

SOMMAIRE

Introduction	7
La famille	23
La naissance	27
Les fonctions	30
La culture.....	39
Conclusion.....	143
Bibliographie	147

Introduction

Cet ouvrage s'inscrit dans le cadre d'un ambitieux projet culturel initié et mis en œuvre par deux institutions culturelles de renommée, le Prix du Roi Fayçal à Riyad et l'Institut du Monde Arabe à Paris, représenté par la Chaire de l'Institut.

Ce projet se donne pour objectif de faire connaître auprès du grand public une centaine de chercheurs et universitaires arabes et français qui se sont distingués par leurs considérables efforts destinés à la promotion des différentes formes de dialogue constructif et interactif entre les deux rives de la Méditerranée au cours des deux derniers siècles.

Il s'agit d'un authentique hommage que nous tentons de rendre à cette communauté scientifique, aux œuvres exceptionnelles de ces médiateurs culturels, ainsi qu'à leurs vies respectives entièrement dédiées au progrès du savoir, marquant ainsi leur époque par l'innovation et perpétuant une tradition scientifique et humaniste visant notamment la compréhension mutuelle, l'entente et la coopération entre les hommes.

Le choix de soixante personnalités arabes et de quarante personnalités françaises est le fruit d'une

réflexion raisonnée et ciblée menée durant plusieurs mois par un comité scientifique commun soucieux de réunir et présenter une palette de personnalités qui soient, autant que possible, représentatives de chaque discipline et courants de pensée à travers les différentes époques.

Cette liste est loin d'être exhaustive, toutefois, une sélection s'impose malgré le risque ô combien regrettable de sacrifier quelques écrivains, qui ont sans doute le mérite de faire partie de cette pléiade, par milliers. Consolons-nous néanmoins de vous présenter cette belle constellation d'auteurs, et d'initier cette voie qui sera, nous l'espérons, empruntée et poursuivie par d'autres acteurs.

Enfin, nous exprimons notre profonde gratitude aux auteurs qui ont cru en ce cette initiative et ont participé à sa réalisation. Nos plus sincères remerciements s'adressent également au Prince Khalid Al Fayçal, Président du Prix du Roi Fayçal, et à M. Jack Lang, Président de l'Institut du Monde Arabe, pour leur soutien et suivi continus de ce projet durant toutes ses étapes.

Mojeb Al Zahrani

Abdulaziz Alsebaïl

Les XVIII^e et XIX^e siècles étaient chargés d'évènements qui avaient marqué profondément la situation politico-religieuse et culturelle de l'empire ottoman. C'est à travers les contingences qu'un penseur ou un réformateur peut voir sa pensée ou ses espoirs prendre de l'importance. Ainsi, un regard sur le XVIII^e siècle, siècle qui précéda la venue de Kawâkibi au monde, nous sera d'une utilité certaine.

En effet, avant le XIX^e siècle et pendant quatre siècles, l'Empire ottoman a réussi à instaurer paix et stabilité intérieures malgré son étalement et les différences entre peuples et communautés qui le constituaient grâce d'une part à l'importance stratégique du Moyen-Orient, et d'autre part, à l'organisation ottomane administrative et foncière, mais aussi par la double '*asabiyya* ethnique et religieuse. Le Moyen-Orient faisait partie des territoires sous sa domination. Il a joué un rôle important dans tous les domaines: économique, politique et culturel. Il a été le carrefour des routes du commerce mondial. Ainsi, par l'action de ce commerce mondial, se sont épanouies et développées des villes

essentielles, énormes et cosmopolites comme Alep, Damas, Bagdad, Bassora. Elles furent considérées comme les centres de la civilisation urbaine et mercantile non capitaliste, de la culture arabo-islamique, et les citadelles de l'orthodoxie sunnite.

L'organisation de l'Empire ottoman se caractérisait par sa décentralisation et son conservatisme. Elle fut établie sur le respect du statu quo antérieur à la conquête. Autrement dit sur le rejet de toute intégration ou assimilation. La situation des territoires, des Emirs ou des princes n'avait pas changé. Les Ottomans se contentaient de superposer leur propre hiérarchie provinciale dirigée par le Sultan, le Wâlî ou le Pacha qui gouverne la Wilâya. Celle-ci fut subdivisée en Sanadjîq (pluriel de Sandjaq) dirigées par les préfets (*Mutasarrîfîn*). Ces derniers avaient sous leur autorité les *Qâim-maqâm* qui administraient les *Aqdhiya* (pluriel de *Qadhâ'*) divisés à leur tour en Nawâhî et régis par les Mudarâ'. Mais sur le plan économique l'Empire fut fondé sur la perception des impôts (*jibâya*) dont le système distinguait les terres propriétés privées (terre *mulk*) des terres publiques (terre *mîrî*). Emirs et notables avaient pour rôle le maintien de l'ordre et de la sécurité, la représentation des terres publiques, la perception des impôts et la protection des voies de transport et le commerce.

Enfin, al-'asabiyya, dont parlait déjà Abd er-Rahman Ibn Khaldûn au XIV^e siècle (1332-1406), fut soigneusement utilisée pour maintenir paix et sécurité

dans l'Empire. Une 'asabiyya ethnique dominante propre à la Maison de 'Âl-'Othmân qui appartenait par l'origine et par la langue aux turcs. 'Al-'Othmân disposaient de la force militaire (*al'askar*) et groupait entre les mains tous les pouvoirs. Quant à la 'asabiyya religieuse, islamique en l'occurrence, celle-ci usait aussi d'al 'asabiyya ethnique, puisque les Ottomans sont des musulmans, et permettait aux dirigeants de contrôler par son biais ce qu'ils appelaient *ar-Ra'yya* ou l'ensemble des peuples sous leur domination en assurant coexistence et équilibre entre ethnies et populations⁽¹⁾. Un système qui avait donné ses fruits. « L'entité politique des sujets du Sultan était ottomane, mais leur "nationalité" était musulmane. L'idée nationale au sens européen n'existait pas »⁽²⁾. Se basant sur la fidélité du responsable aux biens publics (*al-maslaha*) et sur la conformité à la loi divine (*ash-sharîa*) le pouvoir des Turcs fut accepté notamment par les populations arabes même si les Ottomans représentaient une ethnie étrangère. Ils usaient de la 'asabiyya religieuse.

Tout ceci fonctionnait assez correctement avant que des changements structurels allaient être imposés. En effet, au XIX^e siècle la situation allait changer. Des signes de faiblesse apparurent dès le début du XIX^e siècle. L'équilibre politique, la cohésion sociale et la

(1) HAWRANI, Albert, *al fikr al-'arabî fî 'asr an-Nahdha*, pp. 47-48.

(2) ZAYN, Zayn Nûr ad-Dîn, *Nushû' al-qawmiyya al-'arabiyya*, pp. 25-26.

puissance armée constatée aux siècles précédents allaient subir des changements radicaux sous l'influence des grands événements connus par l'Europe. L'historien Wajih Kawtharâni a bien décrit la situation en s'exprimant ainsi: «La découverte du Cap de Bonne-Espérance bloque l'activité des échanges commerciaux à l'intérieur du Monde musulman; l'empire ottoman se trouva dès le XVI^e siècle devant une stagnation économique générale»⁽¹⁾. Cette situation qui a vu le déplacement du transport marchand de la Méditerranée vers l'Océan Atlantique et l'Océan Indien va atteindre son apogée à partir du début du XIX^e siècle.

Les Ottomans ont cru surmonter la crise en important un système européen de gouvernement notamment dans sa dimension libérale en essayant d'établir une coexistence entre les principes de l'Islam et les concepts de l'Europe moderne. Un vaste mouvement de modernisation à l'européenne (tanzîmât ou mesures réglementaires⁽²⁾) a pris forme et eut pour conséquence la perturbation profonde de la structure étatique traditionnelle fondée sur la décentralisation et le non ingérence directe dans les affaires locales. Sur le plan militaire les janissaires sont remplacés par une armée de conscrits à la française. Au niveau de la fiscalité le système de perception indirecte

(1) KAWTHARÂNI, Wajih, Majallat-al-Muntaqa, n°1, p. 102.

(2) Les Tanzimât sont les séries de décrets, de lois et de codes visant à moderniser la structure du pouvoir ottoman dans les domaines militaire, économique, administratif et politique.

des impôts (l'iltizâm) est remplacé par une perception directe de celui-ci. C'est sur le plan législatif que les changements ont fait le plus de mécontents car le Sultan Abd al-Hamîd promulgua à partir de 1850 une série de nouveaux codes. La nouvelle législation visait à limiter le domaine de compétence de la loi coranique ou *Sharîa*. Les tribunaux religieux conservaient leur compétence ancienne dans les affaires du statut personnel et appliquaient la *Sharîa*; toutefois des tribunaux non religieux furent créés (*al-mahakim an-nizâmiya*). Ceux-ci allaient appliquer les nouveaux codes. En 1856, l'intervention européenne dans les affaires internes de l'Empire fut nette. Le sultan promulgua le « Khatfî Charif Hamâyûnî » qui prévoyait l'engagement de l'Etat à la fondation de banques et l'emploi du capital européen et un budget annuel comme en Europe. Les tentatives de sortie de la crise par l'eupéanisation toucha aussi les Wilâyâ ottomanes par la publication en 1864 de la loi prévoyant la division de l'Empire en vingt-quatre grandes unités administratives (Wilâyâ) présidées chacune par un wâlî aidé dans ses fonctions par un gouvernement local. Cette loi n'était que la copie d'une loi française, disaient Charles Rizk et Louis Gardet⁽¹⁾.

Croyant que la solution à ses problèmes se trouvait dans l'application du principe des capitulations et des protections des marchés de l'Empire vis-à-vis des

(1) RIZQ, Charles, *Entre l'Islam et l'arabisme*, pp. 97-104. Voir aussi GARDET Louis, *Les hommes de l'Islam*, pp. 293-294.

commerçants européens, et en contrepartie de l'appui politique anglais contre les Russes, un accord commercial fut signé avec la Grande-Bretagne en 1838 modifiant ainsi profondément la politique commerciale du Sultan. Les exportations anglaises basées sur les produits manufacturés ont fait de l'économie anglaise une économie dominante ce qui conduisit tout naturellement à une pénétration économique européenne et donc la dette ottomane n'avait fait qu'augmenter. En 1876 le Sultan Abd al-Hamîd prévoyait la reconnaissance des libertés politiques, la représentation parlementaire, le principe de gouvernement représentatif, dans un essai de rénover la vie politique. Un essai non suivi par la population car trop peu préparée à ce genre de revirements politico-économique et social.

En fait, après 1850 la pénétration financière européenne n'avait fait que s'accélérer. Les banques d'Europe ont financé de grands travaux tels que le port de Beyrouth, le chemin de fer reliant Bagdad à Berlin, les installations d'eau et d'électricité à Istambûl, Beyrouth, Damas et Bagdad. Ainsi, l'Europe a pris entre ses mains l'économie ottomane dans son ensemble. L'Empire devint impuissant à payer ses dettes. Une économie en partie colonisée naquit avec les capitulations⁽¹⁾ de la deuxième moitié du XIX^e siècle. Le nouveau système des

(1) Anne-Lucie CHAIGNE-LOUDIN, « capitulations », article publié le 09/03/2010 et consulté le 24/06/2018, dans le site : Les Clés du Moyen-Orient.

Milal donna aux européens le droit de regard sur les communautés chrétiennes vivant à l'intérieur de l'Empire. En d'autres termes ce nouveau système a fait du statut des non-musulmans une affaire internationale et non plus une affaire de politique intérieure. Une façon pour les puissances étrangères d'intervenir dans les affaires politiques, économiques et militaires de l'Empire. Avec la campagne de Bonaparte (1798-1802) en Egypte, l'Empire ottoman est devenu de plus en plus un enjeu, une proie. Le XIX^e siècle a vu les Français et les Britanniques peser de tout leur poids pour intervenir directement dans les affaires intérieures de « l'homme malade ». Les événements de 1860 ne furent pas étrangers à la rivalité entre puissances étrangères en particulier la France qui est intervenue militairement au Liban pour soutenir les Chrétiens catholiques contre les Druzes soutenus par les Anglais et les Ottomans.

Ainsi, la faiblesse des Sultans et la corruption de l'armée et de l'administration menaient droit à la dégradation de l'économie et à l'appauvrissement des paysans. Les interventions étrangères et leurs convoitises ne faisaient qu'accélérer le démembrement et la chute tant espérée de l'Empire. Face à cette situation, le XIX^e siècle a marqué la création des mouvements religieux et politiques qui n'ont fait que refléter dans leurs programmes et leurs orientations la crise de l'Empire et les différentes réactions contre l'ingérence étrangère dans les affaires intérieures de l'Etat. En Egypte, Mohamed

‘Ali Pacha⁽¹⁾ tenta de bâtir un Etat égyptien moderne s’inspirant ainsi de Bonaparte et de son système. « Avec lui, l’Egypte fut le premier pays musulman et sans doute le premier pays de l’actuel Tiers-Monde, à tenter une expérience extraordinaire pour l’époque, de développement économique volontariste et planifié»⁽²⁾. Mais les puissances européennes, ne pouvant pas supporter une telle initiative indépendantiste ont mis fin militairement à ce danger qui s’appela une Egypte forte. Ils préféraient voir des organisations religieuses luttant contre la corruption administrative et politique et contre les ‘Ulémas et les *Turûqs sûfîyya* qu’ils accusaient d’hérésie et d’impiété novatrice sachant d’avance que cet émiettement ne nuirait qu’à l’Empire Ottoman déjà en état de convoitises européennes. Ainsi, le début du XIX^e siècle a vu l’éclosion, partout en pays sous domination politique ottomane, de plusieurs mouvements qui étaient pour la plupart liés au pouvoir du Sultan turque, et demandaient toutes le recours au Coran et à la Sunna en ce qui concerne les jugements religieux et la purification de la religion islamique de ce qu’ils ont appelé les hérésies. Ils demandaient la réouverture de l’*Ijtihâd* ou interprétation personnelle des textes suivant les nouveautés de l’époque. Pour certains comme al-

(1) Officier ottoman, d’origine albanaise, est venu en Egypte en 1801 à la tête d’un détachement militaire pour combattre les Français.

(2) RIZK, Charles, *Entre l’Islam et l’arabisme*, pp. 120.

Alûsiyya⁽¹⁾, il devint urgent le recours à la raison quand il s'agissait d'une affirmation ou d'une négation de la part des Ulémas. Kawâkibî est né entouré de plusieurs mouvements qui se réclamaient tous du réformisme d'un Islam qui a viré vers les hérésies. Il fallait revenir aux vrais concepts de l'Islam disent-ils.

L'état culturel et littéraire dans lequel est né Kawâkibî dans la deuxième moitié du XIXe siècle fut nettement différent de celui qui prédominait avant. En effet, jusqu'au XIX^e siècle l'Empire ottoman était à l'abri de l'influence directe de ce qui se passait en Europe aussi bien dans les domaines scientifiques que littéraires. L'enseignement dans l'Empire était sous la stricte domination des '*Ulemas* et des '*Fûqahas*, donc assujettis à des connaissances anciennes et répétitives. La plus grande institution culturelle et éducative était en Egypte. Elle s'appelle l'Université al-Azhar. Dans cette université, le système pédagogique adopté ne concernait que les sciences traditionnelles. Par contre, en Europe les découvertes scientifiques ne s'arrêtaient pas et les intellectuels se révoltaient contre l'ancien. Ce siècle fut en partie celui de Darwin, de Marx, de Nietzsche, du naturalisme sur la liberté de l'art et de la littérature et celui des démocraties populaires. L'Europe bougeait et devenait prête à intervenir dans les régions du globe pour

(1) Mouvement de réforme fondé à Bagdad par Shihâb ad-Din Mahmûd al-Alûsî (1802-1853). En 1850, il se réfugie à Istambûl, où il est cordialement accueilli.

apporter ou imposer son modèle de développement.

Les imprimeries se multiplièrent, ce fut à Istambûl que l'imprimerie en lettres arabes fit son entrée pour la première fois au XV^e siècle, puis en 1610 le Liban se dota de son imprimerie dans le couvent Mâr Qiyhayya. Après cette date, un certain nombre d'imprimeries s'étaient répandues dans le monde arabe: l'imprimerie des Pères Jésuites au Liban en 1853 et l'imprimerie syrienne de Khalîl al-Khûrîl en 1857, d'autres virent le jour en 1874 comme l'imprimante littéraire de Khalîl Sarkîs et celle de Bûtrûs al-Bustânî (al-Ma'rifa). L'Egypte a connu ses imprimeries assez tôt. 'al-Ahliyya' fut fondée par Mohammad 'Ali en 1821, quant à 'al-'Ahliyya al-Qubtîyya'' et l'imprimerie ''Wadî an-Nîl'' appartenant à 'abd-Allah abû-S'ûd, elles devinrent fonctionnelles toutes deux en 1860. Ainsi, les imprimeries permettaient à des livres et à des journaux d'être publiés à grande échelle ce qui facilitait la propagation de la culture.

Certains intellectuels et pédagogues demandèrent à Mohammad 'Ali Pacha de faire venir des experts et des techniciens français en Egypte et d'envoyer en France un certain nombre de missionnaires scolaires et d'étudiants pour ajuster les réformes scolaires sur le modèle européen qui s'avère conquérant. Après Muhammad 'Ali, le khédivé 'Abbas a envoyé des missions (120 missionnaires) aussi bien en France qu'en Angleterre pour être formés dans les nouvelles techniques. Ainsi

l'Europe donna aux étudiants et aux missionnaires l'idée de réformer la société afin d'améliorer son rendement et occuper la tête du peloton social et économique. Ils pensèrent à la traduction vers la langue arabe afin qu'elle soit l'un des piliers de la *Nahdha* (la Renaissance)⁽¹⁾.

Sous le règne du khédivé Isma'il Pacha (1863-1879), l'Egypte se dota de deux sortes de journaux: les journaux officiels et les journaux populaires tels que "al-Ahrâm" fondé en 1876 par les frères Salîm et Bishâra Taqla et "al-'Urwâ al-wuthqâ" fondé en 1884 par Jamel ad-Din al-Afghânî et son disciple Mohammad 'Abdû. Quant aux journaux syro-libanais, ils couvraient toute la deuxième moitié du XIXe siècle dont les principaux étaient: "hadiqat al-akhbar" publié en 1858 par le Libanais, Khalîl al-Khûrî et "al-Jawâ'ib" (les nouvelles) (1861-1884) ce dernier fut très répandu dans le Monde arabe. Ils étaient tous deux clairement pro-ottomans. "Nafîr Sûrya" et "al-Jinân" (le Paradis) tous deux fondés en 1860. Ce dernier fut publié par Butrus al-Bustânî et traita des sujets concernant l'unité nationale, entre les différentes religions et communautés.

Enfin, et pour clore ce climat politique et économique dans lequel a évolué Kawâkibi, jetons un coup d'œil sur la traduction qui a permis à une certaine élite de pouvoir

(1) Ar'-RÂFÎ, 'Abd ar-Rahmân, *Târikh al-haraka al-qawmiyya fi Misr*, Tome 3, p. 452. Voir aussi pour la traduction AL-JUNDÎ, Anwar, *al-fikr al-arabî al-mu'âsir*, pp. 37-39.

s'informer et se former sur ce qui se passait en Europe et plus particulièrement en France à la même époque. En effet, avec les missions, les imprimeries et les journaux, la traduction avait beaucoup évolué au XIX^e siècle. Les missions ont concentré leurs efforts sur la traduction et se sont appliquées à la rénovation de la langue arabe qu'elles ont trouvée vieille et loin des découvertes du XIX^e siècle en Europe. Butrus al-Bustânî a traduit l'Ancien testament avec la participation de l'orientaliste Smîth et a publié les deux dictionnaires très utilisés dans le Monde arabe " *al-Muhît al-Muhît* et " *Qatr al-Muhît*". Quant à Sulaymân al-Bustânî, il publia à son tour une traduction de l'*Illiade* de Homère, tandis que Nâsîf al-Yâzîjî publia " *Majma' al-Bahrayn*"⁽¹⁾.

Kawâkibi a pleinement vécu les évènements politiques, économiques et sociaux qui se sont passés dans la deuxième moitié du XIX siècle. Il ouvrit ses yeux sur le démembrement de l'empire ottoman sur la décadence et l'immobilisme des musulmans; il vit par contre la montée de l'Occident dans tous les domaines, politique, économique, scientifique et culturel. Il a été témoin de la conquête européenne de plusieurs pays musulmans. Ainsi, le présent travail a pour objectif d'examiner le concept de despotisme présenté par abder-Rahmane al-Kawâkibi penseur actif du dernier quart du XIX^e siècle ainsi que d'éclaircir l'importance historique

(1) Cité dans al-JUNDÎ, Anwar, *op.cit.*, pp. 40-42.

de son effort intellectuel, effort pas assez mis en valeur. En outre, l'objectif secondaire est de démontrer que la nouvelle génération, tout en tenant compte de l'esprit de la liberté comme norme politique, a développé une connaissance plus universelle qu'auparavant vis-à-vis du mécanisme du despotisme et des moyens d'y résister. Les intellectuels arabes du XIXème siècle commencent à utiliser le mot al-istibdād dans le sens de «despotisme», en entendant que ce concept, différent de celui de «tyrannie» qui est traditionnellement l'objet de condamnations, est un système oppressif qui bloque le développement de la société et qui cause la ruine de la communauté. Les penseurs utilisent le «despotisme» comme un mot-clé pour lutter contre les régimes autoritaires et élargissent leurs débats non seulement au domaine politique mais également au domaine social avec des combats tels que la libération des femmes ou encore l'éducation, sans oublier le domaine culturel.

I-Abd al-Rahmân al-Kawâkibî (Kawâkibî): vie, formation et parcours

Certaines dates de naissance concernant Kawâkibî ont été avancées, elles sont différentes les une des autres. Elles varient 1848 (As ‘ad al-Kawâkibi) ou 1849 (dernière page de la traduction de son ouvrage (*Tabâi’ al-Istabdâd* chez Actes Sud) et 1855 (date avancée par son petit fils Salam) Nous avons retenu celle de son petit fils Salam qui la situe en 1855 et qui nous parait la plus plausible. Pour le reste de sa vie les notes concordent globalement et nous parviennent de sources différentes.

La famille

La famille d'al-Kawâkibî descendrait, du côté paternel, du quatrième calife 'Ali ibn Abî Tâlib. Elle serait liée à l'imâm Mûsâ al-Kadhîm ibn al-imâm Ja'far as-sadiq ibn al-imâm Zayn al-'Abidîn ibn al-imâm al-Husayn ibn al-Imâm 'Alî; du côté maternel, elle serait liée, elle aussi, à Muhammad al-Bâqir ibn zayn al-'Abidîn ibn al-Imâm al-Husayn ibn al-Imâm 'Alî⁽¹⁾.

Dans l'arbre généalogique, on cite deux habitants d'Ardabil (en Perse): Sadr ad-Dîn al-Ardabîlî et Safiyyu-ad-Din al-Aradabîlî dont l'un des neveux est monté sur le trône persan il s'appelle Ismâ'il as-Safawî quant à 'Ali sayyah Bûsh, il est venu au pays d'as-Shâm où il s'est marié avec une femme d'Alep, avant de rentrer dans son pays, laissant derrière lui la famille des Kawâkibiyya⁽²⁾.

(1) TAHHAN, Mohammed Jamal, *al mufakkir an-Nahdhawi Ab dar-Rahman al-Kawâkibi*, p. 19.

Voir plus particulièrement : AL-KAWÂKIBÎ, Sa 'ad zaghlûl, *Ab dar-Rahmân al-Kawâkibî (as-sira al-dhatiyya)*, 1ere édition, édition et diffusion : Bisân, Beyrouth 1998, p. 25 et sq.

(2) CHAMIEH, Ibtissem, *Socio-politique chez 'Abd ar-Rahmân al-KAWÂKIBÎ, écrivain et réformateur du XIXe siècle*, Thèse de doctorat de l'Université, sous la direction du Pr. THILLET, Paris 1986.(Consultable sur place à la Bibliothèque de Paris 1). Nous

Parmi les ‘Ulémas les plus célèbres de la famille, on peut citer *al-shaykh* Muhammad ibn Hassân ibn Ahmad al-Kwâkibî (1609-1685) qui fut *Muftî* à Alep et laissa plusieurs ouvrages de *fiqh* (droit musulman, jurisprudence), d’*al-Usûl* (les sources), d’*al-Kalâm* (théologie scolastique de l’Islam) et d’*al-Mantiq* (la logique)⁽¹⁾.

Selon Hasan Kawakibî, historien de la famille, Muhammad abû Yahya Kawâkibî ibn Sadr ad-Dîn Kawâkibî fut le premier de la famille à porter le nom Kawâkibî, parce qu’il était forgeron et qu’il utilisait les clous *al-kawâkibiyya* (clous ronds et brillants). On dit qu’il était sùfi, respectable et de belle prestance, et qu’il avait des élèves (*adeptes/murîdûn*) dont des Emirs et non des moindres⁽²⁾.

Malgré l’accord unanime chez les historiens de cette famille, on ignore toujours si la personne ayant porté la première le nom al-Kawâkibî appartenait aux ancêtres paternels ou maternels. On dit qu’Abou-yahyâ (l’ancêtre patronyme ?) était connu sous le nom d’al-Bîrî (nom d’un village voisin d’Alep). L’historien et ami du réformateur

nous sommes appuyés sur cette thèse pour plusieurs points concernant cette étude sur al-Kawâkibî.

