortège funèbre et, comme on lui faisait remarquer que c'était d'un Juif, il répliqua : « N'est-ce donc pas une âme! »⁽⁹⁾.

3. S'entre-connaître :

En vertu de ce verset : « **Ô hommes! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle, et Nous avons fait de vous des nations et des tribus, pour que vous vous entre-connaissiez. Le plus noble d'entre vous, auprès d'Allah, est le plus pieux. Allah est certes Omniscient et Grand-Connaisseur** »⁽¹⁰⁾ et de la déclaration du Prophète (PSL) : « **J'atteste que tous les hommes sont des frères** »⁽¹¹⁾, s'entre-connaître et répandre l'esprit de fraternité humaine en faisant fi de tous les facteurs qui différencient les hommes deviennent nécessaires.

D'ailleurs, les liens sociaux qui les rassemblent ne manquent pas : il peut s'agir de lien de nature familiale, communautaire, nationale, commerciale ou islamique, tel que précisé dans le verset suivant : « **Dis : « Si vos pères, vos enfants, vos frères, vos épouses, vos clans, les biens que vous gagnez, le négoce dont vous craignez le déclin et les demeures qui vous sont agréables, vous sont plus chers qu'Allah, Son messager et la lutte dans le sentier d'Allah, alors attendez qu'Allah fasse venir Son ordre. Et Allah ne guide pas les gens pervers** »⁽¹²⁾.

4. Coexister :

Le vivre ensemble exige, de part et d'autre, un esprit de tolérance et de coexistence pacifique dans tous les domaines de la vie commune. L'histoire islamique confirme que des actions aussi honorables ne sont que très fréquentes chez les Musulmans à l'égard des non Musulmans.

En effet, l'équité et la bonté sont, selon le Saint Coran, deux attitudes qu'il est nécessaire d'adopter dans les relations avec les non Musulmans dans la

(9) Al-Bukhâri, Titre : Funérailles, Chapitre :De celui qui se lève pour le cortège funèbre d'un juif, hadîth n° 1229

(10) Al-Hujurât, (*Les appartements*), verset : 13

(11) Sunan Abu Dâwud, Vol. II, p. 84 (*Version originale*).

(12) At-tawba, (*Le repentir*), verset : 24.

société islamique. En atteste le verset suivant : « **Allah ne vous défend pas d'être bons et équitables envers ceux qui ne vous ont pas combattus pour la religion et ne vous ont pas chassés de vos demeures. Car Allah aime les équitables** »⁽¹³⁾.

D'autres versets commandent de bien traiter les non Musulmans tels le verset : « **reste avec eux ici-bas de façon convenable** »⁽¹⁴⁾ qui s'adresse au fils dont les parents infidèles tentent de forcer à abandonner son monothéisme et à associer d'autres divinités à Allah. Par ailleurs, dans le Saint Coran, les vertueux sont ceux qui « **offrent la nourriture (...) au pauvre, à l'orphelin et au prisonnier** »⁽¹⁵⁾. A rappeler ici qu'on ne mettait en détention que les prisonniers de guerre qui étaient tous polythéistes.

D'autre part, en réponse aux Musulmans qui redoutaient que le fait de fournir du soutien matériel aux idolâtres soit un acte illégal du point de vue islamique, le Tout-Puissant dit : « **Ce n'est pas à toi de les guider (vers la bonne voie), mais c'est Allah qui guide qui Il veut. Et tout ce que vous dépensez de vos biens sera à votre avantage, et vous ne dépensez que pour la recherche de la Face « Wajh » d'Allah** »⁽¹⁶⁾. Le Très Haut dit aussi : « **Et ne discutez que de la meilleure façon avec les gens du Livre, sauf ceux d'entre eux qui sont injustes. Et dites : Nous croyons en ce qu'on a fait descendre vers nous et descendre vers vous, tandis que notre Dieu et votre Dieu est le même** »⁽¹⁷⁾. On lit également dans le Saint Coran : « **Dis : Ô gens du Livre, venez à une parole commune entre nous et vous** »⁽¹⁸⁾. Il s'agit là de la parfaite coexistence entre les Musulmans et les gens du Livre⁽¹⁹⁾.

L'Imam Al-Qurâfi a expliqué la profondeur des significations de « bonté » envers les non-musulmans. Il a écrit : «... la bonté envers les faibles : leur

(13) Al-mumtahanah, (*L'éprouvée*), verset : 8.

(14) Luqmân, verset : 15.

(15) Al Insân, (*L'homme*), verset : 8.

(16) Al Baqarah, (*La vache*), Verset : 272.

(17) Al 'Ankabut, (*L'araignée*), verset : 46.

(18) Al-Imran, (**La famille d'Imran**), Verset : 64.

(19) Voir Dr Yusuf al-Qaradawi, *Ghayru al-muslimîn fi al-mujtama'a al-islâmî*, (Les non-musulmans dans la société musulmane) et Dr Abdulaziz Othman Altawaijri, *op. cit.*

fournir des vêtements et leur parler doucement. Cela doit être fait avec affection et compassion et non pas par intimidation ou humiliation. C'est aussi, le fait de tolérer qu'ils soient parfois des voisins ennuyeux et gênants que vous pourriez forcer à s'installer ailleurs, mais vous vous en abstenez par bonté (et non parce que vous avez peur ou pour des raisons financières). C'est également le fait de prier pour qu'ils soient bien guidés et joignent ainsi les rangs de ceux qui sont rétribués, de les conseiller pour leurs affaires d'ici-bas comme pour leur vie spirituelle, de protéger leur réputation s'ils sont victimes de calomnies et de défendre leurs biens, leurs familles, leurs droits et leurs intérêts »⁽²⁰⁾.

5. Coopérer :

Les Musulmans et les autres communautés ont en commun le fait de faire face à de nombreux phénomènes et dangers. Ces similitudes, qui peuvent servir à inciter à la coexistence et la coopération, se résument essentiellement dans les points suivants :

- Promouvoir les valeurs humaines et éthiques ; car la Justice, la liberté et l'égalité sont des droits universels défendus par toutes les religions et les civilisations et dont la consolidation au sein des différentes sociétés peut servir de base à leur coopération.
- Plaider en faveur des opprimés et lutter contre l'injustice, telle que la persécution des Noirs et les individus de couleur en Amérique ; lutter contre les exactions perpétrées contre les minorités religieuses et autres peuples opprimés en Palestine, en Irak, au Kosovo, en Tchétchénie, en Afghanistan, en Somalie et dans d'autres pays qui connaissent des situations analogues. L'Islam plaide en faveur des

(20) Les Musulmans utilisent le terme « bonté » dans les droits les plus sacrés, tel que la bonté envers les parents. La bonté et l'équité ne sont pas de parfaits synonymes. Alors que l'équité signifie que l'individu doit se prévaloir de tous les droits et être assujéti à toutes les obligations sans exception, la bonté veut dire que l'on renonce volontairement à ses propres droits en faveur de cet individu. Dr Yusuf Al-Qaradawi, « *As'ila cha'ika wa ajwiba hassima* » (Questions épineuses, réponses tranchées).

opprimés sans distinction de race ou de religion. Le Prophète (PSL) avait beaucoup d'estime et de considération pour « *Hilf-al-fudul* » (le Pacte des vertueux) qui était une sorte de Pacte de solidarité universelle instauré par les acteurs de la Mecque alors polythéistes, pour soutenir tout opprimé qu'il soit ou non citoyen de la Mecque. En effet le Prophète, Paix et Salut soient sur Lui, dit : « *J'ai été appelé chez Abdullah Ibn Jad'ân à un pacte bien valeureux à mes yeux durant la période antérieure à l'Islam. À présent, si je suis appelé en Islam à me rallier à un pacte similaire, je n'y manquerai pas* »⁽²¹⁾.

- Coopérer de manière à faire face aux partisans du matérialisme qui renient la vie spirituelle, aux athées qui prétendent l'inexistence de Dieu et aux défenseurs de la licence qui font la promotion de la nudité, la perversité sexuelle, l'homosexualité et l'avortement.

Si nous considérons l'image de la civilisation occidentale - ou tout autre civilisation - au regard de l'Islam, nous constatons qu'elle ne fait l'objet ni de mésestimer ni de mépris, ni d'admiration ni de fascination. En effet, l'altérité en Islam est traitée selon les lignes directrices suivantes :

- Croire à la pluralité civilisationnelle, culturelle, législative, politique et sociale conformément au verset suivant : « **A chacun de vous Nous avons assigné une législation et un plan à suivre. Si Allah avait voulu, certes Il aurait fait de vous tous une seule communauté. Mais Il veut vous éprouver en ce qu'Il vous donne** »⁽²²⁾.
- Œuvrer à la promotion du dialogue des cultures et tirer ainsi bénéfice de la civilisation occidentale en matière de méthodologie, de sciences de l'univers et de systèmes de gestion avancés, se réapprécier la valeur du temps, se rattacher aux principes de justice et de dignité, appeler à la mise en œuvre d'un partenariat équitable et œuvrer à faire taire les voix extrémistes de part et d'autre.
- Confirmer l'attachement à la liberté et aux droits de l'homme ainsi qu'à la légitimité des désaccords intellectuels, de la diversité religieuse et culturelle, en plus de la transmission pacifique du pouvoir, qui est

(21) Rapporté par Talha Ibn Awf.

(22) Al-Ma'idah, (*La table servie*), verset : 48.

d'ailleurs l'un des principes fondamentaux de l'Islam, et renoncer à la violence dans l'action politique.

- Appeler à une relance du principe de coexistence des civilisations et rééquilibrer la civilisation occidentale en la remettant sur des bases éthiques et en lui fournissant l'exemple à suivre, à condition que celui-ci soit caractérisé par la crédibilité et par des pratiques qui correspondent parfaitement aux idéaux.
- Attirer l'attention de l'opinion publique occidentale sur les conditions humanitaires et tragiques auxquelles les Musulmans font face à travers le monde et mettre à profit un tel pouvoir médiatique afin de promouvoir le dialogue et la compréhension mutuelle.
- Encourager l'idée de citoyenneté pour les communautés islamiques en Occident à condition qu'ils continuent de jouir de tous leurs droits.
- Amener les minorités musulmanes à remplir leurs engagements vis-à-vis des pays d'accueil et à en respecter les lois. Le Saint Coran dit : « **Et remplissez l'engagement, car on sera interrogé au sujet des engagements** »⁽²³⁾.
- Contribuer au traitement des problèmes dont souffre la société occidentale tels que la dissolution de la famille, la désintégration sociale, l'effondrement moral, la perversité sexuelle et l'intolérance ethnique, en veillant à souligner ces contributions.

Tout ce qui précède nous amène à conclure que, par rapport aux autres civilisations, la civilisation islamique se distingue avant tout par l'équité. L'être humain est « soit frère dans la foi ou égal dans la création » comme l'avait précisé Ali Ibn Abi Talib lorsqu'il a recommandé au gouverneur d'Egypte d'adoucir son cœur et d'agir de la même manière envers toutes les composantes de sa communauté. Ainsi, tous les citoyens qu'ils soient Musulmans ou non Musulmans jouissaient des mêmes droits et étaient assujettis aux mêmes obligations. La séparation entre le « Moi » et « l'Autre » n'avait absolument jamais existé, contrairement à ce qui était en vigueur dans la plupart des civilisations humaines. Dans celles-ci, la vision de l'Autre était fondée sur des critères naturels indépendants de la volonté d'une personne, car elle ne les avait ni choisis, ni abandonnés et ne serait pas non plus en mesure

(23) Al-Isra'e, (*Le voyage nocturne*), verset : 34.

de les modifier ou de s'en défaire tels que le genre, la couleur, l'origine ou les caractéristiques physiques. Partant, l'Autre demeure différent puisqu'il gardera toujours les mêmes constantes et les mêmes spécificités invariables. Il gardera également les mêmes qualificatifs : s'il est considéré comme ennemi à un certain moment, il sera à jamais perçu comme ennemi potentiel.

Par contre, au regard de l'Islam, l'« Autre » n'existe pas vraiment sauf si celui-ci s'attaque à l'Islam et aux Musulmans. Ce qualificatif disparaît dès l'instant que l'attaque prend fin : il ne peut rester collé à jamais à l'agresseur. « L'hostilité est due soit à une intention soit à une action. Elle ne peut être dirigée contre une personne pour ce qu'elle est. Le belligérant aux yeux des Musulmans redevient une personne comme les autres s'il jette les armes ou s'il bat en retraite. Dans ce cas, il n'est permis ni de le tuer, ni de l'agresser ».

