

logo not found or type unknown

Title "Nation", "patrie", "citoyen", chez Rifā'a al-Ṭaḥṭāwi et Khayr-al-Dīn al-Tounsi / par Ezzat Orany

Contained in MIDÉO : Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire / Direction : Georges Shehata Anawati, (puis) Régis Morelon, (puis) Emilio Platti, (puis) Emmanuel Pisani, (puis) Dennis Halft

Volume 16 (1983)

pages 169-190

URL <https://ideo.diamondrda.org/manifestation/67628>

“NATION”, “PATRIE”, “CITOYEN”  
CHEZ RIFĀ‘A AL-ṬAḤṬĀWĪ ET  
KHAYR-AL-DĪN AL-TOUNSI\*

par

Ezzat Orany

L'objet de cette étude n'est pas une partie de la théorie politique chez Ṭaḥṭāwī et al-Tounsi, mais bien trois notions qui contribuent à déterminer le cadre général de cette théorie chez ces deux auteurs du siècle passé. Ce cadre était constitué par un certain nombre de concepts, qui étaient encore, chez eux et chez leurs contemporains, à l'état de “suggestion” ou “proposition”; c'est la raison pour laquelle nous ne trouverons pas, de ces concepts, des définitions précises et explicites dans les écrits de ces deux écrivains; nous aurons donc à déterminer leurs significations, nous contentant parfois d'approximations, par le biais d'une étude terminologique comparative. Il faudra donc mieux appeler ces “concepts” du nom plus modeste de “termes techniques”, puisque nos deux auteurs, comme nous le verrons, ne les ont pas, sauf rarement, suffisamment déterminés pour qu'ils accèdent au rang de “concepts”. Cette remarque s'applique même aux termes techniques puisés à la tradition islamique, qui aurons, eux aussi, à subir de profondes transformations, et parfois des transfigurations, à l'époque de Ṭaḥṭāwī et d'al-Tounsi, de leurs propres mains et des mains d'autres écrivains également.

I – Khayr-al-Dīn al-Tounsi (1825–1889)

On peut diviser les termes techniques à caractère politique, qu'utilise al-Tounsi dans son *Introduction* à son livre «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» (*Meilleures voies pour connaître les affaires des royaumes*<sup>1</sup>; A. Hourani traduit joliment: *The Road Most Straight to Know the Conditions of the State*)<sup>2</sup>, en deux groupes. Le premier contient des termes ayant trait au cadre le plus général du

\* Communication présentée au II<sup>e</sup> Séminaire pour la Coopération Méditerranéenne (18–20 décembre 1980), organisé par l'ISPRON (Istituto di Studi e Programmi par il Mediterraneo), à Sassari, Italie.

pouvoir politique, tels: الدين (la religion), الاسلام (Islam), الأمة “umma” (communauté, nation), الأمة الإسلامية (communauté islamique), المملكة (royaume), الدولة (État), المُلْك (royauté), الحكومة (gouvernement), البلاد (pays), الوطن (patrie), lieu où l'on est établi pour y vivre), الجنس (race, ethnique), et l'on peut ajouter الجماعة (communauté, ensemble des croyants), et l'utilisation de “nous” (نحن), qui est assez fréquente chez al-Tounsi.

Il était naturel que le cadre du pouvoir politique, chez cet auteur, soit religieux, tout au moins “officiellement”, puisqu'il était ministre ottoman, soit à Tunis, soit à Constantinople (où il a été nommé premier ministre (الصدر الأعظم) en 1879), et durant une période où le Sultan ottoman tendait à mettre en évidence sa qualité de Calife (chef religieux en tant que successeur du Prophète). Parmi les termes que al-Tounsi utilise, il y en a trois qui sont franchement religieux: la religion, l'Islam, et la “umma” islamique; ce dernier en est le plus important, politiquement et techniquement, et le plus usité par notre auteur; cependant, les deux autres termes ne manquent pas d'apparaître dans certains passages. C'est ainsi qu'il considère que les “tanzimats” (organisations) politiques (c'est-à-dire la constitution), le respect de la justice et l'instauration de la liberté, tout cela sera mis en œuvre par le Sultan avec l'aide de ses fonctionnaires de l'État (رجال دولته) et des ‘ulama (savants religieux) “qui sont tous unis pour la réussite des intérêts de la religion et de la patrie”<sup>3</sup>. Il est plus précis encore, quand il fait de l'Islam le principe dirigeant de toute politique et de toute action sociale, et lie directement la royauté (المُلْك) à l'Islam: “La royauté de l'Islam est basée sur la loi divine (الشرع); l'obligation de consulte (المشورة) et celle d'abolir le désavoué en sont parmi les principes”<sup>4</sup>.

Venons à la “umma” islamique. Ce terme apparaît dès la première page de l'*Introduction*; en fait, le propos de l'auteur est de traiter “des moyens conduisant au bienfait de la “umma” islamique, et au développement des conditions de son progrès en civilisation (تمدنها)... La base de tout cela est un bon gouvernement (حسن الإمارة)”<sup>5</sup>. Khayr-al-Dīn ne définit pas encore cette “ūmma” islamique d'une façon précise, mais il met en face d'elle une autre entité, l'autre par excellence, à savoir la “nation” ou communauté occidentale (الأمة الإفريقية)<sup>6</sup>. L'usage de cette dernière expression, qui est vague jusqu'au point d'être naïf témoigne par lui-même combien le terme “umma” avait dans de tels passages un sens très, ou trop, général, indiquant un groupe, de quelque ampleur qu'il soit, uni par un lien quelconque, qui peut être une même religion, ou bien le simple fait d'être l'autre par rapport à un groupe déterminé. Cet usage a cependant son origine et sa justification dans la tradition<sup>7</sup>.

D'autres passages, dans l'*Introduction*, emploient le terme "umma" dans des sens à la fois plus forts et plus précis. C'est ainsi qu'il désigne une unité raciale ou ethnique, quand on lit par exemple: "la umma des Perses" (أمة الفرس)<sup>8</sup>, ou quand l'auteur parle du "Prophète qui a unifié les tributs des Arabes dans une seule et même umma"<sup>9</sup>. L'auteur emploie ailleurs le même terme pour désigner un groupe politique aux contours bien définis quand il parle de la "umma française" (الأمة الفرنسية)<sup>10</sup>, ou de la "umma romaine"<sup>11</sup>. Ailleurs encore "umma" indique l'ensemble de la population dans le cadre d'un certain régime politique; et dans ce cas, "umma" peut être synonyme, chez Khayr-al-Dīn, soit de الرعية (sujet)<sup>12</sup>, soit même de "royaume"<sup>13</sup>. Nous trouvons l'auteur enfin, accrédi-ter la "umma" de certaines propriétés d'une personne ou d'un "moi": la "umma" islamique, qui s'étendait de l'Espagne à l'Inde, est une unité unie, qui a un passé, un présent et un avenir; elle est "nous" en face d'"eux", c'est-à-dire de la "nation" occidentale; elle peut, ou ne peut pas; elle vise à retrouver sa gloire d'antan, et n'a pas honte d'avoir besoin des autres<sup>14</sup>; elle respecte les principes de la "shari'a" (الأصول الشرعية)<sup>15</sup>, et a les droits des personnes concernant la vie, l'honneur, et les biens (حقوق النفس والعرض والمال)<sup>16</sup>; elle a enfin des intérêts, et désire rester indépendante d'autrui<sup>17</sup>. Avec une telle entité presque organique, "tous ses membres agiront comme une seule et même personne" (يكون الجميع كالشخص الواحد)<sup>18</sup>.