- (1) AL-‘AQQAD, ‘Abbas Mahmûd, *al-Majmû’a al-kamila*, T.XVII, Dar al-kitâb al-Loubnâni, Beyrouth, 1980, pp. 234-235. Voir aussi Ad-DAHĤÂN, Sâmî, *‘Abd ar-Rahmân al-Kawâkibî*, p. 12 (cité dans CHAMIEH).
- (2) Ad-DAHĤÂN, Sâmî, *op.cit*, p. 13. Voir aussi ; AL-‘AQQAD, *op. cit*, p. 236.

abd ar-Rahmân, le professeur Kamil al-Ghâzzi⁽¹⁾, a écrit dans la revue aleppine (*al-Hadîth*): « Ab dar-rahmân al-Kawâkibî est connu par ce nom parce que l'un de ses ancêtres du côté maternel est lié à kawâkibî ». Al 'Aqqâd écrit « en tout cas, on ne connaît pas à Alep une famille kawâkibiyya autre que celle de 'abd ar-Rahmân et de ses ancêtres »⁽²⁾. Son père Ahmad Bahâ'i b. Muhammad b. Mas'ûd Kawâkibî, né à Alep en 1825, a fait ses premières études chez les 'Ulamas les plus célèbres de son époque et a continué son enseignement dans l'école de sa famille 'al-Kawâkibiyya', ainsi que dans la fameuse mosquée les Omayyades. Il connaissait la langue turque au moment où la plupart des 'Ulamas de son époque à Alep ignoraient cette langue. Il était d'autre part sûfi adepte de la shadhuliyya. Imâm et orateur dans la mosquée de son ancêtre Abû Yahya. Il jouait aussi le rôle de médiateur, de conciliateur et de conseiller pour son entourage qui le respectait bien. Pendant sa vie il travaillait au secrétariat d'al-fatwâ, puis il fut promu membre du congrès administratif à Alep⁽³⁾. Il décéda en 1882 et laissa deux enfants 'Abd ar-Rahmân et Mas'ûd. Mas'ûd est devenu député au parlement ottoman à Damas, membre de l'association scientifique arabe et membre de la cour de cassation⁽⁴⁾. Sa mère 'Afifa mas'ûd an-Naqîb, était la fille

(1) Sur lui voir AL-KAWÂKIBÎ, Sa 'ad zaghlûl, p. 18 et sq.

(2) AL-'AQQAD, *op. cit.*, p. 239.

(3) AL-'AQQÂD, *op. cit.*, pp. 238-239.

(4) Idem. p. 16 et p. 238.

du Muftî d'Atioche et descendante d'une famille célèbre et noble.

Cette famille de souche noble se fit connaître par la science, la littérature et la religion. C'est pour cette raison qu'elle a pris la conduite de l'association des Chérifs ou Chorfas (Ashrâf-s) à Alep pendant plusieurs siècles. Ce fut Abu-l-Hudâ al-Sayyadi qui mit fin à la conduite de l'Association des Chorfas à Alep par cette famille⁽¹⁾.

(1) AMARA, Mohammad, *Abd er-Rahmân al-Kawâkibî, al-a'mâl al-kaâmila*, p. 28

La naissance

De cette famille naquit ‘Abd ar-Rahmân. Mais comme l’a indiqué plus tard son fils As‘ad al-Kawâkibî: «Mon père a changé la date de sa naissance afin de participer aux élections à Alep. Il a pris ainsi comme date de naissance 1848; mais son âge véritable était moindre. Cette date était la seule retenue»⁽¹⁾. Il était encore petit lorsque sa mère est morte. Il n’avait que six ans. Sa tante Sâfiyya Mas‘ûd an-Naqîb l’a pris en charge et s’est occupée de son éducation à Antioche. Il a passé trois années à Antioche pour apprendre la lecture et l’écriture puis il est revenu à Alep chez son père.

Nous pouvons dire avec Salam, son petit fils, que «’Abd ar-Rahmân al-Kawâkibî est né à Alep le 9 juillet 1855 dans une famille de scientifiques et de religieux installée dans cette ville depuis le XIV^e siècle. Il suivit ses études dans l’école al-Kawakibîya dirigée par son père, enseignant de la mosquée Ommayade d’Alep et fondée par son grand-père en 1882 »⁽²⁾. Là, il est inscrit à

(1) Al-‘AQQâD, *op. cit.*, p. 244. Voir aussi ‘AMÂRA, *op. cit.*, pp. 20-21. La date de 1849 a été retenue pour les raisons expliquées ci-haut.

(2) Article de KAWAKBI, Salam, publié sous le titre de « Un réformateur et la science », in *RMMM*, n° 101-102, juillet 2003,

l'école du *shaykh* Dhâhir al-Kalzî pour l'apprentissage des trois langues: l'arabe, le turque et le persan. Dans cet établissement, il étudia en particulier les sciences juridiques et l'histoire, ainsi que l'arabe, le turc, le persan et la théologie. L'étude des sciences littéraires ne réussissant pas à satisfaire son intérêt pour la science, il s'orienta vers des études dans le domaine des sciences exactes. Il étudia ainsi la physique et les sciences naturelles. À la fin de son adolescence, il va parfaire sa formation à Antioche dans la famille de sa mère. Ainsi, deux années plus tard, il retourna à Antioche et va passer une année dans une école privée où deux des plus célèbres professeurs étaient cousins de sa mère. L'un d'entre eux, Najîb an-Naqîb, professeur de 'Abbes Hilmî, est devenu plus tard khédivé d'Égypte⁽¹⁾. À l'âge de 21 ans il se trouva mêlé dans la vie professionnelle⁽²⁾. Il a donc reçu dans sa ville natale une éducation arabe et ottomane traditionnelle, mais l'on ignore les conditions exactes de ses études. Il aura plusieurs postes dans l'administration ottomane, et sera d'ailleurs le premier Arabe à avoir de si hautes fonctions depuis que la tutelle ottomane est sur Alep.

dans postface du livre *'Abd al-Rahmân al-Kawâkibî, tabai ' al-istibdâd*, traduit par Hala Kodmani sous le titre : *Du despotisme*, Actes Sud, Sindbad, 2016, p. 209.

(1) Al-'AQQÂD, *op. cit.*, p. 21.

(2) AYYOUB, Mohammed Sha'bân, « al Kawâkibî, philosophe de la liberté ignoré par les Arabes », <http://midan.aljazeera.net/intellect/history/2018/8/12/> (en langue arabe). Certaines sources avancent l'âge de 22 ans.

Enfin, si ‘Abd ar-Rahmân al-Kawâkibî n’étudia pas la langue française, lui qui aimait l’étude des langues étrangères, ce fut uniquement parce qu’il n’en avait pas l’occasion, et cela ne l’éloigna en rien de la pensée européenne grâce à la traduction assez bien développée à l’époque dans certains milieux cultivés. En effet, Kawâkibi, passionné par les mathématiques et les sciences naturelles et connaissant la langue turque, ne pouvait ne pas se documenter surtout que les journaux turcs qui diffusaient des traductions de textes européens, étaient largement diffusés à Alep.

Les fonctions

Al-Kawâkibî entame sa vie publique à l'âge de vingt et un ans en travaillant dans le journal officiel du wilayat d'Alep, *al-Furât*, où il publiera des articles durant cinq ans au moins. D'autres avancent l'âge de vingt deux ans (1876). Bref, la carrière de Kawâkibî débuta dans le domaine de la presse. Il a publié ses premiers articles dans le journal officiel *Furât* (nom du fleuve signifiant l'eau douce) du célèbre historien turc Jawdat Pacha, Walî d'Alep. Les biographes ne s'accordaient pas sur la date et la durée de son séjour dans ce journal. Mohammed Rashid Ridha a écrit: « Selon les papiers officiels légalisés par Walî Alep 'Ûthmân Nûri Pacha, 'abd ar-Rahmân Kawâkibî est entré dans le domaine public à l'âge de vingt-huit ans selon l'âge officiel (22 ans selon l'âge véritable). Il était affecté comme rédacteur officiel au journal dans ses deux parties turques et arabe, alors qu'il était auparavant rédacteur à l'essai»⁽¹⁾. Al-Aqqâd dit presque la même chose: «Il travaillait vers l'âge de vingt-deux ans (1876), dans le journal *Furât*, dix ans après sa fondation par le grand historien Jawdat Pacha»⁽²⁾. La

(1) RÎDHA, Muhammad Rashîd, *al-Manâr*, 6/5/1902, p. 237.

(2) AL-AQQÂD, *op. cit.*, p. 247.

même date fut adoptée par Shamseddine ar-Rifâ‘î⁽¹⁾ et par Muhammad ‘Âmâra⁽²⁾. Mais Jean Dâyi⁽³⁾ a indiqué la date 1872-1876. Selon lui, le début de séjour de Kawâkbî a commencé à l’âge de dix-huit ans et non pas à l’âge de vingt-deux ans. Son travail aurait duré quatre ans. Chez d’autres écrivains, son travail aurait duré un à deux ans (âgé de 21 ou 22 ans) alors que ad-Dahhân considère qu’il a passé plus de temps chez *Furât* en disant: « Kawâkibi a travaillé dans le journal *Furât* pendant une période qui n’était pas courte »⁽⁴⁾. Seul Dayi cite la date de 1872 comme étant le début de l’emploi de Kawâkibi

Kawâkibi avait horreur de la corruption bureaucratique et administrative de l’empire ottoman qui était dirigé par le sultan ‘Abdul-Hamid II. Son activisme social se traduisait également dans les contacts directs qu’il entretenait avec les étudiants de la mosquée qui porte son nom, ainsi que par les cours qu’il leur adressait. Al-Kawâkibi poursuivit le chemin miné de la réforme dans un climat d’hostilité de la part des autorités ottomanes et face à une attitude conservatrice de la société, attitude qu’il attribua en grande partie à l’hégémonie d’une pensée religieuse obscurantiste.

Après son départ du *Furât*, en 1877, Kawâkibi s’engagea dans une aventure journalistique et commença

(1) AR’RIFA’I, *As’Sahafa as’Suriyya*, p. 121.

(2) ‘AMÂRA, Muhammad, *op. cit.*, pp. 21-22.

(3) DÂYI, Jean, *Sahâfat Kawâkibi*, p. 13.

(4) Ad’DAHHÂN, *Ab ar-Rahmân Kawâkibi*, p. 19.

à publier *al-Chahba*, le premier journal d'Alep dirigé par un Syrien, l'un des surnoms donnés à sa ville natale Alep. Ce journal fut le premier en langue arabe à être édité à Alep. Il fut aussi le premier Syrien à publier un journal à Alep⁽¹⁾. Ainsi *Al-Chahbâ'* est paru le 28 avril 1877, mais après seize numéros seulement, les autorités ottomanes décidèrent de suspendre cette revue, et c'est alors que la critique de Kawâkibi à l'égard du despotisme se fit de plus en plus forte.

Quand les autorités décidèrent la suppression d'*al-Shahbâ* après seulement seize numéros, Kawâakibî n'abandonna pas son projet, bien au contraire ses critiques contre le système devenaient de plus en plus virulentes. Il publia un deuxième journal *Al-I'tidâl* (la modération) le 25 juillet 1879 après avoir importé une imprimerie en pierre d'Istanbul. Il était hebdomadaire, et ne faisait que quatre pages. Kâwâkibi fut son seul rédacteur. Les deux premières pages étaient consacrées aux nouvelles de l'Empire et aux articles politiques, la troisième aux informations étrangères et la quatrième aux informations locales aleppine: la Wilaya d'Alep⁽²⁾. Mais ce titre a subi le même sort que le précédent après seulement dix numéros.

Une année plus tôt, en 1878, Kawâkibî fut promu membre bénévole des comités de l'éducation, de la

(1) DÂYI, Jean, *Sahâfat Kawâkibî*, op. cit., p. 13.

(2) Idem, p. 19.

finance, et des travaux publics. A vingt-huit ans (1883) il devint directeur d'honneur de l'imprimerie officielle d'Alep, puis président du comité des travaux publics et, en 1886, du tribunal de commerce⁽¹⁾. Ses occupations permettaient à Kawâkibî d'être confronté directement à la mauvaise gestion et à l'autocratie, ce qui le conduisit à être surveillé par le Wâlî d'Alep car suspect à ses yeux⁽²⁾. En effet, Kawâkibî fut l'objet de plusieurs tentatives pour museler son franc-parler plus particulièrement de la part du Wâlî ottoman d'Alep 'Jamîl Pacha. Ce dernier écrivit à ses supérieurs des lettres condamnant Kawâkibî il alla même jusqu'à falsifier des documents qui condamnaient Kawâkibi en le présentant comme agent d'une nation étrangère pour lui livrer Alep. Kawâkibî fut emprisonné pour avoir été soupçonné dans l'attentat monté par un avocat arménien contre le Wali d'Alep⁽³⁾. Quelques jours seulement passés à la prison puis il fut relâché par 'Uthmân Pacha le nouveau Wali. Kawâkibî fut jugé par un tribunal dans le gouvernorat de Beyrouth et non à Alep comme il avait souhaité. Le tribunal annonça son innocence⁽⁴⁾.

Très rapidement, les autorités ottomanes le craignirent dans la mesure où elles percevaient en lui un potentiel leader arabe, susceptible de nourrir les velléités

(1) RIDHÂ, *Al-Manâr*, 1902/5/6/237.

(2) Al-AQQÂD, *al-Majmû'a al-kamila*, p. 248.

(3) Sa 'ad zaghlûl al-kawâkibî, *op. cit.*, p.48.

(4) Mohammed Sha'bân Ayyoub, *art. cit.*

de révolte de la population. En effet, si on regarde bien les écrits de Kawâkibî notamment ce premier ouvrage, écrit sous la forme d'une fiction, intitulé *Um al-Qûra* (*La mère des cités*, titre désignant la Mecque), on se rend bien compte de cette idée qui traversait la pensée de Kawâkibî. L'auteur imaginait une conférence rassemblant des savants musulmans venus des quatre coins du monde pour essayer d'analyser la crise de leur religion et de comprendre les raisons de la sclérose du monde islamique. Al-Kawâkibi proposa notamment que le pouvoir des Ottomans passe entre les mains des descendants du prophète et que la capitale de l'empire soit transférée à la Mecque. Pour lui, « la péninsule arabique et ses habitants doivent s'occuper de la vie religieuse (...). Attendre cela d'un autre peuple est une pure plaisanterie. » Par ailleurs, il était très proche du peuple d'Alep. Il s'occupait des problèmes des plus faibles et des opprimés en ouvrant un bureau spécialisé dans la rédaction de pétitions des citoyens désireux de faire parvenir leurs doléances à la Sublime Porte. Dans ce même bureau, il s'occupait à donner des consultations juridiques gratuites. Ce travail lui valut le surnom du "père des exclus" (*Abû al-mahrûmîn*). Dans les plaintes qu'il rédigeait, al-Kawâkibî exprimait son mépris pour le despotisme sous toutes ses formes. Par ce bureau, Kawâkibî mettait les plaignants en contact avec le Sultan et la Haute autorité. Le Sultan vérifiait l'authenticité des accusations portées contre le Wali d'Alep. Ainsi, le

Sultan ‘Abdu al-Hamîd, et après vérifications, envoyait Sahib Bayk (président de la chambre des condamnations au Conseil d’Etat qui devint Shaykh al-Islâm plus tard) à Alep avec un comité d’enquêteurs qui séjournèrent plus de deux mois pour enquêter sur les plaintes dirigées contre le Wâli⁽¹⁾.

Il devint membre du tribunal de commerce à Alep, puis maire de la ville en 1893 avant d’être limogé peu de temps après en raison des mesures réformistes prises au sein du système municipal. Sa nomination en tant que maire était la première pour un arabe depuis la tutelle ottomane sur la ville. Son travail en tant qu’avocat et notaire l’amena à occuper le poste de président de la chambre des notaires en 1894⁽²⁾. S’ajoute à toutes ces responsabilités dans le domaine public son élection à la tête de la chambre de commerce, d’agriculture et d’industrie d’Alep, sans même qu’il fasse partie du corps professionnel de cet organisme⁽³⁾.

Il a ordonné une série de décrets comme l’interdiction de l’accès des chameaux au centre de la ville afin de rendre la circulation plus fluide. Il a aussi organisé une réforme agraire et a nationalisé la culture du tabac. Il a proposé au gouvernement d’Alep un projet

(1) Ad’DAHĤÂN, *op. cit.*, p. 23.

(2) Al-KAWAKIBI, *Œuvres complètes*, Beyrouth, Centre des études de l’unité arabe, 1995, p.40..

(3) KAWAKIBI, Salam, RMMM, 101-102 | juillet 2003, *art. cit.*, p. 69-82.

pour promouvoir la région dont les points les plus importants étaient:

- a- La construction d'un port à as-Suaydiyya
- b- La construction d'un chemin de fer entre as-Suaydiyya et Alep
- c- L'irrigation d'Alep par les eaux du fleuve as-Sâhûr
- d- L'assèchement des marécages dans la région d'Idlib
- e- L'éclairage d'Alep, de Bira-Jak et de Mir'iash par l'électricité qui pourrait être fournie par la construction d'un barrage sur le fleuve Oronte (Nahr al-'Âsî)
- f- L'extraction du cuivre de la région d'Argana appartenant à la Wilaya d'Alep⁽¹⁾.

'UThmân Pacha, wali d'Alep, en nommant Kawâkibî en tant que président de la chambre et président de la banque agricole avait donné la possibilité à ce dernier d'introduire plusieurs réformes reflétant toutes une assez bonne connaissance de l'économie. Et en 1894, sur la demande de *Shaykh al-Islâm*, demande faite à son juge, Kawâkibî fut élu président d'al-kuttâb au tribunal d'Alep (chambre des notaires). Durant deux ans, Kawâkibî a organisé les dossiers, aménagé les horaires. Il installa une

(1) RIDHÂ, *op. cit.*, 1902/5/7/276.

salle d'attente pour le public et pour chaque sexe dans chaque administration pour qu'hommes et femmes soient séparés⁽¹⁾.

Pour réussir dans un travail, il faut de la pratique, il faut de la spécialisation et une connaissance abondante, profonde et détaillée. « Le roi qui se préoccupe de la politique de l'administration, de la magistrature et des problèmes militaires est comme le responsable de la maison qui intervient dans les affaires de son cuisinier et de son jardinier, et qui à la fin abîme sa nourriture et détruit son jardin»⁽²⁾. Ici Kawâkibi présentait une image qui fait apparaître la mauvaise conséquence due à l'accumulation des attributions et des pouvoirs entre les mains d'une seule personne et qui montre les effets dangereux de l'interpénétration des responsabilités. Il attira l'attention sur la séparation entre les pouvoirs et la détermination des attributions car «la compétence n'appartient à personne que dans un seul domaine et comme le dit le Coran: Dieu n'a assigné deux cœurs au ventre d'aucun homme»⁽³⁾.

Le pouvoir doit ainsi admettre la planification et éviter l'improvisation; il doit organiser le temps selon les affaires et les affaires selon le temps; il faut établir un budget et ajuster les dépenses selon la fortune de la

(1) Ad-DAHĤÂN, *op.cit.*, p. 27.

(2) *Um al-Qurâ*, p.191

(3) Idem.

nation afin d'arriver à une sorte d'autosuffisance , car « la raison exige de chaque personne que se soit le chef d'une nation ou le chef d'une famille et même un anachorète isolé dans une caverne dans la montagne, qu'elle mette de l'ordre dans ses dépenses»⁽¹⁾. 'Aref Pacha ne fut pas le seul ennemi déclaré de Kawâkibî et n'en fut pas le dernier. Celui qui eut le mot le plus écouté chez le Sultan Abdel Hamid II fut le *shaykh* Abu-l-Hudâ al-Sayâdî al-Halabî. Ce dernier se déclarait appartenir à la famille Hashémite Alawî et fut adepte de la Tarîqa Rifâ'iyya⁽²⁾. Ainsi Kawâkibi devait soit changer de cible, soit quitter Alep pour un lieu plus sûr.

(1) *Um al-Qurâ*, 191

(2) AL-SA'ID, Hasan, *Abd al-Rahmân al Kawâkibî, jadalîyyat al-istibdâd wa-dîn*, (dilectique du despotisme et de la religion), Ruwâd al-Islâm, Bibliothèque Mu'men Quraysh, première édition, Iran, 2000, p. 30.

La culture

Dans le domaine culturel, Kawâkibî faisait presque l'exception. Ses connaissances étaient variées et riches. Il ne se contentait pas de ce qu'il avait acquis à l'école, mais il avait l'esprit éveillé et vif en cherchant à s'informer par tous les moyens dont il disposait. «Si l'élite de l'époque a le mérite d'acquérir les connaissances qu'on lui donne, Kawâkibî les acquiert par ses propres efforts et par ses propres moyens et d'en faire profiter le peuple en mettant les idées en pratique et en les transformant en actions utiles et intéressantes »⁽¹⁾. Sa culture religieuse était très diversifiée: Il a pu profiter du patrimoine culturel de la nation, l'héritage culturel de la famille, les programmes des 'Ulémas et des mouvements réformistes, les sciences acquises dans les écoles et chez les *Shaykh*-s. Cette culture religieuse telle qu'elle paraissait notamment dans 'Um al-Qurâ, pourrait nous laisser dire dans une première lecture un peu hâtive que «'Abd ar-Rahmân fut un religieux islamique conservateur. Il fut *salafî* et un peu sensible, dans ce domaine, aux idées proposées par le mouvement

(1) Al-'AQQÂD, *op. cit.*, p. 251.

wahhabite»⁽¹⁾. C'est du moins ce que pensait de lui Chamiyyah Qadiri. 'Amara et Jean Dâyi ne seraient pas de cet avis. Pour eux, Il appellerait au retour à la pureté de l'islam, à suivre *as-salf as-Sâlih* et de purifier la religion de toutes les innovations, d'hérésies et de légendes. Ne disait-il pas: « l'homme ingrat pervertit la vraie foi instinctive pour se duper lui-même et duper les autres. Dieu lui donna la conscience comme guide... »⁽²⁾. Certains pensaient que le conservatisme de Kwâkibî se manifestait aussi dans sa façon de s'habiller, car il refusait la mode et les imitations étrangères et s'attachait au costume classique. Il allait même jusqu'à critiquer le Sultan Mahmûd « d'avoir imité *al-ifrinj* (les francs) par leurs costumes, et de les avoir imposés aux citoyens; ce qui obligea les Turcs à changer leurs manches conformément à la religion, parce qu'elles compliquaient l'ablution »⁽³⁾. On disait aussi que Kawâkibi s'est tourné vers *at-Tasawuf* (le soufisme) et fournissait une explication à certains phénomènes mystérieux par le biais de la recherche contemplative. Il n'était pas shi'ite, lui qui descendrait de l'Imâm 'Ali mais Sunnite hanafite selon l'école qui régnait à Alep⁽⁴⁾. Ses idées religieuses appelaient toutes à l'unification des Musulmans et du

(1) CHAMIAH (QÂDIRÎ), Ibtissem, *op. cit.*, p. 48.

(2) al-KAWAKIBI, 'Abd al-Rahmân, *tabai ' al-istibdâd*, traduit par Hala Kodmani sous le titre : *Du despotisme*, préface et postface de Salam Kawakibi, Sindbad Actes Sud, 2016, p. 26.

(3) KAWÂKIBÎ, 'Um al-Qura, p. 242.

(4) Al-'AQQÂD, *op.cit.*, pp. 242-243.

rejet de tout confessionnalisme. En plus de ses connaissances religieuses, Kawâkibî ne cessait de parfaire ses informations. Il connaissait en plus de la langue arabe le turc et persan. Les traductions en turc des connaissances modernes lui permettaient une ouverture sur ce qui se faisait en Europe plus particulièrement dans les domaines scientifiques et culturels. Dans ses œuvres on trouve des textes qui traitent des textes scientifiques modernes (la matière, le mouvement de la matière, le système solaire, les couches terrestres, l'évolutionnisme de Darwin, les microbes...), utilisant des expressions modernes tels que démocratie, libéralisme, socialisme, commune, nihilisme, etc... ainsi que des noms de poètes, de penseurs, de rois et des dirigeants; on y trouvait aussi des notions d'histoire concernant certains peuples et certaines nations. Kawâkibî était donc ouvert aux différents courants de pensées tout en pensant à réformer sa société.

En Somme, 'Abd al-Rahman al-Kawâkibî faisait partie des intellectuels syriens qui, à la fin du XIX^e siècle, se réfugièrent en Égypte pour échapper à l'autoritarisme du Sultan ottoman. Dans sa lutte acharnée contre le despotisme et ses manifestations, il subit alors plusieurs formes de répression qui vont de la tentative d'assassinat dans les ruelles d'Alep à deux emprisonnements pour ses écrits et ses prises de positions. Le premier emprisonnement suscita, écrit al-Ghazzi, la première manifestation de femmes dans le monde arabe et

musulman en 1899⁽¹⁾ (Al-Ghazzi, 1955: 57). Les autorités ottomanes ordonnent également la confiscation de tous ses biens⁽²⁾. Ce fut ainsi une autre tentative de faire taire al-Kawâkibi, mais en vain.

L’Egypte et l’empire ottoman n’avaient pas de bons rapports au moment où Kawâkibî décida de quitter Alep. Le khédivé ‘Abbas avait bien accueilli Kawakibi et s’était chargé même de lui offrir un salaire mensuel pour subvenir à ses besoins au Caire. Le khédivé ‘Abbas était bien connu pour son aversion pour le colonialisme anglais et s’était beaucoup rapproché de la lutte nationale sur les deux plans politique et culturelle.

Face aux sanctions visant à le réduire au silence, al-Kawâkibî choisit finalement l’exil. Il jugea que sa vie n’étant plus en sécurité, à Alep, alors il a choisi de partir pour le Caire, en 1898, où il écrit des articles pour *al-Manâr*, la revue dirigée par Rashid Rida, avant de fonder sa propre revue, qui sera interdite. Il quitta donc Alep secrètement. Il avait caché son projet de ‘fuite’ à son plus cher ami Kamil al-Ghazzi qui écrit: « al-Kawâkibî me fit part de son désir de voyager à Istambûl, croyant qu’il allait partir en Egypte pour imprimer son livre *Umm al-Qurâ* dont il m’avait fait l’exposé. Je lui avait conseillé de ne pas l’imprimer pour qu’il ne puisse pas

(1) AL-GHAZZI, *Târikh Halab (Histoire d'Alep)*, Alep, Dâr al-Charq, 1955, p. 57.

(2) Cité dans RMMM, *op.cit.* ; voir aussi postface p. 212.

être soupçonné »⁽¹⁾. Arrivé en Egypte (novembre 1898), Kawâkibî s'installa au Caire à proximité d'Al-Azhar. Il commença à publier ses articles dans les journaux. Il sera plus tard connu par la publication de son ouvrage *Umm al-Qura*, mais il n'atteindra la célébrité qu'avec la publication d'une série d'articles sur le despotisme portant le titre 'taba'i' al-Istibdad , dans le journal *al-Mu'ayyad*.

A cette époque, le khédivé de l'Egypte Abbas Hilmi était en désaccord avec le sultan Abdu-l-Hamid et avec l'un de ses partisans abu-l-Hudâ as-Sayyâdi (ennemi de Kawâkibî). L'une des causes de la discordance fut la tolérance du khédivé envers la presse qui, au Caire, faisait figure de bastion contre le pouvoir ottoman. Cette situation était pour Kawâkibî favorable à l'expression et à la liberté pratique de ses activités. Il y rencontra l'Imam Muhammad Abdu et ses disciples, le shaykh 'Ali Yûsuf et ses disciples. Il s'est réuni avec des éléments du groupe "Jeune turque" ainsi qu'avec des partisans de la ligue musulmane⁽²⁾.