En vertu des principes ci-dessus, la civilisation islamique abritait plusieurs cultures qui avaient coexisté côte à côte dans la paix même si elles étaient liées les unes aux autres par des échanges importants. Ce modèle fut bien ancré dans la civilisation islamique en raison de deux facteurs :

- L'inexistence d'un centre civilisationnel impérial qui aurait pu mener à l'appauvrissement ou à la faillite des communautés qui vivent en son sein à travers l'exploitation des fruits de leur labeur et la thésaurisation des impôts. En effet, le système fiscal islamique n'a pas connu de collecte centralisée d'impôts car on réunissait dans chaque territoire les contributions et impositions qui lui sont propres et on les dépensait dans la même zone géographique au lieu de les centraliser, à moins qu'une nécessité, une situation d'urgence ou de crise ne l'exige. Cela explique, d'ailleurs, le nombre élevé de centres civilisationnels dans l'histoire islamique qui correspondaient à de nombreuses villes qui ne peuvent être soumises à une classification hiérarchique, car chacune était un centre pendant une certaine période de l'histoire ou dans un contexte géographique bien déterminé.
- La succession au pouvoir de toutes les communautés constitutives de l'Etat islamique et la multiplicité des capitales du califat. Dans l'histoire islamique, le pouvoir politique de l'Etat islamique fut partagé entre toutes les ethnies qui la composaient qu'il s'agisse des Arabes, des Perses, des Berbères, des Abyssiniens, des Africains, des Indiens, des Turcs, des Mongols ou autres. Parallèlement, les capitales changeaient,

passant de Kufa à Damas, puis à Bagdad, au Caire, à Ispahan et à Khwarezm (en Ouzbékistan), ou encore à Kairouan, Cordoue, Fès, Tombouctou et ensuite à d'autres villes qui étaient toutes capitales et centres de la civilisation islamique à un moment donné de l'histoire. En dépit de son énorme étendue, cette civilisation n'a pas imposé son modèle culturel et civilisationnel. Elle n'a pas non plus contraint les différents peuples qui la composent ni à l'islamisation ni à l'arabisation. A cet égard, nous assistons à quatre cas de figure⁽²⁴⁾:

- L'arabisation et l'islamisation notamment en Afrique du Nord où les peuples se convertirent à la nouvelle religion et adoptèrent, en même temps, la langue arabe.
- L'islamisation sans arabisation, comme dans le modèle perse, puisque les peuples qui vivaient sous l'Empire byzantin, bien qu'ils aient adopté la religion islamique, continuaient d'utiliser leur propre langue. Il s'agit là du modèle le plus répandu dans le monde islamique. On le retrouve aussi bien en Asie du Sud-Est, que dans les régions européenne et africaine.
- L'arabisation sans islamisation des minorités chrétiennes vivant sous le Califat islamique en Irak, comme les Assyriens, les Chaldéens et autres. Ils avaient maintenu leur foi religieuse et l'usage de leur propre langue, fiers qu'ils étaient de leur identité.

Tout cela montre que la civilisation islamique est aux antipodes de beaucoup d'autres civilisations qui imposent à dessein leurs modèles culturels et leur mode de vie aux minorités. Si celles-ci étaient parfois invitées à y adhérer, il n'en demeure pas moins vrai qu'elles y étaient bien souvent forcées, à tel point que la diversité humaine s'amenuisait alors même qu'elle est en soi une source de richesse et un moyen permettant de construire les ponts du dialogue et de la communication⁽²⁵⁾.

En plus des nombreux exemples de respect de la diversité, de tolérance et de coexistence entre Musulmans et non Musulmans en terre d'Islam, nous consacrerons la section subséquente à d'autres manifestations de ces

(24) Dr Nasr Muhammad Arif, *Jadaliyat Ad-dhât wa-lakhar Fil-Hadara al-Islamiya* (Dialectique de soi et de l'Autre dans la civilisation islamique), pp. 9, 13.

(25) *Ibid.*

valeurs sublimes dans l'histoire islamique bien qu'elles ne soient que la partie visible de l'iceberg.

Formes de coexistence à l'ère du Prophète

A l'ère du Prophète (PSL), bon nombre d'événements attestent de la quintessence du traitement des non Musulmans en Islam. Ainsi, le verset : « **Nulle contrainte en religion! Car le bon chemin s'est distingué de l'égarement** »⁽²⁶⁾ fut-il révélé afin d'empêcher certaines familles d'imposer la religion islamique à leurs enfants au lieu du Judaïsme. Ceux-ci avaient alors préservé leur foi juive même si leurs parents s'étaient convertis à l'Islam⁽²⁷⁾.

D'autres versets coraniques furent révélés pour des raisons semblables, dont celui ayant disculpé un Juif accusé d'avoir subtilisé la cotte de mailles d'un Musulman, alors que le Prophète (PSL) s'apprêtait à sa condamnation. Le verset apporta la preuve de l'innocence du Juif et renseigna le Prophète (PSL) que c'était plutôt l'œuvre d'un Musulman qui avait attribué le vol au Juif afin d'être à l'abri de tout soupçon. Le Très-Haut dit : « **Nous avons fait descendre vers toi le Livre avec la vérité, pour que tu juges entre les gens selon ce qu'Allah t'a appris. Et ne te fais pas l'avocat des traîtres** »⁽²⁸⁾, et dit aussi : « **Et n'eût été la grâce d'Allah sur toi (Muhammad) et Sa miséricorde, une partie d'entre eux t'aurait bien volontiers égaré. Mais ils n'égarèrent qu'eux-mêmes, et ne peuvent en rien te nuire. Allah a fait descendre sur toi le Livre et la Sagesse, et t'a enseigné ce que tu ne savais pas. Et la grâce d'Allah sur toi est immense** »⁽²⁹⁾.

Par ailleurs, Mohammed Ibn Hassan, compagnon d'Abu Hanîfa et compilateur de son *madhab* (doctrine), a rapporté que le Messager d'Allah (PSL) a envoyé à la population de Makkah Al-Moukarramah, qui traversait une période de disette, des fonds destinés aux pauvres⁽³⁰⁾, et ce en dépit des souffrances qui lui avaient été infligées, lui et ses compagnons, par cette même population.

(26) Al-Baqarah, (*La vache*), verset : 256.

(27) *Tafsîr Ibn Kâthîr*, Volume 1, p. 682.

(28) An-Nisae, (*Les femmes*), Verset : 105.

(29) An-Nisae, (*Les femmes*), Verset : 113.

(30) Explication contenue dans l'ouvrage *As-sayr al-kabîr* (La grande marche), Volume 1, p. 144.

Par ailleurs, lorsque le Prophète (PSL) a constaté que parmi les butins des Musulmans, ayant conquis Khyber, il y avait des copies de la Torah, il a ordonné qu'elles leur soient remises en signe de respect envers leur foi religieuse et leur Livre, même si à l'époque, la guerre entre les deux parties battait son plein.

De même, lorsque des Chrétiens de la région de Najrân étaient en visite à Al-Madinah Al-Mounawarah (Médine), capitale islamique à ce moment-là, le Prophète (PSL) les a invités à la mosquée et leur a même permis d'y pratiquer leurs rites religieux. C'est ainsi que les Musulmans et les Chrétiens prièrent sous le même toit.

Al-Bukhâri a rapporté, d'après Anas, que le Prophète (PSL) rendit visite à un jeune juif malade, auquel Il proposa de se convertir à l'Islam. L'enfant embrassa alors l'Islam et se convertit. Lorsque le Prophète sortit, il s'exclama : « Louange à Allah qui l'a secouru de l'Enfer ! ».

Exemples de coexistence aux différentes époques islamiques

A l'instar du Prophète (PSL), les califes qui lui avaient succédé suivirent la même voie dans le traitement juste et équitable qu'ils accordaient aux non Musulmans. En effet, en plus des fameuses attitudes d'Omar Ibn Al-Khattab à cet égard, même si elles étaient parfois au détriment d'un Compagnon vénéré tel Ali Ibn Abi Tâlib (quatrième calife) ou d'une personnalité de renom tel Amr Ibn Al-As (gouverneur d'Egypte), d'autres dirigeants musulmans adoptèrent des conduites équitables envers les non Musulmans.

Une fois, l'un des califes musulmans, Al-Walid Ibn Abdul-Malik, s'était emparé de l'Église de Jean et l'avait annexée à une mosquée. Lorsque Omar Ibn Abdulaziz lui succéda comme calife, les Chrétiens vinrent se plaindre à lui au sujet de ce que son prédécesseur avait fait de leur église. Omar écrivit alors au gouverneur pour lui ordonner que la partie de la mosquée qui appartenait de droit aux Chrétiens leur soit rendue s'ils étaient incapables de s'entendre, avec lui, sur un dédommagement financier satisfaisant.

Un autre exemple de Musulmans prenant la défense de citoyens non Musulmans est celui d'Ibn Taymiyya qui alla voir le chef des Tatares pour demander la libération des califs. Le chef tatare accepta de libérer les prisonniers musulmans, mais Ibn Taymiyya lui dit : « Nous ne serons satisfaits

que si les prisonniers juifs et chrétiens sont aussi libérés. Ce sont des Gens de l'Alliance⁽³¹⁾ et nous n'abandonnons pas un prisonnier, qu'il soit des nôtres ou qu'il fasse partie de ceux qui ont conclu une alliance avec nous ».

Par ailleurs, plusieurs fonctions importantes au sein de l'administration étaient confiées aux non Musulmans, y compris la fonction de ministre. Ayant remarqué le grand nombre des non Musulmans dans l'administration de l'Etat musulman, l'orientaliste allemand Adam Metz écrit dans son ouvrage : *La civilisation islamique au IVe siècle de l'hégire ou la Renaissance en Islam*, : « C'est comme si c'étaient les Chrétiens qui gouvernaient les Musulmans en terre d'Islam ».

Par ailleurs, à l'ère des Omeyyades, Mu'awiyah Ibn Abu Soufiane avait confié la gestion financière de l'Etat à une famille chrétienne dont les membres se succédèrent à ce poste un siècle durant après la conquête islamique. Il a également affecté la mission de collecte du *Kharâj* (impôt foncier), dans la région de Homs, à son médecin personnel Ibn Uthal. C'était une responsabilité financière qu'aucun Chrétien n'avait encore jamais assumée. De même, le Chrétien Sargon Ibn Mansour était conseiller de Mu'awiyah.

D'autre part, l'historien Al-Baladhuri a écrit qu'Abdul-Malik Ibn Marwan avait choisi comme éducateur pour son frère Abdul Aziz un érudit chrétien de la ville d'Edesse, appelé Athanase. Celui-ci deviendrait, lors du règne du Calife Abdulaziz, percepteur du *Kharâj*. Pareillement, deux frères chrétiens étaient particulièrement bien appréciés du Calife Mu'tasim en raison de leur dévouement.

À l'ère abbasside, Al-Mou'tadid nomma les Chrétiens Amr Ibn Youssef gouverneur d'Al-Anbar et Malik Ibn Al-Walid conseiller du Calife. À une époque plus récente, durant le règne d'Al-Muqtadir, un autre Chrétien fut affecté à la gestion des affaires militaires.

Le Chrétien Nasr Ibn Haroun était Grand vizir pendant le règne Mu'izz Ad-Dawla, premier émir bouyi de d'Irak et de Perse. Les non Musulmans (Chrétiens ou Perses) occupaient des postes dans les différentes administrations de l'Etat, en particulier dans celle du *Kharâj*. C'était le cas aussi en Egypte, où

(31) [Note du traducteur] : Les juristes musulmans utilisent le terme « Gens de l'Alliance » (en arabe « dhimmi » ou « Ahlou ad-Dhimma ») pour faire référence aux résidents non-musulmans. Il ne s'agit pas d'un terme péjoratif, comme certains pourraient le croire. Dans la langue arabe, le terme « dhimma » fait référence à un traité de protection conclu entre les Musulmans et les non-musulmans vivant en terre d'Islam.

les Chrétiens, jusqu'à une époque récente, détenaient presque le monopole des fonctions administratives.

Plusieurs faits attestent de l'excellence des relations historiques avec les dhimmi (Gens de l'Alliance). En effet, ils étaient libres de pratiquer leurs rites religieux et avaient un accès équitable non seulement aux emplois, mais aussi aux universités et aux instituts islamiques où ils recevaient, au même titre que les Musulmans, les enseignements des érudits et jurisconsultes de l'Islam.

À une époque ultérieure, lors du règne du septième calife fatimide, Az-Zâhir, Abu Nasr Sâdaqa Ibn Yusuf Al-Filahi, un Juif qui s'était converti plus tard à l'Islam, fut nommé gouverneur au Caire. Il dirigeait l'Égypte assisté en cela par le Juif Abu Saad At-Tastari.

Ce ne sont là que quelques exemples témoignant de la parfaite coexistence entre les Musulmans et les non Musulmans tout au long de l'histoire islamique. Ils étaient puisés dans une série de faits historiques avérés, consignés et conservés dans des textes de référence dont la fiabilité est incontestable.

Conclusion

L'Islam est une religion qui a reconnu la différence qui caractérise les peuples et ancré la coexistence aussi bien en tant que principe philosophique de référence que comme mode de conduite. Ainsi, la civilisation islamique abritait en son sein des cultures diverses et permettait leur interaction sans que l'une ne l'emporte sur les autres et sans imposer non plus un modèle culturel déterminé au reste. L'Islam a reconnu plutôt les droits à la citoyenneté pour les non Musulmans. Nous aspirons à ce que les adeptes d'autres religions et cultures en fassent de même et nous les convions à une parole commune, à un dialogue équitable et mutuellement respectueux des spécificités religieuses.

Antagonisme culturel entre Islam et Occident

Mohammad Al-Sammak^(*)

L'invention la plus importante de l'homme est sans doute la Raison, si bien que l'homme est devenu un être responsable. Toutes les sciences et les savoirs dont regorge les universités, les bibliothèques, les musées et les ordinateurs n'assouissent pas la soif de l'homme en matière de savoir. Depuis que Dieu a appris « tous les noms » à Adam, les clés de la connaissance lui sont devenues accessibles à travers la recherche et l'étude.

En 1920, le sociologue américain Karl Mannheim soutenait que la Raison moderne n'est ni fermée ni limitée, qu'elle est dynamique et flexible et qu'elle est en permanence devant de nouveaux problèmes.

Des réminiscences d'un passé révolu aux perspectives d'un avenir inconnu, l'homme ne pose plus la question « pourquoi » mais la question « comment », c'est-à-dire qu'il est passé de la recherche de la cause à la recherche de la fin.

La mission de l'intellectuel est de considérer les problématiques qui se posent à sa Oumma et de connaître ces problématiques, de les expliquer et de les analyser. Il a pour mission aussi de réfléchir aux solutions appropriées à ces problématiques. Le simple fait de poser une question est en soi un acte culturel. Une société qui manque d'intellectuels ne peut faire face aux problèmes qui se posent devant elle. En effet, les intellectuels déterminent la direction à suivre vers l'avenir.