Voyons maintenant la deuxième partie du premier groupe des termes, ayant trait au cadre général du pouvoir politique. Elle contient: royaume (المملكة), État (الدولة), royauté (المُلْك), pays (البلاد), patrie (الوطن). Ces termes sont à rapprocher, soit parce qu'ils sont d'une nature politique (c'est le cas des trois premiers), soit parce qu'ils désignent des corps matériels faciles à cerner (les deux derniers). Il semble que "royaume" (المملكة) désigne, dans l'*Introduction*, l'ensemble du corps politique, qui englobe à la fois le gouvernant<sup>19</sup> et les gouvernés<sup>20</sup>, en insistant néanmoins sur l'élément qui subit l'exercice royal. Khayr-al-Dīn utilise المملكة parfois en parlant de l'État ottoman tout entier<sup>21</sup>, ou de la "umma" elle-même<sup>22</sup>; cependant, ce terme est réservé la plupart du temps aux parties bien définies que sont les "royaumes de l'État" (ممالك الدولة)<sup>23</sup>. L'État correspond chez Khayr-al-Dīn à la classe dirigeante qui détient le pouvoir<sup>24</sup>. Quelques textes montrent qu'il emploie المُلْك (royauté) pour désigner le pouvoir politique lui-même, mais considéré d'une façon abstraite. Quant au terme البلاد (pays), il ne constitue pas à vrai dire une expression technique, mais il apparaît dans quelques passages<sup>26</sup>.

Le terme وطن (patrie, lieu de séjour), est à considérer de plus près. Là encore,

Khayr-al-Dīn ne délivre pas une définition explicite; nous aurons donc à cerner indirectement le sens de ce terme. Il semble que *وطن* désigne dans l'*Introduction* cette entité objective et concrète qui est le lieu commun de vie en groupe (مجال الاجتماع المشترك)<sup>27</sup>; le "waṭan" est encore l'être collectif qui groupe les êtres individuels des "fils de la patrie" (أبناء الوطن)<sup>28</sup>; il est en tout cas, au moins, le lieu d'habitat. Une chose est certaine: il est différent de la religion, en ce sens que la religion a une nature morale, tandis que la nature du "waṭan" est matérielle<sup>29</sup>. D'un autre côté, le "waṭan" diffère de l'État, en tant que corps où œuvre son action; dans un tel contexte, "waṭan" peut signifier l'ensemble de la population<sup>30</sup>; il prend parfois la place du terme المملكة (royaume)<sup>31</sup>. Mais il sera assez difficile de mettre la main sur ce qui distingue "umma" et "waṭan" chez Khayr-al-Dīn; en tout cas, le "waṭan" semble être une entité passive bonne à subir, tandis que "umma" désigne un être capable d'agir; nous avons vu que le premier est d'une nature matérielle, dont la population est une composante essentielle, tandis que la seconde est une entité morale.

La réelle nouveauté dans l'*Introduction* est l'accent assez sentimental par lequel al-Tounsi enveloppe, par deux ou trois fois, le mot *وطن*. Dès le début, il parle de "chérir le bien-être de la patrie" (المحبة لخير الوطن)<sup>32</sup>, et fait allusion à "l'obédience au roi, et l'amour de la patrie"<sup>33</sup>; le ton monte encore en émotivité quand al-Tounsi signale le danger que constitue la civilisation occidentale pour le monde musulman; ce danger est assimilé à un torrent impétueux, qui menace de détruire tout ce qu'il entoure; et Khayr-al-Dīn d'ajouter que cela est "une triste image pour l'amoureux de la patrie" (لمحب الوطن)<sup>34</sup>. Enfin, le mot "waṭan" apparaît deux fois dans la dernière page de l'*Introduction*, où il est clair que l'expression *المحب لخير الوطن* ("le conseiller zélé et animé par l'amour de la patrie") désigne Khayr-al-Dīn lui-même, qui espérait, par son *Introduction*, avoir fait son devoir en offrant ses conseils à son État et à sa patrie (لدولته ووطنه)<sup>35</sup> (et remarquons que "patrie" ici s'étend à l'ensemble des terres ottomanes, et même au-delà, partout où il y a des musulmans).

Le deuxième groupe des termes techniques chez al-Tounsi a trait à l'élément humain qui subit l'action royale; il contient: الرعية، الرعايا (même sens: sujets, mais الرعايا insiste sur la composante individuelle, tandis que الرعية est l'ensemble qui transcende les individus), رعايا الدولة (sujets de l'État), الأهالي (population, gens du pays), أهل المملكة (nationaux du royaume), السكّان (habitants), العامة (le commun), العباد (sujets, du point de vue religieux), العبد (singulier du précédent), عبيد الله (sujets ou serviteurs de Dieu), المؤمنون (croyants, fidèles).

Ces termes peuvent être divisés, à leur tour, en trois groupes: a) ceux à

caractère franchement religieux, b) ceux tirés de la tradition, mais tendant à recevoir des significations neutres ou laïques si l'on préfère, c) et ceux tirés, à ce qui apparaît, de la terminologie politique française du 19<sup>e</sup> siècle.

a) Les termes: العباد ، العبد ، عبید الله ، المؤمنون ، المؤمنون ، sont généralement peu usités par Khayr-al-Dīn. Les deux derniers apparaissent ensemble, une seule fois dans toute l'*Introduction*, et dans un contexte relatant un "hadith" (tradition) du Prophète. On peut donc dire que le terme المؤمنون disparaît complètement du vocabulaire politique de notre auteur. Même chose pour عبید الله qui est utilisé une seule fois<sup>36</sup>, et pour ironiser sur ceux des rois qui entendent asservir leurs sujets, qui n'ont cependant que Dieu pour seul et unique maître. Le terme العبد apparaît lui aussi une seule fois<sup>37</sup>; quant au terme العباد ، il est rarement en usage<sup>38</sup>.

b) On peut trouver une explication de la rareté de l'usage du terme العباد dans le fait que الرعايى et الرعية ، qui viennent eux aussi de la tradition, couvrent en partie sa signification, en ayant, de surcroît, un caractère nettement plus neutre. Ces deux mots sont en effet les plus répandus dans les pages de l'*Introduction*, avec une certaine préférence pour الرعية . Si de nombreux textes montrent les deux termes comme équivalents, الرعية a cependant l'avantage d'être parfois synonyme de العبيد <sup>39</sup>, de "umma"<sup>40</sup>, de الأهالي <sup>41</sup>, et de العامة <sup>42</sup>.

c) Quant aux termes que Khayr-al-Dīn aurait pris de la terminologie française, soit directement à travers son excellent français, soit à travers le grand livre de Ṭaḥṭāwī: *Takhlīṣ al-Ibrīz min Takhlīṣ Barīz* (تلخيص البريز من تلخيص باريز), que Khayr-al-Dīn connaît et a lu<sup>43</sup>, le plus important en est العامة (le commun), qui donne le sens de "public", ou même celui de "peuple", quand l'auteur est en train de parler des institutions françaises<sup>44</sup>. Cependant ce terme est utilisé aussi par lui dans son sens ordinaire, très proche parfois de celui de "vulgaire"<sup>45</sup>.