Entre 1898 et 1900, al-Kawâkibî effectua des multiples voyages qui l'amènèrent dans toute la péninsule arabique, l'Asie centrale, l'Inde et sur les côtes est de l'Afrique. De cette activité, il tira le titre du *Rahhâla Kâf* (le voyageur K.) avec lequel il a signé plusieurs de ses

(1) AD-DAHMAN, *op. cit.*, p. 28

(2) Al-AQQAD, *op. cit.*, p. 310.

écrits. Face aux sanctions visant à le réduire au silence, Kawâkibî ‘exila définitivement au Caire en mai 1900.

C’est là qu’il publia dans la presse réformiste des articles qui constitueront la matière de ces deux principaux livres: *Ūm al-Qura (La Mère des cités*, surnom de La Mecque) où il expose que le patriotisme est au-dessus des différences ethniques et religieuses, rejoignant ainsi les théoriciens syriens du nationalisme arabe; et *Tabâ’i al-istibdad (Les caractéristiques du despotisme ou du despotisme)*. Il meurt au Caire en 1902, probablement empoisonné par des agents du sultan. Les deux ouvrages de Kawâkibî furent, dès leur publication, interdits sur l’ensemble des territoires de l’Empire ottoman; mais cela n’a pas empêché l’introduction clandestine d’un certain nombre d’exemplaires à Alep⁽¹⁾.

Au Caire, Kawâkibî a rencontré un grand nombre de syriens qui avaient fui, comme lui, la persécution turque et dont la plupart étaient des intellectuels: écrivains, journalistes, hommes de lettres en général, tels Muhammad Rashid Ridha, fondateur du journal *al-Manâr*, Muhammad kurd Ali, Ibrahim an-Najjar, Tâhir al-Jaza’iri, Abd al-Kadir al-Mughrabî, rafiq al-‘Adhm, abd al-Hamid az-Zahâwi⁽²⁾. Au Caire, il fut alors contacté par Muhammad ‘Abdû, chargé par le Khédivé Abbâs de l’approcher et de l’introduire dans son cercle. C’est avec

(1) AD-DAHMAN, *op. cit.*, p. 28

(2) AD-DAHMAN, *op. cit.*, p. 29

Ridâ que les échanges intellectuels furent les plus fréquents, notamment dans les pages d'*al-Manâr*.

Le troisième journal qu'il lança au Caire sera lui aussi suspendu, cette fois par le Khédive lui-même craignant la colère du sultan ottoman 'Abd al-Hamîd. L'existence de ce journal *al-'Arab* (les Arabes) a été dévoilée en 1998 par une inscription trouvée dans les archives de la famille à Alep et confirmée scientifiquement et matériellement par l'étude de Jean Dayi (2000).

S'ajoutent à ces deux titres plusieurs œuvres qui n'ont pas pu voir le jour à cause de la confiscation de ses papiers et de ses manuscrits par les autorités ottomanes. C'est le cas du *Sahâ'if Quraiych* (Les papiers de Quraiych), volé par les agents du sultan juste après l'assassinat d'al-Kawâkibî. C'est également celui d'écrits comme *Al-'Azama li-lâh* (La gloire est pour Dieu), mentionné par Muhammad Kurd 'Alî dans ses mémoires, *Amrâd al-muslimîn wa al-adwya al-chafiya laha* (Les maladies des musulmans et les médicaments qui y remédient), *Ahsan ma kân fi asbâb al-'Umrân* (Le meilleur dans la construction) et *Mazâ asâbanâ wa kaif al-Salâma* (Qu'est ce qui nous est arrivé et comment trouver le salut?).

Le séjour de Kawâkibî au Caire était court et intermittent pendant lequel il effectua deux voyages. Son ami Muhammad Rashid Ridha écrit: «Après l'exploration des pays de l'Empire ottoman en prenant connaissance de

l'état de ses peuples (Turcs, Arabes, Kurde, et Arménien), et après l'exploration de l'Egypte et du soudan, Kawâkibî voyagea pendant deux ans vers les côtes de l'Afrique de l'Est et de l'Asie de l'Ouest, puis compléta son voyage, la dernière année, vers les pays arabes en y pénétrant du côté de l'Océan indien par les pays syriens. Là, il rencontra des Emirs et des Shaykhs des tribus, et étudia la situation militaire et agricole, ainsi que la littérature. Il continua son voyage jusqu'aux côtes de l'inde, puis rentra sur un navire militaire italien (après l'établissement d'un consulat italien à Masqat) en passant par la côte de plusieurs pays arabes et de l'Afrique de l'Est »⁽¹⁾.

Deux versions furent diffusées à l'époque: on a dit que, Abbas Hilmî étant prétendant au titre de Calife des Musulmans, il cherchait à s'allier Kawâkibî afin que ce dernier aille lui chercher des soutiens parmi les shaykhs et les Emirs des tribus des différentes contrées; K aurait consenti à cette tâche⁽²⁾. On y dit aussi que le gouvernement italien facilitait le voyage de K parce qu'il se conformait à ses visées dans la région⁽³⁾.

Pour Chamieh⁽⁴⁾, Mahmud al-Aqqad avait raison quand il rejetait ces accusations en disant: « Il y a une contradiction entre l'appel à un Califat 'arabiyya

(1) AL-AQQAD, *op.cit.*, p. 305

(2) Ad-DAHMAN, *op.cit.*, pp. 29-30.

(3) AL-AQQAD, *op.cit.*, p. 306.

(4) CHAMIEH, *op. cit.*

Qurayshiyya lancé par al-Kawakibi et le fait d'être partisan du Califat 'Abbes Hilmi; ce dernier ne faisant des dépenses que pour celui qui travaille pour lui. Et d'autre part, le gouvernement italien n'a pas d'intérêt à voir un Califat dans un pays occupé par les anglais dominant les côtes de la mer rouge (...). Le facteur commun à ces accusations réside dans la guerre contre le Califat ottoman»⁽¹⁾. Kawâkibî voulut aussi faire un voyage identique dans les pays du Maghreb; mais la mort survint alors qu'il prenait son café en compagnie de Mohammed Rashid Ridha, Muhammed Kurd Ali et Ibrahim an-Najjar. Il avait 50 ans⁽²⁾.

Le bruit courut à l'époque que les Ottomans avaient envoyé un agent venu au Caire spécialement pour empoisonner K. Les funérailles de K furent majestueuses. Un représentant du khédivé était présent. Kawâkibî fut enterré dans le cimetière de Bab-alwazir, et le mot martyr fut inscrit sur sa tombe; ce qui n'est pas sans rappeler la thèse de son assassinat par les autorités ottomanes⁽³⁾.

A ce propos, Abbas Muhmud al-Aqqad rapporte une autre information publiée par Muhammad Lutfi Jum'a dans la revue *al-hadit* (1937) qui dit: «La mort de Kawâkibî est due à une crise cardiaque». Information confirmée par les apparences de la crise qui précéda sa

(1) AL-AQQAD, *op.cit.*, p. 306.

(2) Ad-DAHMAN, *op.cit.*, p. 30.

(3) Idem. p. 31

mort (douleurs du bras et du coté gauches)⁽¹⁾.

Pour son petit fils Salam, qui détient l'information de différentes sources, le Khédivé essaya de convaincre Kawâkibî de modifier son attitude critique envers la Sublime Porte et de se réconcilier avec le sultan. Pour ce faire, il lui proposa de l'accompagner pour une visite à Istanbul. Le refus du Kawâkibî fut inébranlable. La discussion tourna à la dispute et Kawâkibî quitta le palais laissant le Khédivé mécontent. Le soir même au Caire, il rejoignit ses amis dans un café et il raconta l'histoire en buvant dans une tasse empoisonnée par les agents du sultan. Avant de mourir, il dit à ses compagnons: «Ils m'ont assassiné ! »⁽²⁾.

Après sa mort, un représentant du sultan Abd-L-Hamid II vint réquisitionner ses papiers personnels. On a dit par la suite que deux ouvrages manuscrits disparurent à jamais: *al-'Azama Lillah* (La grandeur est un attribut de dieu) et *Saha'if Qurays* (Les journaux de Qurays)⁽³⁾.

Tel fut Ab dar-Rahman Kawâkibi, modeste et généreux de sa fortune en défendant la cause des pauvres et des opprimés. Le journal *al-Muqtataf* écrit: « Kawâkibi a mené une vie difficile parce qu'il disait la vérité, même si l'on était contre lui. Il était sage et courageux; politicien avec les hommes politiques, sociologue avec

(1) AL-AQQAD, *op.cit.*, p.312

(2) Cité dans Salam KAWAKIBI, RMMM, 101-102 | juillet 2003, *art. cit.*, p. 69-82 ; voir aussi Ad-DAHMAN, *op.cit.* p. 19.

(3) 'AMARA, *op.cit.*, p.31.

les hommes de sociologie, ‘*âlim* avec les Ulémas, commerçant avec les hommes de commerce, agriculteur avec les paysans, travailleur avec les ouvriers »⁽¹⁾.

La vie courte et mouvementée d'al-Kawâkibî, son choix de l'exil relie son sort à celui de bien d'autres intellectuels, traqués par un pouvoir absolu, qui n'ont vu de salut que dans la fuite, comme « tous les prophètes, la majorité des scientifiques et des éclairés qui se sont dispersés dans le monde et qui sont décédés à l'étranger »⁽²⁾.

Abd al-Raḥmān al-Kawâkibi restera donc aux yeux de ses contemporains et de la postérité l'une des grandes figures du réformisme musulman et un précurseur de l'arabisme⁽³⁾.

II- Kawakibi: la pensée et les oeuvres

Les mouvements réformistes religieux ou politiques et les doctrines sociales ayant vu le jour après la seconde guerre mondiale n'étaient autres que le prolongement du mouvement réformateur du XIXe siècle. Pour certains, le XIXe siècle s'appelle aussi ‘*Asr an-Nahdha* ou siècle de la Renaissance (renaissance moderne arabe après une longue léthargie). D'où une réforme dans les trois principaux domaines: religieux, politique et social.

(1) AD-DAHAN, *op.cit.*, p.35.

(2) ‘AMARA, *Abd al-rahman al-Kawâkibi, Shahid al-hurrîa wa mujadid al-islâm*, Beyrouth, Dâr al-Wahda, 1984, p. 459.

(3) KAWAKIBI, Salam, *art. cit.*, RMMM, 101-102 | juillet 2003, p. 69-82.

1- Les plus grands réformateurs du XIX^e siècle

Les réformateurs du XIX^e siècle avaient constaté le grand écart qui séparait l'Occident industrialisé de l'Orient qui n'avait pas quitté son immobilisme et ses anciens reflexes. Ainsi, la pensée réformatrice du XIX^e siècle s'est-elle axée sur la question des voies à suivre pour rattraper ce retard ? Autrement, comment concilier les exigences de la modernité avec les acquis culturels du passé musulman ?

Les réponses étaient multiples et variées à l'image de la complexité de la question qui pose pour la première fois le problème de la possibilité de concilier Islam et modernité. Dans les paragraphes qui vont suivre nous allons essayer de présenter brièvement les idées et les réponses apportées au XIX^e siècle par ces réformateurs, autrement dit, l'environnement dans lequel a vécu Kawâkibî. Climat duquel il a puisé ses idées pour agir avec plus de courage et différemment que les autres.

Dès le XIII^e siècle et suite à la mise en sourdine de la voie de l'*Ijtihâd* (effort personnel de réflexion pour l'interprétation des textes religieux) des voix se sont élevées pour dénoncer la stagnation mentale et l'imitation servile par la propagation des hérésies et des fables introduites, pensent-ils, par les *turûq sûfiyya* (confréries). Les premières réactions étaient celles d'Ibn Taymiyya (1262-1327) et de son disciple Ibn al-Jawziyya (1291-1350), considérées comme étant la base de la plupart des

mouvements réformistes salafīyya telles le wahabisme dans la Péninsule Arabique, ash-Shûkaniyya au Yemen, al-Alûsiyya en Irak, as-Sanûsiyya en Libye et al-Mahdiyya au Soudan. Or si ces mouvements étaient le fruit d'une réaction contre la corruption intérieure religieuse et sociale, les courants réformistes et religieux qui sont apparus dans la deuxième moitié du XIXe siècle étaient le fruit d'une réaction contre l'expansion européenne des pays musulmans et contre l'incapacité de ces états à y faire face.

D'une façon générale tous les réformistes du XIXe siècle s'inspirent dans leur conception d'une relecture du Texte (le Coran) loin de toute propagation des hérésies et loin de tout suivisme aveugle. Le retour aux fondamentaux, l'*Ijtihād*, l'adoption du système juridique de la *shûra* dans la mise en valeur du rôle des Ulémas et dans le rejet de toute division selon les écoles de *fiqh*. Le mouvement réformiste du XIXe siècle était dominé par trois noms célèbres: Jamâl ad-Dîn al-Afghânî, Muhamad Abdû et Rashid Ridha. Trois hommes considérés comme fondateurs du mouvement réformiste du siècle.

Al-Afghânî appela les musulmans à lutter contre l'obscurantisme, le fanatisme, à s'unir sous la bannière du Califat islamique pour faire face à la domination européenne et pour réaliser le progrès. Le progrès étant l'arme qui a permis aux occidentaux de conquérir plusieurs pays islamiques. Pour al-Afghânî la religion ne doit pas être en contradiction avec les vérités

scientifiques. Il appelle les Ulémas musulmans à prendre connaissance des courants de pensée modernes tout en s'abstenant à imiter aveuglément les occidentaux. «L'expérience nous a appris et l'histoire nous a montré que dans toute nation, l'imitation de l'étranger est l'accès le plus facile à l'infiltration de l'ennemi »⁽¹⁾.

Pour le *shaykh* Muhammad Abdû, le monde musulman est profondément touché par la décadence de façon totale et multiforme. Décadence qui affecte tous les domaines et touche tous les niveaux de la société. La responsabilité de cette décadence est imputée à l'éloignement, dit-il, des préceptes authentiques de l'Islam, car la religion établit pour les hommes des lois conformes à leurs intérêts. Mais lorsque quelqu'un s'éloigne ou s'écarte de l'esprit qui les anime, la calamité se multiplie. Pour lui, «des éléments étrangers se sont introduits dans la religion islamique et se sont infiltrés dans ses dogmes sans que le musulman s'en aperçoive, des éléments qui ne se rattachent pas aux principes de l'Islam et qui ont détruit ses bases et ses fondements »⁽²⁾. D'après Abdû «l'imitateur est toujours dans une situation moins bonne que celle de son modèle et son statut est toujours inférieur de celui qu'il imite. L'imitateur considère l'action de son modèle dans son apparence extérieure et ne connaît ni son secret ni sur quoi il est

(1) 'AMARA, *Jamâl ad-Dîn al-Afghânî, al-'a 'mâl al-kâmila*, p. 196.

(2) 'AMARA, *l'Imam Muhammad Abdû, al-'a 'mâl al-kâmila*, Tome 3, p. 227.

fondé, il agit sans se référer à un ordre ou à une règle. C'est pourquoi les Musulmans sont tombés dans le malheur. »⁽¹⁾

La société imaginée par 'Abdû doit être fondée sur la raison et non pas sur la seule loi établie par les *fuqaha-s*. Pour lui, l'Islam n'affirme rien de contraire à la raison et à l'ordre de la nature; il s'appuie sur la raison. Abdû exclut toute possibilité de contradiction entre la spiritualité et la rationalité. A ce propos, il expose les principes sur lesquels s'est fondé l'Islam: la rationalité pour comprendre la vraie foi, l'élévation de la raison au dessus de la législation apparente en cas de contradiction comme la non accusation de gens d'athéisme, la réorganisation du pouvoir religieux, la protection de la profession de foi pour repousser la discorde (*himayat ad-da 'wa li man' al-fitna*), l'amabilité envers et avec les non-musulmans, autrement dit ceux qui n'ont pas les mêmes croyances religieuses etc.

Mohammad Rashîd Ridha a suivi le chemin de son maître Abdû et adopta sa position dans la réforme qui consiste à «quitter la politique et à accorder de l'importance à la réforme socio-religieuse et linguistique»⁽²⁾. Il critiqua les insuffisances dont souffre la vie intellectuelle des musulmans, et reprocha aux Ulémas d'al-Azhar leur ignorance et leur asservissement aux

(1) 'Idem, p. 345.

(2) Revue *al-Manâr*, 1908/10/11/845. (Thèse)

textes, ainsi que leur mentalité pleine de superstitions. Il accusa les docteurs de la loi d'avoir réduit la religion à un pur formalisme. Pour lui comme pour Abdû, la vie religieuse a perdu toute son intériorité et toute son authenticité. Elle n'est plus que l'expression d'habitudes acquises, répétition mécanique de pratiques vidées de leur sens sans la moindre intériorité, pervertie par des apports étrangers et chargée d'innovations et de légendes et de merveilleux. Ridhâ accuse les soufis d'être les responsables de cette situation. Par leurs pratiques et innovations, ils encouragent la division entre musulmans, le mysticisme et la fuite hors de ce monde et la paresse.

La réforme chez Rashid Ridhâ ne signifie guère la révision de l'Islam en tant que religion mais elle voudrait «sa protection contre toute modification ou adaptation, sa mise en œuvre pour l'unification des musulmans»⁽¹⁾. Pour lui, la réforme ne se réalise pas «par la construction des mosquées et des Taqâya (*Zawiya*), ni par la distinction de certains shaykhs ou Ahl-al-Hijâz (habitants de la Mecque), ni par l'engagement de dépenses ni par des affectations administratives ou par des remises de décorations». La réforme chez Ridhâ exigeait l'attribution d'un rôle aux gouverneurs et de tâches aux Ulémas et autres hommes de religion pour qu'ils soient efficaces; l'unification de la communauté islamique et le retour aux fondamentaux; la reprise de l'*Ijtihâd*; l'entente

(1) *Al'Manâr*, 1898/1/39/pp. 765-766.

entre Sunnites et Shi'ites et l'unification des écoles de fiqh en cherchant les points communs et en les publiant dans un document qui sera adopté par le Califat en tant que "livre islamique"; enfin l'unification linguistique en imposant la langue du Coran à tous les musulmans.

A vrai dire, face à la situation des musulmans, la position des intellectuels n'était pas la même pour tous. Elle a varié d'un écrivain à un autre, selon son idéologie, son éducation, sa mentalité et ses intérêts. Certains ont été fascinés par la civilisation occidentale, par ses techniques et ses découvertes scientifiques comme par ses conceptions libérales et ses régimes politiques ou administratifs. Ils ont appelé les leurs à les accepter tels quels et à les suivre pour atteindre la renaissance et le progrès. D'autres n'ont accepté aucune forme d'entente face à ce choc civilisationnel. Ils ont refusé la culture, les coutumes, les régimes politiques et administratifs de l'Occident et lutté contre les thèses qui prétendaient, à leurs yeux, que le retard de l'Orient est dû à l'attachement à la religion. Ces derniers ont plutôt appelé à un retour à un Islam des origines un islam salafiste (l' Islam des Anciens) et à considérer que les découvertes scientifiques et les questions de l'égalité, de la liberté et de la justice sont dans le Coran et confirment ce qui a été dit dans le Texte.

D'autres écrivains ont été prudents, ils avaient ressentis la nécessité des réformes pour faire face aux menaces de l'Occident. Ils ont eu recours à un

compromis qui consiste à entretenir des relations de paix et d'entente avec l'Occident et à diffuser ses sciences, ses systèmes politiques et ses modes d'éducation dans le peuple afin qu'il devienne plus apte à entretenir des relations plus saines avec l'Occident et retrouver son indépendance un jour. Ils ont fait l'effort de montrer que l'Islam ne contredit pas l'adoption de quelques idées et concepts empruntés aux occidentaux.

Malgré les divergences enregistrées on peut déceler quelques points de convergence chez une bonne majorité comme la nécessité de moderniser les régimes et l'acceptation des systèmes occidentaux: démocratie, liberté, justice. Shibî ash-Shimayl (1855-1917) appela à adopter les règles occidentales dans la vie politique car elles étaient la cause de l'évolution européenne, tandis que le système oriental était la cause de son retard et de sa décadence. « Depuis Hippocrate et jusqu'à maintenant, la différence entre les pouvoirs occidentaux et orientaux réside dans le fait que les premiers étaient gouvernés par leurs lois, tandis que les seconds étaient gouvernés par des rois. Les petits changements envisagés parfois dans les royaumes orientaux sont formels car les rois orientaux n'ont pas cessé d'être au dessus de leurs lois »⁽¹⁾.

L'égyptien et azharî Rifa'a al-Tahtawi (1801-1873) était l'une des personnalités les plus marquantes qui ont appelé à suivre l'exemple des occidentaux. Il a

(1) Ecrivain libanais et médecin. Il publia un livre sur l'évolutionnisme.

accompagné la mission scientifique envoyée à Paris en 1826 et a travaillé dans le domaine de la traduction et traduit plusieurs ouvrages du français à l'arabe sous le pouvoir de Muhammad 'Ali Pacha. Dans son livre *Takhlîs al-Ibrîz fî Talkhîs Barîz* (aperçu abrégé de Paris) il parle de la constitution française qu'il a traduite en disant « ceux qui ont eu du bon sens ne peuvent pas nier que dans la charte existent des choses qui sont justes... nous vous citons le contenu de la charte, dont la majeure partie n'est pas dans le Livre de Dieu ni dans la Sunna de son prophète, pour que vous sachiez que, quand ils se servent de leurs cerveaux, ils découvrent que la justice est la base de l'évolution des royaumes et du bonheur des populations»⁽¹⁾. Pour at-Tahtâwi, la force de l'Europe repose sur des institutions politiques et non pas sur la religion chrétienne. Toutefois, pour lui, l'Europe doit beaucoup dans son expansion à la civilisation musulmane, pour cela il est permis aux croyants d'emprunter à ce continent toutes les sciences jugées utiles. Ainsi, dans le monde moderne les Ulémas devraient collaborer avec le souverain pour assurer le bien public, mais ils ne pourront mener à bien cette tâche difficile qu'à condition d'étudier, outre les sciences traditionnelles, les sciences modernes qui contribuent à la prospérité de la nation. Il est aussi de leur devoir d'adapter la législation aux exigences de la situation moderne.

(1) TAHTAWI, *L'Or de Paris (Takhlîs al-Ibrîz fî Talkhîs Barîz)*, éd. Actes Sud, coll. Sindbad, Paris, 1988.

Khayreddine at-Tûnsî (m. en 1890) emprunta lui aussi la voie réformiste moderniste. Dans son livre *Aqwam al-Masâlik fî ma'rifat ahl al-mamâlik* (abr. *aqwam al-Masâlik*). Il étudia l'évolution des régimes politiques dans les différents pays européens et établit une comparaison entre eux et en tira les points essentiels et positifs qui ne contredisaient point la législation islamique. À 34 ans il sera Ministre de la Marine. Durant cette période, Kheireddine voyagea beaucoup, notamment en Europe, où il constata l'énorme fossé qui sépara la Tunisie de cette Europe qui vit sa révolution industrielle. Il a dénoncé la décadence du monde arabo-musulman qu'il confronta à une Europe en plein essor scientifique et économique. Il y a défendu non seulement la proposition d'une relecture moderniste de l'Islam pour garantir le respect de la liberté et des droits fondamentaux, mais il se prononça pour l'institution d'un Etat moderne, contrôlé par des instances représentatives et qui a le devoir de rendre des comptes aux citoyens. C'est en réalité sous la plume de Kheireddine que la véritable notion de citoyenneté s'introduisit en Tunisie. Il écrit: « la cause de la supériorité des pays européens réside dans leur force économique et militaire, cela revient aussi à plusieurs autres facteurs qui sont dus à l'enseignement et aux systèmes politiques fondés sur la justice et la liberté »⁽¹⁾.

Avant-gardiste, Kheireddine a entrepris de nombreuses

(1) ATTOUNSI, Kheireddine, *aqwam al-Masâlik*, Tunis, 1866, p. 7.

réformes dans le domaine de la justice, de l'administration et des finances publiques. Mais son apport le plus illustre fut la fondation du Collège Sadiki, qui devint le premier établissement d'enseignement moderne en Tunisie. On y apprenait l'arabe, le français, les sciences, la littérature et les mathématiques, ainsi que l'étude du Coran. L'enseignement y était gratuit et ouvert aux élèves de toutes conditions sociales: fils de notables, de commerçants, de fonctionnaires, de paysans et d'ouvriers s'y réunissaient. De ce nouveau vivier de l'élite intellectuelle tunisienne émergera quelques années plus tard la nouvelle génération de réformateurs qui bâtiront le mouvement libération nationale lorsque la France établira le Protectorat en 1881. Selon Keireddine Pacha, le système d'institutions politiques qui assurait en Europe une bonne administration et qui fut la base de la civilisation et de la richesse européenne, n'était pas établi sur des principes religieux, mais sur la raison et l'expérience. Ainsi, il insista sur la nécessité d'une administration honnête, capable de garantir à tous les sujets la justice et l'égalité devant la loi. Une telle administration fondée sur des institutions politiques modernes et efficaces était pour Kheireddine Pacha une condition absolue à la prospérité d'un pays.

Certains réformateurs se sont intéressés à raison à la question de la femme puisque c'est elle qui peut, si elle bénéficie d'une bonne éducation, influencer profondément la société. La Campagne de Bonaparte en

Egypte fut le début de ce contact direct avec la femme française. Ainsi, pendant cette campagne plusieurs français ont été accompagnés de leur femme, et grâce aux missions scientifiques et culturelles envoyées par Mohamed 'Ali vers l'Europe, certains intellectuels arabes ont eu l'occasion de connaître la situation de la femme occidentale et de là devenir plus sensible à la situation de la femme musulmane. Ils ont des avis différents sur ce sujet. Tahtâwi en parle positivement et considère la femme européenne comme le modèle de femme qui a enlevé son voile mais qui n'a pas pour autant perdu sa moralité qui est le fruit d'une bonne éducation. Elle travaille dans le commerce, fait des travaux manuels et administratifs et participe aux côtés de l'homme au travail comme aux loisirs. Tahtawi appelle donc à un enseignement mixte entre filles et garçons pour arriver à faire des familles équilibrées.