L'ex-Union soviétique s'est basée sur un seul intellectuel, Karl Marx (1818-1883), à travers son ouvrage : ***Manifeste du parti communiste***. Quant à l'économie capitaliste, elle s'est fondée sur un seul intellectuel Adam Smith (1790-1723), à travers son ouvrage : ***La richesse des nations***. Enfin, la théorie de l'excellence évangélique s'est fondée sur un seul intellectuel Max Weber (1864-1920) dans son ouvrage : ***L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme***.

(*) Secrétaire général du comité national islamo-chrétien pour le dialogue au Liban.

La culture est l'expression commune des espoirs et des attentes. C'est aussi l'expression du patrimoine social à travers les us et coutumes, le goût commun et même le narcissisme spécifique à une société ou à un peuple.

Vers la fin du XVIIIe siècle, le philosophe allemand Johannes Von Harder a défini la culture en ces termes : « la culture de chaque peuple est le sang qui circule dans ses veines ». C'est, en plus, son chemin vers la perfection comme disait le philosophe anglais Matthew Arnold dans son ouvrage : ***Culture and Anarchy***, publié en 1869.

Les définitions sont différentes et les avis multiples quand il s'agit de définir les caractéristiques de la civilisation et de la culture. Ainsi, les penseurs allemands du XIXe siècle ont tracé une ligne de démarcation entre la civilisation avec ses atouts techniques et mécaniques et ses facteurs matériels, d'une part, et la culture avec ses manifestations en termes de valeurs d'idéaux et ses atouts intellectuels et moraux, d'autre part. Cependant, beaucoup d'autres penseurs n'ont ni accepté cette définition ni respecté la ligne de démarcation tracée par les allemands et qu'ils ont respectée jusqu'à aujourd'hui. Parmi ces penseurs, ceux qui ont considéré la culture comme un ensemble de phénomènes spécifiques aux sociétés qualifiées de primitives, des sociétés statiques non civilisées, alors qu'ils ont considéré la civilisation comme le produit de sociétés civilisées dynamiques et complexes.

Dans ses deux ouvrages intitulés : ***Ecrits sur l'histoire et l'histoire des civilisations*** (respectivement p.205 et p.212), Fernand Braudel réaffirme que « c'est un luxe intellectuel que de séparer la culture de ses origines civilisationnelles ». La culture et la civilisation réfèrent ensemble au caractère global du mode de vie d'un peuple. En effet, la civilisation est la loi naturelle de la culture en cela qu'elles comprennent toutes les deux les valeurs, les moyens et le mode de réflexion auxquels les générations successives d'une société accordent une importance prioritaire.

C'est pour cela que Braudel considère la civilisation comme un espace culturel où se rencontrent des spécificités et des phénomènes culturels multiples.

Quant à Immanuel Wallerstein, il considère la civilisation comme une convergence de vues, de traditions et de cultures (matérielles et immatérielles). C'est un tout historique qui coexiste avec d'autres phénomènes différents.

Dans la même veine, Christopher Dawson pense que la culture est le produit d'une opération culturelle créative d'un peuple donné. Quant à Emile

Durkheim, il pense que c'est un milieu moral qui « comprend un ensemble de nations dont chacune a une culture spécifique qui la distingue de l'ensemble ».

Pour Oswald Spengler, la civilisation est le destin incontournable de la culture.

De ce point de vue, les atouts et les fondements de la culture islamique, et par extension, de la civilisation islamique, sont directement et intimement liés à la religion.

L'orientaliste anglais Montgomery Watt, dans son ouvrage intitulé : *La pensée politique de l'Islam*, écrit : « la pensée religieuse constitue le cadre général à travers lequel l'intellectuel voit toute son œuvre et ses activités. A travers ce rapport, ses œuvres revêtent leur importance :

« Si l'on considère plus généralement la relation entre la religion et la politique, il est pertinent de s'intéresser en premier lieu à la place de la religion dans la vie de l'individu. Dans le cas d'une personne pour laquelle la religion signifie quelque chose, c'est-à-dire qu'elle ne constitue pas une simple adhésion personnelle, deux points peuvent être mis en relief. **Premièrement** : le fait que les idées de sa religion constituent le cadre intellectuel dans lequel il voit toute son activité s'accomplir. C'est à partir de sa relation à un contexte plus large que ses activités portent leur signification ; une considération de cette relation peut particulièrement impacter le plan général de sa vie. **Deuxièmement** : étant donné que la religion apporte une conscience à ce contexte plus large dans lequel les buts possibles de la vie d'un homme sont tracés, cela peut souvent générer les motifs de son activité. En effet, en l'absence d'une motivation religieuse, certaines activités ne peuvent pas être accomplies. A partir de ces points, il s'avère que la religion a une place centrale dans la vie d'un homme, non seulement parce qu'elle détermine plusieurs détails de son existence, mais parce qu'elle lui fournit des objectifs généraux dans la vie et l'aide à concentrer ses énergies pour les atteindre. »

Les éléments de la culture et des traditions islamiques se sont constitués et développés en harmonie avec la religion. Cela veut dire que dissocier la religion de la culture islamique revient à la dissocier de son identité et de ses racines spirituelles. A l'inverse, la culture occidentale moderne dont les définitions sont multiples s'est constituée à l'extérieur de la religion et s'est souvent fondée sur la velléité de contredire et de défier la religion. Cela veut dire que son développement nécessite toujours le maintien d'un état de rébellion et de révolution contre la religion. Cela revient aussi à l'isoler

en repoussant la religion et en l'empêchant d'intervenir ou d'influer sur sa marche.

Ce point de vue a créé un large fossé entre la religion et la laïcité, c'est-à-dire entre le divin et l'humain, le sacré et le profane. Autant dire que c'est le temporel qui domine toujours et nécessairement dans la laïcité. D'où l'antagonisme qui existe entre la culture occidentale et la culture islamique.

Le diagnostic européen de la réalité du monde islamique s'appuie essentiellement sur cet antagonisme. Ainsi, l'Occident explique le sous-développement des sociétés islamiques par le fait qu'elles refusent de se dissocier culturellement de la religion. Il considère que ces sociétés n'arrivent pas à accompagner ou à prendre le train de la civilisation en marche car elles ne sont pas capables de fabriquer une culture irrégieuse.

En culture occidentale, la religion relève du passé. S'y attacher c'est s'éloigner de l'avenir. Partant, la culture occidentale ne refuse pas la religion en tant que telle, mais elle la refuse en tant qu'élément d'une culture moderne. Elle considère l'attachement à la religion comme un point d'achoppement devant la propagation et la mondialisation de la civilisation humaine.

Tout le monde s'accorde à dire que la Oumma islamique souffre d'un problème essentiel non seulement quand il s'agit de se mettre d'accord sur la définition de ses composantes culturelles modernes, mais aussi quand il s'agit de définir les fondements de son rapport aux autres cultures et plus particulièrement à la culture la plus influente dans le monde islamique, c'est-à-dire la culture occidentale. Par ailleurs, il existe une différence dans la description et dans le diagnostic de ce problème. Bien qu'il y ait une unanimité sur le fait que ce problème a des racines religieuses, la principale difficulté est de se mettre d'accord sur les solutions à apporter pour résoudre ce problème.

Dans son ouvrage intitulé : *Seize the moment*, l'ancien président américain Richard Nixon, écrit : « Le monde islamique compte environ 850 millions d'habitants (bien sûr ce nombre est passé aujourd'hui à plus d'un milliard et demi). Représentant le sixième de l'humanité, les Musulmans vivent dans trente-sept Etats différents⁽¹⁾ ». Nixon montre comment les Musulmans se divisent en 190 ethnies et parlent des centaines de langues et de dialectes. Le monde islamique s'étend sur plus dix milles miles, du Maroc à l'Indonésie.

(1) Les Etats membres de l'OIC sont au nombre de 57.

Nixon écrit aussi dans son livre : « Nous parlons du monde islamique comme d'une personnalité unique non pas parce qu'elle a un gouvernement qui oriente ses affaires politiques, mais parce que toutes les nations islamiques participent à des courants politiques et culturels qui abondent dans le sens de la civilisation islamique ».

Nous avons dit qu'il existe un problème réel dans le monde islamique mais que ce problème n'est pas dans les gènes de l'homme musulman. Cela veut dire qu'ils ne sont pas héréditaires mais qu'ils existent dans les esprits. Par conséquent, on ne peut les traiter qu'en changeant ce qui existe dans ces esprits en les ouvrant sur les perspectives de la connaissance que le Saint Coran prône dans plusieurs de ses versets. Ces perspectives sont à explorer aussi bien dans l'univers que dans le fond de nous-mêmes : « En vérité, Allah ne modifie point l'état d'un peuple, tant que les [individus qui le composent] ne modifient pas ce qui est en eux-mêmes.»⁽²⁾.

La civilisation islamique s'est distinguée par sa capacité d'apprendre des autres civilisations. A aucune de ses phases historiques, elle n'a fait œuvre d'exclusion ou de d'assimilation des autres civilisations. Quant à la civilisation occidentale, elle croit à sa supériorité et essaie de s'imposer aux autres civilisations. En conséquence, le problème essentiel ne réside pas dans le refus par les civilisations faibles et régressives du principe d'adaptation, mais dans l'insistance de la civilisation occidentale à imposer sa supériorité et à ne pas se défaire de son approche fondée sur l'assimilation et l'exclusion.

Le Prix Nobel Octavio Paz reconnaît que l'échec de la philosophie occidentale au XXe siècle est dû à son incapacité de présenter une formule composée de ses deux courants philosophiques ; libéral et marxiste. Ainsi, elle a placé la solution dans une seule alternative : l'assimilation ou la reddition. Maintenant que le marxisme est tombé, la philosophie a essayé de mettre fin à l'histoire en faisant triompher le libéralisme, ce qui veut dire l'annulation de toutes les valeurs morales et organisationnelles qui définissent les autres civilisations, dont la civilisation islamique. Et comme l'a remarqué Tarek Bennouri, Directeur exécutif de l'Institut des études du développement des politiques (Islamabad, Pakistan), deux ans avant les événements du 11 septembre 2001 : « Les écrivains occidentaux continuent de présenter l'Islam comme étant synonyme de fondamentalisme et de terrorisme. Ces écrits partent d'un

(2) Ar-Ra'ad : 11.

profond sentiment de haine inconscient qui décrit l'Islam comme étant la face incarnant le mal et l'ignorance dans la civilisation occidentale. En outre, ces écrits décrivent l'Occident comme étant l'incarnation de la Raison et l'Islam comme l'incarnation du corps, l'Occident comme l'incarnation de la culture et l'Islam comme l'incarnation la nature, l'Occident comme étant masculin et l'Islam comme féminin. En somme, il semble que l'Islam suscite la colère, le débordement, la violence et le terrorisme. Ce sont là des instincts physiques qui nécessitent une domestication conformément au principe de modernité. En même temps, les penseurs occidentaux refusent d'accepter la légitimité de n'importe quelle pensée ou valeur ou connaissance provenant de l'Islam dont on ne peut rien apprendre, puisqu'il est l'incarnation du corps. De ce point de vue, l'Islam devient véritablement un « Autre » psychologique pour la civilisation occidentale. On le traite sur cette base. Et c'est cette même base qui a servi à S. Huntington pour pondre sa théorie de choc des civilisations, dont la civilisation islamique ».

Les lignes de l'Islam et de l'Occident⁽²⁾ atteignent un maximum de divergence quand l'Occident considère que son succès et sa supériorité sont dus au capitalisme et au laïcisme et quand il considère en même temps que l'échec et la chute de l'Islam (comme dit Maxime Rodinson dans son ouvrage *Marxisme et monde musulman* pp. 97-98) sont le résultat de son engagement envers la religion. Parallèlement, le monde musulman attribue la supériorité de l'Occident au colonialisme et le sous-développement des peuples islamiques au pillage de ses richesses, à la déformation de son identité religieuse et à son aliénation à des forces adverses. Or le monde islamique ne peut, par un simple refus, lutter contre cette expansion ennemie et avilissante surtout après les événements du 11 septembre 2001 et ses effets dangereux. Le refus n'est plus possible sur le plan réaliste, après que cette civilisation a déployé tous les moyens qui lui permettent de propager aux autres sa culture, ses valeurs et ses goûts. Mais le monde islamique peut, grâce aux valeurs de tolérance et d'ouverture dont jouit l'Islam, s'ouvrir sur la civilisation humaine et contribuer à sa construction et à ses œuvres. Bien plus, il peut apporter une profondeur spirituelle et un raffinement à cette civilisation pour la rendre plus humaine qu'elle ne l'est aujourd'hui.

(2) Le lecteur aura remarqué que je parle d'Occident et non pas de Christianisme car les enseignements et les valeurs du Christianisme se dissocient pleinement de la culture de l'Occident et de sa civilisation.

Aspects de la solidarité sociale dans la civilisation islamique

Dr Khaled Mohamed Azab^(*)

Vu que l'Islam défend la liberté et la dignité en tant que valeurs humaines sublimes dont il est d'ailleurs le précurseur et puisque la préservation de celles-ci s'avère une nécessité, d'autant plus que le Très Haut dit : « **Nous avons honoré les fils d'Adam** », Al-Isra, (Le voyage nocturne), verset 70, il en a fait un fondement de la protection sociale. Car pour que la dignité soit préservée, il est impératif que l'on accorde la plus grande attention à la protection de l'individu au sein de la société. Veiller au respect de la dignité de l'individu, c'est assurer son inviolabilité, le protéger contre toute atteinte et alléger ses souffrances au lieu qu'il soit livré à lui-même. D'ailleurs, on peut lire dans le Saint Coran, le verset suivant : « (...) **et sur les biens desquels il y a un droit bien déterminé [la Zakat] pour le mendiant et le déshérité** » Al-Maarij (Les voies d'ascension), versets 24 et 25. On peut y lire aussi : « (...) **et dans leurs biens, il y avait un droit au mendiant et au déshérité** » Ad-Dhariyat (Qui éparpillent) verset 19.