Qu'en est-il, enfin, du "citoyen" (المواطن) ? Autrement dit: est-ce que le vocabulaire de Khayr-al-Dīn et son système de pensée, si l'on peut utiliser une telle expression, pourraient permettre d'y avoir une place pour l'équivalent du terme "citoyen"? Parmi les termes que nous avons passés en revue, le plus proche, du moins en apparence, en est محب الوطن (amoureux de la patrie). Cependant, nous avons constaté la spécificité de cette expression, à tel point qu'elle ne peut être considérée comme un terme technique à proprement parler, puisqu'elle désignait en fait Khayr-al-Dīn lui-même. Notre première conclusion est donc qu'il n'y a pas d'équivalent au terme "citoyen" dans le vocabulaire de l'*Introduction*. La deuxième conclusion est plus importante encore: en réalité, il n'était même pas possible qu'un tel terme, et le concept qui lui correspond, puissent avoir droit de cité chez notre auteur.

Notons très brièvement que le terme “citoyen” est essentiellement un terme individualiste; son cadre est une théorie politique qui s’attache en premier lieu aux droits individuels, et non aux privilèges de la classe dirigeante, et qui considère que le peuple, c’est-à-dire l’ensemble des citoyens, est la source de tout pouvoir, et que la finalité de l’organisation politique est de servir l’intérêt des membres de la société, de telle sorte que le concept d’“État” devient subordonné à celui de “citoyen”, et non le contraire. Tout cet ensemble d’idées est loin, évidemment, de l’horizon de Khayr-al-Dīn; il est aussi très difficilement conciliable avec l’essentiel de la théorie politique des savants musulmans, qui tourne toute entière autour du problème de l’“Imama” (الإمامة), et s’intéresse par conséquent à l’État beaucoup plus qu’aux gouvernés, qui ne sont en somme que les “sujets”, et des sujets considérés du point de vue de leur appartenance religieuse, et non en tant qu’individus sans plus, ou membres d’une même société. Ce n’est qu’avec Ṭaḥṭāwī qu’apparaîtra, pour la première fois en langue arabe, l’idée que l’appartenance politique ou nationale peut primer l’appartenance religieuse.

Nous avons déjà fait allusion au fait que Khayr-al-Dīn al-Tounsi pensait en réalité pour le compte de l’État ottoman; par conséquent, il n’avait pas en vue ce que nous appelons le “peuple”; même quand il fait mention des “sujets”, “population”, et “habitants”, il le fait certes pour rappeler quelques-uns de leurs droits, mais surtout pour leur rappeler leurs devoirs d’aider l’État par tous les moyens possibles. On devait s’attendre à ce que Khayr-al-Dīn soit “collectiviste”, ou plus précisément “étatiste”; par conséquent, il parle de la “umma” et des “serviteur” et des “sujets”, mais il n’y a pas de place possible chez lui pour les individus en tant qu’entités indépendantes, et dont les volontés concordantes seraient l’unique source de la volonté collective de la “umma”; au contraire, c’est cet être collectif qui prime tout: il est antérieur aux individus, en est indépendant, et les produit et dirige. Pas de place possible, donc, pour une position individualiste, ni pour le concept de “citoyen”. Il est vrai que Khayr-al-Dīn s’intéresse parfois aux “sujets”, “dans leurs individualités et leur collectivité” (في مفردهم وجمهورهم)<sup>46</sup>, et à l’être humain en général<sup>47</sup>; mais cet être humain n’est pas le citoyen en tout cas, il est toujours le “sujet” (الرعية); autrement dit, il est l’être humain vu du côté du pouvoir politique, et non en soi, ni du point de vue de ses rapports avec ses semblables; ceci, tandis que ce qui distingue nettement le concept de citoyenneté est qu’il est conçu par rapport aux autres personnes ayant tous la même qualité, puisque le correspondant nécessaire du citoyen est le concitoyen. Il est naturel pourtant que la vision religieuse soit collectiviste et non individualiste; et nous voyons Khayr-al-Dīn souhaiter que

“tous soient comme une seule personne”<sup>48</sup>, c’est-à-dire que les différences individuelles soient anéanties aussi fortement que possible. Là n’existera que l’être collectif, la “umma”.

D’un autre côté, la notion de “citoyen” implique l’idée de l’initiative personnelle. Or, cette idée est loin de faire partie de la théorie politique traditionnelle. Et nous n’avons qu’à prendre un seul exemple, mais de taille: c’est l’obligation de “recommander selon ce qui convient, et décommander ce qui est désavoué” (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر), qui sera en fait le lot de quelques-uns, des “gens qui lient et délient” (أهل الحل والعقد), sorte d’élite, composée de notables, en principe intellectuels, mais encore ceux qui détiennent une puissance financière ou sociale ou autre), qui sont naturellement une infime minorité, facile à manier par le souverain. En somme l’obligation de “recommander et décommander selon les normes islamiques” sera فرض كفاية لا فرض عين<sup>49</sup>, c’est-à-dire qu’un seul ou une petite minorité peut l’accomplir, non seulement au nom de tous, mais encore à leur place.

Enfin, une théorie adoptant la notion de citoyen est une théorie qui procède par “en-bas” (les unités constituant la société), et non par “en-haut” (l’État, ou le souverain ou la nation). Et c’est le contraire de la théorie traditionnelle qui ne procédait, et pour cause, ni même de l’“Imam” ou “Calife”, ou du souverain, mais bien de la source suprême de toute chose: de la divinité qui révéla la loi divine. Et là, nous nous apercevons que parler de la “umma”-nation comme corps politiquement constituant, est, dans le cadre de la théorie traditionnelle, sans grand sens, puisque cette “umma” n’est pas la source, ni première ni même dérivée, du pouvoir, mais bien le corps qui témoigne de la volonté divine, et qui subit le pouvoir politique, pour autant que ce pouvoir respecte la “sharī‘a”.

## 2 – Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwi (1801–1872)

On peut dire que le thème des écrits de Ṭaḥṭāwi, et de sa réflexion, même personnelle, durant toute sa vie, est celui de la nouvelle organisation sociale de l’Égypte moderne; il en a proposé une esquisse, plus ou moins élaborée, à ses “compatriotes” (أهل وطنه), en tenant compte des besoins et exigences de son temps. Ces exigences ne se limitaient pas à la nécessité d’imiter l’Europe, mais imposaient aussi de lui faire face.

La nouveauté de l’apport de Ṭaḥṭāwi ne se limite pas au contenu de sa pensée, inhabituel pour son temps, même s’il est enveloppé encore dans une forme de

discours assez traditionnelle; ni à son style et sa manière de concevoir et de s'exprimer qui dénote une finesse et une pénétration de peu d'égal; cette nouveauté se dénote aussi dans le fait que Ṭaḥṭāwī s'est fixé, et peut-être depuis son premier livre, le *Takhlīṣ*, le public à qui il s'adressera, la nation pour le compte de laquelle il pense, et la patrie qu'il désire: ce sont les gens de l'Égypte, et la nation qui habite dans cette patrie. Résultat: il n'a guère en vue ni les "croyants" en général, ni les gens habitant les terres de l'Islam, sauf rarement, et le plus souvent pour des raisons de pure convenance.