Salîm al-Bustânî (1846-1884) considère que la femme est le point de départ de tout progrès et demande l'égalité entre les deux sexes car les recherches anthropologiques et biologiques, dit-il, ont montré que la faculté de raisonnement est la même pour tous. Cette nouvelle dynamique inaugurée par certains réformateurs du XIX^e siècle a eu ses répercussions sur la situation de la femme musulmane au début du XX^e siècle. Elle semble connaître du nouveau. Elle fut le sujet de deux brochures en langue arabe: *l'émancipation de la femme* (1899) et *la femme nouvelle* (1900), l'une et l'autre sont parues sous

la plume de Qâcim Amîn (1865-1908), communément présenté comme l'ancêtre du mouvement féministe islamique. Il appelle à éduquer la femme pour qu'elle soit un être raisonnable. Il faut lui enseigner la religion, la littérature et tout ce qui est nécessaire à la gestion du foyer. Il invite la femme à l'abandon du voile qui représente pour lui un obstacle à l'éducation. Cela ne contredit pas la religion pense-t-il, car selon le Coran, le *Hadith* et les idées de certains imâms, il est permis à une femme de montrer son visage et ses mains et même de se réunir avec des hommes étrangers en public.

2- Kawâkibî brille par son originalité

Après avoir brièvement décrit le climat socio-psychologique et culturel dans lequel baignaient les plus grands réformateurs du XIX^e siècle, et qui ont eu une influence certaine sur les idées de Kawâkibi, nous nous intéressons plus particulièrement à ce réformateur qui a brillé par son intelligence sociale et ses vues politiques qui l'ont conduit à être assassiné dit-on, malgré son relatif jeune âge et au moment où sa maturité intellectuelle commençait à produire des idées de plus en plus courageuses. En effet, c'était un réformateur qui n'a pas beaucoup produit, mais qui a beaucoup agi.

2-1-Islam et nationalisme chez al-Kawâkibî: l'œuvre *Um al Qura*

«À l'occasion de la parution d'un ouvrage de référence, *Du despotisme* d'Abd Al-Rahmân Al-Kawâkibi, jusqu'alors inédit en langue française (2016), nous nous devons de présenter ses œuvres et la figure de ce grand réformateur de l'Islam, penseur et fin connaisseur des Lumières qui inspira aussi bien les mouvements nationalistes arabes que les courants socialistes à la fin du XIX^e siècle »⁽¹⁾. Toutefois, plusieurs obstacles se dressent lorsqu'on étudie la pensée de Kawâkibî. En effet, d'une part une partie de ses œuvres a été perdue; par conséquent cela nous prive d'une partie de ses idées et nous empêche d'élucider ses pensées d'une façon globale et complémentaire; d'autre part le climat politique, caractérisé par l'oppression et le manque de liberté d'expression, n'a pas permis à l'auteur de dire plus directement le fond de sa pensée. Il était souvent obligé de signifier au lieu de déclarer, d'utiliser les symboles et les gestes au lieu de préciser et de désigner. Plus loin, nous allons essayer de dégager les principales caractéristiques de son style de journaliste et "d'écrivain".

Ainsi, nous constatons que la plupart de ceux qui analysèrent sa pensée ne vécurent pas la même situation, n'affrontèrent pas les mêmes problèmes et les mêmes

(1) Racha Abazied, « Al-Kawakibi, un réformateur avant l'heure », <https://www.syriemdl.net/al-kawakibi-un-reformateur-avant-lheure/>

difficultés. Certaines de ses idées théoriques étaient à l'époque des pensées nouvelles encore mal développées, et la plupart de ceux qui étudièrent sa pensée le firent souvent avec une vue politique qui était la leur. Ils essayèrent de superposer à la pensée de Kawâkibî et de tirer des conséquences qui les arrangeaient plus particulièrement dans ses analyses concernant le rapport de l'état à la religion, en plus de ses idées politiques. Bref, quelques mots et concepts employés dans ses œuvres avaient des significations différentes de celles qu'ils ont aujourd'hui, nous pensons par exemple à l'idée de nation, ou bien nationalisme, socialisme ...etc. Dans ses écrits nous allons essayer de développer sa pensée que nous allons partager en deux catégories: sa pensée politique et sa pensée sociale afin de faciliter au mieux une lecture de la pensée de Kawâkibi.

Kawakibi vécut les événements politiques qui se sont passés dans la deuxième moitié du XIX siècle. Il ouvrit ses yeux sur l'immobilisme des musulmans; il vit par contre la montée de l'Occident dans tous les domaines, politique, économique, scientifique et culturel. Sa naissance coïncida aussi avec le déclenchement des mouvements réformistes la *Nahdha*. Pour cela, la politique occupe une place capitale dans sa pensée et ses activités; et malgré qu'il ait assumé plusieurs postes dans les domaines journalistiques, commerciaux, administratifs et juridiques, il leur a cependant donné des dimensions politiques. Jean Dayi (Dayé) disait de lui: «Kawakibi

était journaliste et en même temps réformiste...Le journalisme engagé ou partial»⁽¹⁾. Le journalisme pour Kawâkibi n'était qu'un moyen de faire partager ses idées politiques réformistes notamment depuis qu'il s'était mis à créer ses propres journaux. La pensée politique de Kawâkibi n'était pas seulement théorique, mais il mettait en pratique ses idées. Il s'intéressait à l'histoire politique des états et étudiait les causes politiques de la décadence, et analysait les événements politiques locaux et régionaux.

Une activité journalistique intense qui se solda par la rédaction d'ouvrages. Son premier livre, *Umm al-qura* (la mère des cités) fut une conférence imaginaire où se rencontraient des représentants des musulmans pour examiner la crise de leur religion et trouver des solutions qui feraient de celle-ci un moyen d'émancipation et non pas de répression et de décadence. Ce livre était le fruit de plusieurs articles publiés dans la presse égyptienne en 1899.

Dans le livre *Umm al-Qura* Kawâkibi montre du doigt le despote sans le nommer. Les caractéristiques générales du despotisme, étaient celles du pouvoir ottoman. Il écrit: « Les causes que je citerai plus loin sont les racines du mal politique et administratif que vit le royaume ottoman: Etat dont les problèmes intéressent tous les musulmans. Ce mal s'est aggravé, surtout depuis

(1) DAYE, Jean, *op. cit*, p. 13-15

soixante ans: date à laquelle le royaume pensait s'organiser sérieusement. Il a renié toutes ses traditions et n'a réussi ni dans l'imitation, ni dans l'innovation. Cela est apparu surtout dans les dernières années: période durant laquelle les deux tiers du royaume ont été perdus et le tiers restant détruit, la corruption et l'égoïsme se sont répandus; chacun luttait pour soi selon son propre intérêt »⁽¹⁾.

La pensée politique de Kawâkibi consiste d'une part à démasquer le pouvoir despotique et oppressif et à analyser ses conséquences dangereuses à tous les niveaux; d'autre part, elle vise à analyser les causes de l'immobilisme des musulmans et à chercher les moyens qui leur permettraient de retrouver le droit chemin et de mettre fin au despotisme. Nul doute que sa pensée avait été influencée par la philosophie des Lumières grâce aux traductions et à sa connaissance des langues étrangères. Ainsi, les traces de la pensée politique européenne se manifeste dans sa proposition de séparer le Sultanat et le Califat et dans les sujets proposées à la discussion à la fin du livre *Tabâ'ic al-Istidâd* et portant sur les droits de l'homme, le droit de séparation des pouvoirs. Il dit: «j'aime les Ottomans parce qu'ils glorifient la religion, mais le bon conseil exige de dire la vérité: je crois que si les Ottomans réfléchissent bien aux problèmes des musulmans, ils vont découvrir que le seul moyen de

(1) *Um al-Qura*, p. 177.

renouveler leur vie politique est de se mettre d'accord avec les autres communautés musulmanes pour nommer un Calife arabe Qurashî»⁽¹⁾. Il ajoute: «L'intérêt des Occidentaux, des Chrétiens, et de l'humanité consiste à appuyer l'établissement d'un califat arabe d'autorité limitée »⁽²⁾.

Kawâkibi repousse préalablement une accusation immédiate visant directement le pouvoir du Sultan, car les caractères généraux du despotisme ne sont rien d'autre que les caractères communs à tous les despotismes particuliers. Pour cela, le despotisme désigné par Kawâkibi va trouver sa réalité dans le pouvoir Ottoman. Ce pouvoir qui, au nom de l'Islam, a pu durant quatre siècles, assuré la loyauté des musulmans, a cessé selon Kawâkibi d'être le protecteur de l'Islam: «Son but n'était pas d'intéresser les gens à la religion, mais de défendre les intérêts de la monarchie»⁽³⁾. Toujours dans *Um al-Qurâ*, Kawakibî désigne «La cause de l'immobilisme des musulmans (qui) est la transformation de la politique islamique. Elle était parlementaire socialiste ou démocratique, elle est devenue, après les Califes orthodoxes et à cause des conflits intérieurs, monarchique limitée par les règles essentielles de la législation, puis elle est devenue monarchique presque absolue»⁽⁴⁾.

(1) KAWAKIBI, *Um al-Qurâ*, p. 248.

(2) Idem, p. 253..

(3) Idem, p. 243.

(4) Idem, p. 52.

Ainsi, si Kawâkibi déplaisait tant aux autorités ottomanes, c'est parce qu'il fut le premier intellectuel arabe et musulman à promouvoir le panarabisme, qui était jusqu'à présent plutôt le fait des minorités chrétiennes. En effet, Kawâkibi partait du même point de départ que ses prédécesseurs, et se posait la question de la décadence de la civilisation islamique. Or, la réponse qu'il apportait avait ceci d'original qu'elle incriminait les autorités ottomanes du fait même de leur non-arabité. En résumé, si l'Islam va mal, c'est parce qu'il a été déserté par les Arabes, disait-il. Ainsi, tout au long de son premier ouvrage intitulé *Umm al-Qura*, al-Kawâkibi développe cette thèse. Il présentait ce congrès fictif comme une succession de douze sessions, qui aboutissaient finalement à un constat rude pour les Ottomans: l'Islam est décadent parce que les Arabes ne sont pas au pouvoir.

Kawâkibî allait dans le sens contraire des positions qui circulaient à son époque et qui faisaient primer l'union des musulmans sur les considérations ethnique, justifiant par là le califat ottoman et usant de la 'asabiyya religieuse. Kawâkibi revendiquait un califat proprement arabe. Alors que le nationalisme arabe était, à son époque surtout, développé dans les milieux chrétiens qui assimilaient pouvoir musulman et pouvoir ottoman. Il va dissoudre ce lien, et faire passer le nationalisme arabe du côté arabo-musulman. Il a établi une identité essentielle entre l'islam et l'arabité. Il a pris pour argument le fait

que la langue du Coran est l'arabe, et que l'usage religieux de cette langue justifiait que le califat, institution politico-religieuse, revienne aux Arabes. Islam et nationalisme arabe chez Kawâkibi se trouvent au cœur de sa pensée. Et sans pour autant être anti-ottoman il est anti despotes.

Ainsi, parmi les écrivains du XIX siècle, Kawâkibî fut le plus important à avoir suscité la discussion autour de ce sujet; il fut le seul écrivain musulman qui, du point de vue religieux, refusa le Califat ottoman et appela à la séparation entre le Califat et le pouvoir ottoman. Dans ce qui suit, nous allons essayer d'explorer le contexte dans lequel se sont fixées et développées les idées de Kawâkibî sur ce sujet. Les tendances arabisantes que révèlent les écrits de Kawâkibî, surtout dans le livre *Umm al-Qurâ*, poussèrent certains chercheurs à croire qu'il ne fut pas profondément attaché à l'unité religieuse, ni au Califat islamique. Par contre, ils estimèrent qu'il fut l'un des principaux pionniers du nationalisme arabe, pour certains il était profondément laïc.

Umm al-Qura est-elle une assemblée pour les Arabes ou pour les Musulmans ? Muhammad Amara écrit: «Je me suis trompé dans un livre précédent quand je disais: «Si l'unité voulue par Kawâkibi était celle de la nation arabe connue actuellement, alors les membres du congrès devraient être les représentants du monde arabe seulement, mais il ne s'est rien produit de tel car kawâkibî a réuni dans son livre des représentants de

différentes nationalités qui ne sont liées que par des liens religieux»⁽¹⁾. Amara apporte les arguments qui l'ont poussé à changer d'avis. Il dit: «Pendant l'enregistrement des noms des membres de l'assemblée d'*Umm al-Qura*, Kawâkibi mit en premier les noms des Arabes», «L'assemblée fut d'abord constituée d'Arabes et après consultation, Kawâkibî ajouta douze membres parmi lesquels deux Arabes seulement (Tunisien et Marocain), tandis que les autres étaient des musulmans non arabes. Cela s'explique par le fait qu'à l'époque, la Tunisie était une colonie française et le Maroc, malgré son indépendance, était soumis à l'influence française»⁽²⁾. Pour ces raisons, Amara conclut que le congrès d'*Umm al-Qura* n'était pas religieux, mais qu'il était politique, destiné aux seuls Arabes de l'Empire.

Toutes les discussions qui se sont déroulées dans ce congrès ont porté sur des sujets islamiques et ont cherché les moyens et les voies qui pourraient conduire les musulmans vers l'évolution et le progrès. Kawâkibi, était-il partisan d'une unité arabe ou d'une unité islamique? Amara pense que «Quelques uns l'estiment favorable à l'unité religieuse, alors qu'il est l'un des pionniers de la pensée nationaliste arabe moderne; et beaucoup l'estime partisan d'un Etat religieux, alors qu'il

(1) 'AMARA Muhammad, *'abd ar-Rahmân Kawâkibî, al a'mâl al-kâmila*, p. 36

(2) Idem, p., p.40.

est pour la séparation de la religion et de l'Etat»⁽¹⁾. Quel sens donnait Amara à cette notion de séparation de l'état et de la religion? La réponse nous vient dans un livre de 74 pages intitulé: «Etait-il laïque?»⁽²⁾. En effet dans son livre sur al-Kawâkibî 'Amara réfute les thèses d'Antoine Saada et de Jean Dayi⁽³⁾ qui le voyaient laïc⁽⁴⁾. Jean Dâyi dit: «Il est probable que Kawâkibî a conclu le principe de la séparation entre la religion et l'Etat après qu'il se soit assuré que les fautes du pouvoir ottoman sont dues à plusieurs causes dont la plus importante est celle de l'interpénétration entre la religion et l'Etat »⁽⁵⁾.

Toujours dans *Um al-Qurâ*, dans la première séance et par la voix du président de l'association, le membre al-Makki, Kawâkibi expliqua le but de la réunion qui fut la recherche des causes du recul des musulmans et appela à l'unité des musulmans loin des différences de confessions. Dans la deuxième séance, le président posa le problème de la décadence des musulmans. Les membres se succédèrent, essayant de répondre à ce

(1) 'AMARA, *Muslimûn thuwâr*, p. 213.

(2) 'AMARA, Muhammad, *Al-Shaykh 'Abd ar-Rahman al-Kawâkibî, hal kena 'Ilmâniyyan (Etait-il laïque ?)*, édition Nahdhat Misr, Collection Fî at-Tanwîr al-Islâmî, n° 68.

(3) Jean DAYE (Dayi), al-Imâm al-Kawâkibî, fasl ad-Din an ad-Dawla (al-Imâm al-Kawâkibî, séparation entre état et religion), ed. le Royaume Uni, 1988, p. 17-18- et 26, cité dans 'Amara : *Shaykh 'Abd ar-Rahman al-Kawâkibî, hal kena 'Ilmâniyyan (Etait-il laïc ?)* p. 13.

(4) Idem.

(5) Jean DAYE, *op.cit*, p. 56.

problème, et la discussion se poursuit jusqu'à la septième séance où al-Fourati fit la synthèse suivante en concluant que les causes étaient religieuses, politiques et morales.

A la fin du congrès, les membres sont tombés d'accord pour constituer une assemblée portant le nom de l'association pour l'enseignement des adeptes de l'Unité de Dieu (Jam iyyat Ta lim al-Muwahhidin⁽¹⁾, et pour conclure qu'être un musulman est la condition pour devenir membre de l'association⁽²⁾, que le centre de cette association serait La Mecque et aurait des ramifications dans toutes les capitales islamiques, «l'association n'interviendrait pas dans les affaires politiques excepté celles de l'enseignement», que «la conduite religieuse de l'association serait celle du *Salaf*», et que «le symbole de l'association serait: «Il n'y a point de divinité que Dieu (La ilâha illa Allâh)»⁽³⁾. Enfin, l'association devra publier quatre journaux politiques islamiques: Un journal en langue arabe en Egypte, Un journal en turque à Constantinople, un journal en langue persane à Téhéran et un journal en ourdou Calcutta. L'association appelle à désigner « un Calife Arabe Qurâshî » et à élire un conseil démocratique (*Hay'at Shûrâ*) formée de cent membres provenant de tous les Sultanats et les Emirats islamiques, «le Calife n'interviendra pas dans les affaires politiques ou administratives »⁽⁴⁾.

(1) *Um al-Qurâ*, p. 205.

(2) *Idem*, p. 206

(3) *Um al-Qurâ*, pp. 209-2010, voir infra dans extraits.

(4) *Idem*, pp. 246-247.

Bien que la séparation voulue par Kawâkibî entre le Califat et le Sultana était circonstancielle et tactique et avait pour but la protection de l'islam contre le despotisme et la corruption qui l'ont souillé, la séparation n'était cependant pas facile à être acceptée par les musulmans qui croyaient que le Calife est l'Imam qui s'occupe des affaires de la religion et que l'islam est en même temps l'au-delà et l'ici-bas (*Dîn wa Duniâ*). Ainsi, la politique est considérée comme une affaire religieuse dont se charge la religion. La séparation entre commandement politique et commandement religieux se conçoit chez Kawâkibî comme une réforme religieuse qui conduit à une réforme politique; celle-ci viserait à ôter au sultan sa dimension religieuse de Calife.

Kawâkibi était clair dans ses propos tenus dans *Um al-Qurâ*. Il cite les causes politiques et administratives ottomanes qui sont à l'origine de la décadence des musulmans à commencer par l'unification des lois administratives et des codes pénaux, alors que le royaume est formé de population, d'ethnies, de coutumes et de caractères différents, pour finir par la mauvaise gestion des affaires politiques extérieures menée par les moyens de l'adulation, de la complaisance et par la gratification de privilèges et d'argent donnés aux voisins pour pallier les mauvaises situations⁽¹⁾.

Mais Kawâkibî laisse percevoir une différence nette

(1) Idem, pp. 177-181.

entre pouvoir politique ottoman et Califat. Pour lui, il ne s'agit pas seulement d'être contre le pouvoir politique; plus fortement encore, il était contre sa dimension religieuse représentée par le Califat. Refusant ainsi toute légitimité religieuse représentée par le Califat islamique. Tout d'abord, le Califat ottoman n'était pas un hommage (*Bay'a*) accordée par un gouvernement d'imams ou de peuples islamiques. En effet, les Ottomans se sont octroyés le Califat islamique qui était qurayshite jusqu'au début du XVI^e siècle.

La question de Califat chez les Ottomans ne se posa que pendant le règne du sultan Mahmûd où «certains de ses ministres, pour le glorifier, commencèrent à le surnommer Calife: surnom dont l'utilisation fut très abondante pendant le règne de son fils et de ses neveux, jusqu'à ce que les tricheurs eurent demandé au sultan de laisser tomber ses droits Sultaniques stables pour un Califat illusoire qui exigeait des conditions très difficiles et défavorables à la royauté»⁽¹⁾. Ce sont les flatteurs hypocrites et adulateurs qui essayèrent de donner au Califes Ottomans la légitimité «en présentant les Ottomans comme descendants du troisième Calife 'Uthmân b. 'Affân, ou encore qu'ils appartiennent à la tribu des Quraysh. Ils leur donnaient le droit de Califat, soit par la démission des Abbassides, soit par l'hérédité, et tantôt par l'hommage (*al-Bay'a*) ou au nom du service

(1) Idem, p. 245

d'al-Haramayn »⁽¹⁾. Kawâkibi refusait le Califat ottoman parce qu'il le juge agir contre les intérêts des musulmans. Il écrit: « Le respect des cultes religieux chez la plupart de sultans ottomans est un faux semblant. Ces sultans n'ont ni pour but ni pour préoccupation de promouvoir la religion au-dessus de l'intérêt du pouvoir »⁽²⁾. Kawâkibi juge que la possibilité de réunir la religion et la politique n'est pas dans le pouvoir de n'importe quel gouvernement ou de n'importe quel régime: « la religion et le pouvoir politique n'ont pu être réunis complètement dans l'Islam qu'à l'époque des quatre premiers Califes et à l'époque de Umar b. Abd-l-Azîz. ils se sont réunis partiellement chez les Ommeyyades et les Abbassides, puis ils se sont séparés»⁽³⁾. Pour de telles raisons kawâkibi était un opposant au califat ottoman et un militant pour la séparation du Califat (dimension religieuse surtout) et du Sultanat (dimension politique). Mais, si la nécessité religieuse exige cette séparation elle exige aussi et surtout, pense Kawâkibî, le retour à une situation légitime celle d'un Califat islamique qurayshite fondée sur les deux principes de la *bay'a* (hommage et reconnaissance) et de la *shourâ* (consultation) autrement dit une sorte de démocratie.

Kawâkibi était entièrement convaincu qu'il était légitime et plus démocratique le retour du Titre de Califat

(1) Idem, p. 244.

(2) Idem, p. 240.

(3) Idem, p. 244.

entre les mains d'un qurayshite et la *bay'a* entre les mains de ceux qui en étaient dignes et représentant réellement le peuple des croyants. Ici, kawākibi montre son penchant vers une sorte de démocratie s'inspirant de ce qui se passait à la même époque en Europe. En effet, comme nous l'avons déjà cité plus haut, la civilisation occidentale, notamment française, eut une grande influence sur les réformistes arabes du XIX^e siècle. L'œuvre d'Al-Kawākibi, plus que d'autres encore, témoigne de cette influence et allait même jusqu'à dessiner pour certains intellectuels arabes les prémices d'une pensée laïque (prônant la séparation entre pouvoir et religion). Pour ce penseur de la *Nahdha* («mouvement de la renaissance arabe moderne»), Islam et réformes se combinaient parfaitement bien ensemble dans une société juste, égalitaire dont l'identité se définissait d'abord par l'appartenance à la grande «nation arabe», et non pas aux communautés religieuses.

Le panarabisme de Kawakibi, dans la mesure où il s'oppose au gouvernement ottoman, est solidaire d'une dénonciation de celui-ci sous l'angle d'une étude du despotisme sous toutes ses formes et offrait une véritable réflexion conceptuelle, directement inspirée de Montesquieu et des grands penseurs de la démocratie constitutionnelle.

2-2 : Kawakibi: le journaliste engagé

Kawâkibî avait un désir ardent d'être utile, ce qui le poussa à occuper des postes importants dans le domaine public à partir desquels il essaya de mener sa lutte politique d'une façon pacifiste et constructive, ce qu'il souligne en disant: « Le despotisme ne se combat pas par la violence mais pacifiquement et progressivement »⁽¹⁾.

Son activisme social se traduisait dans les contacts directs qu'il entretenait avec les étudiants de la mosquée qui portait son nom, ainsi que par les cours qu'il leur adressait. Al-Kawâkibî a choisi de suivre le chemin le plus difficile, celui de la réforme dans un climat d'hostilité de la part des autorités ottomanes et face à une attitude conservatrice de la société, attitude qu'il attribuait en grande partie à l'hégémonie d'une pensée religieuse obscurantiste: « Certains de ces auteurs, dit-il, estiment que les préceptes religieux, y compris les livres saints, poussent les humains à craindre une force colossale dont l'essence est insaisissable par la raison. Une force qui menace l'homme de catastrophes dans a vie d'ici-bas, selon le bouddhisme et le judaïsme, ou dans sa vie sur terre et après la mort, comme chez les chrétiens et les musulmans »⁽²⁾.

Son souhait était clair: une société plus éclairée et moins soumise à l'influence de la pensée de l'opresseur.

(1) KAWAKIBI, 'Abd al-Rahmân, 1995 p. 531.

(2) *Traduction* p. 29.

Ainsi al-Kawâkibî décida de publier son propre journal afin d'essayer de réveiller les consciences malgré le peu de marge dont il disposait. Ne disait-il pas: « Le despote transgresse les limites tant qu'il ne voit pas de mur de fer devant lui. Si le tyran voit que l'opprimé tient une épée, il n'ose plus l'opprimer. Se préparer à la guerre permet de l'éviter ».⁽¹⁾ Il fut le premier Syrien à publier un journal à Alep. *Al-Chahbâ'* (la "rousse", le surnom d'Alep) est paru le 28 avril 1877. Dès le premier numéro, Al-Kawâkibî souligna l'objectif de son action et la ligne politique et sociale de son engagement qui l'a amené à éditer ce journal:

« Ce journal arabe, aux contenus éducatifs est fondé en vérité pour faire connaître les événements politiques et les situations sociales, accompagnés d'une analyse. Recherches et articles utiles à l'élargissement des connaissances et de l'éducation civique, dévoilant le sens des choses, répandant de la lumière dans l'esprit de l'opinion publique, soutenant l'État dans son œuvre de réorganisation des activités politiques locales et dans sa lutte contre les injustices. Le succès de nos initiatives dépend de leur soutien (celui des citoyens) c'est à eux que nous adressons notre appel afin qu'ils tirent profit de l'expérience de ceux qui nous ont précédés et qui ont tracé la voie du progrès, des connaissances, de la civilisation. Conscients qu'il faut pousser les administrateurs

(1) Idem, p. 24.

à se mettre au service de l'intérêt public comme il en est dans les nations européennes, le moins que nous puissions faire, c'est que la presse devienne un service public et un instrument d'utilité publique. »⁽¹⁾

Kawâkibi qui souhaitait répandre de la lumière dans l'esprit de l'opinion publique et qui désirait soutenir l'État dans son œuvre de réorganisation des activités politiques locales et dans sa lutte contre les injustices ne recevra en retour que plus d'autoritarisme de la part du khédivé. Ainsi, cet espoir avorta rapidement du fait de la ligne engagée du journal et de son éditeur contre le despotisme et l'autoritarisme. Les autorités ordonnèrent la suppression du titre après seulement seize numéros. On s'attendait à un découragement de sa part mais Kawâkibi ne savait pas abdiquer. Dans sa lutte acharnée contre le despotisme et ses manifestations, il subit alors plusieurs formes de répression mais il persévéra et publia un deuxième journal *Al-I'tidâl* (la modération) le 25 juillet 1879 après avoir importé une imprimerie en pierre d'Istanbul en 1879⁽²⁾ Il choisit un titre moins provocateur à son nouveau journal, tout en gardant la même ligne de pensée, mais ce titre subit le même sort que le précédent après seulement dix numéros. Les autorités ottomanes ordonnent également la confiscation de tous ses biens.