L'Envoyé de Dieu (PSL) a brossé une image idéale de la communauté dont les membres s'entraident et se complètent mutuellement conformément à la volonté du Tout-puissant, lorsqu'il a dit : « **l'image des croyants - dans leur amitié, leur miséricorde et leur compassion - est comparable à un corps. Lorsque l'un de ses membres se plaint, tous les autres membres réagissent par la douleur et la fièvre** », de même que lorsqu'il a affirmé : « **Le croyant est pour le croyant comme un édifice. Ses éléments se soutiennent les uns les autres** ». Les Musulmans forment donc un seul édifice dont les éléments sont solidaires les uns envers les autres et ne peuvent accepter, ni supporter que l'un des leurs soit délaissé ou humilié.

(*) Membre du Conseil suprême égyptien des Antiquités ; membre de l'Association des archéologues arabes ; membre de l'Association égyptienne des études historiques et Chef de division des projets principaux à la Bibliothèque d'Alexandrie.

Dans cette même veine, la civilisation islamique a connu la mise en place d'un ensemble d'institutions de protection sociale qui reposent essentiellement sur un principe très clair: la communauté se doit de fournir l'aide sociale à ses membres, notamment les plus démunis. L'Islam a régulé cette forme d'assistance sur la base de l'interdépendance entre l'individu et la société et de la solidarité les uns des autres dans les bonnes actions, en incitant à la miséricorde, la bonté, l'équité et la bienfaisance. Ces institutions fournissaient leurs services grâce aux recettes générés par *le waqf* qui porte l'empreinte de la civilisation islamique. Celle-ci en a fixé la réglementation et en a fait une institution qui a joué un rôle crucial dans l'édification de la société islamique.

En effet, les missions qui incombait à l'Etat envers les communautés islamiques n'étaient point exhaustives. L'Etat se limitait à assurer la sécurité des frontières et la protection des individus, de leurs biens ainsi que de leur honneur. Il gérait ensuite les affaires d'aménagement du pays, telles que la construction des routes... Autrement dit, les services publics étaient bien limités en ce sens qu'ils ne répondaient pas à tous les besoins de la communauté, notamment dans les domaines de l'éducation, de la santé et des services sociaux. C'est là où intervenaient le *waqf*, établi et financé par des hommes d'Etat, des propriétaires de vastes domaines ou encore par des oulémas. Le rôle des *waqfs* est similaire à celui dévolu, dans la civilisation occidentale, aux différents organismes de la société civile qui fournissent le soutien financier aux activités sociales, sanitaires, culturelles, scientifiques et éducatives, complétant ainsi le rôle des autorités publiques.

Définition du waqf

Le « *waqf* » ou le « *habs* », signifie, sur le plan linguistique, placer un bien en séquestre.

En droit musulman, cheikh Mohammad Abu Zahra le définit de la manière suivante : « **immobiliser un bien tout en faisant largesse de l'usufruit** »⁽¹⁾. Le *waqf* est également défini comme étant : « **la distribution des profits générés des biens mis en séquestre, tout en continuant à détenir ces biens. Si les bénéficiaires sont d'une nature caritative, religieuse, sociale, philanthropique, on parle alors de *waqf khayrî* (waqf charitable**

(1) Mohammed Abu Zahra, *Cours du waqf*, 2^{ème} édition, Dar al-Fikr al-Arabi, 1971, p 41.

ou public). Quand les bénéficiaires sont des individus de la famille ou non du fondateur, on parle de *waqf ahli* (waqf privé) »⁽²⁾.

Les piliers du *Waqf*

Le waqf repose sur quatre piliers⁽³⁾, à savoir : le *waqif* (le fondateur du *waqf*), le bien mis en *waqf*, le ou les bénéficiaire(s) et la formule du *waqf*.

Premièrement : le fondateur du *waqf*

C'est celui qui constitue son bien en *waqf*. Mais, pour que cette opération soit légalement fiable, le fondateur doit remplir les conditions suivantes :

1. Avoir la capacité de donation.
2. Etre majeur.
3. Etre sain d'esprit.
4. Etre émancipé.
5. Ne pas faire l'objet d'interdiction pour avoir été qualifié de prodigue, de dément ou pour tout autre motif religieux.

L'appropriation du *waqf* :

Les oulémas s'accordèrent sur le fait que le bien constitué en *waqf* doit être la propriété effective du donateur et qu'il soit clairement déterminé. Le fondateur peut se fier à la célébrité du bien, si elle seule suffit à le rendre identifiable, sinon il est tenu d'en délimiter clairement la substance et les contours.

Deuxièmement : les biens mis en *waqf*

Les juristes furent unanimes sur le fait que le waqf est une donation inaliénable, c'est-à-dire faite à perpétuité. Toutefois, l'Imam Malik et d'autres imams chiites avaient affirmé qu'il est permis qu'elle soit faite à durée

(2) Mohammed Amin, *Les waqfs et la vie sociale en Egypte*, Dar An-Nahda al-Arabia, Le Caire, 1980, p 11.

(3) Pour de plus amples détails, voir : Abdul Jalil 'Ashoub, *Le livre du waqf*, Dar al-Afâk al-Arabiya, Le Caire, 1999.

déterminée. C'est pour cette raison que les tenants de l'école hanéfite, convaincus que le bien à mettre en waqf doit être de nature perpétuellement inaliénable ; et puisqu'à l'origine, le waqf ne s'appliquait qu'aux biens immeubles, ils estimèrent que le waqf des biens meubles ne peut être soumis aux mêmes critères, mais plutôt à des conditions particulières.

Troisièmement : le ou les bénéficiaire (s) du waqf

Il peut s'agir d'une ou de plusieurs personnes. Il peut également s'agir d'une institution sociale, sanitaire, culturelle ou éducative, ou encore d'un lieu de culte, d'un animal ou autre.

Quatrièmement : la formule du waqf

Elle est exprimée de façon explicite ou implicite. Quand le fondateur l'exprime de façon claire et explicite, il dit : « J'immobilise et frappe en séquestre ma terre ou ma demeure au profit de mes enfants (ou des pauvres ou autres) ». Si, par contre, il s'exprime de la façon suivante : « Je concède ma terre aux pauvres », il sera nécessaire, au préalable, qu'il ait l'intention, de mettre sa terre en *waqf*. Cette intention doit être confirmée par l'usage et la coutume, autrement ce bien sera perçu comme un héritage et non comme une fondation du *waqf*⁽⁴⁾.

Si l'on considère la jurisprudence et avis des jurisconsultes en matière de dispositions relatives aux différentes questions liées au *waqf*, on constate que cette notion relève, dans son acception la plus large, d'une « politique civile » qui comprend la gestion des affaires de manière à assurer les moyens de subsistance, apporter les bienfaits, écarter les préjudices et réaliser la solidarité sociale. Car le *waqf* repose sur trois principes fondamentaux⁽⁵⁾. Ces principes ont permis la protection de la légalité du système et des institutions du waqf contre toute possibilité d'expropriation par les pouvoirs publics dans la mesure où un tel acte est considéré illégal, à moins qu'il n'y ait, dans les faits, une raison le rendant justifiable. Ces principes se déclinent comme suit :

(4) Zohdi Yakun, *Le waqf selon la charia et le droit positif*, 2ème édition, Dar al-Fikr al-Arabi, 1971, pp. 39, 40.

(5) Ibrahim Ghanem Al-Bayoumi, *Les waqfs et la politique en Egypte*, Dar al-Shûrouq, Le Caire, 1998, pp. 53,54.

- Le respect de la volonté du fondateur (le waqf s'érige en législateur) :

« La volonté du fondateur » désigne ici celle exprimée dans l'acte de *waqf* et qui comprend un ensemble de conditions relatives à la gestion des biens mis en waqf, la répartition des profits générés et le ou les bénéficiaire(s). Ces conditions qui sont fixées par le fondateur et qu'on appelle *Šurût al-waqif*, sont « sacralisées » par les jurisconsultes, à moins qu'elles ne prennent pour licite ce qui ne l'est pas ou vice versa. Etant donné que cet acte est « sacré », il devient inviolable, sauf à quelques rares exceptions, puisqu'il est hissé au statut de règle juridique contraignante, d'où la maxime « *le fondateur s'érige en législateur* ».

Par ailleurs, les jurisconsultes et les juges estiment que l'acte de waqf (Al-Hujja) est un document de référence auquel il faudra revenir à chaque fois qu'il devient nécessaire d'examiner n'importe quelle question relative à la gestion des différentes institutions ou activités de la fondation. Ils considéraient même que les méthodes d'interprétation des textes juridiques valent aussi pour l'explication de l'acte de *waqf*. Partant, les règles absolues l'emportent sur les dispositions restrictives, le général prévaut sur le particulier et, le cas échéant, les nouvelles conditions abrogent les plus anciennes. En somme, ce sont les conditions établies par le fondateur qui font foi dans la réglementation du *waqf*, à moins qu'elles ne soient expressément interdites par la législation⁽⁶⁾.

Si les jurisconsultes avaient accordé autant d'importance aux conditions du fondateur et estimèrent même qu'elles étaient des règles contraignantes, ils n'avaient pas omis non plus de fixer l'objectif du *waqf*. En effet, celui-ci doit être créé dans un but pieux ou d'utilité publique. En d'autres termes, il doit être conforme aux finalités de la charia⁽⁷⁾, à savoir : la préservation de la vie, de la religion, de l'honneur, de l'esprit et des richesses. Par ailleurs, les jurisconsultes avaient frappé de nullité toute condition préjudiciable à l'une des finalités précitées ou à toute autre finalité de la charia islamique. C'est sur cette base que s'appuient la jurisprudence et les différentes fatwas relatives aux questions du *waqf*⁽⁸⁾.

(6) Mohammad Abu Zahra, *op. cit.* p. 155.

(7) Al-Rahibani, *Matalib oula an-nouhâ fi shârh ghayate al-mountahâ*, Damas, Vol. 4, p. 315.

Tahar Ben Ashour, *Les finalités de la charia islamique*, Tunis, 1366 H, pp. 204-210.

Abdul Wahab Khallaf, *Usûl al-fiqh*, Koweït, 1972, pp. 197-205.

(8) Ibrahim Al-Bayoumi Ghanem, *op. cit.* p 55.

- L'autorité judiciaire comme organisme de tutelle exclusive du waqf :

Les juristes décidèrent que le *waqf* est placé sous la tutelle de l'autorité judiciaire et qu'aucune autre institution ou autorité publique ne peut remplir une telle fonction. L'autorité judiciaire intervient en cas de litige relatif aux différentes questions du *waqf*, mais ce n'est là qu'un aspect de l'étendue de sa tutelle⁽⁹⁾.

En effet, la constitution du *waqf* est effectuée auprès d'un *cadi* (juge musulman remplissant des fonctions civiles, judiciaires et religieuses) qui peut être nommé, par le fondateur comme « *Nâzir du waqf* » (administrateur qui gère la fondation pieuse). Le *cadi* peut également intervenir pour effectuer les opérations telles que l'*istibdal* (échanges de *waqfs*), l'*intiqaal* (transfert d'un droit de propriété) et *ta'dilšurût al-waqf* (amendement ou réajustements des conditions du *waqf*) au cas où ces conditions devenaient préjudiciables au *waqf* ou aux parties bénéficiaires. Le *cadi* peut, enfin, se prononcer sur la nullité de certaines conditions si celles-ci se révèlent incompatibles aux finalités de la *charia*⁽¹⁰⁾.

Comme ces procédures touchent aux aspects de gestion, de fonctionnement et de financement des *waqfs*, il apparaît clairement qu'elles auraient eu un effet sur l'indépendance des *waqfs* et des institutions qui y sont affiliées, si elles provenaient par exemple d'un sultan ou de l'un de ses représentants. C'est pour cette raison que les juristes de droit musulman avaient clairement précisé qu'il était formellement interdit pour toute autorité de s'immiscer dans les affaires du *waqf* ou de s'opposer aux activités ou procédures administratives mises en œuvre par le *cadi*⁽¹¹⁾.

- Le waqf est doté de la personnalité morale :

Les juristes avaient reconnu que le *waqf* est doté de la personnalité morale. De nombreuses applications le confirment. D'abord, c'est le *cadi* qui statue sur les affaires relatives au *waqf* et il peut même en être l'administrateur. De plus, Les *waqfs* sont des biens religieux de mainmorte, immobilisés et frappés de séquestre au profit des fondations créées dans un but pieux ou d'utilité publique. Il est à souligner aussi que toutes les formes de *waqf* (privé

(9) Ibrahim Al-Bayoumi Ghanem, *Les waqfs et la politique en Egypte*, p 56.

(10) Ibid.

(11) Ibrahim al-Bayoumi Ghanem, *op. cit.* p. 57.

et public) ont une vocation à caractère charitable à long terme. En effet, au décès du dernier bénéficiaire du *waqf*, les profits sont distribués à une œuvre charitable au profit des pauvres - au nombre incalculable - ou dédiée à la construction de ponts, écoles ou toute autre activité d'intérêt général. Les juristes concluent donc que le bien ou l'ensemble des biens mis en *waqf* est, de par sa nature même, doté de la personnalité morale impliquant, de ce fait, des devoirs et des obligations⁽¹²⁾.

Le rôle social du *waqf*

Ibn Mâja rapporte dans ses Sunan que le Prophète (PSL) a dit : « *Parmi les actes et les bonnes œuvres qui suivent le croyant après sa mort, il y a une science qu'il aura enseignée et divulguée, un enfant pieux qu'il aura laissé après lui, un Coran qu'il aura légué en héritage, une mosquée qu'il aura édifiée, une maison qu'il aura construite pour le voyageur démuné, une rivière qu'il aura aménagée au profit des autres et une aumône qu'il aura prélevée de ses biens étant encore vivant et en bonne santé. Toutes ces œuvres lui parviendront après sa mort* ».