Il faudra noter, avant de traiter de la terminologie politique chez Ṭaḥṭāwī en général, et des concepts de "umma" et de "waṭan" en particulier, que la pensée de cet écrivain n'est qu'un moment sur le chemin de la formation de la terminologie arabe moderne, et de la pensée arabophone nouvelle. Le moment ṭaḥṭāwien est lui-même un moment en mouvement: le *Takhlīṣ* tient le plus souvent une place à part; dans le *Manāḥig* (مناهج الأبواب المصرية إلى مباحث الآداب), *Chemins des esprits égyptiens aux joies des pensées modernes* (العصرية), plusieurs niveaux terminologiques, à tel point que le lecteur sentira qu'il y a là une sorte d'expérimentation, ou des "sauts" ici et là.

Les expressions politiques à caractères terminologiques chez Ṭaḥṭāwī, dans ses trois livres majeurs où il s'exprime en son propre nom, le *Takhlīṣ*, le *Manāḥig* et le *Morshid*<sup>50</sup> (المُرشد الأمين للبنات والبنين), *Le guide honnête des filles et des garçons*, peuvent être réparties en trois groupes. Le premier groupe à trait au cadre le plus général de la société humaine: الخلق (création, humanité, الجمعية التأسيسية (groupement humain), التأسيس العام (l'humanité en général); on peut y ajouter: الإنسان (l'homme), الشخص (personne), الجنسية (appartenance à une race ou à une ethnie).

Le deuxième groupe concerne ce qu'on peut appeler la superstructure de l'organisation politique: الدين (religion), الإسلام (Islam), يد الإسلام (sceptre de l'Islam), أمم الإسلام (peuples, nations de l'Islam), ديار الإسلام (contrées de l'Islam), الدولة المصرية (l'État ottoman), البلاد الإسلامية (pays islamiques), الدولة المصرية (l'État égyptien), الحكومة المصرية (le gouvernement égyptien), مصر (l'Égypte), القطر المصري (la province égyptienne), بلاد مصر (pays d'Égypte), الديار المصرية (contrées égyptiennes), الأقطار المصرية (provinces égyptiennes), بر مصر (terre d'Égypte), الدولة (État), المملكة (royaume), السلطنة (Sultanat, empire), المُلْك (royauté), القوة الحاكمة العمومية (système ou organisation civile), النظام المدني (pouvoir, autorité générale).

Le troisième groupe concerne en revanche l'infrastructure de l'organisation politique: الرعية (sujets), أبناء الرعية (fils (des) sujets), عموم الرعية، عموم الرعية (ensemble des sujets), الرعايا (sujets), الملة (communauté, la gent), الجمعية (groupement,

société), جمعية المملكة (le royaume dans son ensemble, ou société du royaume), أعضاء الجمعية (membres de la société), الهيئة الاجتماعية (configuration sociale, société), أهالي المملكة (population du royaume), أبناء الأهالي (fils, membres de la population), الأهلية (nationalité), الوطنية (patriotes, fils de la patrie), أهل الوطن (parents, gens, peuple de la patrie), أبناء الوطن (fils de la patrie), الاستيطان (gens du pays), أهل مصر (peuple d'Égypte), الرأي العمومي (opinion publique), السواد الأعظم (la grande majorité), العامة (les communs), الناس (gens), الموطن (lieu de naissance), البلد (pays), الشخص من الأهالي (une personne de la population), الوطني (patriote, national), البلدي (une personne du pays), المتوطن (celui vivant à), الأمة المصرية (nation unifiée), الأمة الواحدة (nation égyptienne).

Le lecteur aura sans doute constaté l'abondance de la terminologie de Ṭaḥṭāwī, par rapport à celle de Khayr-al-Dīn, et aussi une distance relative vis-à-vis du vocabulaire traditionnel, une bonne partie des termes signalés étant en fait "modernes".

Nous nous proposons, parallèlement à l'étude terminologique, de nous arrêter devant quelques traits essentiels de l'attitude sociale et politique de Ṭaḥṭāwī, et d'aborder par ce biais l'examen de la place qu'occupent chez lui les concepts de nation, patrie, et citoyen.

*D'une conception religieuse de la nature de la société et de ses finalités, à une conception "civile":*

On peut caractériser l'attitude générale de Ṭaḥṭāwī en disant que ce penseur constitue une étape de transition consciente d'une conception religieuse sur la nature de la société et ses finalités, à une autre "civile" ou "laïque". Ṭaḥṭāwī, esprit ordonné comme il est, essaye toujours de voir la partie dans le tout; et c'est ainsi qu'il n'omet pas de commencer par évoquer le الخلق (la création humaine) dans son ensemble, et de l'humanité entière<sup>51</sup>. Quelles que soient ses références, qui sont parfois à caractère religieux, sa visée laïque est toujours claire et affermie, et dès le *Takhliṣ* lui-même. En fait, il n'était pas possible que Ṭaḥṭāwī abandonne tout d'un coup et franchement le modèle religieux traditionnel; cependant, c'est précisément cela qu'il fait, mais par étapes, pratiquement, et parfois implicitement, faute de mieux; ce qui ne veut pas dire pour autant qu'il abandonne toute référence religieuse, au contraire: il insiste sur ce que l'homme est une création de Dieu, et qu'il reçoit de Dieu ordres et interdictions<sup>52</sup>. De même, il continue quelques thèses de la culture traditionnelle, telle la division de l'homme en corps et esprit, avec supériorité de l'esprit sur le corps<sup>53</sup>. Enfin,

il arrive assez souvent qu'il consolide une argumentation à fond laïque par des assises religieuses.

Nous indiquons ici, avec extrême concision, les aspects les plus importants de la rénovation laïque chez Ṭaḥṭāwi, et relativement à la nature de la société et ses finalités :

1. A l'intérieur même de la conception religieuse de la place de l'homme dans l'univers, Ṭaḥṭāwi insiste sur le fait que la société humaine est un phénomène naturel (طبيعي) <sup>54</sup>.
2. La fin de la société humaine devient chez lui "le bonheur" (السعادة), notion qui revient de page en page, d'un livre à l'autre <sup>55</sup>.
3. L'insistance sur le bonheur est en rapport avec la revalorisation de la richesse matérielle chez Ṭaḥṭāwi.
4. Il attaque aussi la paresse, et appelle à l'amour du travail.
5. Ṭaḥṭāwi est l'un des tout premiers à insister sur la notion de مصلحة (intérêt), qui doit présider aux choix politiques et sociaux.
6. Ṭaḥṭāwi est probablement le premier penseur en langue arabe moderne qui ait eu conscience de la notion de "progrès".
7. C'est pourquoi il se range généralement du côté du "mouvement" contre l'immobilité.
8. En application de cette attitude, on le trouvera très sensible à ce qu'on appellera le côté "dynamique" dans l'action sociale.
9. Une autre application est son appel répété à la "population" (الأهالي), pour qu'elle prenne l'initiative dans le domaine des المنافع العامة (activités d'intérêt public, qui désignent chez Ṭaḥṭāwi plus précisément l'agriculture, l'industrie, et le commerce), sans attendre ce que feront les autorités publiques.
10. Il appellera de même à une action positive de la part du gouvernement. (la toile de fond en est la grande passivité, qui touche à la coupable négligence, des émirs mamelouks et pachas ottomans dans le domaine des travaux publics, ceux touchant à l'irrigation plus particulièrement).
11. Ṭaḥṭāwi mérite sans conteste possible le titre de "penseur de l'avenir" du 19<sup>e</sup> siècle égyptien, puisque son regard est sans cesse tourné vers l'avenir et non vers le passé, et tout ce qu'il écrit, fait ou entreprend a pour but de préparer l'avenir.
12. Il en résulte son refus franc de respecter la tradition (التقليد), pour l'unique raison qu'elle est telle, et son appel sans voile, le plus important à enregis-

trer en l'histoire de la pensée égyptienne moderne, à la rénovation intellectuelle (الاجتهاد)