Malgré les interdictions, les jugements, les

(1) *Al-Shahbâ'*, Alep, 28 avril 1877, cité dans *Trad.*, pp. 211-212.

(2) DAYE, 1984, p. 13.

emprisonnements et l'exil, ce réformateur syrien continue à entretenir une activité intellectuelle toujours vivace et une pensée qu'il essaye de faire circuler par tous les moyens possibles. La volonté de s'exprimer et de traduire sa pensée en écrits était aussi forte que la répression dont il a été l'objet. Sa vision de la presse est plutôt utopique. Il lui attribue des tâches en liaison avec les besoins de l'époque, et la définit comme une entreprise morale. Parlant de cette presse, il s'exprimait ainsi dans *al-Shahbâ'*: «Son objectif est d'être au service de l'humanité. Cela implique les tâches suivantes: correction des dérives, rassemblement des idées constructives, dénonciation des aspects négatifs de la société, renforcement des aspects positifs. Elle doit aussi défendre la justice et les droits»⁽¹⁾. S'inspirant de ce qui était devenu une tradition dans les pays industrialisés de l'Europe, pour lui la presse devrait assumer une fonction publique et le citoyen devrait la considérer comme un service public qui prescrivait le bien.

Son deuxième livre *Tabâ'i' al-istibdâd wa masâri' al-isti'bâd*⁽²⁾ est également un recueil d'articles publiés dans *Al-Muâ'ad* (le soutenu) au Caire entre 1900 et 1902. Ces articles ont été repris, et le résultat fut la traduction d'une évolution et un affermissement de la réflexion et de la méthode. Cette œuvre fut « une apologie de la liberté au sein d'une société arabo-musulmane qui vit, selon

(1) *Al-Shahbâ'*, Alep, 28 avril 1877, cité dans Trad, p. 214.

(2) *Traduction*

l'auteur, sous un régime de despotisme accentué. L'auteur tente d'analyser la philosophie même de ce despotisme en distinguant entre *ses* diverses formes et catégories et en consacrant à chacune un chapitre»⁽¹⁾. Dans cet ouvrage Kawākibi s'attaque à l'une des principales causes de la «décadence», dénoncée dans son premier livre *Um al-Qurâ*, et qui n'est autre que le «despotisme». Le premier chapitre s'ouvre sur une définition du despotisme, l'auteur décortique ensuite les mécanismes et les effets de ce «despotisme» dans différents domaines de la vie, auxquels il consacre les chapitres suivants: la religion, le savoir, la gloire, l'argent, la morale, l'éducation, le progrès. Dans le dernier chapitre, qui s'intitule: «En finir avec le despotisme», il tente de trouver le remède et propose des solutions. Pour Al-Kawākibi, une fois devenu l'outil du pouvoir en place, le despotisme entraîne la régression de l'être humain jusqu'à l'état animal. Le seul moyen de lutter contre le despotisme tel qu'il est enraciné dans le monde dans lequel il vivait est, selon lui, la révolte contre les détenteurs du pouvoir, ce qui permettrait au peuple de retrouver sa dignité et reconquérir sa liberté, rejoignant ainsi les grands penseurs des Lumières. Il dit notamment: « Vous tous qui parlez l'arabe et n'êtes point musulmans, je vous invite à oublier les différends du passé. La discorde qui a été semée par des individus malveillants doit être surmontée... Organisons ensemble notre vie sur

(1) Salam KAWAKIBI, RMMM, *art. cit.*,

terre et laissons aux religions le soin de s'occuper de celle de l'au-delà. Vivons libres et respectés au sein de notre nation arabe ».

Dans ce livre, il procède à une critique systématique du despotisme. Il définit tout d'abord ce dernier comme la conduite des affaires publiques suivant le caprice. Il oppose alors le caprice à la sagesse, qui doit être le principe de tout bon gouvernement, et donc le principe de la bonne et vraie politique selon lui. Il fait l'éloge de ce que serait un Etat juste, qu'il définit comme un état où les individus seraient libres de servir la communauté, leur liberté étant garantie par l'Etat lui-même, qui serait en retour soumis au contrôle des citoyens. Selon lui, l'Etat despotique, qui est celui qui gouverne les pays arabes à son époque, est l'exact opposé. Ainsi, le despotisme maintient les individus dans une ignorance qui vise à les rendre passifs, et incapables d'entreprendre une action libre. Le despotisme détruit selon Kawâkibi la relation morale qui doit lier les gouvernants aux gouvernés. Ce faisant, il sape les bases morales de la société, empêchant l'épanouissement de comportements courageux et intègres, témoignant d'un attachement sincère à la communauté.

Ainsi, le livre s'interroge donc et tout d'abord sur ce qu'est le despotisme et sur sa relation avec la religion, avec la science, avec la gloire, avec la finance, avec la morale, avec l'éducation et avec l'émancipation. Dans ce même livre, al-Kawâkibî donne la parole au despote qui se présente de la façon suivante: «Je suis le mal, mon

père est l'arbitraire, ma mère la vilenie, mon frère l'abus, ma sœur la mesquinerie, mon oncle le malheur, ma tante l'humiliation, mon fils le désœuvrement, ma fille la pauvreté, ma tribu l'ignorance, et ma patrie la destruction. Quant à ma religion, mon honneur et ma vie c'est l'argent. L'argent et encore l'argent »⁽¹⁾.

Pour al-Kawâkibî, seule la diffusion des savoirs au sein de la population pourrait aboutir à une réelle libération et à l'émancipation des individus par rapport à un pouvoir le plus souvent illégitime qui a dénaturé la religion pour servir sa cause: «le despotisme dont il s'agit ici est celui des gouvernements dont les méfaits réduisent l'homme à la plus misérable des créatures »⁽²⁾.

Ce qui fait d'Al-Kawâkibî un penseur libre et un penseur pour la liberté de son temps (XIX^e siècle) et pour le nôtre en ce début du XXI^e siècle c'est sa manière d'aborder des questions d'actualité aussi importantes et brûlantes avec un esprit libéré et libre de penser sans pour autant reculer devant les tentatives répétées du pouvoir en place d'étouffer son expression par tous les moyens.

La lecture des deux œuvres et des articles d'al-Kawâkibî nous laissent penser que ce dernier avait un objectif à atteindre: la vraie réforme passe par réformer

(1) Traduction, p. 76.

(2) KAWAKIBI, 'Abd al-Rahmân, *traduction*, p.19. « *Traduction* » sera utilisé au lieu du titre du texte traduit par Hala Kodmani, préfacé et postfacé par Salam Kawakibi.

les pratiques politiques de l'Empire et par la liberté. Laisser agir la raison pour libérer la société arabomusulmane des formes les plus odieuses du despotisme qui «sont la domination de l'ignorance sur le savoir et de la passion sur la raison», car «Dieu, grâce soit Lui rendue, créa l'homme libre et le dota de raison »⁽¹⁾. Pour atteindre son objectif, Kawâkibî emprunta le cheminement intellectuel suivant: il définit dans un premier temps ses outils conceptuels qui sont la politique définie par lui comme « l'administration (*idâra*) des affaires communes avec sagesse (*hikma*)» et le despotisme qui est pour Kawâkibî «la conduite (*at-tasarruf*) dans les affaires communes suivant le caprice (*al-hawâ*)». Pour cela, tout doit être fondé sur le développement de l'esprit de liberté, sur le droit, la consultation des gouvernés et le contrôle des gouvernants par le peuple.

Son idée consiste à promouvoir un système politique moderne optant pour une forme de représentativité. Tout gouvernement dans les pays musulmans est invité à se «fonder sur le système consultatif-représentatif, parce que celui-ci est soutenu par la primauté de l'intellect, l'administration de la communauté/nation étant en harmonie avec la législation démocratique, c'est-à-dire participante»⁽²⁾. Cette forme de gestion politique prive les gouvernants du monopole du pouvoir et les incite à respecter la volonté de leur population représentée dans les assemblées.

(1) Idem, p. 25.

(2) KAWAKIBI, 1995, p.450

Chez al-Kawâkibî, l'analyse est celle qui mobilise des idées simples au service d'une réflexion complexe. Ne disait-il pas: «un chien libre vaut mieux qu'un lion enchaîné»⁽¹⁾. En effet, la communauté toute entière, objet et outil de toute réforme de l'enseignement doit sentir ce besoin pour le savoir et la liberté. Car, «aussi stupide soit-il, le despote est conscient que l'asservissement et l'arbitraire ne peuvent s'exercer que sur des sujets abrutis par l'ignorance et égarés par l'aveuglement»⁽²⁾. Dès lors, l'action doit être collective afin d'assurer sa réussite. Le citoyen, à force de subir sans résistance la calamité du pouvoir, s'habitue à cette situation ne tente guère de la changer. Comme l'écrit al-Kawâkibî: «On a coutume de dire: si je reste malade pendant longtemps, je finis tellement par m'habituer à ma maladie que, une fois guéris, mes membres continuent à souffrir »⁽³⁾.

Kawâkibi ramène le problème des mœurs à ses véritables proportions, comme étant le résultat du conflit entre la volonté du despote et celle des opprimés, entre la liberté et l'oppression et entre l'ignorance et la conscience.

L'intérêt du despote réside dans la corruption des mœurs, l'adulation, le mensonge, l'hypocrisie, la lâcheté et l'égoïsme, qui sont «nuisibles à la santé aussi bien qu'à la raison» et qui affaiblissent la confiance en soi-même.

(1) *Traduction*, p. 27

(2) *Idem* p. 49.

(3) KAWAKIBI, 1995, p.450

Pour se débarrasser de la corruption et corriger la conduite humaine, il faut fonder les mœurs sur des lois, des critères sur lesquels on peut juger et contrôler les actes des hommes quels que soient leur niveau et leur situation. Il faut ordonner le convenable, donner des conseils et interdire ce qui est blâmable par tous les moyens.

Dans ces domaines, Kawâkibi critique les conseillers qui dirigent leurs conseils et leurs critiques contre les faibles et les pauvres au lieu de les diriger contre ceux qui sont au pouvoir, contre ceux qui assument les responsabilités. Pour cela, il faut promouvoir la liberté de publier, de s'exprimer, de critiquer; car les hommes volontaires sont les seuls qui puissent avoir de bonnes mœurs, une bonne conduite.

2-3 Kawâkibi, la justice sociale, Islam et religion

Kawâkibi a apprécié le rôle de la justice sociale et politique qui, par rapport aux mœurs, ressemble aux soins donnés aux arbres. Car les «mœurs sont les fruits des plantes dont l'hérédité est le germe, l'éducation est la terre, la science est l'eau, le gouverneur est le jardinier»⁽¹⁾. Il a remarqué que les musulmans sont frappés par le malheur du despotisme parce qu'ils ont négligé la vie communautaire et oublié la valeur de la

(1) AMARA, *op. cit* p. 179.

prière de vendredi, de l'assemblée des croyants (*al-jamâ a*), et du pèlerinage. Cette vie communautaire fondée sur la consultation, la coopération et la solidarité, réforme les mœurs et corrige la conduite. Elle est «la cause du progrès des nations civilisées, celle qui a régularisé les régimes gouvernementaux et effectué les grandes actions»⁽¹⁾.

L'homme qui atteint une haute moralité est celui qui remplit son rôle envers soi-même, puis envers sa famille, ensuite envers sa nation, et finalement envers l'humanité, dit Kawâkibi. Ainsi, l'origine de tous les maux de la société se trouve dans la mauvaise gestion de la politique, et c'est également dans celle-ci qu'il faut «rechercher les racines de la détérioration de la façon de penser et de se conduire, surtout en ce qui concerne les comportements politiques»⁽²⁾. «Ce n'est pas par hasard que l'on se retrouve, quatre siècles plus tard, à devoir encore subir l'oppression à laquelle nous nous sommes habitués et qui a même modelé le caractère des individus »⁽³⁾.

Kawâkibi nous paraît à travers ses écrits, très sensible à la justice sociale. Il a vécu dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, période pendant laquelle se sont répandus en Europe les différents mouvements et pensées socialistes et communistes. Il est sans doute en contact avec ces mouvements et pensées par le biais de la traduction en

(1) Idem. p. 183

(2) KAWAKIBI, 1995, p. 440

(3) Idem.

langue arabe, turque et persane de ce qui est écrit sur ce sujet sur la commune de Paris⁽¹⁾, le nihilisme ou le socialisme. Il est probable donc que la pensée socialiste européenne a attiré l'attention de notre écrivain sur le problème de l'inégalité sociale et lui suggéré l'idée du retour à la pureté de l'Islam, cet islam qui prône dans plusieurs de ses versets la justice sociale. Il considère que l'homme est un être social qui ne peut pas vivre hors de la société, sans la coopération et la solidarité avec les autres. Cette vie communautaire est la seule naturelle en conformité avec les lois de l'univers; elle est la base de la constitution des unités sociales: femme, tribu, nation, elle est aussi derrière tous les travaux qui dépassent la capacité de l'individu tout seul; autrement dit, elle est la cause de la civilisation. Kawâkibi refuse donc toute idée d'inégalité entre les individus. Il dit: «Dieu a créé les individus semblables par le corps, par la force, par la nature, par les besoins; personne n'est préférable à un autre sinon par la vertu». Kawâkibi, remarque qu'il y a une division sociale injuste provenant des disparités dans le partage des richesses. «Le partage du travail entre les hommes est également injuste. Les politiques et les religieux, qui ne représentent que cinq pour cent de la population, jouissent de plus de la moitié de ce que produit la population avec son labeur... Les fabricants de

(1) La Commune de Paris est une période insurrectionnelle de l'histoire de Paris qui dura un peu plus de deux mois, du 18 mars 1871 à la « Semaine sanglante » du 21 au 28 mai 1871.

produits de luxe, les grands commerçants avides et les accapareurs comptent également pour quelque cinq pour cent de la population, et chacun d'entre eux gagne autant que dix, cent ou même mille ouvriers ou paysans »⁽¹⁾.

Pour Kawâkibi, la finance joue un rôle principal dans l'équilibre social, elle est la cause de la concurrence pacifique ou violente entre les gens. Elle donne les principales forces grâce auxquelles une partie des gens domine les autres. L'importance de la finance et de la fortune nationale augmentait à cette époque comme le remarque kawâkibi, car le jeu de la concurrence et des monopoles représentaient une menace effective à toute indépendance réelle. Kwâkibi explique la conception islamique qui considère que la finance est un don de Dieu à tout le monde et que personne n'a le droit d'en prendre plus que la quantité équivalente à son effort pour l'acquérir. Mais l'homme, ajoute t-il, oublia Dieu et commença à adorer l'argent, et de là naissent l'injustice et l'inégalité. L'Islam, selon Kawâkibi, interdit l'accumulation de la richesse, mais autorise l'économie à condition que l'argent acquis soit légal, qu'il ne gêne pas les autres et qu'il ne dépasse pas trop les besoins⁽²⁾.

Kawâkibi apprécie le travail manuel, méprisé par quelques-uns et montre du respect aux ouvriers, aux paysans, aux Ulémas, et à leur métier; il est probable,

(1) Traduction. p. 79.

(2) Idem, pp. 74-75.

selon lui, que l'homme civilisé « refuse d'être Emir pour ne pas être arrogant, ou commerçant pour ne pas être un camoufleur et que par contre, il honore la plume, la charrue et le marteau et beaucoup de gens arrivent même à préférer le boulanger au poète parce que son métier est plus utile à la population »⁽¹⁾.

Si kawâkibi appelle à l'égalité sociale entre les humains, il comprend aussi que cette égalité ne peut pas être absolue, et que la justice même consiste à ne pas mettre sur un même pied d'égalité « le savant qui passe sa vie en cherchant la science utile avec l'ignorant et le feignant qui dorment à l'ombre d'un mur »⁽²⁾. Par contre, la justice approuve cette inégalité entre l'homme de progrès et le décadent, dit Kawâkibi, mais il pense que le travail minimise ce décalage en élevant le plus bas au niveau le plus haut. Toutefois, « Les pauvres ressentent le malheur de leur situation, mais ils ignorent les causes effectives et réelles »⁽³⁾. Il attire l'attention sur les différentes conceptions et idées qui cachent la vérité aux yeux des pauvres: comme les idées et les fables fatalistes qui attribuent tous les actes à Dieu qui considérerait que le malheur est le destin des pauvres, que la patience et la résignation sont les voies des croyants. Il indique le rôle de l'ignorance; elle endort les opprimés et renforce le pouvoir des despotes, elle engendre la décadence et la

(1) 'AMARA, *op. cit.*, p. 215.

(2) *Idem.*, p. 170.

(3) *Idem.*, p. 191.

régression. L'ignorance rend les pauvres passifs et ne leur permet ni de découvrir leurs véritables forces, ni de suivre le chemin du salut; elle est la cause de la peur et de l'illusion qui poussent la population à accepter l'injustice et à croire que la richesse et le pouvoir sont des droits consacrés aux forts.

La solution, comme le voit Kawâkibi, réside dans «la vie communautaire socialiste qui évoque celle établie par les premiers musulmans, dont la durée n'excéda pas deux siècles, pendant lesquels ils fondèrent un gouvernement qui réalisa l'égalité entre les gouverneurs et les gouvernés, qui créa parmi eux des sentiments fraternels qu'il est difficile de trouver même entre des frères qui vivent dans une même famille »⁽¹⁾.

Dans Tabai' al-istibdâd, Kawâkibi réserve une part importante au despotisme et la religion, car un système politique moderne optant pour une forme de représentativité diminue ainsi l'influence des religieux sur le processus de la prise de décision au sein des gouvernements. Il est bien renseigné sur ce qui se passe dans d'autres pays quant au rapport religion-état. « Les historiens des religions, disait-il, s'accordent à considérer que le despotisme politique est engendré par le despotisme religieux, ou du moins que les deux sont des frères, ayant pour père le dépouillement et pour mère la domination»⁽²⁾. En effet,

(1) Trad, p. 84 ; voir aussi 'AMARA, *op. cit.*, p. 144.

(2) Trad. p. 28.

al-Kawâkibî s'alarme de l'influence accrue des religieux sur la scène politique et de leur monopole de l'interprétation religieuse sur la scène musulmane en général et arabe en particulier. Une interprétation souvent fautive, qui accentue selon lui les maux de la société arabo-musulmane et entrave toute tentative éclairée et réformatrice. En parlant du rôle des Imams, il dit: « En regardant les pouvoirs islamiques depuis le Prophète jusqu'à maintenant, on voit que la progression et la religion sont respectivement liées aux forces ou faiblesses de ceux qui nouent et dénouent (*ahl al-Hall-wal-aqd*) et à leur participation dans le règlement des affaires de la nation »⁽¹⁾.

Les ulémas doivent faciliter l'élaboration de différents niveaux d'apprentissage de la religion. Ils doivent publier par exemple un livre déterminant le minimum des obligations et des devoirs religieux; un deuxième livre contenant les dispositions qu'il est nécessaire de respecter; un troisième livre comprenant les suppléments (*az-Zawâ'id*); un quatrième livre indiquant les incroyances, les péchés capitaux et véniels et les actes abhorrés, etc.

Le programme réformatrice de kawâkibi vise la libération des musulmans, des Ulémas qui, au nom de la religion dominent sur les esprits des ignorants, et qui se dressent comme un obstacle entre l'homme et Dieu. Les

(1) *Um al-Qurâ*, p. 86

ulémas de ce genre sont responsables, au même titre que les despotes, de l'état de corruption et de décadence que vivent les Musulmans. « Les despotes se laissent dominer par un despote tandis que les hommes libres sont toujours gouvernés par des hommes libres ? C'est bien le sens de ce hadith du Prophète: Tels que vous êtes, vous serez gouvernés »⁽¹⁾.

Kawâkibi eut le courage de dire qu'un Sultan juste et athée est préférable à un sultan despote et musulman. Il appela les musulmans à ne pas suivre les Ulémas adulateurs et hypocrites qui ont trahi l'islam pour leurs intérêts mesquins, et à ne pas imiter le prophète à la lettre, car le Prophète fit et dicta certains actes en tenant compte de certaines habitudes ou coutumes. Il appela également les Musulmans à retourner à la pureté de L'Islam, aux fondements: le Coran et à la Sunna et de laisser de côté les écoles juridiques (*al-Madâhib*) dès que celles-ci contredisent la Sunna. L'Islam, comme le montre encore Kawâkibi, est une religion qui encourage et incite à l'apprentissage. Le premier verset du Coran en est un exemple: « Lis au nom de ton seigneur qui a créé, qui a créé l'homme d'un caillot de sang » (Sourate 96, Le caillot de sang (al-Alaq , v 1-2).

Bien qu'il pense que le despotisme politique fut la cause de la corruption de la religion transformée en de simples cultes vides de tout sens, kawâkibi considéra que

(1) Trad, p. 27.

la réforme religieuse est le point de départ de la réforme sociale, y compris la réforme politique. La réforme religieuse voulue par Kawâkibi ne signifie nullement des changements à apporter au texte sacré; par contre, elle signifie le changement de la situation dans laquelle se trouvaient les musulmans: la réforme de leurs conceptions religieuses et le retour à la pureté de l'islam souillé par les fables et les hérésies qui s'y sont accrochées.

2-4-Réformer pour progresser: Savoir et progrès

Contrairement à certaines plumes kawâkîbi préconise une réforme approfondie de la littérature fiqhique comprise et élevée en dogmes religieux par les fouqahas. Son approche est fondamentaliste tout en donnant à la raison la place qui lui doit dans la compréhension du texte coranique. Il ne semble pas loin des influences des penseurs des Lumières. Il en fait plutôt une bonne synthèse. En regardant bien sa pensée réformatrice qui se détache courageusement de la pensée en cours à son époque même chez les réformateurs les plus connus comme Abdû et al-Afghânî on est devant un intellectuel qui attaque de front l'origine du mal politique et social qui est le despotisme. Parlant des califes "bien guidés" disait-il, « qui avaient compris le sens et la pensée du Coran révélé en leur langue. Ils suivirent ses préceptes, le prenant pour guide, et instaurèrent un gouvernement

fondé sur l'égalité entre eux et les pauvres de la nation, dans la prospérité comme dans la difficulté »⁽¹⁾. En effet, lorsqu'un pouvoir despotique s'appuie sur le pouvoir religieux pour affirmer sa suprématie et bloquer les réformes nécessaires à la société, la religion devient un instrument vicieux auquel Kawâkibi s'oppose catégoriquement. Pour lui, le refus de soutenir les réformes préconisées par une élite éclairée, le rejet du principe même d'une réorganisation, l'indifférence face au viol de la loi par ceux-là mêmes qui administrent la communauté, tout cela « Découle du rôle conservateur des hommes de religion qui tiennent davantage à conserver leurs vieux privilèges qu'à appuyer un nécessaire changement. Personne n'ignore l'influence qu'ils ont sur l'opinion publique, mais aussi sur certains hommes politiques, avec qui ils partagent les mêmes intérêts. Ce qu'il faut donc, c'est priver ces représentants religieux de tout pouvoir, puisqu'ils n'ont aucun intérêt à ce que les gens apprennent à penser d'une nouvelle manière, mais veulent au contraire les laisser dans une ignorance crasse qui, non seulement rend l'homme esclave et disciple fanatique de ces hommes qui défendent leurs propres intérêts, mais pire, le rend fier de sa corruption et du lieu commun qui affirme: je suis né comme ça! »⁽²⁾.

Le soutien que les religieux apportaient au pouvoir

(1) Trad p. 35.

(2) KAWÂKIBI, *Op. Cit*, 1995, p. 440.

despotique, au nom de la religion, constituait l'un des objets de réflexion d'Al-Kawâkibî. Aucune autorité religieuse ne pouvait être « exercée d'une façon absolue »⁽¹⁾, vu l'absence de tout clergé dans l'Islam. Le rôle d'une telle autorité se limitait à l'élaboration d'une discipline pour l'exercice du culte. Ainsi, Ceux qui étudiaient et interprétaient la religion devaient donc prendre des distances avec le pouvoir: «Voilà pourquoi l'Islam n'a jamais représenté un obstacle à la lutte contre le despotisme»⁽²⁾. Toutefois, un Calife pour les musulmans sans distinction, élu par un conseil qui l'assiste et dont les membres sont des représentants élus des musulmans des différents pays serait le garant contre toute déviation. Pour al-Kawâkibî, le Calife et son conseil devraient siéger à *La Mecque*, et non à Istanbul. Ils «auront à s'occuper de l'administration des lieux saints et des affaires religieuses et ne devront jamais intervenir dans les affaires administratives et politiques des gouvernements des pays musulmans »⁽³⁾.

Salama Kawakibî dans un excellent article sur son grand père 'abd ar-Rahmâne interprète cette prise de position/proposition d'al Kawâkibi à une séparation affirmée entre religion et pouvoir⁽⁴⁾. D'autres comme J.Daye avant lui y avaient pensé. 'Amara pense le

(1) Idem, p. 450.

(2) Idem.

(3) *Al-Muqatam*, n° 3149, 7 août 1899, Le Caire.

(4) KAWAKIBI, Salam, RMMM, *art. cit.*,

contraire. Quant à Kawâkibî, il penserait plutôt non pas à la séparation entre religion et pouvoir/état mais à une compréhension éclairée de la religion. Pour Chamieh Ibtissam, auteure d'une thèse de doctorat sur al-Kawâkibî, «Kawâkibi ne fut pas contre le principe de l'unité de la religion et du pouvoir et, par conséquent, ne fut pas un homme laïc. Par contre, il fut un homme religieux conservateur (*Salafi*); il vit la perfection à l'époque où l'unité de la religion et de l'Etat s'était vérifiée; mais l'unité pour lui exige des qualités qui ne se trouvaient pas chez les Sultans ottomans»⁽¹⁾. Ceux-ci, Kawâkibî le dit, «n'eurent ni pour but, ni pour préoccupation de promouvoir la religion au-dessus du pouvoir»⁽²⁾. La vraie raison de la décadence orientale «est due au despotisme et son seul remède, c'est la liberté. La meilleure forme en est la démocratie constitutionnelle»⁽³⁾. Sachant, disait-il, que « le savoir est un grand don de la lumière divine. Dieu a créé la lumière qui prodigue clarté, chaleur et force, et a fait du savoir un éclaireur du bien et un révélateur du mal»⁽⁴⁾. Il note que «certains sociologues occidentaux considèrent que la religion influence négativement l'émancipation individuelle et sociale (...) et certains autres disent que la religion et la raison sont

(1) CHAMIEH Ibtissam (KADERI), Thèse de doctorat de l'Université, sous la direction de Thillet, Paris 1986, pp. 117-118..

