

PHILOSOPHIE D'UN ISLAM POST-FONDAMENTALISTE

Hassan Hanafi

ESKA | « Maghreb - Machrek »

2015/2 N° 224-225 | pages 105 à 112

ISSN 1762-3162

ISBN 9782747225687

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-maghreb-machrek-2015-2-page-105.htm>

Pour citer cet article :

Hassan Hanafi, « Philosophie d'un islam post-fondamentaliste », *Maghreb - Machrek*, 2015/2 (N° 224-225), p. 105-112.
DOI 10.3917/machr.224.0105

Distribution électronique Cairn.info pour ESKA.

© ESKA. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

PHILOSOPHIE D'UN ISLAM POST-FONDAMENTALISTE*

Hassan HANAFI

On a beaucoup évoqué l'islam fondamentaliste, surtout après la formation d'Al-Qaeda et les événements du 11 septembre 2001. Il est au départ une pure réaction historique contre le libéralisme qui dominait l'Égypte pendant la révolution de 1919, où on s'est ouvert à l'Occident, et plus encore après la publication du fameux livre de Taha Hussein, *L'avenir de la culture en Égypte (Mustaqbal al-ṭaqāfa fī Miṣr, 1938)*, où l'écrivain (1889-1973) conçoit cet avenir en tant que partie intégrante de la culture méditerranéenne. L'Égypte fait partie de l'Europe, c'est là l'idée défendue par Ismaïl Bacha, le vice-roi qui a inauguré le canal de Suez en 1869 ; l'Égypte n'aurait ainsi rien à faire avec l'Orient, avec la Russie, la Chine et le Japon.

Dès ses débuts, la culture islamique a été liée à la culture gréco-romaine, et la formation de la philosophie islamique s'est faite à partir de la philosophie grecque. Certains esprits libéraux, à l'instar de Taha Hussein, se sont alors demandés : pourquoi ne pas poursuivre cette relation dans les Temps modernes avec les héritiers de la Grèce antique, l'Europe et surtout la France ? L'islam libéral a donc défendu cette idée que l'Égypte serait liée à la culture européenne, surtout française. Mais cette perspective a rencontré une opposition de la part des Frères musulmans, défenseurs de l'identité arabe et islamique de l'Égypte. Alors l'islam fondamentaliste apparaît comme, premièrement, une réaction contre l'islam libéral pensé par Taha

* Cet article est la transcription écrite de l'intervention de l'auteur (revue et agréée par lui) au colloque de Genève, *Religion et État, logiques de la sécularisation et de la citoyenneté en islam*, IHEID, 8 juin 2013.

Hussein, Abbas al-Akkad et Mohammad Hussein Heikal, et, deuxièmement, comme une réaction historique contre la persécution des Frères musulmans par les Officiers libres du président égyptien Jamal Abdel Nasser en 1954. L'orientalisme moderne, qui a introduit la méthodologie historique, sociale et politique, pour étudier le phénomène de l'islam, n'a pas su appréhender ce phénomène justement. En effet, de manière tout à fait confuse, cette approche analyse tout ce qui se passe dans le monde musulman comme phénomènes émanant de l'islam, que cela lui soit lié ou non. Ainsi lorsqu'on aborde le fondamentalisme, on ne peut éviter de tomber dans l'essentialisme. On décrit ce phénomène du fondamentalisme comme essentiellement islamique et on manque de le considérer dans sa logique de réaction à des circonstances particulières. Sans avoir a priori la moindre sympathie pour Al-Qaeda, si l'on considère comment Ben Laden a été tué, quand on voit ce qui se passe en Afghanistan ou au Yémen ou quand on voit comment, partout dans le monde, l'islam a été « violé » par les États-Unis, un vif sentiment de révolte surgit. Ces faits historiques doivent être considérés comme primordiaux dans l'analyse de la vague fondamentaliste.