13. Il en résulte encore que la “raison” s'érige chez lui un statut de premier plan, à côté de la révélation divine.
14. On trouve chez Ṭaḥṭāwi un sens très aigu de l'importance de la communauté humaine en tant qu'être capable de dynamisme; cela doit être considéré comme une importante innovation sur le fond d'une culture qui parlait tout le temps des “croyants” comme un ensemble, mais qui ne mettait nullement en pratique une organisation effective et efficace du mouvement de la communauté en tant que telle.
15. Une étude plus précise de la pensée de Ṭaḥṭāwi pourrait montrer qu'il accorde une certaine priorité à la société par rapport à l'État.
16. Pour ce qui est de l'individu humain, Ṭaḥṭāwi est l'un des premiers à le considérer comme le noyau réel de la société.
17. Au moins, il accorde une nette importance à la dignité de la personne humaine<sup>56</sup>.
18. Signalons enfin qu'on trouve chez lui des allusions, peu nombreuses mais très claires, qui dénotent un certain intérêt pour la nature extérieure, le monde, et la conscience de ce que le rapport de l'homme avec la nature est essentiel; on sait que la culture traditionnelle négligeait la nature avec mépris ou insouciance.

#### *L'unité fondamentale de la vie sociale :*

Nous pouvons résumer les innovations de Ṭaḥṭāwi concernant ce sujet en les points suivants :

1. Le concept de “umma islamique” disparaît pratiquement chez lui, ou tout au moins cède le pas à un autre;
2. il est remplacé par ce qu'on peut appeler le concept de “umma civile”, c'est-à-dire sans référence religieuse.
3. Cependant, ce nouveau concept n'occupe pas le devant de la scène dans la pensée de Ṭaḥṭāwi; le concept qui vient en premier est celui de “patrie”.

Il est hautement significatif que les deux termes, “umma” et “waṭan”, n'apparaissent point dans le *Takhliṣ*, qui utilise par contre des expressions telles que: الرعية، الملة، أهل مصر، أهل الاستيطان. Dans ses deux autres livres, le *Manāḥig* et le *Morshid*, Ṭaḥṭāwi emploie parfois le terme “umma” dans un sens très

général et puisé à la tradition. Mais l'usage ṭaḥṭāwien constant l'utilise au sens de groupe de population qui a comme point d'attache d'habiter un lieu commun, c'est-à-dire au sens de "genre humain d'Égypte" (النوع الانساني في مصر), expression qu'il utilise littéralement<sup>57</sup>. "Umma" est parfois synonyme de الملة (communauté) chez Ṭaḥṭāwi, quand il dit "la nation égyptienne" (الأمة المصرية) après avoir dit "la communauté égyptienne (الملة المصرية) et "les fils de la patrie" (أبناء الأوطان)<sup>58</sup>. Le seul passage où il y a une esquisse de définition dit: الهيئة المجتمعة تعني الأمة بتمامها (la société signifie la nation dans son ensemble)<sup>59</sup>. En tout cas le sens dominant de "umma" chez Ṭaḥṭāwi est celui de "fils de la patrie"

Quant à la patrie, elle est en premier lieu le territoire où l'on vit. Le *Takhlīṣ* avait employé le terme assez nouveau de أهل الاستيطان (gens du pays). Le *Morshid* nous donne une définition explicite de la patrie: "la patrie est pour l'homme son nid, où il a été élevé, et d'où il est sorti, et le lieu de sa famille et son enfance, il est le pays dont le sol l'a nourri et élevé..."<sup>60</sup>. Le *Manāḥig*, lui aussi, relie patrie et lieu d'habitat<sup>61</sup>. Cependant, le lien de patrie n'est pas le résultat de la simple juxtaposition d'un individu à l'autre; il conduit en fait à une nouvelle entité, que Ṭaḥṭāwi a essayé d'entrevoir dans des expressions telles que: الأخوة الوطنية (la fraternité en la patrie)<sup>62</sup>, et العائلة الواحدة (la même famille)<sup>63</sup>. Mais il arrive aussi que Ṭaḥṭāwi fait de la patrie un lien entre les membres d'un groupe uni par la race, quand il dit par exemple: علة الضم الجنسية (la race, ou ethnique, est le fondement du regroupement). Il semble donc que le lien de la patrie soit formé soit par l'habitat commun (Ṭaḥṭāwi essayera le terme المنزلية, qui ne lui survivra pas), soit par la race, soit enfin par les deux ensembles<sup>64</sup>.

Il y a cependant quelques textes, mais rares, où Ṭaḥṭāwi utilise le terme "waṭan" dans un sens tout-à-fait nouveau, et désignant ce que nous appellons "l'entité nationale", quand il dit par exemple des منافع (intérêts) que par eux la patrie avance en progrès (بها يترقى الوطن)<sup>65</sup>, au lieu de dire: la population de la patrie, comme on s'y attendrait. Signalons enfin la conscience qu'a Ṭaḥṭāwi de la compétition sous-jacente entre patrie et religion, comme on le voit dans les textes du *Morshid*. En fait Ṭaḥṭāwi n'opte ni pour l'une ni pour l'autre, et dépasse ce choix difficile, en amalgamant l'une avec l'autre, avec ceci à noter: que le simple fait qu'il ait hissé le "waṭan" au rang d'égal ou de proche de la religion, est par lui-même une grande contribution à la nouvelle mentalité laïque<sup>66</sup>.

Nous avons dit qu'une des grandes innovations de Ṭaḥṭāwi était la transformation qu'il opérait en souplesse et avec doigté de la conception religieuse de la nation à une conception laïque, et aussi son insistance sur la notion de patrie.

Nous croyons cependant que la plus grande des innovations de Ṭaḥṭāwi est sa mise en lumière de la notion d' "Égypte", c'est-à-dire de la spécificité égyptienne. Nous avons vu qu'il utilise : البلاد المصرية ، القطر المصري ، مملكة مصر ، الأقطار المصرية ، mais il dit aussi "Égypte" sans plus, et dit même parfois "notre Égypte"<sup>67</sup>. L'Égypte pour lui est "une patrie vénérable" (وطن شريف) , "la plus chère des patries" (أعز الأوطان) , et "la mère de ses habitants" (أم لساكنتها) . Elle a devancé toutes les nations par ses contributions extraordinaires", et occupe une place de choix sur le registre de l'histoire de la civilisation, soit avant l'ère islamique ou après, et jusqu'au temps de Ṭaḥṭāwi, qui rend hommage à la politique de modernisation de Moḥammad Ali et d'Isma'il. L'Égypte est de tout temps terre de science et de sagesse. Elle est bien digne de l'affection et des égards de ses fils, qui ont une grande réputation dans le domaine de l'invention de l'esprit<sup>68</sup>.