D'autre part, Al-Suyuti énumère dans les vers ci-dessous, dix bonnes actions qui profitent au défunt après sa mort:

Pour le croyant décédé, dix bonnes œuvres restent toujours valables :

Le partage d'une science, l'invocation d'une descendance,

Des palmiers qu'il aura plantés ou toute œuvre charitable,

Une frontière fortifiée, Un Coran donné en héritage,

Un puits pour lequel il aura entrepris le forage,

Une rivière aménagée, un foyer pour les passants nécessiteux,

Ou une mosquée pour les fidèles et les pieux.

Tout cela montre que la société cherchait inlassablement à répondre à ses propres besoins, notamment à travers l'institution du *waqf*. En effet, de plus en plus de possédants fournissaient un soutien aux institutions caritatives et de bienfaisance aux fins de se rapprocher de Dieu et de faire perpétuer les bonnes

(12) Ibrahim al-Bayoumi Ghanem, *op. cit.* p. 59.

œuvres. Les formes de *waqf* s'étaient alors diversifiées : la construction de chaussées, la libération de prisonniers, le soutien des déshérités, l'assistance aux pèlerins, les ornements d'or prêtés à toute mariée démunie pour que sa nuit de noce soit parfaite, ou encore un lieu d'hébergement ouvrant ses portes aux épouses fâchées qui sont sans familles ou éloignées de celles-ci, où ne travaillent que des femmes qui se consacrent à nourrir ces épouses, à les protéger contre les dangers et à traiter, grâce à une prédicatrice qui gère l'hospice, les problèmes dont elles souffrent en vue d'adoucir leurs cœurs et les préparer à retourner dans leurs foyers et reprendre leurs vies de couple⁽¹³⁾.

De même, le *waqf* ne se limitait pas aux êtres humains, mais s'étendait à toutes les créatures. En effet, certains *waqfs* étaient consacrés à soigner les animaux malades ou à les nourrir tout au long de leur vie comme le *waqf* appelé *Al-Marj Al-Akhdar* (la prairie verte) à Damas ou celui des chats au marché de Sarūjah (quartier à Damas) qui accueillait les animaux domestiques⁽¹⁴⁾. D'autre part, des jardins d'arbres fruitiers étaient constitués en *waqf* pour nourrir les déshérités⁽¹⁵⁾. Il y a encore d'autres fondations pieuses, pour diverses œuvres charitables. En voici un exemple des plus drôles dans cette anecdote relatée par Ibn Battûta qui a écrit : « Je passais un jour par une des rues de Damas, et je vis un petit esclave qui avait laissé échapper de ses mains un grand plat de porcelaine de Chine, qu'on appelle dans cette ville *sâhn*. Il se brisa, et du monde se rassembla autour du petit mamelouk. Un individu lui dit : « Ramasse les fragments du plat et porte-les à l'intendant des œuvres pieuses pour les ustensiles. » L'esclave les prit et la même personne l'accompagna chez ledit intendant et les lui montra. Celui-ci lui remit aussitôt de quoi acheter un plat semblable à celui qui avait été brisé. Cette institution est une des meilleures qu'on puisse fonder ; car le maître du jeune esclave l'aurait certainement frappé pour avoir cassé l'ustensile, ou bien il l'aurait beaucoup grondé. De plus, il en aurait eu le cœur brisé et aurait été troublé par cet accident. Le *waqf* a donc été un vrai soulagement pour les cœurs »⁽¹⁶⁾.

(13) Mohamed Abdel Aziz Marzouk, *L'art islamique : histoire et caractéristiques*, Imprimerie As'ad, Bagdad, p. 168.

(14) Subhi As-Salih, *Systèmes islamiques : Origines et évolution*, Dar al-'ilm lilmalayine, Beyrouth, p. 370

(15) Ibid.

(16) Ibn Battûta, *Tūhfât al-anzâr fi ghara'ib al-amsâr wa' ajaib al-asfâr* (Un cadeau pour ceux qui contemplant les splendeurs des villes et les merveilles des voyages), imprimé au Caire, 1938, p. 63.

Foyers d'accueil :

Les fondations pieuses comprenaient aussi la célébration des mariages des démunis. Ainsi, à Fès, un palais appelé *Dar Chioukh* (maison des Cheikhs) était-il consacré aux nuits de noces des non-voyants ne disposant pas d'habitat⁽¹⁷⁾.

Maisons d'hôtes :

À l'ère du Prophète (PSL), il y avait à Al-Madinah Al-Munawarah un certain nombre de maisons pour accueillir les hôtes et les visiteurs. La plus célèbre d'entre elles était la grande demeure de Abdulrahman ibn Awf, appelée « maison d'hôtes » qui hébergea la délégation de Nakha'a en l'an 11 de l'hégire⁽¹⁸⁾ et Dar Ramlah bint Al-Harîth Al-Ansariya qui accueillit plusieurs délégations, à savoir : Ghassan, banu Tha'labah, Abdul-Qais, banu Fazarah, al-Odhrâ et banu Hanifa⁽¹⁹⁾. Les maisons d'hôtes remplissaient trois fonctions :

En fait, la générosité et l'hospitalité des Arabes ne sont plus à démontrer. D'ailleurs, l'Islam a prescrit de faire preuve d'hospitalité, en particulier envers les voyageurs de passage. C'est ainsi que des *waqfs* furent constitués à cet effet dans les villes islamiques. Le Commandeur des croyants Omar Ibn Al-Khattab, qu'Allah l'agrée, érigea une maison d'hôtes en l'an 17 de l'hégire et y fournit tous les aliments nécessaires : farine, miel, beurre... Il ordonna également qu'un système de distribution d'eau soit mis en place en vue d'apporter l'aide à tout voyageur manquant d'eau sur le chemin menant de Makkah à Al-Madinah. Othman Ibn Affân, alors calife, fit de même en offrant son hospitalité aux voyageurs et aux fidèles à la mosquée⁽²⁰⁾.

Certains soulignent que la mise en place de la maison d'hôtes par Omar ibn Al-Khattab fut dictée par les conditions de famine (*année d'ar-ramadah*) qui sévit de la fin de l'an 17 jusqu'au début de l'an 18 de l'hégire, tandis que

(17) Mohammed Abdul Hay Kettani, « Les foyers islamiques de charité à l'ère des dynasties almohade et mérinide au Maroc », in *Revue az-Zaytouniya*, N°3, Vol. 6, Tunis, Juin 1939, pp. 21-22.

(18) Ibn Sayed An-Nass, '*Oyoun al-Athâr fi fonoun al-maghâzi wa as-siyar*, Vol. 2, authentifié par le Comité de la Sauvegarde du Patrimoine, Beyrouth, 1980, p 328.

(19) Al-Samhudi, *Wafâ bi akhbar dar al-Mustafa*, Vol. 2, authentifié par Muhammad Muhyiddin Hamid, Beyrouth, 1971, p. 739.

(20) Al-Maqrîzî, *al-Khûtat*, Vol. 2, p. 338.

celle d'Othman Ibn Affân, qu'Allah l'agrée, fut créée à l'occasion du mois de Ramadan. En effet, Al-Tabari a écrit : « Pendant le Ramadan, des tables étaient servies aux voyageurs et aux fidèles qui s'attardaient dans la mosquée »⁽²¹⁾. Les délégations et les nombreux visiteurs d'Al-Madinah Al-Munawarah auraient vraisemblablement rendu nécessaire l'existence des maisons d'hôtes.

Par ailleurs, Al-Walid ibn Abdul Malik (86-96 H / 705-715) avait construit une maison d'hôtes⁽²²⁾, laquelle sera constituée en *waqf* par Omar ibn Abdul Aziz (99-101 H / 717-720) au profit des voyageurs de passage et des démunis⁽²³⁾.

Les maisons d'hôtes étaient devenues une tradition que l'on retrouvait partout dans le monde islamique puisqu'elles étaient construites aussi bien par les gouverneurs et les commerçants que par les particuliers et les familles. Ainsi, au Maroc, la population de la Kasbah de Boulaaouane y construisit une maison d'hôtes de plusieurs chambres dédiés à héberger, aux frais des habitants, les voyageurs qui se rendaient à la Kasbah ou qui y faisaient escale⁽²⁴⁾.

En Egypte, les maisons d'hôtes étaient bâties partout, aussi bien en haute qu'en basse Egypte, tant dans les zones rurales que dans les milieux urbains. On leur attribuait diverses fonctions, car en plus de l'accueil et l'hébergement des étrangers, on y organisait les mariages, les obsèques et les différentes occasions nécessitant le rassemblement de familles élargies. L'un des exemples les plus frappants est le foyer de Chandaouily au village de Chandaouil situé dans la circonscription de Maragha relevant de la province de Sohag. Construite au XIXe siècle, cette maison d'hôtes bénéficiait du *waqf* établi par Mohamed Hassan Al-Chandaouily, l'un des notables de Sohag, qui plaça en séquestre, à cet effet, trois maisons et un terrain agricole d'une superficie de

(21) Al-Tâbârî, *târîkh ar-rûssûl wal-mûlûk* (L'histoire des messagers et des rois), Vol. 3, p. 246, cité par Abdul Rahim Hussein Mahdi in « Les services publics à Bagdad », dar al-Shu'ou'n al-thâqâfiya, Bagdad, 1987, p. 98.

(22) Al-'Askari, Abou Hilal Hassan bin Abdullah (382 H / 992), *Al-Awa'il*, publié par As'ad at-Tarabzoni al-Husseini, Al-Madinah Al-Munawarah, (non daté), p. 346, Ibn Al-Karzoni, Cheikh Dahir-Din Ali ibn Mohammed al-Baghdâdi (697 AH / 1297), *Mukhtâssâr At-târîkh* (Précis d'histoire), authentifié par Dr. Mustapha Jawad, indexé par Salem al-Alussi, Presses du Gouvernement, Bagdad, 1970, p. 91.

(23) Ibn Saad, Mohammed Al-Zuhri (230 H / 844), *Al-baqât al-Kubra*, Vol. 5, Londres, 1917, p. 279.

(24) Mohamed al-Menoufi, *Le rôle du Waqf marocain en matière d'intégration sociale à l'ère des Mérinides*, Livre de la Fondation Wqafs dans le Monde islamique, Bagdad, 1983, p. 219.

200 acres et 15 carats. Dans son acte de *waqf*, le fondateur stipula que les bénéfiques générés par les trois demeures et le terrain agricole soient affectés au « foyer d'hébergement des hôtes, connu dans la région de Chandaouil sous le nom d'*al-qasr* (sérail), ainsi qu'à son équipement en meubles, son approvisionnement en boissons et en nourriture, en plus de la rétribution des employés ». Le fondateur ajouta que le *Nâzir* des waqfs dépensera les revenus des biens mis en waqf selon les besoins de gestion et d'entretien de la maison d'hôtes sans excès ni insuffisance⁽²⁵⁾.

En outre, le *waqif* souligna dans le même acte que la *Nizâra* (la gestion) de cette fondation pieuse sera accordée, après son extinction, au majeur de ses descendants auquel succèdera un autre fils mâle de la même lignée. En vue d'assurer l'unité de la famille, il stipula également qu'un conseil familial, composé de ses enfants et de ses neveux, soit chargé du contrôle et du suivi annuels de la comptabilité. Les membres de ce conseil, en qualité d'usufruitiers, se partageront les revenus non dépensés⁽²⁶⁾.

La ville de Fès est aussi connue pour avoir abrité trois maisons d'hôtes, appelées *waqfs al'arayess* (fondations des mariées). Elles tiennent cette appellation du fait qu'elles étaient constituées en waqf et dédiées exclusivement à l'organisation de cérémonies de mariage des pauvres d'ascendance chérifienne. La première était située au Quartier Al-Kaddane, rue Al-Andalous, la deuxième au quartier Al-Oyoum, rue Al-Qaraouiyyine et la troisième, qui est probablement la plus ancienne, est connue sous le nom de *Daral'afiya* (maison du bien-être), fondée au XIIe siècle et située au quartier At-trône, connu aujourd'hui sous le nom *deal-'arayess* (quartier des mariées) à côté de la Mosquée Al-Qaraouiyyine.

On permettait aux jeunes mariés d'y passer toute une semaine, en profitant d'habits en soie et d'ornements luxueux, en plus d'une prise en charge totale des frais d'organisation de la cérémonie, y compris une promenade dans un jardin longeant la rue d'Al-Andalous près de la porte Ibn Moussafir (*Porte Boujida* actuellement)⁽²⁷⁾.

(25) Acte de waqf de Mohamed Bey al-Chandaouily, établi le 10/01/1899, auprès du tribunal de Tanta, Registres du ministère des Wqafs, fiche 11/Qibli, série 1015, cité par Ibrahim Al-Bayoumi Ghanem, *op. cit.* p. 327.

(26) Ibid.

(27) Mohammed al-Muntassir Kettani, Fès, capitale des Idrissides, Casablanca, 2002, p. 487. Mohammed al-labbar, *Le rôle des waqfs des Bîmaristâns dans la vie sociale à Fès*, p. 180.

Caravansérails pour les pèlerins :

Evoquant les devoirs des gouverneurs musulmans en matière de pèlerinage, Hassan Ibn Abdullah a écrit : « ils doivent aux pèlerins l'eau, la nourriture et l'hébergement »⁽²⁸⁾. En effet, les services rendus aux pèlerins, qui s'étendaient à l'hébergement, se développèrent particulièrement à l'ère du calife abbasside An-Nasir li-Dîn Allah (575-622 H / 1180-1225). En effet, Ibn Al-Sa'i'i rapporte qu'en l'an 605 H / 1208, l'Imam An-Nasir li-Dîn Allah construisit pour l'amour d'Allah un caravansérail sur la rive occidentale du Tigre, à proximité du territoire seldjoukide sacré. D'autres contribuèrent à sa construction en guise de *Takaful* (solidarité). Le calife ordonna ensuite que des aliments en quantité suffisante y soient fournis en faveur de toute personne prétendant au *hajj*, ainsi qu'aux pauvres. Il ordonna aussi que tout pèlerin perçoive un dinar, en plus d'habits et de nourriture pour le trajet »⁽²⁹⁾.