Le cas de l'itinéraire de Sayed Qotb (1906-1966) est à cet égard exemplaire. Sayed Qotb a adhéré aux Frères musulmans en 1953, alors que ceux-ci ne trouvaient personne pour remplacer le fondateur du mouvement, Hassan al-Banna. À cette époque, Sayed Qotb était en lien avec les marxistes (le parti Hadeto), avec les modernistes (Taha Hussein, al-Akkad et Najib Mahfouz), c'est même lui qui a introduit la trilogie de Najib Mahfouz à la radio. Après la révolution de 1952, Nasser lui a demandé d'être le directeur de l'organisation *Libération (Tahrīr)*, mais il a refusé, ne voulant pas être engagé avec les Officiers libres contre les Frères musulmans. En outre, Sayed Qotb était un critique littéraire ; pour lui, ce que le Coran décrit à propos de l'Au-delà, de la récompense et de la punition, ce ne sont ni des réalités, ni des illusions, ce sont des images littéraires pour motiver la conscience humaine à agir. Mettant entre parenthèses l'existence réelle de l'eschatologie, il a commencé par interpréter cette eschatologie comme image littéraire. Malheureusement, en adhérant aux Frères musulmans, il a été perdu, et les Frères musulmans n'ont pas gagné ! Et nous avons perdu un personnage ayant fait preuve de la même créativité dans la critique littéraire que Najib Mahfouz. Ce sont les circonstances historiques qui ont transformé Sayed Qotb. C'est en prison, et sous les affres de la torture qu'il a écrit *Jalons sur la route (Ma'ālem fī al-ṭāriq)*, dont chaque chapitre est un soupir de souffrance, un désir de se libérer et de changer le monde. Ce sont les cris d'un prisonnier qui voudrait se libérer de son enfermement. Ce n'est pas un dialogue entre la foi et l'absence de la foi, mais c'est une lutte d'un groupe de croyants qui veut changer ce monde. Alors c'est bien la persécution des Frères musulmans durant des décennies qui a créé l'islam fondamentaliste. Ceux-ci ont été mis en prison, torturés, pendant une vingtaine d'années, jusqu'aux années 1970, lorsque le président Anouar Sadat les a libérés en vue de former une alliance nouvelle autour de lui (en tant que « Commandeur des croyants ») contre les nationalistes, les socialistes et les nasséristes. Cette alliance a fonctionné jusqu'aux années 1980, lorsque les effets négatifs des accords de Camp David et du traité de paix avec Israël

ont commencé à apparaître. Les Frères musulmans ont alors opéré une marche arrière en se désolidarisant de Sadate. Celui-ci a alors voulu liquider ses anciens alliés, il les a tous mis en prison : 4'000 personnes se sont retrouvées en cellule en l'espace de vingt-quatre heures ! C'est à ce moment-là, en 1981, que Sadate a été assassiné. Et depuis lors, le mouvement islamiste a connu toutes sortes de persécutions, pas uniquement en Égypte, mais en Tunisie, en Algérie, au Maroc, en Jordanie, en Arabie Saoudite, dans tous les pays du Golfe.

L'islam fondamentaliste, sorti de prison, est dans une attitude d'attente du moment propice où il pourra prendre sa revanche sur ceux qui l'ont persécuté pendant trente ou quarante ans. Le fondamentalisme n'est pas dans l'essence de l'islam. Si vous lisez le Coran, vous pouvez certes trouver un peu de fondamentalisme – comme avec la notion de « souveraineté » de Dieu sur terre (*al-ḥākimiya*) – mais vous allez aussi trouver des formes de libéralisme, de révolution, de socialisme et de progrès. Le texte coranique est un texte *ambigu* car il peut être interprété différemment, d'une part, de manière fondamentaliste, par Oussama Ben Laden et Ayman al-Zawahiri (les dirigeants d'Al-Qaeda), et, d'autre part, de manière libérale par d'autres courants islamiques plus socialistes, plus nationalistes, plus progressistes, plus gauchistes, etc. Évidemment, tous trouvent la justification de leurs interprétations dans les textes religieux. Ce n'est pas nouveau. Même le théologien Ibn Hanbal¹, qui est considéré comme le fondateur du fondamentalisme moderne, a été persécuté en son temps par le calife abbaside Al-Ma'mun pour sa croyance en un Coran incréé.