Ṭaḥṭāwi est le premier égyptien en temps moderne à découvrir l'histoire ancienne d'Égypte, et cela dès son premier livre (1834). Plus important encore est sa conscience de la continuité égyptienne à travers les âges, et sa conception de l'Égypte en tant qu'entité autonome, ou un "moi" qui s'élève au-dessus de la notion de patrie ou de celle de population. Un certain nombre de textes indiquent cette nouvelle vision, malgré le fait que Ṭaḥṭāwi, à notre connaissance, n'emploie le terme "nation égyptienne" (الأمة المصرية) qu'une seule fois<sup>69</sup>.

#### *L'élément humain :*

"Croyant", au singulier et au pluriel, disparaît complètement du vocabulaire politique de Ṭaḥṭāwi. Le terme le plus en usage chez lui est celui de الرعية (sujets), et plus encore : الأهالي (population), qui peut être considéré comme le premier terme politique chez cet auteur. Une certaine nouveauté est constituée par l'abondance relative des termes relatifs à "waṭan" : أبناء ، الوطني ، الوطنية ، الأهلية ، أهل الوطن ، أهل الأوطان ؛ il faut y ajouter المتوطن (celui vivant sur le sol de), au singulier et au pluriel, malgré une certaine rareté; le terme مواطن (citoyen) n'apparaît pas encore. Ṭaḥṭāwi, dans le *Manāhiḡ*, emploie un terme tout-à-fait nouveau en langue arabe : الرأي العمومي (l'opinion publique). On aura noté que la terminologie ṭaḥṭāwienne s'éloigne notablement de l'influence religieuse, avec quelques exceptions (الرعية) et sujets, العباد serviteurs de Dieu, ce dernier n'apparaît cependant que rarement). Le *Morshid*, qui était un livre de lecture pour les élèves des écoles publiques, ayant pour but d'aider à la formation de l'"esprit civique" des élèves, consacre un long et important chapitre sur la patrie et les devoirs du "patriote" (الوطني), qui est parfois aussi "le national", tel un turc né et vivant en Égypte). Il dit du "patriote":

ابن الوطن المتأصل به أو المنتجع إليه الذي توطن به واتّخذ موطناً ينسب إليه تارة إلى اسمه ، فيقال مصري مثلاً ، أو إلى الأهل ، فيقال أهلي ، أو إلى الوطن ، فيقال وطني ، ومعنى ذلك أنه يتمتع بحقوق الانسان <sup>70</sup>. Il faut noter toutefois que Ṭaḥṭāwi utilise fréquemment le mot انسان (homme) en général; il commence aussi à expérimenter des expressions nouvelles, telles que: كل فرد من أفراد الجمعية ، كل شخص من الأهالي ، جميع أعضاء الجمعية <sup>71</sup>.

### **Ṭaḥṭāwi et Khayr-al-Dīn: une confrontation**

C'est à plus d'un titre que nous avons réuni ensemble Ṭaḥṭāwi et Khayr-al-Dīn. D'abord, parce qu'ils constituent ensemble, et à eux deux, la toute première génération des penseurs de la communauté islamique des temps modernes, et ils occupent l'avant-scène de la pensée arabophone jusqu'aux environs de 1878, sans qu'ils aient eu de rival sérieux. Deuxièmement, parce qu'ils constituent, malgré le caractère islamique qu'on ne peut nier ni à l'un ni à l'autre, une étape vers la libération du cadre culturel traditionnel, soit partiellement et assez modestement avec Khayr-al-Dīn, soit à fond et largement avec Ṭaḥṭāwi. Troisièmement, parce que tous deux sont des écrivains lus et influents, soit sur le plan intellectuel ou celui de la proposition politique, soit sur le plan de la formulation de la pensée et de son contenu. Il y avait, certes, d'autres écrivains qui leur étaient contemporains, jusqu'à l'époque signalée, mais il manquait à de tels écrivains soit la pensée assez systématisée, soit un crédit réel auprès des lecteurs arabophones en pays d'Islam; le fait donc que des ouvrages de quelques-uns ont été traduits en langues européennes ne signifient pas grand-chose. Une quatrième considération est que nos deux auteurs ont des points d'accord et des points de divergence, et ils nous offrent deux modèles du penseur arabophone au 19<sup>e</sup> siècle: celui s'intéressant avant tout aux pays islamiques et à l'État ottoman, et celui qui a en vue une nation particulière et sa patrie particulière. Une dernière considération est que chacun des deux connaissait bien les écrits de l'autre, et ils semblaient s'estimer mutuellement.

Mais la raison fondamentale de notre choix est que Ṭaḥṭāwi et al-Tounsi forment ensemble la première des trois étapes que traverseront, non seulement la terminologie politique, mais aussi le développement des idées politiques dans le monde arabophone moderne. Cette étape peut être appelée l'étape de la "proposition", puisque le penseur continue à garder de nombreux éléments de la

tradition, tout en en proposant de nouveaux, influencé en particulier par l'exemple européen; cependant, durant cette première étape, les choses resteront toujours indécisées. La deuxième étape est celle de l'“expérimentation”; c'est le moment de l'écriture conceptuelle à partir de 1878, surtout entre 1878 et 1882, où apparaissent un bon nombre d'écrivains dans le domaine de la réflexion politique, dont les plus importants sont Adib Ishāq, Ḥussein al-Marsafī et Abdallā al-Nadīm; durant cette étape, un certain nombre de termes seront sélectionnés et d'autres abandonnés. La troisième étape est celle d'une relative stabilité terminologique; elle est celle de Qasim Amīn et plus particulièrement Aḥmad Loṭfī al-Sayyed dans ses écrits de 1907-1914.

Mais “étape de la proposition” ne signifie pas nécessairement obscurité des finalités. En fait, le but politique et social est bien vltair chez Ṭaḥṭāwī et al-Tounsi: il s'agit de moderniser en vue de la puissance (malgré qu'ils diffèrent sur: moderniser quoi? et: puissance de qui?). Ils s'accordent sur quelques exigences fondamentales: la révision, et même la mise en question, des concepts traditionnels dans leur ensemble; l'adoption de la séparation entre le temporel et le spirituel; mais cette vue ne prendra pas la forme d'une rupture franche avec la tradition; cependant, et graduellement et par des retouches successives, il sera clair chez nos deux penseurs que les principes de السياسة الشرعية (politique selon les règles de la shari'a) ne sont plus suffisants, et une nouvelle notion commence à faire son chemin chez eux: c'est celle de السياسة العقلية (politique civile) ou de السياسة المدنية (politique selon la raison) ou franchement البوليتيكا (déalque arabe du mot “politique”); cette nouveauté aura cependant pour justification une notion bien traditionnelle, celle de مراعاة المصلحة (prise en considération des intérêts matériels des croyants).