(2) *Um al-Qurâ*, p. 240

(3) *Al-Muqatam*, n° 3149, 7 août 1899, Le Caire.

(4) Trad. p. 49.

antinomiques (...). Ces appréciations sont exactes pour les religions qui ne respectent pas les limites de la logique, (...) mais pas pour les religions construites sur la raison comme l'islam »⁽¹⁾.

Dès lors, même s'il se montrait très sévère avec l'interprétation faite de l'islam et de son usage, selon lui erroné, il ne visait pas un rejet total loin de là. Il tentait de définir les méthodes adéquates qui éviteront à sa société de retomber dans de mauvais travers. Sa réflexion reliait en permanence le despotisme religieux et le despotisme politique. Cette démarche l'amena à produire une vision particulière de l'islam qui « n'est pas la religion de la majorité des musulmans actuellement mais celle du Coran »⁽²⁾. Un islam où « chacun ayant le loisir de penser librement, puisse le comprendre sans être influencé par qui que ce soit »⁽³⁾. Sa critique du rôle des religieux les présentait comme des manipulateurs que le pouvoir politique utilisait pour diriger les croyants et les contraindre à admettre son autorité. « Il n'y a de dieu que Dieu » est essentielle et fondatrice de l'islam. Elle signifie qu'il ne faut adorer que le Créateur suprême. « L'adoration impliquant la soumission, on ne doit se soumettre qu'à Dieu. Il est bon de répéter qu'il n'y a de dieu que Dieu du matin au soir pour éviter de se

(1) KAWAKIBI, *op. cit.*, 1995, p. 507

(2) Idem, p. 508

(3) Idem.

soumettre à d'autres que Lui»⁽¹⁾. L'islam avait besoin, constate al-Kawâkibî, d'un mouvement de rénovation qui nécessitait, selon lui, l'ouverture de la porte de l'interprétation (*Ijtihâd*). L'interprétation, dans le cadre de l'effort jurisprudentiel, se ferait en s'appuyant sur le dialogue intellectuel au sein des institutions, d'où l'importance du rôle joué par celles-ci dans le développement de la société.

Une lecture du Texte fondateur, éclairée par la raison, éloignait de toute forme d'intégrisme et d'étouffement de la liberté de penser écrivait Kawâkibî en disant: «Il apparaît que l'islam est fondé sur la liberté puisqu'il rejette toute domination, privilégiant la justice, l'égalité et la fraternité et prônant la charité et la solidarité »⁽²⁾. Face à la montée de l'intégrisme et à son utilisation par les pouvoirs politiques afin de réduire les opposants au silence au nom de la religion, al-Kawâkibî observait que l'islam est une religion « pure, sage, qui ne complique pas la vie, libérale et tolérante »⁽³⁾. Elle n'est en rien responsable de ce que les religieux essayent de lui faire dire afin d'en faire un outil de pouvoir, d'obscurantisme et de répression. L'islam est fondé sur le principe de la liberté antidote à la domination et au pouvoir arbitraire. Le droit chemin que la religion devait indiquer se définissait par la justice, l'égalité, l'équité et la fraternité.

(1) Trad, p. 57.

(2) Idem, p. 41.

(3) Idem.

Dès lors, al-Kawâkibî souligna que les principes fondamentaux du rapport entre Dieu et le croyant sont également à la base d'un «lien qui donne à chacun la même dignité»⁽¹⁾.

Al-Kawâkibî affirme que l'intégrisme religieux est la principale raison de la décadence. Ce phénomène présentait l'islam sous un aspect violent et menaçant, ce qui est à l'inverse de son message humaniste. Pour contrer cette image que certains donnaient de l'islam, il lança un appel à la vigilance afin que l'islam et les musulmans se protégèrent de l'obscurantisme qui ne pouvait, selon lui, les mener qu'aux pires résultats. Influencé par les idées constitutionnelles et libérales, al-Kawâkibî suggéra le remède suivant: l'instauration d'un État de droit fondé sur des institutions démocratiques. Il écrivait: «quand Mac-Mahon président de la république française, prit une décision arbitraire, son ami Gambetta vint lui dire: ‘La décision appartient à la nation et non à toi; tu dois te soumettre ou te démettre, sinon tu seras rejeté, humilié et tué.’»⁽²⁾.

La séparation entre les pouvoirs au sein de l'État représentait une base de la pensée politique de Kawâkibi. Il donna comme exemple Kheireddine Pacha dans la régence de Tunis qui préconisait pour son pays la séparation des pouvoirs dans sa nouvelle constitution de

(1) KWÂKIBI, *op. cit.*, 1995, p. 447.

(2) Idem. p. 61.

1861. C'était la condition primordiale, selon al-Kawâkibî, pour éviter la transformation de l'action politique en despotisme et pour l'émancipation des droits de l'homme.

Afin de mener cette action et de réussir sur le terrain miné des religions et d'une tradition populaire influencée par l'ignorance et la répression, al-Kawâkibî s'appuya sur le devoir de l'élite « de souligner pour le public la nécessité de la séparation entre la religion et l'Etat »⁽¹⁾. Cette élite avait le devoir de se poser des questions essentielles et d'y répondre en l'invitant à étudier « les règles essentielles posées par les Occidentaux dont l'authenticité théorique et pratique leur permet d'être adoptée par toutes les nations civilisées »⁽²⁾. S'inspirant des écrivains et des philosophes européens, notamment Rousseau dans le livre « *Du contrat social* », Kawâkibi proposa à la discussion vingt cinq sujets politiques. Nous en citerons quelques uns. Qu'appelle-t-on nation, ou peuple ? Serait-ce un ramassis d'individus ? Une association d'esclaves chez un seigneur ? Un groupe d'humain liés par la religion, la race, la langue, la patrie, les droits communs ? Puis c'est au tour du gouvernement: est-il le pouvoir despotique d'un individu sur un ensemble? Ou bien est-ce une procuration octroyée volontairement par la nation pour ordonner les affaires publiques communes? Les droits publics: sont-ils les

(1) *Al-Muqatam*, n° 3149, 7 août 1899, Le Caire, cité dans Salam Kawakibi

(2) *Tabai' al Istibdâd*, p. 114-115.

droits d'un roi? Ou les ressources de toute une nation qu'il doit surveiller, protéger et garder intacts tels que la sécurité générale, l'ordre et la justice et qu'il doit respecter tels la religion du peuple. S'agissant du gouvernement, qui est-ce qui le contrôle? Autrement dit: le gouvernement est-il responsable de ce qu'il fait? Et devant qui? Enfin, une question concernant la justice judiciaire: le pouvoir judiciaire est-il du ressort du gouvernement ou de celui des juges qui cherchent la vérité définie par la législation, et ne sont soumis à aucune contrainte, à aucune pression⁽¹⁾.

Il n'est pas difficile de conclure, d'après le ton utilisé et la manière avec laquelle il a exposé ses sujets, que Kawâkibi était favorable à un pouvoir établi par la volonté de la nation , responsable de ce qu'il accomplit devant ses représentants et qui réalise l'égalité des droits publics, assure la garde et la liberté des personnes dans le cadre des lois, et distribue les postes selon la spécialité de chacun , sans interpénétration et sans monopole .

L'élite à laquelle pensait al-Kawâkibî, c'étaient avant tout les intellectuels qui avaient à ses yeux une lourde responsabilité. «Les orientaux, musulmans, chrétiens, juifs et bouddhistes ont besoin d'intellectuels qui se distancient de la propagande religieuse, des ignorants et de leur discours répressif. Ils sont appelés à renouveler le

(1) Traduction, pp. 163-168.

regard vers la religion»⁽¹⁾. Dès lors, les intellectuels «devront réactiver des parties abandonnées et supprimer les parties ajoutées» de la religion. Kawâkibî appelait ainsi à une réforme profonde sociale, politique et religieuse. Le citoyen devrait jouer son rôle dans cette réforme. Il l'appelait à quitter son indifférence qui relèvait parfois du désengagement involontaire; car s'il se trouvait en butte à la répression, « le citoyen s'aveugle, il ne réclame plus ses droits et il s'efface complètement »⁽²⁾. Les intellectuels avaient ainsi à subir la répression du despote, mais aussi l'incompréhension d'une grande partie de la population que son ignorance conduisait à l'indifférence. La tâche était donc redoublée pour l'intellectuel réformateur puisque « quand un sage se trouve au milieu d'une caravane d'égarés, il a le devoir d'intervenir et de les conduire vers le salut, quitte à subir leur agressivité »⁽³⁾. Cette analyse conduisa al-Kawâkibî à mettre l'accent sur le rôle qui doit être joué par ce qu'on peut appeler aujourd'hui la société civile. Il sera le premier à se définir en tant que membre actif d'une société civile et il affirmait que ce fut un devoir civique pour l'élite de prendre part à l'effort de réforme⁽⁴⁾.

Kawâkibî appelait à l'union nationale pour faire

(1) KAWAKIBI, 1995, p. 493

(2) *Al-Muqatam*, *op. cit.*

(3) KAWAKIBI, 1995, p. 439

(4) KAWAKIBI, Salam, REMMM, *art. cit.*

éviter des conflits interreligieux et interethniques dans une zone du monde où les conflits religieux pouvaient éclater pour une raison ou une autre, et où les forces étrangères ne se privaient pas d'attiser les tensions. Il disait clairement à ses concitoyens dans un discours rassemblant la société et réduisant à néant les causes d'éclatement: «Laissez-nous résoudre notre vie profane en neutralisant les religions qui auront leur rôle à jouer à l'au-delà. Laissez-nous nous rassembler autour de ces mots: vive la nation, vive la patrie et que nous vivions libres et dignes »⁽¹⁾. Il savait parfaitement que la patrie est la même pour tous sans distinction. Il avait la certitude que l'édification d'une conscience nationale dans une région où les religions se disputaient l'histoire et l'espace ne pouvait pas être conçue sans faire la différence entre religion et pouvoir, afin de créer un sentiment commun dépassant les races et les confessions. «A la différence du panislamisme d'al-Afghāni, al-Kawākibi développe des idées qui préfigurent le nationalisme arabe moderne»⁽²⁾.

Poursuivant cette réflexion, il s'adressa dès lors aux non-musulmans en disant: «Écoutez-moi, vous les Arabes parmi les non-musulmans, j'en appelle à vous pour oublier les offenses, les haines et ce que les ancêtres ont commis. Les diviseurs en ont assez profité. Votre devoir

(1) KAWAKIBI, 1995, p. 515

(2) Yves THORAVAL dans *Encyclopedia Universalis* sachant que son interprétation des paroles de Abder-Rahmân kawākibî sont discutables.

à vous, les premiers éclairés, est de trouver les moyens de l'union»⁽¹⁾. Il avait toujours présent à l'esprit l'année 1860 et qui s'en suivit en Syrie. Ses lectures variées et riches de l'histoire l'amènèrent à une réflexion approfondie sur le sort des nations. L'expérience des Occidentaux, qui ont eu à surmonter tant de clivages religieux et ethniques, lui semblait intéressante à suivre. Il écrivait: « L'Autriche et l'Amérique que la science a guidées par des chemins divers vers des principes solides pour l'union de la patrie par-delà la religion, vers la concorde nationale par-delà les divisions confessionnelles, vers l'établissement de liens politiques sur un fond de diversité administrative! Pourquoi ne choisissons-nous pas une voie similaire afin que nos penseurs puissent dire aux attiseurs de la haine: laissez-nous gérer notre vie ici-bas et réservez la religion à la gestion de l'au-delà!»⁽²⁾.

Selon lui, le peuple s'est acclimaté, depuis longtemps, aux coutumes et aux idées du despotisme et il lui faut aussi du temps pour changer. «Le pouvoir despotique possède beaucoup de forces, parmi lesquelles la force de la terreur, la force de l'armée, surtout elle est étrangère, la force de la finance, la force d'accoutumance etc... »⁽³⁾. Pour cela il faut éviter la violence qui conduit à l'émeute et entraîne beaucoup de victimes. Kawâkibi appella à une sorte de spécialisation. Pour réussir dans un travail, il faut

(1) KAWÂKIBI, 1995, p. 515

(2) Idem.

(3) AMARA, *op. cit.*, 225.

de la pratique, il faut de la spécialisation et une connaissance abondante, profonde et détaillée de ce qui est entrepris. « Le roi qui se préoccupe de la politique de l'administration, de la magistrature et des problèmes militaires est comme le responsable de la maison qui intervient dans les affaires de son cuisinier et de son jardinier, et qui à la fin abîme sa nourriture et détruit son jardin »⁽¹⁾.

3- L'éducation comme clé de la réforme

Pour parvenir à un changement d'attitudes et de coutumes, al-Kawâkibî préférait à la violence un processus d'éducation des gouvernés et des gouvernants pour amener les uns et les autres à apprécier la liberté, étant donné qu'avant « de combattre le despotisme, il faut préparer ce par quoi il doit être remplacé »⁽²⁾.

Dans le domaine social, les idées de Kawâkibi sur l'éducation sont les plus importantes. Ses idées sur l'éducation étaient une synthèse entre son vécu, ses expériences et ses lectures diverses. Il fréquenta les gens de tous les niveaux, il exerça plusieurs métiers et pratiqua plusieurs activités: journaliste, avocat, commerçant, politicien administrateur, juriste, écrivain, voyageur, etc. Pour cela, ses idées ne vinrent pas seulement d'une connaissance théorique purement livresque, mais aussi de

(1) *Um al-Qurâ*, 191.

(2) KAWÂKIBI, 1995, p. 529.

l'expérience et de la pratique. Il a sa propre vision de l'éduqué: l'homme. Tout d'abord, l'homme, selon lui, a une prédisposition à accepter le bien ou le mal. «Il ressemble à une branche molle: que les effets de l'éducation le guide ici ou là, sa conduite en restera influencée toute sa vie»⁽¹⁾. Chez l'homme, la prédisposition était illimitée; elle lui donnait la possibilité soit d'atteindre la perfection, d'être d'un niveau supérieur à celui des anges, soit de tomber dans l'abjection et d'être d'un niveau inférieur à celui de Satan, pense Kawâkibi.

Donc, toujours pour lui, l'éducation, la plus efficace, était celle de l'enfance car la prédisposition à accepter des conceptions éducatives s'affaiblissait avec le temps et devint vaine avec l'âge adulte. La foi fut le point de départ de l'éducation. L'éducation devait commencer par renforcer la foi innée chez l'homme, puis par éclaircir le raisonnement par la sagesse, ensuite par enseigner que l'homme est doué de volonté, afin de rendre l'homme capable de prendre ses responsabilités. A ce propos, Kawâkibi, n'approuva pas les idées occidentales qui promouvaient l'éducation sans retour au cadrage de la religion sous prétexte que la prédisposition naturelle de l'homme était suffisante pour restaurer l'ordre public. Pour lui, l'homme fut prédisposé naturellement à croire en Dieu et, sans renforcer cette foi, l'éducation serait plate et non motivante en n'atteignant pas ses objectifs humains.

(1) 'AMARA, *op. cit.*, p. 189.

Ainsi Kawâkibî considèrait que l'éducation était un acte humain très complexe qui s'effectuait durant toute la vie et qui dépendait de plusieurs facteurs. Elle variait selon les âges et évoluait en fonction des talents; elle faisait participer toute la société depuis la famille jusqu'au gouvernement. L'éducation répondait d'abord aux besoins physiologiques de l'enfant (besoin de manger, de dormir, etc.) telle fut la mission de la mère seule; elle dura jusqu'à l'âge de deux ans, époque à laquelle l'enfant ça à découvrir le monde extérieur , à percevoir et à réagir. Entre deux ans et sept ans, un nouvel éducateur s'ajouta à la mère, qui cependant continuait sa mission; une nouvelle sorte d'éducation commença avec la croissance des aptitudes chez l'enfant: c'est l'éducation de l'âme qui s'effectua dans le cadre de la famille. L'enfant, à cet âge, commençait à parler, à interroger, à imiter à recevoir quelques principes éducatifs, à faire la différence entre le mal et le bien... A la fin de cette étape, l'enfant sera apte à sortir de la maison et affronter le milieu extérieur.

De sept ans jusqu'à l'âge adulte, l'école, nouvelle institution éducative, s'ajouta à la famille et agrandissait l'univers de l'enfant; de nouveaux éducateurs vinrent participer à l'éducation: à côté du père, de la mère et des frères, se trouvaient les maîtres et les copains. Ici différents principes et méthodes éducatifs agissaient et participaient à la polarisation et à l'enrichissement de la raison. A la fin de cette période, l'homme aura le pouvoir de distinguer, d'examiner et de choisir; le hasard lui

donnera l'occasion de connaître une nouvelle éducation par l'identification avec l'exemple ou l'idéal, ainsi pense Kawâkibi.

Après cette étape, commença l'éducation par la comparaison: telle était la mission des parents où chacun d'eux comparaisait l'éducation qu'il avait reçue avec celle de l'autre: cette période se prolongea jusqu'à la mort; l'homme durant cette période, retourna à la première unité sociale, mais avec une autre situation, comme mari et comme père: d'où la naissance de nouvelles comparaisons.

Toutes ces étapes éducatives se passaient dans des contextes socio-politiques précis qui jouaient leurs rôles et qui favorisaient ou ralentissaient la démarche de l'éducation, dit Kawâkibi. Pas d'actions sans décisions, pas de décision sans certitude et pas de certitude sans perceptions; cette séquence expliquait, selon lui, la parole du prophète: « Les faits s'expliquent par les tentatives ». La connaissance et la croyance, chez Kawâkibi, devaient précéder la pratique; et avant que l'homme soit en charge de responsabilité, il faut l'éduquer, lui donner des arguments, lui montrer les buts et lui expliquer les moyens. Ainsi Kawâkibi pensait que l'éducation ne fut pas une simple connaissance livresque, mais qu'elle était aussi une pratique; elle s'acquiesait par l'exemple, par l'expérience et par l'habitude. Il y avait une relation entre la théorie et la pratique dans le cadre de l'éducation, chaque facteur agissait sur un autre et engendrait d'autres

réactions comportementales et éducatives. Et comme l'expliquait Kwâkibi, l'éducation ne s'effectuait pas isolée de tout contexte socio-économique, elle s'effectuait dans un milieu social qui avait un rôle à jouer. Ainsi Kawâkibi constata l'influence de l'inégalité sociale sur l'éducation, et donna une image claire et significative de la vie de l'homme dans la maison des pauvres: « Conçu par des parents en dispute, insulté par le moindre geste alors qu'il n'est qu'à l'état de fœtus, serré dans le ventre de sa mère par faute de place, rétréci par les vêtements dès sa naissance, étouffé ou presque par le sein de sa mère quand il pleure, mal nourri après le sevrage, empêché de jouer faute de place, réprimé et frappé s'il demande ou interroge à cause de l'angoisse de ses parents, jeté dans la rue dès son enfance et apprenant les injures, amené au travail dans un bureau ou chez un artisan afin de le retenir, puis handicapé par le mariage dès sa jeunesse pour refaire les mêmes actes avec ses enfants, et enfin opprimé par le despote qui achève le spectacle en opprimant la raison, la langue, les affaires...»⁽¹⁾.

Tous les politiciens, les moralistes, les pédagogues étaient unanimes, selon Kawâkibi, à dire que l'éducation par la persuasion était meilleure que celle par la contrainte ou par la menace; et pour cela, ils disaient: «Ce sont les écoles et non pas les prisons qui réduisent la criminalité». Pour kawâkibi, la sanction était inutile pour

(1) 'AMARA, *op. cit.*, pp. 194-95.

réformer, car la contrainte obligeait l'homme à mentir, à ne pas pratiquer. Pour cela, Kawâkibi conclua que l'éducation était impossible avec le despotisme, et conseilla les gens de ne pas procréer et de ne pas éduquer tant qu'il n'y avait pas de liberté et tant que règnait le despotisme.

Kawâkibi insistait sur l'importance et les bienfaits de la science dans le domaine de l'éducation. « La science est l'éclat de la lumière qui fournit la chaleur et la puissance, qui illustre le bien et dénonce le mal, apportant la ferveur et la dignité dans les âmes »⁽¹⁾. Apprendre était un devoir pour les musulmans, car Dieu a ordonné à l'homme de lire et lui a enseigné ce qu'il ignorait. Nos ancêtres, disait Kawâkibi, avaient compris le sens de ce commandement jusqu'à ce que «La lecture et l'écriture se fussent généralisées et que la science fût devenue disponible et à la portée de tous».⁽²⁾ Toutefois, Kawâkibi se posa la question sur ce qu'il était demandé d'apprendre?

En effet, Kawâkibi distinguait deux sortes de sciences; une science qui satisfaisait le despote parce qu'elle fut détachée de la vie pratique et ne se refléta pas dans la conduite humaine, telle que «la science linguistique, vidée de la sagesse et la science religieuse portant sur l'au-delà», et une science qui gênait le despote comme la

(1) Idem, p. 153.

(2) Idem, p. 157.

science de la vie qui apprenait à l'homme que « La liberté est préférable à la vie » et qui lui faisait connaître comment « réclamer son dû et repousser une oppression ». Parmi cette dernière, se trouvaient la philosophie rationnelle (*al-Aqliyya*), le droit, la politique, l'histoire détaillée et le discours littéraire⁽¹⁾. En outre, il fallait apprendre « les sciences mathématiques et naturelles qui ont progressé chez les autres nations » et qui restaient ignorées chez les musulmans à cause d'une catégorie d'Ulémas hypocrites qui ne savaient pas lire leurs surnoms et qui « veulent restreindre le domaine des sciences aux sciences religieuses et aux calculs simples »⁽²⁾. La dégradation de la vie scientifique, pensait Kawâkibi, était la cause de l'apparition des légendes, des fables et des superstitions: « Il est habituel que celui à qui manque la science tend vers le soufisme, il est pareil à celui qui manque la gloire (*al-Majd*) et qui tend vers l'orgueil (*al-Kibar*) et à celui qui manque d'argent et qui tend à embellir ses vêtements et ses meubles »⁽³⁾.

Kawâkibi militait pour la justice et l'égalité sociale, il nous invita à distinguer les individus par la science en se basant sur le Coran qui dit: « Sont-ils égaux ceux qui savent et ceux qui ne savent pas? »⁽⁴⁾. Kawâkibi ajoutait: « Oui, il ne faut pas mettre à égalité le savant qui a passé

(1) 'AMARA, pp. 153-154

(2) *Um al-Qurâ*, p. 74

(3) *Um al-Qurâ*, p. 62

(4) *sourate 39*, verset 9

sa vie à acquérir la science ou une profession utile, avec l'ignorant qui dort à l'ombre d'un mur»⁽¹⁾. Il proposa un programme pédagogique dont les points principaux furent:

D'abord, la généralisation de la lecture et de l'écriture en les rendant facile à enseigner; la spécialisation des enseignants et des écoles en plusieurs sortes de sciences et d'arts; une réforme du système d'enseignement de la langue arabe et de la science religieuse en facilitant leur acquisition en plus de l'unification des systèmes et des livres d'enseignement.

Ensuite, les livres devraient être succincts, simples et concrets selon les trois niveaux suivants: débutants, niveaux moyens et spécialistes. Les enseignants et les étudiants devaient être répartis suivant quatre niveaux: d'abord les ordinaires et leurs maîtres c'est-à-dire les Imams des petites mosquées; ensuite les initiés et leurs maîtres qui furent les enseignants des écoles publiques et des grandes mosquées; enfin les Ulémas et leurs maîtres composés des enseignants des écoles spécialisées en hautes sciences. Une catégorie fut mise à part, celle des génies et leurs professeurs, autrement dit les honorables spécialistes. Les émirs de la nation devaient traiter les Ulémas de la même façon que les médecins, c'est-à-dire les empêcher d'enseigner avant d'avoir passé un examen devant un juge officiel compétent.

(1) 'AMARA, *op. cit.*, p. 170.

L'éducation, pour Kawâkibi, n'était pas seulement individuelle, mais elle était aussi nationale et collective: « le gouvernement bien organisé assume les charges de l'éducation nationale avant la naissance, en établissant les lois du mariage; en assurant les accoucheuses ,les vaccinateurs et les médecins; en instituant des maisons pour les orphelins et les bâtards et des écoles d'enseignement obligatoire dès le primaire jusqu'au niveau le plus haut; en autorisant les associations, les clubs et les théâtres; en instituant des bibliothèques; en protégeant les monuments historiques; en édifiant des monuments mémoriaux; en posant les lois qui sauvegardent les droits; en gardant les habitudes nationales; en ouvrant les voies du travail et en assurant la population contre la vieillesse. »⁽¹⁾.

Kawâkibi, par la voix du délégué anglais, invitait à prendre l'exemple des occidentaux qui donnaient une grande importance à l'éducation nationale, «en consacrant un jour par semaine pour établir des associations et organiser des conférences; en célébrant en quelques jours, le souvenir des grands hommes; en établissant dans les villes des places et des clubs pour faciliter les réunions, les discours et les manifestations; en ouvrant les jardins publics ou on célèbre les fêtes et carnivals, et en instituant les théâtres, etc. »⁽²⁾.

(1) 'AMARA, *op. cit.*, pp. 190-91.

(2) *Um al-Qura*, pp. 83-84

L'éducation nationale, comme avait vu Kawâkibi, exigeait l'instruction des femmes qui, du fait de leur ignorance, «flétrissent la jeunesse, et corrompent les mœurs des filles et des garçons »⁽¹⁾. Elle exigeait aussi la répartition juste des tâches de l'existence de façon que la femme puisse être prête pour le mariage et pour l'éducation des enfants, de façon qu'elle arrête d'intervenir dans les affaires des autres, pense-t-il.

Il fut nécessaire, comme kawâkibi avait remarqué, de lutter contre l'insouciance qui conduisait les orientaux à croire que «la simple connaissance globale et théorique est suffisante pour accomplir un bon travail, et à entreprendre, par exemple, des travaux administratifs avant de connaître théoriquement ce qu'est l'administration et avant d'effectuer des stages pratiques... »⁽²⁾.

Comme solution Kawâkibi proposa la spécialisation et que chacun occupa la place qui lui convenait, car « l'habileté n'appartient à une personne que dans un seul domaine ». En plus de la spécialisation, il était nécessaire aussi de savoir «aménager le temps », d'ajuster le mode de vie selon l'état financier de chacun et de canaliser la «tentation naturelle vers la gloire (*Al-majd*) selon les prédispositions et les talents des uns et des autres »⁽³⁾.