Ce que l'on appelle fondamentalisme islamique a été choisi récemment par le peuple à travers le scrutin électoral. Les peuples disent : « nous avons expérimenté le libéralisme, le nationalisme arabe, le socialisme. Nous avons expérimenté le marxisme (au Yémen du sud, en Irak et en Syrie). Mais nous avons échoué. La moitié de la Palestine, nous l'avons perdue en 1948, au moment où dominait le libéralisme dans le monde arabe. Et l'autre moitié de la Palestine, nous l'avons perdue, durant l'ère socialiste et nationaliste arabe en juin 1967. Les riches sont devenus plus riches, les pauvres sont devenus plus pauvres ». Si l'on demande au peuple : « que veux-tu ? », il répondra qu'il cherche refuge dans l'islam, ce qui n'est pas véritablement un choix. Et c'est ce qui est arrivé lors des élections présidentielles égyptiennes de 2012. Ce refuge, il va le chercher dans l'islam historique et traditionnel qui est dominé par l'acharisme², cette théologie de la prédestination, de « l'*Inchallah* ». Ainsi, progressivement, le fondamentalisme populaire est devenu une idéologie politique. On trouve en lui la défense de l'identité, la défense de soi, l'ultime salut envisageable.

1. Ibn Hanbal (780-855), théologien et juriste traditionaliste, est à l'origine de la fondation de l'une des quatre écoles de droit sunnite, l'école dite hanbalite dont s'inspirent aujourd'hui les dignitaires religieux d'Arabie Saoudite, entre autres.

2. École théologique née au IX^e siècle d'une réaction contre les premières tendances rationalistes de la théologie musulmane. Elle est devenue l'école officielle du sunnisme.

Si on revient à la thématique de la Religion et l'État, la question qui se pose est de savoir s'il est possible de concevoir en ces termes la tradition islamique. Le choix des concepts est très important, et peut-être que la solution des problèmes réside dans le choix des termes que l'on utilise.

Religion ? Est-ce que l'islam est une « religion » ? La définition de la « religion » est venue de la tradition judéo-chrétienne : ritualisme, dogmatisme, légalisme, institution, synagogue, église... Est-ce que l'islam s'accorde avec ce genre de définition ? *Dogmatisme ?* Est-ce que l'islam est une religion dogmatique ? Mais pas du tout ! La notion de *tawhīd* n'est pas un dogme, elle signifie vouloir se libérer de toutes les emprises de la richesse, des pouvoirs, pour être en relation directe avec Dieu. *Ritualisme ?* Non, l'islam n'est pas une religion ritualiste car l'intentionnalité prime, elle est au cœur de l'action. La bonne action hérite de la bonne intention. *Légalisme ?* Est-ce que l'islam est une religion légaliste, comme on pourrait le dire du judaïsme vu la place de la loi dans cette religion ? Certainement pas ! On peut avoir une innovation sans la lier étroitement à la loi. Les définitions existantes des dictionnaires des religions ne s'accordent pas avec l'islam. L'islam est une vision et une conception du monde, une idéologie sociopolitique, un système éthique et social. « Religion » n'est pas le meilleur concept pour décrire ce qu'est l'islam.