Une conséquence majeure découle de l'adoption de la notion de “politique civile”, et de la régression de celle de السياسة الشرعية au rang des directives générales, comme s'il s'agissait d'un guide moral; c'est que l'horizon de la réflexion politique s'élargit d'une façon substantielle; en effet la théorie politique ne se limite plus à l'étude des bases religieuses du pouvoir, ni aux conditions des candidats au pouvoir et leurs aides, mais commence à regarder du côté des “gouvernés” (المحكومون) pour envisager leur participation (à des degrés et sous des formes différentes) à la direction des affaires de la société. D'un autre côté, la vision politique accorde de nouvelles obligations aux dirigeants, la plus importante en est d'agir d'une façon qui garantit positivement le bien-être de la communauté; et l'on sait que la théorie traditionnelle limitait le devoir du souverain à un adage bien connu: أداء الأمانات إلى أهلها والقضاء بين الناس بالعدل (rendre à chacun son

dû, et juger selon les règles de la justice); aussi ne voyait-elle de rôle aux الرعية (sujets) que celui d'obéir.

Nos deux auteurs sont encore d'accord sur le but de la vie sociale (الاجتماع) qui est le bonheur, entendons le bonheur dans ce monde-ci; il y a là une conception très différente et révolutionnaire par rapport aux conceptions traditionnelles; c'est aussi un indice important que le cadre de la pensée sociale et politique devient, de plus en plus, l'homme en chair et en os. Mais si Ṭaḥṭāwi et al-Tounsi avaient conscience de l'importance de l'idée de la collectivité humaine, cette idée ne prend que timidement dans leurs écrits la forme de "société organisée", dont le but est directement l'intérêt public. Il est à noter que le terme جماعة (communauté), qui était un terme politique central dans la tradition, disparaît pratiquement chez eux.

En rapport encore avec le mouvement vers une vision "laïque" de la société est ce que nous avons signalé concernant la disparition des termes مؤمنون et مؤمن (fidèle ou croyant, singulier et pluriel) du vocabulaire politique de nos deux auteurs. C'était normal, puisque la communauté tend à se doter d'une structure visant l'intérêt du public (مصلحة العموم) et le bien-être de la population (اسعاد الأهالي); le membre de la communauté n'est plus tel parce qu'il croit à la religion musulmane, mais en tant qu'actif participant à la vie sociale. Ceci dit, la disparition de "croyants" a des motifs différents chez Ṭaḥṭāwi et Khayr-al-Dīn. C'est que Ṭaḥṭāwi, suivant sa propre inclination en tant que "patriote" égyptien (وطني), et aussi la tendance de Moḥammad Ali et ses successeurs à considérer l'Égypte comme une entité de plus en plus indépendante, ne s'intéresse qu'au groupe national (وطني), aux "nationaux" (الوطنيون، الوطنية), qui vivent sur le sol égyptien, de quelque religion qu'ils soient, égyptiens d'origine ou d'adoption; et Ṭaḥṭāwi va être le premier d'une chaîne continue d'écrivains prêchant la tolérance et la coexistence religieuses. Quant à Khayr-al-Dīn, qui ne pensait qu'en tant qu'homme d'État ottoman, sa préoccupation centrale était celle du Sultan de Constantinople: préserver les possessions de l'État autant que possible, surtout celles les plus vulnérables du Balkan chrétien; il était donc utile que Khayr-al-Dīn insiste sur le fait que l'état civil s'établit par rapport à l'État, et non par rapport à la religion; autrement dit, l'appartenance à l'État ottoman doit être politique et non religieuse.

Qu'en est-il alors de l'absence du terme مواطن (citoyen) chez Khayr-al-Dīn aussi bien que chez Ṭaḥṭāwi? Notons d'abord qu'il n'est pas de bonne méthode d'avancer un terme pour chercher s'il est employé ou non, et pourquoi; l'important est le concept lui-même, quel que soit le terme utilisé pour l'exprimer.

Cela change beaucoup la vision du chercheur. En fait, si le terme “citoyen” lui-même n’apparaît pas chez les deux auteurs, d’autres expressions, plus ou moins proches, font leur apparition chez eux : *محب الوطن*، *أهل الاستيطان*، *المستوطن*، *البلدي*، *الوطني*، *فرد من أفراد الجمعية*، *عضو الهيئة الاجتماعية*، etc. Cependant, ce qui importe n’est pas l’expression, mais bien son contenu. Là, deux remarques sont à souligner :

a) S’il y a un “approchant”, sinon un équivalent, du terme “citoyen” chez Ṭaḥṭāwi, et au singulier, il n’y en a pas chez Khayr-al-Dīn, qui emploie toujours le pluriel en parlant des *المحكومون* (gouvernés); il semble donc qu’il n’était pas encore parvenu à la formulation du concept de l’individu participant sous quelque forme que ce soit au mouvement de la société, se contentant de parler de la nation, des sujets, des populations, du royaume, etc. Quant à l’expression *محب الوطن* (amoureux de la patrie), il est clair, comme nous l’avons souligné, qu’il désigne Khayr-al-Dīn personnellement.

Comment expliquer cette situation? L’explication réside, à notre avis, dans les limites de la théorie politique chez Khayr-al-Dīn, qui est essentiellement une théorie de l’État, et qui considère que gouverner est le fait du *الإمام* (guide religieux) au premier chef, et de ses ministres et le groupe dit *أهل الرأي والشورى* (les gens de conseil), en tant que ses représentants et aides; quant à donner son avis en tant que *شورى* (conseil), ce n’est pas *فرض عليه* (obligation de chacun), mais bien *فرض كفاية* (obligation de qui peut), ce qui veut dire qu’il suffit qu’un seul ou un petit nombre d’individus puissent donner leurs avis, et représenter ainsi la communauté musulmane tout entière, la dispensant en même temps et du même coup de donner son avis, individu par individu. Dans un tel contexte, il n’est pas question de laisser s’immiscer, ni tout le monde ni n’importe qui, dans les affaires de l’État. La conséquence logique est qu’il n’y a pas de place pour le concept de “citoyen” ou d’un équivalent chez Khayr-al-Dīn, qui continue de ce côté-là la tradition de la théorie du gouvernement islamique.

Pour ce qui est de Ṭaḥṭāwi, le point de départ de sa pensée n’était pas les intérêts du pouvoir politique de l’heure, mais ceux de sa terre natale et sa population; ce dernier élément (la population) devenait un centre réel d’intérêt depuis que Bonaparte s’adressa directement aux Égyptiens, en tant que tels, contre les Mamelouks, et par dessus la tête du Sultan, et depuis qu’ils ont été les initiateurs de l’installation au pouvoir de Moḥammad Ali; on sait d’autre part que le Vice-Roi Saïd semble avoir eu un penchant pour les Égyptiens, et ait voulu les favoriser aux dépens des “Turcs” d’Égypte; à ne pas perdre de vue encore, l’installation par Isma‘il d’un “Conseil Consultatif des Représentants” en 1866 (*مجلس شورى*)

النواب). D'un autre côté, celui de la population égyptienne elle-même, on peut dire que l'histoire de l'Égypte durant la vie de Ṭaḥṭāwī est l'histoire de la montée de l'élément égyptien "fellah", au dire de l'arrogant turc, dans les rangs de l'administration et de l'armée, pour ne pas parler des débuts de la formation d'une bourgeoisie terrienne ambitieuse. Enfin, il y a le cas de Ṭaḥṭāwī lui-même qui peut être considéré comme le modèle même du "patriote" (الوطني) ou "la personne de la population" (الشخص من الأهالي) et qui s'est imposé, par ses propres mérites et par son effort, à la classe dirigeante, composée jusque-là de non-égyptiens. Pour toutes ces raisons et considérations, il n'était que naturel que Ṭaḥṭāwī s'intéresse, non seulement à la communauté dans son ensemble et comme entité autonome capable d'activité, mais encore à ses membres, donc aux individus; son livre *al-Morshid* est le miroir transparent de sa pensée en la matière: il s'y adressait aux élèves des écoles publiques "modernes", garçons et filles, en tant qu'êtres individuels pour leur rappeler leurs droits et surtout leurs devoirs envers leur patrie bien-aimée. Le couronnement est son concept de الوصي (patriote, national), qui a des obligations envers "la fraternité dans la patrie" (الأخوة الوطنية).