Bien qu'il croit que l'homme fut prédisposé à

(1) Idem, p. 192.

(2) Idem, p. 189.

(3) Idem, pp. 190-191.

accepter le bien ou le mal et que c'était l'éducation qui l'orienta dans un sens ou dans l'autre, toutefois, s'agissant du despote Kawâkibi minimisa parfois le rôle de l'éducation et en fait un homme conditionné par sa naissance: «le despote est prédisposé de sa nature à faire le mal et par contrainte à faire le bien », en croyant que la gloire n'arriva pas à n'importe qui. Ce furent les nobles et les *achraâf* qui jouissaient de certains caractères héréditaires et qui se distinguaient par leurs sciences et leurs actions. Dans tous les cas, Kawâkibi estimait que l'éducation avait un rôle à jouer pour amadouer les mœurs. Il parlait des pédagogues et en faisait le profil. Un pédagogue devait, selon Kawâkibi apprendre les sciences intéressantes comme la sociologie le droit, la politique, l'économie, la philosophie rationnelle, l'histoire de la nation dans tous ses aspects: géographique, physique et politique. Il devait aussi maîtriser des sciences qui lui permettaient d'être respecté dans la nation et être gardien de la vertu et des traditions; restreindre ses fréquentations afin de ne pas perdre sa respectabilité, et de ne pas établir des relations étroites avec des personnes qui pourraient le compromettre; éviter la fréquentation des hommes détestés surtout parmi ceux qui étaient au pouvoir; ne pas se faire de jaloux en cachant ses talents scientifiques à ceux qui furent moins savants que lui, par contre , il fallait les montrer devant ceux qui s'estimaient plus savants que lui.

Il comptait donc avant tout sur la réforme de

l'enseignement et des institutions pour en finir avec le despotisme qui fut le fruit de l'ignorance qui menait à l'indifférence populaire. Si la cause fondamentale de l'indifférence populaire était l'ignorance, il fallait y remédier par la propagation de la science, car « le prix du despotisme est celui de l'ignorance sur la science »⁽¹⁾. Dans une lettre adressée d'Alep à son fils aîné, étudiant en médecine à Istanbul, il l'incitait à faire des études approfondies en suivant une spécialité. Il l'encourageait à développer sa connaissance des langues, en commençant par le français qui facilitait « l'apprentissage de l'anglais, très important pour acquérir des connaissances ainsi que pour la politique (...) »⁽²⁾. Al-Kawâkibî soulignait ainsi le rôle important que la science et l'apprentissage de la science pouvaient jouer dans la réforme de la société. Il confirma cet intérêt dans cette correspondance avec son fils en lui disant: « L'homme est celui qui apprend, l'école et les enseignants ne sont qu'un outil qui transmet la science. Ta disponibilité personnelle, ta bibliothèque et le temps nécessaire te permettront d'apprendre ce que tu veux. Ce qu'il te faut c'est décider l'orientation et de l'effort. »⁽³⁾

Le système éducatif tel que mis en vigueur attirait la désapprobation de Kawâkibî. Il dénonçait ce qu'il

(1) KAWÂKIBÎ, 1995, p. 441

(2) Lettre conservée dans les archives privées de la famille de Kawâkibî cité par Salama Kawakibi.

(3) Idem.

considérerait comme l'un des travers majeurs de l'être humain: la soumission. Il protestait contre l'apprentissage de l'obéissance qui produisait des générations dociles et soumises envers les dominants, incapables d'une libre décision ou d'un libre choix. L'éducation fut impossible sans la liberté; cette liberté que les musulmans avaient perdue, et dont ils avaient oublié la valeur, pourtant elle fut considérée comme le bien le plus cher à l'homme après sa vie. En l'absence de la liberté, les espérances se dissipaient, les affaires se perturbaient, les activités s'amollissaient, les législations se paralysaient et les lois se déséquilibraient. Parfois aussi, c'est l'ignorance qui conduisait l'homme à ne pas distinguer entre l'obéissance et la soumission; la lâcheté et la prudence; le feignant et le fidèle; le flatteur et le politicien, pense toujours Kawâkibi.

Les étudiants, depuis l'enfance, apprenaient à être poli envers le dominant « ils embrassent sa main ou son pied. Ils sont respectueux même s'ils sont humiliés »⁽¹⁾. Il donnait beaucoup d'importance à la manière d'acquérir le savoir. Car apprendre à être obéissant dès l'enfance représentait une partie de la relation complexe avec le pouvoir; une relation de peur réciproque entre le despote et le citoyen. La peur du despote par rapport à son sujet fut plus grave puisqu'elle émanait «d'une connaissance, et l'autre émane d'une ignorance»⁽²⁾. Le despote a peur d'une

(1) KAWAKIBI, 1995, p. 430

(2) KAWAKIBI, 1995, p. 459

volonté de revanche, le jour où le sujet réprimé devienne conscient de la cause de sa peur. Le despote a peur de perdre sa vie et son pouvoir, «le réprimé a peur pour quelques miettes de pain et pour une demeure »⁽¹⁾. L'ignorance fut donc la plus grave des maladies qui laissait le chemin libre pour toutes les pratiques despotiques de la part du pouvoir politique et du pouvoir religieux. La science « est une lueur, et la tyrannie est une obscurité. Il est de la nature de la lumière de disperser l'obscurité »⁽²⁾. Ainsi, la science représentait l'ennemi le plus farouche du despote. Cependant, pour al-Kawâkibi, toutes les sciences n'avaient pas le même impact sur l'agissement du despote. Pour lui, les sciences que le despote craignait le plus étaient celles qui « développent les esprits, élargissent les cerveaux et font connaître à l'homme quels sont ses droits, à quel niveau ils sont violés, comment les revendiquer, comment les atteindre, et comment les conserver (...) »⁽³⁾. Seules les sciences qui avaient un lien étroit avec le politique étaient craintes par le despote. Le pouvoir politique se désintéressait du développement de certains champs scientifiques, estimant qu'ils ne représentaient pas une menace pour sa domination. Ainsi, le despote ne craignait pas «les sciences de la langue (...) si derrière cette langue il n'y avait pas de la sagesse et du sens comme les écrits de

(1) Lettre conservée dans les archives privées de la famille.

(2) KAWÂKIBI, 1995, p. 457

(3) KAWAKIBI, 1995, p. 458

Schiller et Montesquieu (...) »⁽¹⁾. Il se peut même que le pouvoir politique les encourageait dans l'espoir d'occuper la population, et notamment son élite, dans des domaines qui les éloignaient du domaine de la politique. De même, le despote ne craignait pas les sciences religieuses parce qu'elles servaient à «occuper les admirateurs de la science» qui pouvaient être par la suite «utilisés et corrompus par le despote(...)»⁽²⁾. Al-Kawâkibî considérait aussi que les sciences appliquées comme les mathématiques ne représentaient pas de dangers pour le despote puisque, selon lui, «les mathématiciens ont une courte vision». Cependant, le pouvoir répressif craignait sérieusement les sciences humaines qu'al-Kawâkibî appela «les sciences de la vie». Dès lors qu'il s'agissait d'élargir la conscience, de la doter d'une connaissance meilleure, celle-ci devenait revendicative, elle éclairait le chemin du citoyen vers ses droits. Alors, le despote s'alarma et essaya d'entraver le processus. Dans cette catégorie de sciences, al-Kawâkibî rangeait la philosophie qu'il appelait «la sagesse théorique», le droit international qu'il appelait «les droits des nations», l'anthropologie «les caractéristiques de la société», la science politique qu'il appelait «la politique civile», ainsi que l'histoire.

La science était donc perçue par al-Kawâkibî comme une arme extrêmement efficace dans la lutte contre le

(1) Trad, p. 50.

(2) Idem

despotisme. Ce fut «un éclair de lumière de Dieu »⁽¹⁾ pour prescrire le bien et dénoncer le mal. Par rapport à ses sujets, le despote était comme « le mandataire puissant et traître qui usurpe les orphelins et leurs biens tant qu'ils restent faibles et mineurs». Dès lors, il n'était pas dans son intérêt qu'ils atteignent leur maturité. En fait, les gens se condamnaient eux-mêmes par la peur due à l'ignorance. Car «quand l'espace est éclairé, la peur disparaît et les gens n'acceptent alors pas d'être gouvernés contre leurs propres intérêts»⁽²⁾. Tout montre donc que chaque renforcement de l'autoritarisme du gouvernant ainsi que son affaiblissement dépendent du degré de connaissance ou d'ignorance du gouverné.

Le despote appréhendait la science pour ses conséquences mais aussi en tant que telle «car sa vigueur est plus forte que la sienne». Un profond sentiment d'infériorité s'empara du despote, chaque fois qu'il tomba sur une personne éclairée par la science. Pour éviter de se sentir ridicule, il s'appuyait sur des scientifiques hypocrites. Dès lors, ce fut entre le despotisme et la science que le conflit était permanent et sans merci. Les savants (scientifiques) œuvraient à éclairer les consciences tandis que le despote essayait d'éteindre leur lumière. Les deux n'avaient d'yeux que pour la masse du peuple (*'Awâm*). Pour al-Kawâkibî, «ce sont ceux qui outre l'ignorance sont en proie à une peur qui fait d'eux des

(1) KAWAKIBI, 1995, p. 457.

(2) Trad, p. 52.

êtres résignés; cependant, dès que la science les saisit, ils ont la parole, la parole qui les conduit à l'action». C'est pourquoi la réforme de l'éducation était pour lui fondamentale, comme chez de nombreux réformistes de son époque.

Kawâkibi ramena le problème des mœurs à ses véritables proportions, comme étant le résultat du conflit entre la volonté du despote et celle des opprimés, entre la liberté et l'oppression et entre l'ignorance et la conscience.

L'intérêt du despote résidait dans la corruption des mœurs, l'adulation, le mensonge, l'hypocrisie, la lâcheté et l'égoïsme, qui furent «nuisibles à la santé aussi bien qu'à la raison» et qui affaiblissaient la confiance en soi-même.

Enfin, La situation de la femme n'avait pas échappé à la pensée de Kawâkibî dans ses écrits⁽¹⁾. Il en parla comme partie prenante dans l'éducation des enfants. Toutefois, il n'en faisait pas un sujet important et n'en parla que peu. Ses idées, à ce propos, ne suffisaient pas pour élucider sa position sur cette question. Généralement il était contre certaines catégories de femmes, surtout les femmes citadines, qui apparaissent chez lui, comme «la moitié injustes» car disait-il «On remarque que l'emprise des femmes sur les hommes redouble avec la civilisation et l'urbanisme»⁽²⁾. Il critiquait l'injustice de la division du travail entre l'homme et la femme et n'approuvait pas la

(1) Trad, p. 78.

(2) Trad, p. 79.

répartition des tâches qui «attribue aux hommes les travaux difficiles et dangereux et aux femmes les travaux les plus faciles sous prétexte de leur faiblesse»⁽¹⁾. Il se moquait des principes enseignés selon lesquels la femme était une faible créature qui avait toujours besoin d'aide et de soin, comme il se moquait des idées qui considéraient «le courage et la générosité comme étant de bonnes qualités chez les hommes et comme étant de mauvaises qualités chez les femmes».

Ainsi, Kawâkibi appela à éduquer la femme et à prendre l'exemple de «A 'ishâ» (l'une des femmes du prophète) qui nous a appris la moitié de notre science religieuse, et des centaines de Sahabiyyat (femmes compagnons du Prophète) et des milliers des femmes Ulémas et poètes musulmanes qui infirmèrent la thèse qui prétendait que l'ignorance est la garantie morale»; il ajoute: « la femme éduquée est peut être dans le domaine de la luxure, plus puissante que celle qui est ignorante, mais cette dernière est plus impertinente».

L'analyse que faisait Kawâkibi du despotisme se voulait donc une critique de la société ottomane dans son ensemble dans la mesure où il montrait les liens qui unissaient les différents secteurs de la société, tous affectés par le manque de moralité dû au despotisme. Il usait ainsi d'une personnification, qui faisait dire au despotisme: «je suis le mal, mon père est la répression et

(1) Trad p. 79.

ma mère l'austérité, mon frère est la trahison, ma sœur c'est la mesquinerie »⁽¹⁾.

III- Extraits choisis parmi ses deux écrits

Du XVIII^e siècle au début du XIX^e, le style littéraire éloquent, mesuré, rythmique ou assonancé n'était pas connu; le style arabe littéral, fondé sur la pureté de la langue, n'était pas rendu. Le style d'écriture le plus répandu était administratif (lettres, attestations, annonces, etc.); il employait des termes techniques issus d'un mélange de turc et d'arabe, de langue littérale et parlée. Mais à partir du XIX^e siècle la culture arabe a subi une transformation importante dans le domaine linguistique et littéraire surtout après l'emploi de l'imprimerie et le mouvement de la traduction. A partir de cette date, le style de l'écriture a évolué et s'est diversifié en fonction de la diversification des branches de la culture et des buts de chaque écrivain. Ceux qui s'intéressaient à la littérature, au fiqh et au *tafsîr* ont brillé par un style d'écriture solide, éloquent, et correct grammaticalement; tandis que ceux versés dans l'histoire, le droit, la sociologie... ont adopté un style simple, concret, mais qui contient des fautes de grammaire.

Kawâkibî, lui, travaillait dans le domaine de la presse et s'intéressait plus particulièrement à la réforme socio-

(1) Traduction, p. 215.

politique. Pour lui, le despotisme ne pouvait pas être ébranlé par le développement des sciences linguistiques qui ne suscitaient ni enthousiasme ni action. Pour cela, il considéra que les études historiques et la sociologie politique étaient plus adaptées pour ses intérêts. Son style, plus scientifique que littéraire, fut celui d'un journaliste, d'un historien ou d'un sociologue⁽¹⁾. Style qui fut en butte à des fautes de grammaire mais là n'était pas pour lui l'essentiel car Kawâkibî fut un réformateur qui cherchait avant tout la vérité et non l'éloquence. Il utilisait le style oratoire imagé pour faire toucher du doigt la vérité en employant des expressions vigoureuses susceptibles de provoquer la passion et l'enthousiasme, comme le montrent ses discours placés à la fin du livre *Taba'i' al-istibdâd*⁽²⁾. Il appliquait aussi un style narratif au dialogue moderne, comme celui utilisé dans son livre *Um al-Qurâ*. Généralement l'écriture de Kawâkibî était de style oratoire; «d'al-Hadîth al-khatâbî ou d'al-khatâba al-maktûba (parole oratoire ou discours écrit) »⁽³⁾.

Dès le premier numéro de son journal, Al-Kawâkibî souligna l'objectif de son action et la ligne politique et sociale de son engagement qui l'avait amené à éditer ce journal *Al-Chahbâ'* le 28 avril 1877 à Alep.

«Ce journal arabe, aux contenus éducatifs est fondé en vérité pour faire connaître les événements

(1) AL-'AQQÂD, *op.cit.*, p. 259. Voir aussi DÂYI, *op. cit.*, pp. 18-19.

(2) KAWÂKIBI, *Taba'i' al-istibdâd*, pp. 95-107.

(3) AL-'AQQÂD, *op. cit.*, p. 263.

politiques et les situations sociales, accompagnés d'une analyse. Recherches et articles utiles à l'élargissement des connaissances et de l'éducation civique, dévoilant le sens des choses, répandant de la lumière dans l'esprit de l'opinion publique, soutenant l'État dans son œuvre de réorganisation des activités politiques locales et dans sa lutte contre les injustices. Le succès de nos initiatives dépend de leur soutien (celui des citoyens) c'est à eux que nous adressons notre appel afin qu'ils tirent profit de l'expérience de ceux qui nous ont précédés et qui ont tracé la voie du progrès, des connaissances, de la civilisation. Conscients qu'il faut pousser les administrateurs à se mettre au service de l'intérêt public comme il en est dans les nations européennes, le moins que nous puissions faire, c'est que la presse devienne un service public et un instrument d'utilité publique. »⁽¹⁾

Sa volonté de s'exprimer et de traduire sa pensée était très forte. Sa vision de la presse était plutôt utopique:

«Son objectif est d'être au service de l'humanité. Cela implique les tâches suivantes: correction des dérives, rassemblement des idées constructives, dénonciation des aspects négatifs de la société, renforcement des aspects positifs. Elle doit aussi défendre la justice et les droits. »⁽²⁾

(1) Traduction, p. 211.

(2) Traduction, p. 215.

Cette "masse populaire" (*Awâm*) pour al-Kawâkibî:

«Ce sont ceux qui outre l'ignorance sont en proie à une peur qui fait d'eux des êtres résignés; cependant, dès que la science les saisit, ils ont la parole, la parole qui les conduit à l'action »...« le despote évite que ses sujets ne soient éclairés par la science »⁽¹⁾.

L'expérience montre donc que tout renforcement de l'autoritarisme du gouvernant ainsi que son affaiblissement dépendent du degré de connaissance ou d'ignorance du gouverné.

Le despote appréhendait la science pour ses conséquences mais aussi en tant que telle « car sa vigueur est plus forte que la sienne ». Les sciences que le despote craint le plus sont celles qui:

«développent les esprits, élargissent les cerveaux et font connaître à l'homme quels sont ses droits, à quel niveau ils sont violés, comment les revendiquer, comment les atteindre, et comment les conserver (...) »⁽²⁾.

La peur du despote par rapport à son sujet fut plus grave puisqu'elle émana «d'une connaissance, et l'autre émane d'une ignorance»⁽³⁾. Le despote avait peur d'une volonté de revanche, le sujet réprimé avait peur d'une

(1) KAWÂkibi, 1995, p. 458.

(2) Idem

(3) Kawâkibi, 1995, p. 459.

défaillance dans le *statu quo*. Le despote avait peur de perdre sa vie et son pouvoir, «le réprimé a peur pour quelques miettes de pain et pour une demeure»

Pour son livre *Du despotisme*, nous nous servons exclusivement de la traduction de Hala KODMANI parue en 2016 pour cette revue de ses écrits et nous concentrons notre attention plus particulièrement sur les thèmes que lui-même a abordés dans son livre, car il nous semble que dans cette œuvre Kawâkibi a été le plus original et le plus direct parmi ses contemporains mais aussi ceux du XX^e et ce début du XXI^e siècle.

Dans cette œuvre Kawâkibi nous a livré sa pensée en définissant d'abord le despotisme puis il a cherché à trouver la relation entre le despotisme et la religion, le despotisme et l'éducation, le despotisme et le savoir, le despotisme et la gloire..., et a fini son œuvre par une sorte de processus à suivre «pour en finir avec le despotisme».

Dans son livre il écrit:

«Dès lors que la définition de la science politique est "l'administration des affaires collectives avec sagesse", la première des préoccupations devrait être l'étude du despotisme, c'est-à-dire du fait de disposer des affaires collectives à sa guise».

«Il me semble donc que celui qui traite du despotisme devrait s'attacher d'abord à le définir

et à l'identifier. *“Qu'est-ce que le despotisme? Quelles sont ses causes, ses symptômes, son évolution, son remède?” Chacune de ces questions appelle de nombreuses précisions et différentes interrogations »*⁽¹⁾.

Qu'est ce que le despotisme ? se demande Kawâkibi:

« Le despotisme dont il s'agit ici est celui des gouvernements dont les méfaits réduisent l'homme à la plus misérable des créatures... En politique, le despotisme désigne le pouvoir d'un homme ou d'un groupe qui exerce de force son autorité sur un peuple sans avoir à rendre des comptes... Ses antonymes sont l'égalité, le partage, la parité et le pouvoir social »⁽²⁾.

Kawâkibi essaie dans les paragraphes suivant de donner quelques attributs du despotisme:

« Le plus haut degré de despotisme, qu'il faut craindre comme le diable, dit-il, est le pouvoir absolu d'un seul homme, à la fois héritier d'un trône, chef des armées et détenteur de l'autorité religieuse... Les formes les plus odieuses du despotisme sont la domination de l'ignorance sur le savoir et de la passion sur la raison...oui le

(1) Traduction, pp. 15-16.

(2) Trad, p. 19.

despotisme est le mal suprême, car il est la source permanente de sédition et de stérilité, il installe une peur brisant les cœurs, une obscurité aveuglante, une douleur qui ne faiblit pas, une furie sans merci, un mal interminable...les despotes se laissent dominer par un despote tandis que les hommes libres sont toujours gouvernés par des hommes libres »⁽¹⁾

Autrement dit, celui qui concentre tous les pouvoirs entre les mains est un despote, mais celui qui a en face de lui un peuple d'hommes libres ne peut qu'être démocrate et respectueux de leur volonté.

Comme tous les grands réformateurs Muhammad 'Abdû, al Afghâni, Rashid Ridha, qui ont eu une influence certaine sur al-Kawâkibi, il a critiqué le rôle des hommes de religion qui ont brillé par leur conservatisme, leur inertie et leur exclusif passéisme. Kawâkibi n'a pas hésité à cibler le mal qui freine toute possibilité de changement et de réforme politique et sociale dans le monde musulman tant que:

« Le despotisme politique est engendré par le despotisme religieux, ou du moins que les deux sont des frères ayant pour père le dépouillement et pour mère la domination. Ces jumeaux, s'exprime-t-il en accord avec les historiens des religions, sont soudés par une nécessaire collaboration pour

(1) Trad, p. 21, p. 25, p. 27 ;

avilir l'homme, gouvernant l'un les corps, l'autre les cœurs »⁽¹⁾.

Or, s'empresse Kawâkibi de rectifier, les enseignements didactiques et moraux des deux livres saints, la Torah et l'Évangile, comme le Coran, ne soutiennent pas le despotisme politique. En effet:

« Ces historiens se fondent en fait sur la situation des musulmans il y a des siècles jusqu'à nos jours pour conclure que leurs despotes se servirent de la religion »⁽²⁾.

Ici, Kawâkibi évoque sans détour l'influence des *Turuq sufiyya* (confréries religieuses soufis) et de leurs chefs sur les gens en disant:

« Le cerveau de gens ordinaires est dans leurs yeux, dit-on, ils agissent selon ce qu'ils voient, et on pourrait même considérer que s'ils n'espéraient pas en Dieu ou ne le craignaient dans leur vie d'ici-bas, ils s'abstiendraient de prier ou de jeûner. Sans leur espoir dans l'immédiat, ils n'auraient pas préféré la lecture des invocations à celles du Coran, ni prêter serment devant ceux qu'ils prennent pour des saints plutôt que devant Dieu »⁽³⁾.

(1) Trad, p. 28. « le despotisme et la religion »

(2) Trad, p. 28. « le despotisme et la religion »

(3) Trad, p. 30, « le despotisme et la religion »

C'est ce qui encourage certains tyrans dans les nations décadentes à s'attribuer des qualités divines, en fonction de la disposition d'esprit de leurs sujets.

«On ne peut excuser des soufis auxquels les donations obtenues pour leurs zawiyas font dire que le prince suprême est un saint inspiré en toute chose par Dieu, qu'il ne gouverne qu'en apparence alors que c'est le Pôle (al Qotb) qui exerce réellement le pouvoir »⁽¹⁾.

Pour appuyer son idée et puiser ses arguments dans les préceptes religieux, et pour lutter contre le despotisme des deux bords, politique et religieux, et appeler clairement à un système politique basé sur la liberté et la justice Kawâkibi écrit:

«Il apparaît ainsi que l'Islam est fondé sur la liberté puisqu'il rejette toute domination, privilégiant la justice, l'égalité et la fraternité et prônant la charité et la solidarité. Son système de gouvernance est établi sur la shûrâ, la consultation aristocratique entre les gens qui "nouent et dénouent" par la raison et non par les armes. Sa législation pour l'administration de la nation est fondée sur la démocratie participative »⁽²⁾.

La lutte de Kawâkibi est basée sur le savoir car la connaissance libère les esprits. Quant au despote, il ne

(1) Trad, p. 39-40, « le despotisme et la religion ».

(2) Trad, p. 41.

veut pas que ses sujets accèdent au savoir.

« Aussi stupide soit-il, le despote est conscient que l'asservissement et l'arbitraire ne peuvent s'exercer que sur les sujets abrutis par l'ignorance et égarés par l'aveuglement...Le savoir est un grand don de la lumière divine. Dieu a créé la lumière qui prodigue clarté, chaleur et force, et a fait du savoir un éclaireur du bien et un révélateur du mal. Le savoir réchauffe les cœurs et élève les esprits. Il est lumière comme l'injustice est obscurité »⁽¹⁾.

« En fait, les gens se condamnent eux-mêmes par cette peur due à l'ignorance et à la bêtise. Car quand l'esprit est éclairé, la peur disparaît et les gens n'acceptent alors pas être gouvernés contre leurs propres intérêts »⁽²⁾.

Kawâkibi va plus loin dans son combat contre le despotisme par le savoir et montre qu'il est au courant de ce qui se passe en Europe et le compare à ce qui se passe en Orient en disant:

« Les observateurs avertis considèrent que les tyrans occidentaux craignent le savoir car il révélerait au peuple que la liberté vaut mieux que la vie, leur apprendrait la dignité, l'honneur, l'humanité et la miséricorde, les droits et comment

(1) Trad, « le despotisme et le savoir », p. 49.

(2) Trad, « le despotisme et le savoir », p. 52.

les conserver et combattre l'injustice...Quant aux despotes orientaux, ils tremblent devant la puissance du savoir comme s'il leur brûlait les doigts. Ils redoutent même que les gens sachent le sens de l'expression "il n'y a de dieu que Dieu (Allah)" et pourquoi elle est essentielle et fondatrice de l'islam...L'adoration impliquant la soumission, on ne doit se soumettre qu'à Dieu »⁽¹⁾.

Et tout en se montrant profondément croyant et strictement attaché à la parole de Dieu, il n'hésite pas de fustiger certains religieux car:

« Le savoir ne convient pas non plus aux petits tyrans que sont les hommes de religion arrogants... Quand la lumière du savoir éclaire une nation, les chaînes de la servitude y sont brisées et les tyrans anéantis, qu'ils soient des dirigeants politiques ou des chefs religieux »⁽²⁾.

«En conclusion, dit-il, le despotisme et le savoir s'excluent l'un l'autre. Tout système tyrannique cherche à éteindre la lumière du savoir en maintenant ses sujets dans les ténèbres de l'ignorance. Les sages et les savants qui tentent d'ouvrir l'esprit des gens sont la plupart du temps pourchassés et opprimés par les despotes, et les plus chanceux d'entre eux parviennent à émigrer de leur pays »⁽³⁾.

(1) Trad, « le despotisme et le savoir », p. 57.

(2) Idem.

(3) Idem. p. 56.