État ? Est-ce que cette polarité religion-État s'accorde avec l'islam ? Non, car l'islam n'est pas advenu pour former un État – comme si l'islam était hégélien, ou suivait le processus historique européen qui a procédé en opposition à l'Église. L'islam est un système sociopolitique et éthique formant une relation entre l'individu et la société passant par la famille. L'islam est un système du monde, un système social, un système sociopolitique, mais pas a priori un État comme on serait tenté de le penser lorsqu'on établit une polarité entre religion et État. On peut dire que l'islam est une religion séculière, pas comme idéologie, mais comme acquis d'un long développement, depuis Adam, Abraham, Moïse, Jésus et Mohammad. Si l'islam est la dernière des grandes religions, il y a deux grandes phases avant lui, le judaïsme et le christianisme. Dans le judaïsme, c'est la loi qui prime ; dans le christianisme, c'est l'amour ; et en islam, c'est le choix entre la religion de la loi et la religion d'amour. Un verset de la sourate *Les abeilles* (Coran 16, 126) dit que :

« s'il vous faut punir, que la punition soit pareille à celle subie, mais si plutôt vous endurez, cela est certes meilleur pour les endurents ».

« Si vous punissez, punissez selon la loi du talion », c'est là la loi juive ; « mais si vous êtes patient, c'est préférable », c'est là l'amour chrétien. Alors l'islam, c'est ce libre choix d'être un bon juif ou un bon chrétien, rien de plus ! Les fondements de la foi musulmane rassemblent les préceptes de la loi juive, la loi de Moïse, et toute l'éthique du Christ. Alors en islam, il n'y a ni monde invisible, ni ritualisme, ni légalisme. C'est une religion déjà sécularisée, une religion du monde visible. Or il faudrait trouver une expression plus appropriée que « sécularisée »... Rationnalisée, humanisée ?...

Alors qu'est-ce que l'islam post-fondamentaliste ? Peut-être commence-t-on à l'entrevoir, pas encore complètement. On n'en parle pas beaucoup, car personne n'est intéressé par un islam post-fondamentaliste. Les gens sont intéressés par l'islam fondamentaliste car c'est le moyen d'accéder au pouvoir, comme on l'a vu en Égypte et en Tunisie au lendemain du « printemps arabe ». Ou alors les gens sont intéressés par le sécularisme parce que c'est bien plus facile d'adopter le modèle occidental. Mais, dans tous les cas, l'islam post-fondamentaliste reste une espérance. On le pense, on le cherche, il y a quelques tentatives ici et là, mais ce n'est pas encore visible. Avec la polarisation entre fondamentalisme et sécularisme, l'islam post-fondamentaliste ne peut pas trouver un moyen médian de se situer entre les deux. En Égypte, en Tunisie, en Syrie, au Soudan et ailleurs, beaucoup sont intéressés par le pouvoir, tenaillés qu'ils sont par le désir de pouvoir passer directement de la prison au palais du gouvernement. L'islam post-fondamentaliste n'est pas intéressé par le pouvoir. Et personne ne veut traiter de l'origine du despotisme dont nous souffrons tous et qui existe également dans notre tradition intellectuelle. Qui a dit que l'on doit concevoir de toute éternité le monde sous forme d'une pyramide ? Au sommet de la pyramide, il y a Dieu, puis il y a des étapes jusqu'à la base. Ce système est un système éternel, chaque stade inférieur devant obéir au stade supérieur. Dans ce système pyramidal, il est très facile au sultan d'aller s'asseoir à la place de Dieu tout au sommet de l'édifice. Et au lieu d'obéir à Dieu, on obéit au sultan. C'est ce qui est arrivé en Arabie Saoudite, dans le système religieux en Iran, et un peu partout ailleurs. Ce que Najib Mahfouz a décrit dans sa trilogie d'une famille égyptienne, c'est exactement notre malaise. Tout le système (familial) doit obéir au chef de famille, personne ne peut en sortir. Est sacré celui qui se trouve au sommet de ce système, qu'il soit Dieu ou sultan. Pareillement, le texte est devenu sacré et personne ne peut l'approcher d'une manière humaine.