On comprend de cette citation que le calife An-Nasir li-Dîn Allah avait construit un caravansérail et en avait affecté des employés pour en assurer la gestion et la distribution de la nourriture, en plus d'une aide matérielle, aux pèlerins démunis⁽³⁰⁾.

Restaurants publics :

Les bienfaisants avaient veillé aussi à la mise en place de restaurants en vue d'offrir de la nourriture aux pauvres, aux nécessiteux et aux voyageurs de passage. Les plats étaient à emporter ou servis sur place si on disposait d'un endroit pour la restauration. En atteste un certain nombre de faits historiques, y compris ceux rapportés sur le calife abbasside An-Nasir li-Dîn Allah. L'historien Ibn Al-Athîr a rapporté qu'en l'an 604 H / 1207 « le calife ordonna que des caravansérails soient bâtis aux confins de Bagdad afin d'accueillir les pauvres durant le mois de Ramadan et de leur servir de la viande d'agneau et du pain à la rupture du jeûne. Il plaça ensuite des employés honnêtes dans

(28) Al-Hassan ibn Abdullah, *Athâr al-awwâl fi tartîbi ad-dûwâl*, Edition Boulaq, Le Caire, 1295 H, p. 33.

(29) Ibn Al-Sa'i'i, *Al-Jamî'i al-Mûkhtassâr*, c 9, p 258,259.

(30) Abdul Hussein Mahdi Rahim, les services publics à Bagdad, p. 41.

chaque caravansérail. D'innombrables personnes y affluaient chaque soir et y étaient généreusement servis »⁽³¹⁾.

Dans son ouvrage : *miroir du temps*, Sâbt Ibn Al-Jawzi précise que : « le calife mit en place dans le pourtour de Bagdad une vingtaine de caravansérails qui distribuaient tous les soirs d'habitude de Ramadan cinq cent plats, nécessitant mille livres de marchandises et autres aliments »⁽³²⁾.

Sur la base des informations avancées par Ibn Al-Athîr et des précisions fournies par Ibn Al-Jawzi, on déduit que le nombre de pauvres dans la ville de Bagdad à ce moment-là s'élevait à dix mille personnes⁽³³⁾.

À l'origine, ce genre d'institutions remplissait d'autres fonctions. Ainsi, au Ve siècle de l'hégire, rapporte-t-on dans un acte de *waqf* d'une medersa à Samarkand (dans l'actuelle République d'Ouzbakistan) que l'on « allouait trois mille trois-cent-cinquante dirhams à l'acquisition de la viande, du pain et autres fournitures nécessaires aux réceptions durant le Ramadan »⁽³⁴⁾... Et bien que le fondateur les ait limitées au mois de Ramadan, cette œuvre charitable s'est étalée plus tard sur tous les mois de l'année⁽³⁵⁾.

Des services semblables étaient également fournis par d'autres institutions telles que les caravansérails, ou *khans*, évoqués pour la première fois par l'historien Abou Bakr Al-Khassâf. Ainsi, le caravansérail Al-Atanah (village au nord de Jayroud), situé sur le chemin reliant Damas à Homs, fut-il construit par le prince Rûkn ad-Dîn Mankâros Al-Falaki (631 H / 1233). On lit sur la gravure placée au-dessus de l'entrée qu'on offre à chaque voyageur de passage « une demie livre de pain »⁽³⁶⁾. Mais, on n'y fournissait pas que du pain : le *waqif* stipula aussi que « toute personne démunie qui arrive au caravansérail bénéficie du ferrage de sa monture »⁽³⁷⁾.

(31) Ibn al-Athîr, *Al-Kâmil fi At-tarîkh* (L'Histoire en exhaustivité), Vol. 9, p. 416.

(32) Sâbt Ibn Al-Jawzi, *Le miroir du temps*, Vol. 8, p. 534.

(33) Abdul Hussein Mahdi Rahim, *op. cit.* p. 43.

(34) Voir la version arabe de l'acte de waqf, in M. khadr, *Deux actes de waqf d'un garahandie d'Asie centrale*, Journal asiatique, Paris, 1967, pp. 305-334

(35) Mohamed al-Arnaout, « L'évolution des fondations du waqf à travers l'histoire », *Imaret / l'exemple des tekkiyehs*, in Revue Al-Mishkat, n° 5, 2010.

(36) Muhammed Ahmed Dahman, *Fi rihâb dîmashq* (A Damas), Dar al-fikr, 1982, p. 165.

(37) Ibid.

Si Bagdad fut célèbre pendant longtemps pour sa générosité envers les pauvres grâce à la multiplicité des restaurants leur servant des plats à titre gracieux, il n'en demeure pas moins vrai que d'autres villes ne tardèrent pas à détenir le même privilège. En effet, en 720 H / 1309 le prince Abu Saïd Sanjar Al-Jawli, en sa qualité de *Nâzir* des Deux Saintes Mosquées et légataire dupouvoir mamelouk, procéda à la construction d'Al-Haram Al-Ibrahimi et d'une « cuisine adjacente où l'on préparait la *deshisha*⁽³⁸⁾ qu'on servait aux fidèles et aux voyageurs de passage »⁽³⁹⁾. A noter qu'il y avait une tradition bien connue à Hébron qui consistait « à battre les tambours chaque jour devant la porte du restaurant pour le dépôt des céréales », à tel point qu'on comptait une telle pratique parmi les merveilles du monde. L'historien Ibn Iyyas souligne ceci en disant : « Une telle tradition présentait l'intérêt de motiver les hommes et de les inciter à s'atteler aux travaux de mouture des grains, de pétrissage de la farine et de cuisson en y accordant le plus grand soin »⁽⁴⁰⁾. En dépit des difficultés qu'elle rencontre, cette institution remplit à ce jour les mêmes fonctions⁽⁴¹⁾.

Des restaurants semblables furent construits à Al-Madinah Al-Munawarah et à Makkah Al-Mukarramah. En effet, Ibn Iyass a écrit que lorsque le Sultan Qaitbay se rendit en 884 H / 1479 à Al-Madinah Al-Munawarah et remarqua le dénuement croissant et le manque de moyens de subsistance parmi une bonne partie de la population, il jura d'accomplir au profit des habitants de la ville une œuvre charitable qui se poursuivra après lui. Il ordonna alors que des biens soient acquis par ses propres moyens et qu'ils soient constitués en waqf afin de distribuer au quotidien de la soupe, du pain et de l'huile, pareillement à l'œuvre charitable d'Hébron.

(38) *Dshisha* est une soupe à base d'orge ou de blé concassé. Le terme désignait aussi les waqfs des Deux Saintes Mosquées

(39) Mujir-Dîn Al-Hanbalî, *Al-unss al-jâlîl*, p. 63.

(40) Ibid.

(41) Le bâtiment abritant la cuisine fut conservé jusqu'en 1964, date à laquelle il fut démoli dans le cadre du projet de réaménagement du pourtour d'Al-Haram Al-Ibrahimi. Il fut alors déplacé à titre provisoire dans les environs du Lac du Sultan. En 1984, le Ministère des Waqfs jordanien y réserva un nouveau bâtiment au nord d'Al-Haram Al-Ibrahimi, équipé de moyens modernes et employant six salariés qui s'occupent des tâches de cuisine en plus de la distribution et du nettoyage. Néanmoins, aujourd'hui la quantité de blé moulu au quotidien ne dépasse plus 80 kg. Mohamed al-Arnaout, *op. cit.* p. 10

Le Sultan commença alors à construire une institution de gestion de ces biens situés aux quartiers suivants du Caire : Bab Al-Nasr, Al-Bundukiyyine, Al-Khachabine, Al-Daggaguine, etc.⁽⁴²⁾

Dans son acte de waqf, le Sultan Qaitbay a souligné la nécessité de dédier une part des revenus au moulage des céréales pour la soupe qui sera distribuée en charité à Al-Madinah Al-Munawarah⁽⁴³⁾. Al-Samhudy a écrit à ce propos : « (...) Ils commencèrent la construction d'un four, d'un moulin et d'un restaurant pour la *dshisha*, en plus d'une institution de gestion des revenus générés par les maisons que le Sultan avait acquises auparavant... Il écrivit ensuite à ses hommes de confiance afin de leur confier la collecte des recettes des terres qu'il a acquises au Caire dont la récolte s'élevait à sept mille cinq-cents *ardebs* (équivalent de 185 litres) chaque année... Pour que les céréales soient distribuées en quantité suffisante aux ménages, on comptait le nombre des membres de chaque famille. A chacun on accordait sept ardebs égyptiens ... et ce sans distinction entre petits et grands, ou entre esclaves et émancipés... »⁽⁴⁴⁾.

Les quantités de blé qui affluaient aux Deux Saintes Mosquées avaient un heureux effet non seulement sur les pauvres et les nécessiteux, mais également sur les étudiants, les handicapés, les veuves et les orphelins. Tous étaient satisfaits de cette bonne œuvre et invoquaient le Pardon, l'Agrément et la Grâce de Dieu pour son instigateur qui, par son œuvre charitable, allégea leurs fardeaux, d'autant plus que les prix de certains aliments tels que le blé, l'orge et l'huile baissèrent⁽⁴⁵⁾.

Par ailleurs, les restaurants, qui dépendaient, pendant des siècles de caravansérails, de *Ribats* ou de fondouks, offraient leurs services aux résidents de ces institutions, en plus des pauvres ou des gens de passage. A l'époque

(42) Acte de waqf établi par le Sultan Qaitbay, en date du 15 Dou-EI-Hijja 895 H, Document N° 890/Awqafs.

(43) Al-Samhudi, Nouredine ibn Ahmed, op. cit. pp. 644,645.

(44) Ahmed Hashim Badrashini, *Les waqfs des Deux Saintes Mosquées à l'époque mamelouke*, Centre de recherche Al-Madinah Al-Munawarah, Al-Madinah Al-Munawarah, 2005, p. 306.

(45) Pour en savoir plus: Qlus Arik, « The Turkish contribution to Islamic architecture » (La contribution turque à l'architecture islamique), Revue Turquie, Vol. 1, N° 2, Ankara, 1985-1986, pp. 140-146.

seldjoukide, ces établissements étaient connus sous le nom de « *Imaret* », mais aussi de « *Dar Chorba* » (maison de la soupe) dans de nombreuses villes seldjoukides⁽⁴⁶⁾.

Plus tard, le restaurant devint un bâtiment indépendant, faisant généralement partie d'un complexe urbanistique qui comprenait également une mosquée et une école. L'exemple le plus ancien en est, à notre connaissance, le bâtiment construit par Moussa Pacha à Qaravers le milieu du XIV^e siècle⁽⁴⁷⁾.

Ce nouveau modèle urbanistique apparut rapidement dans de nombreuses villes du monde islamique. En effet, le Sultan Mourad I^{er} bâtit un premier complexe dans la nouvelle capitale Brousse en 787 H / 1385 et un second à Iznik en 790 H / 1388. Défiant encore le temps, ce bâtiment abrite aujourd'hui le musée d'Iznik⁽⁴⁸⁾.

Le Prince karamanide Yakub II (792-832 H / 1390-1428) construisit également à Kütahya un complexe comprenant une école, une mosquée et une maison de la soupe⁽⁴⁹⁾.

Les Ottomans reprirent le relais des Abbassides en matière de construction d'établissements de restauration servant gracieusement les nécessiteux. Qu'elles soient appelées maison d'hôtes à l'ère abbasside, maison de *dshisha* pendant le règne des Mamelouks, ou restaurant (maison de la sauce ou de la soupe) à l'ère des Ottomans, ces établissements à caractère caritatif n'avait cessé de servir aux étudiants, aux pauvres et aux étrangers de passage un repas composé de soupe, pain et viande, qui est le minimum nécessaire pour les plus démunis dans les villes islamiques.

A l'ère ottomane, l'architecture de ce type d'établissements était spécifique à bien des égards. Il s'agissait généralement d'un bâtiment carré avec un grand dôme au milieu surplombant un hall spacieux. Celui-ci donne sur les chambres latérales, couvertes de dômes de taille moins imposante, y compris

(46) Ibn Iyass, *Badaa'i Az-Zûhûr fi waqaai' ad-Dûhûr*, Vol. 3, p. 165.

(47) Mohamed Al-Arnaout, *op. cit.* pp. 3,4.

(48) Mohamed Al-Arnaout, *op. cit.* p. 4.

(49) Aqtaa Aslan Appa, *Arts et architecture turques*, traduit à l'arabe par Ahmad Issa, IRCICA, Istanbul, 1987.

la cuisine dans laquelle on préparait les repas et les locaux qui servaient d'entrepôts.

S'étalant des Balkans à Makkah Al-Moukarramah, ce type d'établissements est devenu un haut-lieu de la bienfaisance dans la civilisation islamique. Nous en trouvons la confirmation dans les descriptions du célèbre voyageur ottoman Evliya Çelebi, dans son ouvrage *Seyahatnamesi*. Se rendant à Belgrade, il ne manqua pas de tenir un discours élogieux à propos de *Imaret* Muhammad Pacha à laquelle « on peut se rendre un mois durant sans être invité à payer, mais uniquement à réciter la Fatiha à la mémoire de son constructeur »⁽⁵⁰⁾.