Mais, tout en critiquant les despotes politiques et religieux et tout en vantant les avantages de la liberté, de la justice et de la démocratie participative, au point de le prendre pour un laïc, il reste confiant et attaché à l'idée que l'islam:

« Est la première religion à encourager le savoir...Les premiers musulmans comprirent la nécessité pour tous les fidèles d'apprendre à lire et à écrire »⁽¹⁾.

Pour cela il déteste les glorificateurs,

« Cette catégorie de serviteurs (qui) augmente ou diminue selon l'intensité du despotisme. Plus le despote agit de manière arbitraire, plus il a besoin de glorificateurs à son service et plus il tend à les choisir parmi les criminels les plus infâmes, sans foi ni conscience »⁽²⁾.

L'éducation donne l'accès au savoir:

« C'est l'éducation qui détermine les aptitudes physiques, morales et mentales vers le bien ou le mal...L'éducation et le despotisme agissent donc dans deux directions opposées »⁽³⁾ nous dit Kawâkibî.

(1) Idem.

(2) Trad, « le despotisme et le savoir », p. 70 ;

(3) Trad, « le despotisme et l'éducation », p.113.

Toute sa stratégie éducative pour combattre le despotisme est tirée de sa culture religieuse et de sa connaissance du Coran et de la *Sunna*. Pour lui,

« Au début, l'homme est semblable à une jeune branche, droite et souple par nature, puis selon son éducation, il penchera à droite vers le bien ou à gauche vers le mal. Il grandit dans l'une ou l'autre direction et demeure ainsi toute sa vie...l'éducation est un bien accessible par l'enseignement, l'exercice, l'exemple et l'adaptation. Elle s'enracine grâce aux bons éducateurs et se ramifie dans la foi »⁽¹⁾.

Comment en finir avec le despotisme ? Question que se pose Kawâkibi à la fin de son œuvre *Tabâi' al istibdâd* (*Du despotisme*).

Déterminer la forme de son gouvernement est le problème le plus important et le plus ancien de l'humanité, et celui qui suscite le plus de débats parmi les chercheurs. Toutefois Kawâkibi a presque choisi son camp. Il est anti-despotes. Il a été influencé par des idées occidentales, celles qui ont amené ces pays à la modernité et au développement continu.

« Récemment, dit-il, l'homme occidental s'y lança avec audace et établit quelques règles de base fondées à la fois sur la raison et l'expérience, faisant surgir la vérité, si bien que ces règles furent unanimement adoptées par les nations

(1) Idem, p. 114.

avancées... Ces règles devenues évidentes en Occident, restent ignorées, curieuses ou repoussantes en Orient. »⁽¹⁾

Après avoir posé vingt cinq questions concernant le gouvernement, les droits publics, l'égalité des droits, la primauté de la loi et leur élaboration, la séparation des pouvoirs politique, religieux et éducatif; questions qu'il juge importantes et méritent une large réflexion par l'ensemble de la communauté savante. Il les a mentionnées «pour appeler l'attention des auteurs talentueux, dit-il, et les encourager à les aborder de manière ordonnée. Il développe plus particulièrement la vingt-cinquième question relative au despotisme en disant:

«25. Sur les efforts pour s'affranchir du despotisme:

Faut-il attendre cela du gouvernement lui-même ou bien faut-il que les sages et les élites de la nation œuvrent pour conquérir la liberté et mettre fin au despotisme de façon irréversible ?

1- Le peuple qui ne souffre pas du despotisme, du moins dans sa grande majorité, ne mérite pas la liberté.

2- Le despotisme ne doit pas être combattu par la force mais la sagesse et par étapes.

(1) Idem, « En finir avec le despotisme », p. 162-163.

3- *Avant de combattre le despotisme, il faut préparer ce par quoi le remplacer. »*

Ce sont là les règles générales à observer et Kawâkibî n'hésite pas à expliquer en détail dans les pages qui suivent la démarche à suivre.

Ainsi s'achève son livre sur le despotisme et ses caractéristiques. Kawâkibi n'a pas vécu longtemps pour pouvoir développer ses idées sur la liberté, la justice sociale, la constitution participative et la place du savoir et de la raison dans le progrès des peuples à l'image de ce qu'il a pu lire et constater chez les Occidentaux tout en restant fidèle et attaché à une réforme de la littérature fiqhique développée au cours des siècles de régression et d'éloignement de l'*Ijtihâd*.

S'agissant de sa première œuvre écrite intitulée *Umm al-Qurâ*, il est le résultat d'une longue réflexion menée par son auteur, sous forme de fiction, sur la situation à laquelle est arrivée le monde islamique en comparaison avec le monde occidental. La douzième séance ou réunion fictive qui eut lieu lundi 29 *dhi al-Qa'da* en l'an 1316 de l'Hégire fut réservée à la loi de l'Association pour l'enseignement des Adeptes de l'Unité de Dieu. Le préambule est le suivant ⁽¹⁾:

«1- Les musulmans sont dans un état de torpeur profond et généralisé.»

(1) AL-FURATI, Assayyid, *Umm al-Qurâ*, imprimerie officielle d'al-Azhar, 1350 h/1931, p. 138-139.

2- Il faut remédier au plus vite à cette torpeur avant de voir leur 'asabiyya (cohésion sociale solide) se délier complètement.

3-La cause de cette torpeur réside dans la nonchalance des gouvernants puis les savants et les princes.

4-Le vrai germe du mal c'est la totale ignorance.

5-Le plus nuisible des manifestations de l'ignorance est celle qui touche à la religion.

6-Le remède consiste d'abord à éclairer les esprits par l'enseignement, ensuite à donner aux nouveaux apprentis l'envie du succès.

7-Le moyen de parvenir au remède réside dans la constitution d'associations éducatives légales

8-Ceux qui organisent ces associations et les gèrent sont les plus sages et les plus distingués parmi les chefs et les savants de la communauté.

9-Les Arabes doivent être chargés de libérer le monde islamique de cette torpeur.

10-Il est nécessaire de former une association douée de prestige et d'autorité conformément aux statuts exposés ci-après, et ayant pour nom: «association pour l'enseignement des adeptes de l'Unité de Dieu ».

IV- Anthologie: intérêt pour la démocratie et critique du pouvoir absolu

Son ami Muhammad Kurd Ali le qualifia ainsi: « Il était raisonnable, de grand caractère, bien cultivé, aimable en compagnie. Il était déprimé tant enduré. Malgré son attachement à l'islam, il n'était pas fanatique; Le musulman, le chrétien et le juif se familiariseraient en sa compagnie parce qu'il croyait que le lien patriotique s'élève au-dessus de tout autre lien »⁽¹⁾.

Son ami Kamil al-Ghazzi le glorifia ainsi: «Il était généreux, l'argent n'avait pour lui aucune valeur, il n'aimait ni les mensonges ni l'adulation ni la calomnie, ne baissait pas la tête devant les autorités. Par ses critiques, il ne visait, parmi ceux qui eurent une mauvaise conduite, que les grands walis et les Mutasarrifs, car il pensait qu'une fois réformée, le corps devait suivre »⁽²⁾

Sur son caractère, son ami Ibrahim an-Najjar écrit: « Bien qu'âgé de cinquante ans, il était actif, dynamique et décidé, parlant de sa fermeté; s'il n'avait pas été un Cheikh religieux, il aurait très bien pu être un commandant d'armée. Il était révolutionnaire par son esprit et ses tendances. Il me disait souvent: Si j'avais une armée, j'aurais transformé Abd al-Hamid en vingt – quatre heures»⁽³⁾.

(1) Idem, p.34.

(2) AD-DAHMAN, *op.cit.*, p.36.

(3) Idem, pp.36-37.

Ahmad Amin écrivait aussi: «Il était sage, réfléchissait beaucoup avant de parler, même avant de répondre à un salut .Si quelqu'un l'interrompait, il se taisait jusqu'à ce qu'il put reprendre la parole. Il était honnête; il n'avait aucun faible pour les convoitises et les hauts postes. Il était courageux et faisait ce qu'il disait»⁽¹⁾.

Rasîd Ridhâ écrit dans l'éloge de kawâkibi: «L'orient a perdu un homme considéré comme étant l'un des plus grands réformateurs islamiques, et qui était en même temps sociologue »⁽²⁾.

La revue *al-hilâl* écrit: «kawâkibi connaissait bien l'histoire de l'Orient, et en particulier celles des royaumes ottomans. Il était en plus passionné par la sociologie »⁽³⁾.

Abbas Mahmûd al Aqqâd écrit: «La pensée réformiste chez kawâkibi mérite d'être qualifiée de philosophie sociale, car comme toute philosophie, elle demande de la réflexion, de la vérification, de la circonspection, de la révision et de l'analyse combinatoire». Il ajoute: «Il convient de l'appeler la philosophie al-kawâkibiyya. Dans le cadre des doctrines et idées attribuées à leurs prometteurs, il faut la qualifier de philosophie al-Kawâkibiyya, mais je préfère lui donner le nom de

(1) AMIN, Ahmad, *op.cit.*, p. 267.

(2) RASHID, Ridha, La revue *Al-Manâr*, 1902/5/6/237.

(3) Revue *al-Hilâl*, 1902, 596/29.

programme parce qu'elle a un caractère qui n'appartient pas à la philosophie étant donné qu'elle est philosophie portant à conséquence »⁽¹⁾.

Ahmad Amin dit encore: «les sujets traités par Kawâkibi étaient à l'époque des sujets tabous parce qu'ils touchaient le régime en place, qu'ils mettaient en relief les maladies de la société, qu'il faisait comprendre au peuple où sont ses droits et ses devoirs et qu'ils déterminaient les moyens de leurs sauvegarde »⁽²⁾.

Son hostilité au despotisme, y compris à celui de l'argent, et ses revendications à caractère social l'avaient par ailleurs rapproché du parti communiste syrien qui affichait le portrait d'al-Kawâkibî dans toutes ses réunions et congrès. Les nationalistes arabes comme Khaldûn Sati' al-Husarî, revendiquaient sa pensée et notamment son opposition à un califat autre qu'Arabe, soulignant qu'il était l'un des pionniers du concept même de nationalisme arabe. Enfin, pour l'islamisme modéré, al-Kawâkibî représentait le dernier réformateur et l'un des plus purs salafistes. Mohamad 'Amâra a ainsi écrit un livre sur lui intitulé *Le martyr de la liberté et le rénovateur de l'islam*⁽³⁾.

«Fidèle aux questionnements originels des réformistes

(1) AL-'AQQAD, Abbâs Mahmoûd, *al-Mu'allafât al-kâmila*, Tome 17, pp. 316-317.

(2) AMIN, AHMED, *Zu 'amâ' al-Islâh fî-l- 'asr al-hadîth*, p. 272.

(3) AMARA, 1984, *op. cit.*

(‘Abduh, Afghani, etc.), il choisit en effet d’axer sa réflexion autour de la question du despotisme. Son héritage est complexe, et il a pu être revendiqué par les nationalistes arabes, par les nationalistes syriens, mais également par certains courants socialistes, s’inspirant de sa sensibilité sociale »⁽¹⁾.

Son petit fils Salam Kawakibi dit de lui: « L'héritage d'al-Kawâkibî reste à l'ordre du jour du fait de son intérêt pour la démocratie et de sa critique du pouvoir absolu. Son objectif essentiel fut la réalisation d'un État moderne dans lequel les droits de l'homme seraient respectés, les pouvoirs séparés et la science privilégiée ».

(1) R. L., *art. cit.*

Conclusion

En choisissant l'œuvre d'Al-Kawakibi comme objet de cette intervention, notre premier but est de mettre cette étude dans le cadre du dialogue des cultures en espérant qu'elle contribuera à mettre l'accent sur les valeurs spirituelles pouvant unir les deux rives de la Méditerranée. En fait, toute étude comparée est une ouverture à l'Autre. Cet Autre, bien que différent, peut constituer une source originale d'inspiration. La pensée d'Al-Kawakibi se caractérise, avant tout, par une ouverture d'esprit permettant de reconnaître le mérite de l'Autre notamment dans les domaines politiques, sociaux et scientifiques.

Notre choix de cette œuvre est également motivé par l'actualité du thème du despotisme dominant dans les écrits du Penseur. Depuis plus d'un siècle, il a dénoncé la tyrannie et ses corollaires et a prêché la justice, la liberté et la tolérance. À notre époque, où les peuples du monde entier stigmatisent le despotisme et cherchent à rendre leurs gouvernements plus démocratiques, il serait utile de mettre en évidence les moyens susceptibles d'améliorer les conditions des peuples victimes de la tyrannie du pouvoir.

Les sujets traités par Kawâkibi prennent une grande importance à notre époque, surtout la question du

despotisme sur laquelle l'écrivain avait concentré ses recherches. C'est l'un des sujets les plus délicats à traiter et à expliquer en Orient qui vit depuis quelques siècles à l'ombre des dictatures et des pouvoirs injustes et oppressifs. Avec al-Kawakibi, le réformisme de la *Nahda* s'épanouissait hors d'Égypte et se colorait d'un nationalisme arabe doublé d'une forme de panislamisme. Originaire d'Alep, il formulait à la fin du XIX^e siècle une critique forte de l'Empire ottoman qu'il jugea marqué par une forme de despotisme inconciliable avec le « vrai » esprit de l'islam.

Ainsi, nombreuses sont les études analysant la pensée d'Abd Ar-Rahman Al-Kawakibi (1855- 1902). Mais peu d'entre elles avaient vu juste son combat pour la liberté. Ce penseur éminent, qui marqua des générations d'intellectuels arabes de diverses tendances, continue jusqu'à présent à intéresser les critiques et les lettrés. D'origine syrienne, Al-Kawakibi représentait, avec sa double culture orientale et occidentale, cette catégorie de penseurs arabes de la *Nahda* (renaissance) désirant concilier tradition et renouveau, patrimoine et modernité. À sa formation traditionnelle s'ajoutaient ses lectures variées des ouvrages occidentaux traduits. Car nul ne peut nier l'influence considérable de la civilisation occidentale, notamment française, sur les réformistes arabes du XIX^e siècle.

Des thèmes tels que démocratie, liberté, réforme socio-politique et séparation des pouvoirs surgirent dans

les écrits des grandes figures de la littérature occidentale reflétant leurs idées. L'œuvre d'Al-Kawakibi, en particulier, témoigne d'une influence considérable de la pensée de Montesquieu, de Voltaire, et de bien d' autres. En fait, le penseur syrien ne cachait pas les emprunts qu'il avait faits aux auteurs étrangers. Il mentionnait même dans son œuvre les noms des écrivains qui avaient marqué sa pensée réformiste.

Par ailleurs, l'œuvre d'Al-Kawakibi met en évidence les principes islamiques encourageant l'accomplissement de l'individu en tant que membre actif de la société tout en exigeant que le gouvernement réalise le bien-être des sujets. C'est une œuvre qui traduit un vrai attachement aux principes islamiques et aux traditions arabes prêchant la justice, l'entraide et la tolérance. L'analyse et les solutions proposées par le Réformateur concrétisent une confiance, voire une fierté à l'égard du patrimoine idéologique islamique. En effet, ce qui distingue l'œuvre d'Al-Kawakibi, c'est cette volonté inlassable de bénéficier à la fois de son héritage et de la pensée occidentale moderne acclimatée à l'ambiance orientale et arabe. Il en fait une sorte de synthèse.

Une étude sur abd ar-Rahmân al Kawakibi (Kawâkibî) réformateur du la deuxième moitié du XIX^e siècle peut paraître, en ce moment à l'aube du XXI^e siècle, sans intérêt pour étudier cette marche populaire vers la démocratie initiée par ce qui est convenu d'appeler "le printemps arabe". Cependant, la voie empruntée par al-kawakibi dans

son étude sur le despotisme (*al-istibdâd*), longtemps ignorée et peu étudiée nous paraît d'une actualité certaine. Kawâkibi fut l'un de ceux qui ont influencé la pensée arabe contemporaine. Sa personnalité et ses idées transformées en actes n'ont cessé d'interpeller les réformateurs d'aujourd'hui. Il a laissé dans les domaines intellectuel et socio-politique des œuvres ayant suscité plusieurs discussions et a écrit de nombreux articles qui défendent la liberté et la démocratie et fut l'un des grands opposants au despotisme. Il serait donc des plus intéressants de revenir à ses écrits même s'ils ne sont pas nombreux, de les étudier et de mesurer à sa juste valeur le courage intellectuel de l'homme qui écrivit déjà au XIX^e siècle: «Le despotisme dont il s'agit ici est celui des gouvernements dont les méfaits réduisent l'homme à la plus misérable des créatures... En politique, le despotisme désigne le pouvoir d'un homme ou d'un groupe qui exerce de force son autorité sur un peuple sans avoir à rendre des comptes... Au gouvernement despotique, on oppose le gouvernement juste, responsable, contrôlé ou constitutionnel. Pour qualifier les sujets qui subissent le despotisme, on parle de captifs, de soumis, de misérables ou de végétatifs. On leur oppose les hommes libres, fiers, vifs et dignes »⁽¹⁾.

(1) Abd al-Rahmân al-Kawâkibi, *tabâ'i'u al-istibdâd* (traduit par 'Du despotisme'), livre traduit par Hala Kodmani, préface et postface de Salama Kawakibi, sous le titre : *Du despotisme et autres textes*, Ed. Sindbad, Actes Sud, Paris 2016, pp. 19-20.

Bibliographie

- ABA-ZIED, Racha, «Al-Kawakibi, un réformateur avant l'heure»,
<https://www.syriemdl.net/al-kawakibi-un-reformateur-avant-lheure/>
- 'AMARA M., *Abd al-rahman al-Kawâkibi, Shahid al-hurrîa wa mujadid al-islâm*, Beyrouth, Dâr al-Wahda, 1984.
- 'AMÂRA, Muhammad, *Ab dar-Rahmân Kawâkibî, al-a'mâl al-kaâmila*, al muassassa al-arabiyya li dirâsat wa-an-nashr, Beyrouth, 1972.
- 'AMARA, Muhammad, *Muslimûn thuwâr*, al Muassissa al-arabiyya li-dirâsât wa an-nashr, Beyrouth, 1976.
- 'AMARA, Muhammad, *Jamâl ad-Dîn al-Afghânî, al'a'mâl al-kâmila*, al-Muassissa al-Misriya al-amma li-talîf wa-nashr, Dâr al-kitab al-arabî, le Caire, 1996.
- 'AMARA, Muhammad, *l'Imam Muhammad Abdû, al-a'mâl al-kâmila*, Tome 3, al Muassissa al-arabiyya li-dirâsât wa an-nashr, Beyrouth, 1972.
- 'AMARA, Muhammad, *Al-Shaykh 'Abd ar-Rahman al-Kawâkibî, hal kena 'Ilmâniyyan (Etait-il laïque ?)*, édition Nahdhat Misr, Collection Fî at-Tanwîr al-Islâmî, n° 68.
- AMIN, Ahmed, *Zu 'amâ' al-Islâh fî-l- 'asr al-hadîth*, Maktabat an-Nahdha al-Misriya, le Caire, 1948.
- Al-'AQQAD, 'Abbas Mahmûd, *al-Majmû'a al-kamila*, T.XVII, Dar al-kitâb al-Loubnâni, Beyrouth, 1980.
- ATTOUNSI, Kheireddine, *aqwam al-Masâlik*, Tunis, 1866.

- AYYOUB, Mohammed Sha'bân, « al Kawâkibî, philosophe de la liberté ignoré par les Arabes », <http://midan.aljazeera.net/intellect/history/2018/8/12/> (en langue arabe).
- Anne-Lucie CHAIGNE-OUdIN, « capitulations », article publié le 09/03/2010 et consulté le 24/06/2018, dans le site: Les Clés du Moyen-Orient.
- CHAMIEH, Ibtissem, *Socio-politique chez 'Abd ar-Rahmân al-KAWÂKIBÎ, écrivain et réformateur du XIXe siècle*, Thèse de doctorat de l'Université, sous la direction du Pr. THILLET, Paris 1986.
- DÂYI, Jean, *Sahâfat Kawâkibî*, Muassassat fikr lil abhâth wa an-nashr, Beyrouth, 1984.
- DAYE J., 1984, *Sahafat al Kawakibi* (la presse d'al-Kawakibi), Beyrouth, Dâr Fikr.
- 1988, *Al imâm al-Kawâkibî, Fasl al-dîn 'an al-Dawla*, Londres, Dâr Sûraqîa.
- 2000, *Sahafat al-Kawakibi, 2^e partie*, (La presse d'al-Kawakibi), al-'Arab, 80 p.
- DAYE (Dayi), Jean, *al-Imâm al-Kawâkibî, fasl ad-Din an ad-Dawla (al-Imâm al-Kawâkibî, séparation entre état et religion)*, ed. le Royaume Uni, 1988
- GARDET Louis, *Les hommes de l'Islam*, librairie Hachette, Paris, 1977.
- Al-GHAZZI, *Târikh Halab* (Histoire d'Alep), Alep, Dâr al-Charq, 1955.
- HAWRANI, Albert, *al fikr al-'arabî fî 'asr an-Nahdha*, Dâr an-Nahâr li-nashr, Beyrouth, 1968.

- AL-HUSARÎ K.S., *Three reformers: A study in Modern Arab Political Thought*, Beirut, Khayat's edition, 1966, .
- AL-JUNDÎ, Anwar, *al-sahâfa fi Mîsr mundhu nashatiha ila al harb ath-theniya*, Dâr al-Maarif, le Caire, 1964.
- al-KAWAKIBI, ‘Abd al-Rahmân, *tabai ‘ al-istibdâd*, traduit par Hala Kodmani sous le titre: *Du despotisme*, préface et postface de Salam Kawakibi, Sindbad Actes Sud, 2016.
- KAWAKIBI, abd al-Rahmân, *Les caractéristiques du despotisme et les luttes contre l'assujettissement*, Traduction de Hala KODMANI sous le titre de *Du despotisme*, Sindbad, Paris 2016.
- KAWAKIBI, abd al-Rahmân, Lettre écrite en arabe dialectal à l’attention de son fils Assad (28 mai 1897).
- KAWAKIBI, abd al-Rahmân, *Um al-Qurâ*, Dimashq (Damas), 2002, 231 pages.
- KAWAKIBI, Salam, « Un réformateur et la science », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 101-102 | juillet 2003, mis en ligne le 12 mai 2009, consulté le 15 mai 2018,
- URL: <http://journals.openedition.org/remmm/43>.
- AL-KAWAKIBI, S., *Al-sîra al-zâtîya li 'Abd Al-Rahman al-Kawâkibî*, (Biographie d'al-Kawâkibî), Beyrouth, Dâr Bîssân, 2000.
- AL-KAWAKIBI, *Œuvres complètes*, Beyrouth, Centre des études de l'unité arabe, 1995, 579 p.
- al-KAWAKIBI, Sa‘ad zaghlûl, *Ab dar-Rahmân al-Kawâkibî (as-sira al-dhatîyya)*, 1ere édition, édition et diffusion: Bîsân, Beyrouth 1998

- KAWTHARÂNI, Wajih, *Majallat-al-Muntaqa*, n°1
- KAWTHARÂNI, Wajih, *al-Urûba wal-islâm fî marhalat al-intiqâl mina l-Uthmâniya ilâ ad-dawla al-qawmiyya*, Nadwat Nâsir al-fikriya (recueil collectif), Bayrouth, 1980, p. 67-80.
- RÎDHA, Muhammad Rashîd, *al-Manâr*, 6/5/1902
- Ar-RIFAI, shamseddine, *târikh as-Sahafa as 'Suriyya*, T.1, Dâr al-Maarif, Le Caire, 1967.
- RIZQ, Charles, *Entre l'Islam et l'arabisme*, éd. Albin Michel, Paris, 1983.
- R. L.: «Abd al-Rahman al-Kawakibi: une analyse panarabe du despotisme», dans *Les Clefs du Moyen-Orient*, le 29/10/2013: <http://www.lesclesdumoyenorient.com/Abd-al-Rahman-al-Kawakibi-une.html?preview=true>
- al-SAIID, Hasan, *Abd al-Rahmân al Kawâkibî, jadalîyyat al-istibdâd wa-dîn*, (dilectique du despotisme et de la religion), Ruwâd al-Islâm, Bibliothèqeu Mu'men Quraysh, première édition, Iran, 2000.
- TAHHAN, Mohammed Jamal, *al mufakkir an-Nahdhawi Ab dar-Rahman al-Kawâkibi*,
- TAHTAWI, *L'Or de Paris (Takhlîs al-Ibrîz fî Talkhîs Barîz)*, éd. Actes Sud, coll. Sindbad, Paris, 1988.
- THORAVAL, Yves, article dans:
<https://www.universalis.fr/encyclopedie/abd-al-rahman-al-kawakibi/>
- ZAYN, Zayn Nûr ad-Dîn, *Nushû' al-qawmiyya al-'arabiyya*, Dar an-Nashr, Beyrouth, 1971.
- Liste des périodiques contenant les principaux articles d'Al-Kawakibi

- 1 - *Al-Mû 'aîad* (le soutenu) d'Alî Yûsif publié au Caire. Le premier article d'Al-Kawâkibî est publié pendant qu'il est encore à Alep le 17 mars 1899. Il le signe du pseudonyme Halab'. À partir du moment où il s'installe au Caire, ses publications se multiplieront dans ce même journal.
- 2 - *Al-Manâr* (le phare) de Rachîd Ridâ
- 3 - *Al-Najâh* (la réussite), édité à Beyrouth, dans lequel il publie sous un pseudonyme à partir de 1872 et pendant cinq ans.
- 4 - *Al-Nabla* (l'abeille), édité à Londres, dans lequel il publie deux articles le 1^{er} avril 1879 sur la ville d'Alep.
- 5 - *Al-Ahrâm* (les pyramides), édité au Caire, où il publie le 12 juin 1879 un article satirique sans signature, dans lequel il critique les autorités ottomanes d'Alep.
- 6 - *Al-Misbâh* (la lampe), édité au Liban, où il publie le 24 mars 1883 un article suite à l'interdiction de son journal *al-I'tidâl*.
- 7 - *Lissân al-'arab* (la langue des arabes) où il qui publie le 28 août 1895 un article intitulé: « Ce que l'homme aime le plus c'est ce qu'il lui est interdit! », et un deuxième le 4 septembre 1895.
- 8 - *Al-Muqatam* au Caire où il publie deux fois sous le nom d'un musulman aux idées libres. Ces articles, publiés le 5 et le 7 août 1899, analysent l'idée d'une ligue islamique et suscitent un débat avec M. Rachîd Ridâ, le rédacteur de ce même journal.