L'islam post-fondamentaliste, qui est en train d'émerger ici et là, est une vision progressiste, libérale, rationnelle, historique et humaine. Cette vision se nourrit de ce que le juriste andalou Al-Shatibi (m. 1388) avait défini dans son livre *Les finalités de la Loi (Maqāsid al-šarī'a)*. La charia est basée sur des intentions premières, des objectifs de principe ; on peut les réaliser directement, sans passer nécessairement par la loi. Il y a plusieurs moyens de réaliser ces objectifs qui sont au nombre de cinq. Premièrement, la préservation de la vie qui est sacrée – et c'est pourquoi on n'a pas le droit de tuer. Deuxièmement, l'usage de la raison, car la vie est rationnelle, compréhensive, elle n'est pas animale – et c'est pourquoi l'éducation est un devoir. Troisièmement, la préservation de la liberté humaine, et c'est inscrit dans la profession de foi, la *šahāda* (« Je témoigne qu'il n'y a pas de dieu sinon Dieu et que Mohammed est son messager ») : « je témoigne », c'est-à-dire je vois, je parle, j'écoute, je ne suis pas absent. Il n'y a pas de divinités ; il faut libérer la conscience humaine de tous les pouvoirs la corrompant, par exemple la richesse. Seul le vrai Dieu nous garantit la liberté. Quatrièmement, la dignité humaine, et cinquièmement, le développement de la richesse nationale – et c'est pourquoi gaspiller la richesse dans la surconsommation est contre l'esprit de l'islam. En ce qui concerne les

grands objectifs de la loi, peu importe si on est chrétien, juif ou athée, on y trouve un intérêt commun. Il y a un *hadith* (parole) prophétique qui dit que « Ce que les musulmans considèrent comme un bien, est un bien agréé par Dieu ». Les intérêts communs sont à la base de la loi. Qu'est-ce que l'abrogation (mentionnée à propos de certains versets qui modifieraient de plus anciens dans l'ordre chronologique de la révélation) ? L'abrogation signifie que le réel progresse, et que la loi devient caduque.

Quand on parle de changer la loi, je ne crois pas qu'il faille le comprendre comme un éloignement par rapport à la loi. Au contraire, on s'en rapproche en ce qu'on commence à prendre en compte l'esprit de la loi. La loi elle-même, dans sa forme, est sujette au changement, au progrès. Sa formulation changera pour une autre, meilleure. En effet, il faut changer la loi selon le degré de progrès du réel. Car il n'y a pas de loi éternelle, hors de l'espace et du temps, mais il y a une loi qui s'accorde avec la progression du réel. Quand fut révélé le verset « Que vous cachiez ou non ce qui est en vous, Dieu vous en demandera compte » (Coran 2, 284), Omar (qui allait par la suite être le second calife) alla voir le Prophète et lui dit : « Mais Prophète, cela est très difficile ! Que le visible nous soit tenu à charge, je le veux bien, mais l'invisible ! » Combien de fois nous sommes-nous surpris à penser à des choses réprimandables ? Alors un autre verset suivit directement : « Dieu n'oblige qu'à ce que peut chacun » (Coran, 2,286), c'est-à-dire que l'on est responsable des choses sur lesquelles on a un pouvoir, sur le visible aussi bien que sur l'invisible. Ainsi la loi a-t-elle changé plusieurs fois, selon la capacité humaine ou selon les changements du réel. En effet, il est impensable que rien ne change en quatorze siècles. Considérons le statut de la femme : avant l'avènement de l'islam, la femme était dans sa tente, elle n'en sortait pas. Elle était une honte, une prise de guerre et n'avait pas le droit de posséder quoi que ce soit, ni d'hériter. Elle n'avait pas voix au chapitre quant à son mariage. La venue de l'islam a changé tout cela. Mais le changement ne s'est pas fait totalement d'un coup. La raison humaine avait la charge de continuer sur cette voie du progrès initié par les principes coraniques. Or, aujourd'hui, j'ai personnellement honte de ce statut dans la loi islamique. Le changement continu qu'exigerait la raison humaine ne s'est pas poursuivi jusqu'à nous. Et le problème est du côté des hommes : pourquoi ne pas changer ce statut qui date de quatorze siècles ? La femme compte pour la moitié d'un témoin, la moitié d'un héritier. Est-ce que Margaret Thatcher, Golda Meir et Indira Gandhi sont des demi-témoins ? Pourrait-on imaginer leur dire au tribunal : « Va et prends une autre femme parce que, dans la loi, deux femmes sont égales à un homme » ? Est-ce qu'aujourd'hui on appliquerait la loi relative à la question de l'esclavage ? Quant aux butins de guerre (*al ganā'im*), si nous sortions vainqueurs d'une guerre contre Israël, diviserions-nous alors les avions, les terres, les canons, les roquettes entre les soldats arabes ? Voilà un défi devant lequel nous, musulmans, nous nous trouvons : que devons-nous préférer ? Préserver la loi en tant qu'elle est éternelle et immuable, en y sacrifiant l'intérêt de l'homme ? Ou préserver cet intérêt et voir la loi d'une autre manière, en suivant son esprit et non sa forme ? Le problème n'est pas objectif, il est subjectif. La loi islamique, quand on l'analyse, n'est pas