En Macédoine, Sankour Bey, l'un des chefs de l'armée sous le Sultan Mourad II (825-852 H /1421-1451), bâtit un *Imaret* en plus d'une grande école dans la ville de Monastir⁽⁵¹⁾. Dans l'acte de *waqf*, l'*Imaret* en question a pour dénomination « *Zaouïa* » et se consacre à « fournir la nourriture à ses résidents ainsi qu'aux pauvres »⁽⁵²⁾.

Cet édifice continua néanmoins à être connu sous le nom d'*Imaret*. D'ailleurs, ce terme fut introduit aux langues locales de la région des Balkans. D'autres emprunts suivirent tels que « *pain d'Imaret* », « *riz d'Imaret* », « *soupe d'Imaret* »⁽⁵³⁾ ... A noter que l'*Imaret* de Sankour Bey servit ses repas gratuits pendant cinq siècles et ne cessa qu'en 1941, avec le déclenchement de la Seconde Guerre mondiale et le démantèlement de la Yougoslavie⁽⁵⁴⁾.

Généralement, les actes du *waqf* fournissent une description des plats servis dans les *Imarets*. Ainsi, apprend-on de celui établi en 994 H / 1556 à Kacanik par Sinan Pacha (le célèbre architecte ottoman), qu'« il sera procédé à la cuisson deux fois par jour, avec du bouillon de riz au déjeuner et de la soupe de blé au dîner, à l'exception des vendredis et autres jours de fêtes religieuses ». Le fondateur précisa, en outre, que de telles circonstances festives exigent de préparer la *Zerdah*, qui est un repas à base de riz, de miel et de safran, et la *Danah*, composé de riz, de pois chiches et d'oignons.

(50) Evliya Celebi, *Putopis prevodi Komentar Hazim sabanovic*, Sarjevo, 1979, p. 88.

(51) Ville de Bitola actuellement.

(52) Kalesi, *Najstari Vakufsk dokumenti*, p. 74. Cité par Mohamed al-Arnaout, p. 4

(53) Abdulah Skaljic, *Turcismi u srpsk har vatskom jeziku*, Sarajevo, 1973, p. 347.

(54) Kalesi, *Najstarii vakkuf dokumenti*, p. 66.

Sur ordre du Sultan ottoman Sélim I^{er}, un *Imaret* fut construit à Damas où il est connu sous le nom de Tekkiye de Sélim (hospice de Sélim). L'historien originaire de Damas Ibn Tûlûn (953 H / 1554), en fait une des plus rares descriptions : « Elle comprend une salle dédiée à la restauration des pauvres, avec quatre fenêtres donnant sur la porte de la mosquée, ainsi qu'un harem pour les femmes. Elle est dotée de deux portes : la première à l'est servant d'entrée principale, adjacente au harem, et la seconde à l'ouest donnant accès à la cuisine et à trois entrepôts. La cuisine possède un large portail et trois plans de travail. Le troisième est consacré à la plonge. Une centaine d'ustensiles en cuivre en orne les murs...A côté de la cuisine se trouve une boulangerie. Pour nourrir les résidents et les passants, un quintal de céréales est moulu au quotidien et soixante livres de viande sont cuites et servis avec de la soupe de riz au déjeuner et avec de la soupe de blé au dîner, et ce chaque jour de la semaine à l'exception du vendredi où la viande est accompagnée de sauce aigre ou pimentée, en plus de riz doux au miel⁽⁵⁵⁾.

En l'an 962 H / 1554, le Sultan ottoman Soliman Al-Qânuni (Le législateur ou Le Magnifique) construisit un autre bâtiment à Damas connu sous le nom de « Tekkiye-Sulaimaniya » qui fournissait aux voyageurs en transit à Damas « du riz pimenté et de la sauce aigre ». Usufruitière du *waqf*, cette institution offrait de plus en plus de repas gratuits aux populations défavorisées de Damas. On stipula dans l'acte de *waqf* y afférent qu'elle est dédiée à : « nourrir huit cents pauvres, matin et soir... et à distribuer cinquante bols de bouillon préparé à cent pauvres auxquels on offre du pain en quantité suffisante »⁽⁵⁶⁾.

Restaurants de Haseki Sultan⁽⁵⁷⁾ :

Haseki Sultan, l'épouse du Sultan Soliman Al-Qânuni, construisit au moins quatre *Imarets* à Istanbul, Makkah Al-Mukarramah, Al-Madinah Al-Munawarah

(55) Ibn Tûlun, Mohammed Ibn Tûlun Salhi, *Al-qâlâ'id al-jâwhâriyah fi tarîkh assâlîhiyah*, authentifié par Ahmed Dahman, publié par l'Académie de la langue arabe, Damas, 1980, p. 123.

(56) Jaa'far al-Husseini, « Tikkiyeh Sulaymaniyah de Damas », Revue de l'Académie arabe des sciences, N° 3, Damas 1956, p. 446.

(57) Haseki Sultan ou Sultane Hürrem fut l'épouse du sultan Soliman Le Magnifique (927-976 H / 1520-1568) après en avoir été l'esclave (Elle fut également connue sous le nom Roxelane (*La Ruthénienne*). Après avoir été l'esclave du Sultan, elle fut affranchie et devint son épouse. Décédée en 965 H / 1558, elle fut enterrée au Mausolée Roxelane dans la cour de la mosquée Süleymaniye à Istanbul.

et Al-Quds Al-Charif, consacrant ainsi la contribution du harem ottoman à l'édification d'œuvres charitables. C'est ainsi qu'un grand nombre de fondations pieuses fut créé. On confia à l'Agha des filles au palais ottoman, la gestion et le suivi de ces fondations spécifiques. A noter qu'il était également responsable du *waqf* des Deux Saintes Mosquées⁽⁵⁸⁾.

Ribats, Zaouïas et Tekkiyes :

Ribats, Zaouïas et Tekkiyes désignaient des institutions d'œuvres sociales et/ou caritatives au profit des pauvres, des nécessiteux et des démunis, en plus des étudiants, des soufis et des derviches. Selon les endroits et les époques, les appellations de ces institutions de même que les significations qu'on leur attribuait, changeaient sans cesse. Le *Ribat*⁽⁵⁹⁾ avait d'abord une fonction militaire puisqu'il était une forteresse construite en ligne de défense frontalière dans laquelle campaient les *Moudjahidines* afin de s'attirer la Grâce d'Allah, et ce conformément au verset suivant : « **Et préparez [pour lutter] contre eux tout ce que vous pouvez comme force et comme cavalerie équipée, afin d'effrayer l'ennemi d'Allah et le vôtre** » (Al-Anfal Le butin) verset : 60. C'est la raison pour laquelle les Musulmans s'étaient mis depuis le premier siècle de l'hégire à construire des *Ribats* dans les diverses villes et endroits islamiques adjacents aux territoires ennemis⁽⁶⁰⁾.

Au IV^e siècle de l'hégire, l'étendue et la puissance de L'Etat islamique s'était traduite par un développement remarquable dans les divers domaines de la vie. Le *Ribat* changea alors de fonction et commença à accueillir et à loger les pauvres ainsi que les nécessiteux. Alors qu'il était, à l'origine, un fortin construit

(58) Agha des filles (*kızlar agasi*) : Appelé aussi « Agha de la maison du bonheur », il est le plus grand commandant dans le Sérail de Topkapi. Dans la hiérarchie du pouvoir, il est devancé uniquement par le Grand vizir et Cheikh al-Islam. Etant le Chef des eunuques noirs au service du Harem, sa principale mission était de veiller sur le Harem du Sérail et de gérer les affaires des femmes qui y vivent, y compris les *waqfs* des deux Saintes mosquées. Cf. Ismail Hakkiuzuncarsili, *Osmanli devletinin Saray, Teskilati, Ankara, 1984*. Cité par Magda Makhoul, *Les Waqfs des femmes des Sultans ottomans*, p. 18.

(59) On entend par *Ribat* une forteresse bâtie sur les frontières et dans laquelle campent des chevaliers. Etant d'abord une première ligne de défense frontalière, elle devint au fil du temps un lieu d'hébergement des pauvres et un lieu d'enseignement. Zubaidi Mohammad Murtaza, *Tâj al-'arûss min jawahir al-qâmûss*, Vol. 5, 1^{ère} édition, al-matba'a al-khayriya, Egypte, 1306 H, p. 141.

(60) Hussein Mu'niss, *Fâjr Al-Andâlûss*, Ed. Dar Al-Sa'udia, Jeddah 1405 H, p. 623.

aux frontières afin d'assurer la protection des terres de l'Islam, les *Ribats* étaient édifiés à l'intérieur des villes pour servir de lieu d'hébergement⁽⁶¹⁾.

D'ailleurs, l'engouement des dirigeants musulmans pour les œuvres charitables contribua à augmenter considérablement le nombre de *Ribats* dans les villes. Les princes et hommes d'Etat suivirent le même chemin en constituant constamment des *Ribats* comme fondations pieuses non seulement au profit des hommes, mais également en faveur des femmes qui disposaient alors de leurs propres *Ribats* qui leur servaient de « trésoreries » à même de préserver leurs droits et de gérer au mieux leurs affaires. Les *Ribats* commencèrent aussi à jouer un rôle dans la diffusion de la science et de la culture. On devait la prospérité et la durabilité des *Ribats* surtout au caractère légal du *waqf* puisque celui-ci en était la principale source de financement dont le tarissement conduira inéluctablement à la disparition de ce type d'institutions. Voici quelques exemples de *Ribats* :

***Ribat Az-Zouzni*⁽⁶²⁾:**

C'est le plus ancien établissement à Bagdad. Situé en face de la mosquée al-Mansour à l'ouest de Bagdad, ce *Ribat* fut construit en l'an 371 de l'hégire par Ibrahim Abu Al-Hasan Al-Basri dans une région connue sous le nom de Dar Al-Qattan⁽⁶³⁾. Ibn Al-Jawzi a écrit : « Je fus informé⁽⁶⁴⁾ que comme il lui était difficile de se rendre à la mosquée, il ordonna qu'on lui construisît, face à la mosquée d'Al-Mansour, un *Ribat* qui portera plus tard le nom de son compagnon Az-Zouzni ».

Cette citation montre qu'en réalité le célèbre *Ribat* ne porte pas le nom de son véritable constructeur, à savoir Abu Al-Hassan Al-Basri, mais plutôt de son ami Abu Al-Hassan Az-Zouzni. Cela serait dû au fait que leurs prénoms étaient

(61) Al-Fassi, *Al-'aqd al-thâmine fi târikh al-bâlâd al-amine*, Vol. 1, authentifié par Mohammed Hamid al-Fekki, 2^{ème} éd., Beyrouth, Fondation ar-rissâlah, 1406/1986, pp. 118,123, cité par Ahmed Hashim Badrashini, *op. cit.* p. 139.

(62) Al-Sam'ani précise que le nom de Az-Zouzni est en référence à la ville de Zouzone, située sur le chemin reliant Herat et Nishapur, Abdul Rahim Hussein, Les services publics à Bagdad, pp. 139, 211, 339.

(63) Mustafa Jawad, *Ribats de Bagdad*, non daté, p. 224.

(64) Ibn al-Jawzi, Jamal al-Din Abu al-Faradj Abdul Rahman al-Baghdadi, *Al-müntadhâm fi târikh al-mûlûk wa'l ûmam*, Vol. 7, Editions l'Encyclopédie ottomane, Hyderabad, 1959, p. 111.

identiques ou encore aux excellents rapports d'amitié qui les unissaient et les rendaient si inséparables qu'on les confondait. Ce *Ribat* se distinguait par le fait qu'il hébergeait les soufis mariés et célibataires à la fois. Il aurait même servi, rapporte-t-on, de lieu de résidence au médecin⁽⁶⁵⁾ Abu Abdullah Al-Masri (543 H / 1148) après son mariage. A noter qu'il ne fait aucun doute que ce *Ribat* tenait son rayonnement scientifique à la bibliothèque qu'il abritait.

Les Ribats de Bagdad, dont celui-ci, jouissaient de l'inviolabilité et de l'appréciation des hommes d'Etat. Ainsi, suite à un différend avec le calife Al-Mustanjid (545-556 H / 1160-1170), Fakhr Ad-Dawla ibn Al-Muttalib, prit-il, en 560 H / 1165, le *Ribat* pour refuge⁽⁶⁶⁾, et y resta plusieurs jours, jusqu'au règlement du différend en question, sans y être ni inquiété, ni poursuivi⁽⁶⁷⁾.

***Ribat Al-Baghdadiya*⁽⁶⁸⁾:**

Fondé en 684 H / 1285 par la vénérable Tezkar Bai Khatûn, fille du Sultan mamelouk Al-Malik Az-Zâhir Rukn Ad-Dîn Baybars, il est situé à l'intérieur du quartier Ad-Darb El-Asfar sur le chemin menant vers la *Khanqah* (caravansérail) de Baybars Al-Jashankir au Caire. Ce *Ribat* fut constitué en *waqf* par Cheikhabint Abu al-Barakate, plus connue sous le nom bint al-Baghdadiyya, qui s'occupait elle-même de l'administration, assistée en cela par un groupe de femmes. Elle était également une savante pieuse et une excellente prédicatrice, si bien que toutes les femmes qui s'occupèrent, après elle, de la gestion du *waqf* étaient appelées aussi « Al-Baghdadiyya ». Al-Maqrîzî connut ce *Ribat*, alors prospère, et fut contemporain de Cheïkha Umm Zainab Fatima bint 'Abbas Al-Baghdadiya, décédée à l'âge de quatre-vingts ans environ, qui était une pieuse et une érudite prédicatrice et une femme d'un charisme hors pair⁽⁶⁹⁾.

(65) Ibn Ad-dabithy, ibn Abu Abdullah Mohammed Saeed, *Dhâyl tarikh madinat as-sâlâm Baghdad*, authentifié par Bachar Maâruf, Presses de Dar es-Salaam, Bagdad, 1974.

(66) Ibn al-Jawzi, *op. cit.* Vol. 10, p. 210.