un obstacle, c'est une motivation pour embrasser le progrès. Le temps est venu pour nous de faire ce pas. Je dirais même que nous sommes en retard. Ce n'est pas seulement le moment, mais le moment est déjà passé, de plusieurs siècles ! Omar avait déjà suspendu une loi (*al mū'allafāi qulūbuhum*) concernant la somme d'argent qui était payée aux juifs et aux chrétiens pour les rendre plus favorables à l'islam. Or lorsqu'Omar est devenu calife, il a suspendu ce paiement qui était déduit de l'aumône légale (*zakāt*) car le contexte ne s'y prêtait plus. En effet, cette mesure avait été prise quand l'islam était faible et que la jeune communauté avait besoin de convertir. Or à l'époque d'Omar, l'islam était devenu fort. Ce paiement aux juifs et aux chrétiens existe comme loi dans le Coran, mais le calife Omar a fait primer l'intérêt commun. Il n'y a pas de loi éternelle, toute loi change avec l'évolution du réel et de la société. La loi, comme disait Al Shatibi, est une loi positive, et le terme « positif » renvoie à ce qui est basé dans la réalité. Les fondamentalistes disent que la loi islamique est l'expression de la volonté divine, mais la loi est basée sur la réalité, sur la causalité dans le monde, sur les conditions de sa réalisation (*al-sabab wa al-šart*), sur l'existence d'obstacles à sa réalisation qu'il faut prendre en considération, sur la bonne volonté, sur l'authentique et l'inauthentique.

Pour le fondamentaliste, l'islam progressiste est un marxisme déguisé. Et pour les marxistes et les sécularistes, cet islam progressiste est un fondamentalisme déguisé. Alors personne ne veut d'un dialogue, d'un rapprochement entre sécularistes et fondamentalistes. Or un rapprochement signifierait une coalition nationale.

Une forme d'islam progressiste est représentée par la gauche islamique. J'avais fondé en Egypte une revue, *La gauche islamique*, et Rachid Ghanouchi avait créé en Tunisie une revue, *15-21*, où l'on se posait les questions : comment être un musulman et être, dans le même temps, ouvert à la modernité ? Comment préserver l'identité et, dans le même temps, traiter l'altérité ? Comment faire pour admettre la multiplicité, au lieu d'avoir une opposition classique entre des courants, en lutte pour le pouvoir en Tunisie et en Égypte, etc. Un tel parti a même été fondé en Turquie après la chute du califat et la victoire du sécularisme, par Mustapha Kemal. Alors Recep Tayyip Erdogan tâche de faire la médiation entre le sécularisme de Mustapha Kemal et l'islam de l'Empire ottoman. En Malaisie et en Indonésie, l'idée fait peu à peu son chemin. L'ancien premier ministre malais Mohammad Mahathir croyait à la gauche islamique mais il ne pouvait pas le dire ouvertement, parce que la culture populaire reste encore fondamentaliste. En Indonésie, Abdurrahman Wahid, du mouvement *Nahdai Al-'ulamā'*, qui fut le quatrième président de l'Indonésie (1999-2001), essaya de poser les jalons de la gauche islamique suivant les expériences pensées en Égypte et en Tunisie.

L'islam post-fondamentaliste n'est pas un islam médian qui cherche un moyen terme entre fondamentalisme et sécularisme. L'islam médian est peut-être attractif, mais son objectif est l'abolition de la lutte sociale. Quelle médiation peut-il exister entre les pauvres et les riches, entre les forts et

les faibles, entre le juste et l'injuste ? Alors que la médiation abolit la vie sociale, l'islam post-fondamentaliste admet qu'il y a, au sein de la société, une lutte permanente ; il n'est pas l'islam éthique, mais un islam *politique* qui tente de refaire la réforme ou de la transformer en résistance. Toutefois, l'islam post-fondamentaliste ne cherche pas à rejouer une fois encore le rationalisme, une fois encore *Les Lumières*, la pensée scientifique, ou encore la *Déconstruction* que l'on retrouve dans les écrits de nos collègues philosophes occidentaux. Le modèle que nous prenons de l'Occident pour l'adopter revient à produire de l'anachronisme : on prend le modèle occidental hors de l'histoire (à la fin du modernisme), et on se prend nous-mêmes hors de l'histoire (au début du modernisme). Je vis toujours dans une période pré-cartésienne. C'est pourquoi tous ceux qui revendiquent le rationalisme, *les Lumières*, sautent des étapes historiques. Il faut mettre la culture dans son propre moment historique et tenir compte de ce dernier. Quant à moi, je lutte encore contre l'Église, contre le médiévalisme, contre l'empire. Je voudrais bien mettre l'homme au centre du monde comme Erasmus ; avoir la liberté d'interpréter les textes sacrés comme Martin Luther, niant la médiation entre l'homme et Dieu. Je voudrais bien commencer une période d'humanisme comme Giordano Bruno. Je suis très sensible à ces progrès dans l'histoire. Or il est facile de sauter à un modèle préexistant, mais il est très difficile de trouver son propre modèle né dans son propre terreau, dans son propre sable. Cela est un des grands défis de l'intellectuel arabo-musulman. Même le pétrole, ce sont les compagnies occidentales qui le découvrent. Le grand défi du temps moderne, c'est de ne dépendre que de soi-même. Pour moi, le principal obstacle face à ce défi est encore une fois la doctrine acharite : Dieu fait tout. Dieu, le sultan, la compagnie étrangère, il en va de la même idée. Or il est nécessaire de dépendre de soi-même, d'avoir sa raison et d'avoir sa liberté humaine.

On dit que l'Occident a réussi parce qu'il a adopté le sécularisme tandis que nous avons échoué car nous en sommes restés au fondamentalisme. Mais pourquoi sommes-nous restés dans le fondamentalisme ? Pourquoi ne pas essayer de changer le fondamentalisme ? Il est certes légitime de défendre l'identité, mais l'altérité a aussi sa légitimité. Il est légitime de défendre le droit à la différence, et la multilatéralité a aussi une assise légale. Alors la question est encore là : quelle pourrait être la logique de la sécularisation et la citoyenneté en islam ? C'est là le grand défi des intellectuels arabes et musulmans. Il est bien facile d'opter pour le sectarisme (je suis copte, je suis musulman, je suis juif), d'adopter la sécularité et d'antagoniser la tradition ancienne chérie encore par les masses, mais il est très difficile de sortir de cette impasse.