(67) Abdul Hussein Mahdi Rahim, *op. cit.* pp. 339,340.

(68) Cette *Zaouïa* fut démolie. Il n'en reste plus que les vestiges de deux dômes enchevêtrés qu'on appelle encore aujourd'hui « *Zaouïa* du Cheikh Othman As-sûtûhi ». Elle est située au quartier Ad-darb El-Asfar, Abu al-Mahassine, *An-nûjûm az-zahîra*, Vol. 12, p. 142, Ali Mubarak, *Al-khutât at-tawfiqiyah*, Vol. 6, p. 153, al-Maqrîzî, *Al-mawa'iz wa al-ibtikâr bi dhîkr alkhûtât wa al-athâr*, Vol. 4, authentifié par Ayman Fouad Sayed, Fondation al-Fûrqân pour le patrimoine islamique, Londres, 2003, p. 795.

(69) Al-Maqrîzî, *op. cit.* Vol. 4, pp. 780 et 795.

Ce *Ribat* était dédié aux femmes divorcées, jusqu'à ce qu'elles se remarient, et à celles délaissées par leurs maris, jusqu'à leur retour au foyer, préservant les unes et les autres de toute dérive. Le *Ribat* était, en outre, réputé par un maintien sévère de la discipline et des bonnes mœurs, en plus de la pratique régulière des rites religieux.

Ribat Baybars Al-Jashankir:

Établi par le Sultan Baybars Al-Jashankiren 709 H / 1309, ce *Ribat* fut affilié à la *Khanqah* qui existe encore aujourd'hui au quartier Ad-Darb El-Asfar, sur la rue Al-Gammaliya au Caire. Il est précisé dans l'acte de waqf y afférent que le Sultan mit en waqf le complexe constitué de la coupole, de la *Khanqah* et du *Ribat* sur une partie du bâtiment du quartier général des Fatimides. On lit également dans ce document que les bâtiments du *Ribat* sont fondés sur les vestiges du palais du quartier général et se composent d'un grand iwân avec au centre de la coupole un lanterneau permettant d'aérer et d'illuminer la grande salle, en plus de chambres annexes, de salles d'ablutions et de toilettes, ainsi qu'un puits et sa noria. On y stipula alors que « *le waqif*, Qu'Allah en fortifie la gloire et qu'il en soit doublement rétribué, a mis en waqf le grand *iwân*, la salle d'en face et les bâtiments annexes en tant que *Ribat* ».

Ce *Ribat* hébergeait les nécessiteux et les voyageurs manquant de moyens selon un système de gestion détaillé par son fondateur dans son acte de waqf. Ainsi, trente démunis célibataires y résidaient et soixante-dix de plus le fréquentaient pendant le jour et retournaient le soir dans leurs foyers auprès de leurs familles, et ce, afin de profiter, au même titre que les résidents, de plats quotidiens faits de viande, de trois pains, en plus de gâteaux ou de friandises.

Zaouïas :

Dans un premier temps, ce terme a désigné un emplacement ou un local réservé à l'intérieur d'une structure plus vaste. Par la suite, le terme *Zaouïa* a désigné un complexe religieux comportant une mosquée, des salles réservées à l'enseignement assuré par des Cheikhs bien réputés, ainsi qu'une auberge pour recevoir les élèves d'origine sociale défavorisée en plus des indigents. Le Cheikh se charge de prodiguer conseils et prédication aux résidents de la *Zaouïa* et à ceux qui la fréquentent⁽⁷⁰⁾.

(70) Saeed Ashour, *La société à l'époque mamelouke*, Le Caire, 1962, p. 169.

Les *Zaouïas* présentaient certaines similitudes par rapport aux *Ribats* dans la mesure où il n'y avait pas de discrimination entre les résidents en raison de leur doctrine. C'était un endroit qui accueillait et hébergeait les pauvres sans qu'ils soient obligatoirement adeptes d'un *madhhab* particulier (doctrine religieuse), mais à condition d'y effectuer les pratiques religieuses de façon régulière.

C'est ainsi que les pauvres y trouvaient gîte et couvert, y compris dans la *Zaouïa* mise en place et constituée en *waqf* par Zine-eddine Khazraji, à Ar-Ramilah à côté de la Citadelle (ou château de la montagne) au Caire. Il lui affecta un imam et un serviteur et y offre de la nourriture aux pauvres des régions voisines et aux indigents. Il stipula dans l'acte de *waqf* : « les revenus sont dépensés dans la *Zaouïa* au profit de messieurs les pauvres qui y résident et ceux qui vivent dans régions voisines ainsi que les indigents musulmans qui désirent y pratiquer leurs rites religieux. Elle est située à Ar-Ramilah, en face de la place du Sultan à côté de la Citadelle de la montagne (...) Est nommé comme cheikh un imam juriste, indépendamment de sa doctrine religieuse, qui dirigera les prières des pauvres et de toute personne présente au moment des cinq prières (...) Cet imam prédicateur servira les intérêts de la *Zaouïa* et en gèrera les finances. Il fera office de Nazir et recevra cinquante dirhams par mois en guise d'émoluments. Il désignera parmi les pauvres résidants dans les environs de la *Zaouïa* un « valet » qui servira les résidents, les pauvres du voisinage et les indigents. Il recevra également cinquante dirhams par jour. Dix dirhams sont consacrés quotidiennement à l'acquisition des ingrédients nécessaires à la préparation du déjeuner et du dîner qui sont servis, à des heures fixes, aux voisins nécessiteux⁽⁷¹⁾.

Par ailleurs, d'autres *Zaouïas* furent fondées spécialement pour héberger les pauvres appartenant à une catégorie spécifique d'indigents qui se rendaient au Caire, comme les Abyssiniens et bien d'autres voyageurs de passage. Ainsi, Tawâshi Bilâl Al-Fâradji bâtit-il une *Zaouïa*, qu'il fit profiter du *waqf*, au profit des travailleurs, militaires et chômeurs abyssiniens⁽⁷²⁾.

(71) Acte de *waqf* de Zineddine Abdul-Qader Al-Ansari Al-Khazraji, *Mahkamah/56*, cité par Mohamed Seif En-Nasr Abu El-Fotouh, Les établissements de protection sociale au Caire jusqu'à la fin de l'ère mamelouke, (thèse de doctorat), Faculté des Lettres de Sohag, Université d'Assiout, 1980, pp.375, 376.

(72) Cette *Zaouïa* était située entre la porte El-Fotouh et al-Husseiniya en face de la porte An-Nassr, al-Maqrîzi, *op. cit.* p. 811. Cité par Mohamed Seif En-Nasr Abu El-Fotouh, *op. cit.* p. 376.

Al-Maqrîzî a souligné que le Sultan Al-Nasir Muhammad avait construit une *Zaouïa* pour le Cheïkh Taqî Al-Dîn Reçep ibn Ashirk Al-Ajami⁽⁷³⁾, près du Château de la montagne au Caire, Il la constitua ensuite en *waqf* et devint alors un foyer pour les Ajams (non Arabes) pauvres⁽⁷⁴⁾.

Cette *Zaouïa*, dont les bâtiments furent en majorité renouvelés, existe toujours. Elle est située au quartier Al-Labbana, sur la rue Sakkat Al-Mahjar longeant la Citadelle. Elle est appelée « Tekkiye Al-Ajami » ou « Tekkiye Taqî Al-Din Al-Bustami » du nom de l'un de ses anciens Cheikhs Mohammed Al-Bustami, décédé au mois de Ramadan en 905 H / 1500. A l'origine, cette *Zaouïa* fut bâtie au mois de Safar 697 H / 1297 par le Sultan Mansour Houssam Eddin Lajin au profit du Cheïkh Taqî Al-Dîn Reçep Al-Ajami, bénéficia ensuite des travaux d'extension de la salle de prière en 726 AH / 1326 entrepris par le Sultan Al-Nasir Muhammad, puis renouvelée par le Sultan Al-Zâhir Abu Saïd Jaqmaq en 847 H / 1443⁽⁷⁵⁾.

Tekkiyes⁽⁷⁶⁾ :

Pendant le règne de la dynastie de Muhammad Ali en Egypte, bon nombre de *tekkiyehs* prenaient en charge les personnes qui ne pouvaient subvenir à leurs propres besoins, telles que les infirmes, les personnes âgées, les veuves qui sont dans l'incapacité de travailler, ainsi que les soufis, les derviches, les étrangers et les voyageurs qui ne trouvaient pas de lieu d'hébergement pendant le temps de leur escale, en particulier s'ils prenaient la direction des lieux saints afin d'accomplir le hajj. D'autres *tekkiyehs* hébergeaient les étudiants d'Al-Azhar ; la plus célèbre d'entre elles étant celle de Mohammad Abu Ad-Dahab⁽⁷⁷⁾.

(73) C'était un vénérable vieil homme bien respecté et apprécié des princes et des hommes d'Etat. Cette *Zaouïa* lui servit de résidence jusqu'à son décès survenu le samedi 8 Rajab 714 H. al-Maqrîzî, *op. cit.* Vol. 4, p. 811.

(74) Al-Maqrîzî, *op. cit.* pp. 811-812

(75) Al-Maqrîzî, *As-sûlûk fi ma'arifât dowâl al-mûlûk*, Vol. 2, p. 141.

(76) Tikkyeh (en turque) ou khanqah (en persan) fut un établissement réservé aux soufis. Il servit aussi, à l'époque mamelouke, de lieu de culte pour les derviches qui y passaient les deux phases d' « élévation » et de « sevrage ». Pour de plus amples informations, voir : Assem Rizk, *Glossaire des termes d'architecture et des arts islamiques*, Librairie Madbouly, 2000, pp. 57-58.

(77) Ibrahim Al-Bayoumi Ghanem, *op. cit.* p. 307.

Par ailleurs, Abdul Rahman Katakhdha bâtit une tekkiye pour les femmes âgées et pauvres, au profit de laquelle, il mit en waqfses biens. Elle fut renouvelée au cours de la seconde moitié du XIXe siècle par Rateb Pacha. De même, la Cour des waqfs mit en place, au début de la dernière décennie du XIXe siècle, un hospice pour les pauvres en Alexandrie. Avec une capacité d'accueil de 120 lits, l'hospice disposait de deux pavillons : l'un pour les hommes et l'autre pour les femmes. Chaque pavillon était aménagé en plusieurs espaces pour les différentes catégories de résidents, à savoir : les enfants, les adultes, les veuves, les jeunes filles... Les conditions pour y être hébergé étaient : « être l'incapacité absolue de travailler et exempt de maladies contagieuses »⁽⁷⁸⁾.

Par ailleurs, Ahmed Pacha Al-Minshawi était, sous le règne de la dynastie de Muhammad Ali, l'un des plus célèbres propriétaires qui créaient des hospices et attribuaient des revenus de ses *waqfs* à la gestion de celles-ci, y compris sa *tekkiye* à Tanta qui était dédiée aux « personnes âgées et aux orphelins », ainsi qu'aux passants et caravaniers musulmans, en particulier ceux en provenance de Turquie et du Maroc, qui transitaient par la ville de Tanta, à destination de Makkah Al-Mukarramah pour y effectuer le hajj⁽⁷⁹⁾.

Depuis le XIXe siècle, les centres d'accueil, dont le nombre s'accroissait, commencèrent à se substituer au *Tekkiye*, vu qu'ils étaient plus organisés que les tekkiyes et donc en mesure de remplir plus efficacement leur mission de protection sociale⁽⁸⁰⁾. Les asiles se consacraient à deux catégories sociales : les personnes âgées et les enfants orphelins. Ainsi, Sayed Bey Abdel Muta'al, mit en waqf en 1920 des biens pour construire un orphelinat à Samannud (ville égyptienne), qui accueillait cinquante élèves et où on leur dispensait un enseignement de nature industrielle⁽⁸¹⁾, puisqu'il y affilia une école de formation professionnelle.

(78) Ibrahim Al-Bayoumi Ghanem, *op. cit.* p. 311.

(79) Acte de waqf d'Ahmed Pacha al-Minshawi, p. 47.

(80) La détérioration des hospices était due à la rigidité de leurs systèmes de gestion restés archaïques d'après les conclusions issues des discussions au Sénat égyptien. Voir comptes rendus du Sénat, 31^e réunion en date du 19/6/1936, p. 502. Cité par Ibrahim Al-Bayoumi Ghanem, *op. cit.* p. 311.

(81) Acte de waqf de Sayed Bey Abdel Muta'al, établi le 11 Safar 1339 (23 octobre 1920). Cité par Ibrahim Al-Bayoumi Ghanem, *op. cit.* p. 313.

De même, Madame Jalila Toussun construisit en 1927, un asile pour les orphelines au profit duquel elle a constitué en *waqf* 138 acres de terres. Elle précisa que l'asile devra accueillir 15 à 20 filles orphelines qui seront sélectionnées sur la base des conditions stipulées dans l'acte de *waqf* ou on pouvait lire : « la fille est éligible à être accueillie à l'asile si elle ne dispose d'aucune personne capable d'assurer son éducation. Celle qui a perdu ses deux parents aura la priorité sur celle qui n'en a qu'un seul ». Le programme d'enseignement à l'orphelinat comprend « l'apprentissage de l'écriture et la lecture, avec la parfaite mémorisation de deux parties (*juz'*) du Saint Coran au moins, en plus de l'apprentissage de la diction coranique, le calcul et les arts ménagers, en particulier l'art de la cuisine, la couture et la broderie, en plus de l'éducation musicale à travers l'apprentissage des chants et mélodies qui conviennent le plus aux femmes »⁽⁸²⁾.

(82) Acte de waqf de Jalila Toussun établi le 17 mai 1927 auprès du tribunal légal de Gizeh, Registres du ministère des waqf, fiche n° 138/Qibli, série 4740, Ibrahim al-Bayoumi Ghanem, *op. cit.* p. 313.