b) La deuxième remarque est une réserve ou une correction que nous devons immédiatement apporter à cette dernière constatation: en fait, même si l'on trouve chez Ṭaḥṭāwī des "approchants" au terme "citoyen", ceux-ci n'ont pas cependant la signification de ce terme tel qu'on l'entend d'ordinaire. Également, même si l'on constate que Ṭaḥṭāwī est tant désireux de voir les "patriotes" prendre l'initiative dans les affaires de leur pays, et celles en particulier touchant aux "travaux et activités d'utilité publiques" (المنافع العامة), il n'en conserve pas moins une place de choix au souverain dans la direction des affaires du pays.

Venons en maintenant aux différences qui séparent nos deux auteurs. Les différences de détail ont pour origine d'autres plus essentielles, qui touchent aux points suivants: le cadre de pensée, l'appartenance, le but dernier, les moyens proposés, et l'horizon historique.

Nous avons déjà signalé la différence de cadre chez les deux penseurs: Khayr-al-Dīn est un homme d'État et un penseur se concentrant sur le problème du gouvernement; il considère que la réforme de l'État est la clé de voûte de toute autre réforme et de la régénération de la communauté musulmane. Ṭaḥṭāwī, lui, n'est qu'un homme visant l'intérêt de sa patrie, en tant que membre de la "fraternité égyptienne", et non en tant que fonctionnaire; sa vision a pour cadre, non pas l'État, mais la société dans son ensemble, souverain et peuple compris. Les titres de ses écrits sont à eux seuls significatifs à cet égard.

Le fond de différence entre les deux semble résider toutefois dans la nature de l'appartenance de chacun d'eux. En fait, il n'est pas surprenant que Khayr-al-Dīn ne mentionne le nom de "Tunisie", dans toute son *Introduction*, que deux fois (الديار التونسية), les contrées tunisiennes; القطر الإفريقي, la province africaine), et par accident et non pour lui-même<sup>72</sup>; ceci tandis que les livres de l'égyptien sont remplis du nom d' "Égypte" et du nom de "patrie", tous deux honorés et glorifiés. C'est que Khayr-al-Dīn appartenait en réalité à une culture, tandis que Ṭaḥṭāwi appartient à un sol et à un peuple. Khayr-al-Dīn était un "mamelouk" circassien, arrivé à Tunis à l'âge de dix-sept ans, et aura pour demeure le palais du Bey de Tunis. Son attachement va naturellement donc, non à un sol en tant que tel, mais à la culture qu'il s'est assimilée en Turquie et à Tunis, c'est-à-dire la culture islamique, et à l'État qui l'a éduqué pour en être le serviteur, c'est-à-dire l'État ottoman. Il était donc normal qu'il ait eu les yeux fixés, et dans son activité de haut fonctionnaire à Tunis puis à Constantinople et dans celle d'écrivain, sur les intérêts de l'État et sur ceux de la communauté que cet État est supposé représenter ou aspire à être, c'est-à-dire la communauté musulmane tout entière. Quant à Ṭaḥṭāwi, il a certes des éloges pour le Vice-Roi d'Égypte, mais il se présente, et dès son premier livre, comme le représentant de la population de la terre d'Égypte, et il parle avec émotion de sa "patrie particulière", à savoir sa petite ville natale, Ṭaḥṭa, en Haute Égypte; et s'il lui arrive de se plaindre d'être exilé, sous 'Abbas I<sup>er</sup>, au Soudan, ce n'est que parce que cela signifie qu'il ne sera plus en mesure d'être utile à sa patrie.

Cette différence quant à l'appartenance mène à une autre, qui concerne le but que chacun d'eux s'est assigné. Le but de Khayr-al-Dīn est la revitalisation de l'État ottoman, afin qu'il puisse résister aux puissances européennes et conserver ses possessions. Celui de Ṭaḥṭāwi est la réorganisation de la société égyptienne en tant que système social et politique et en tant que groupe humain très particulier, et du point de vue idéologique et moral à la fois. C'est là le sujet réel de tous les écrits, et de toutes les activités publiques, de Ṭaḥṭāwi.

Puisque les buts diffèrent, les moyens seront eux aussi différents. Il était logique que Khayr-al-Dīn considère que le moyen de rendre à l'État ottoman sa vigueur soit la réorganisation du système politique; Ṭaḥṭāwi, pour sa part, dira que le moyen de "mettre la patrie à nouveau sur ses pieds" (إنهاض الوطن), et de rendre à l'Égypte sa gloire passée, est que chacun des membres de la société (الهيئة الاجتماعية) s'acquitte des devoirs de la "fraternité dans la patrie", et que les pouvoirs publics et la population s'acquittent du devoir d'activer les projets d'intérêt public. D'où une importante différence quant à la priorité que chacun

de nos deux penseurs accorde à la nation et à l'État. C'est qu'il y a, chez Ṭaḥṭāwi un but fondamental, quoique exprimé implicitement, qui est de séparer l'Égypte de l'Empire ottoman, tandis que le but déclaré de Khayr-al-Dīn est de renforcer l'emprise du Sultan sur tous ses territoires<sup>73</sup>. De plus, Ṭaḥṭāwi s'acheminait vers l'idée d'une entité nationale et populaire qui contrebalancerait le pouvoir du gouvernement; d'où ses idées concernant la patrie, la société (الهيئة الاجتماعية), et l'opinion publique (الرأي العمومي). Il visait sans doute un statut pour la nation égyptienne (الأمة المصرية) qui la placerait, sinon au-dessus de l'État, du moins comme un contrepoids à celui-ci. Les moyens qu'il a proposés dans cette direction vont de son appel pour étendre l'éducation civile ou politique à l'ensemble de la population, jusqu'à insister sur la nécessité de réorganiser les pouvoirs locaux dans les villes et villages, afin d'assurer la participation de la population aux activités de l'administration locale, les rendant ainsi plus aptes à prendre l'initiative politique, à leur niveau tout au moins<sup>74</sup>. Khayr-al-Dīn, lui, considérait que la priorité absolue va à l'État par rapport à ses territoires, et il n'accorde le terme "umma" qu'à la communauté islamique tout entière; il était inconcevable qu'il puisse parler d'"une nation égyptienne", ni, à plus forte raison, d'"une nation tunisienne". En bref, pour Khayr-al-Dīn, l'État est au-dessus des "nations", pour Ṭaḥṭāwi, nation et patrie doivent contre-balancer l'État, pour ne pas dire plus.

La différence d'appartenance mène enfin à une vision très différente du champ historique chez les deux auteurs. Il est clair que Khayr-al-Dīn ne peut regarder au-delà de l'ère musulmane de l'hégire; aussi, et étant donné les dangers pressants qui entouraient l'empire ottoman, était-il préoccupé, la plupart du temps, par le présent immédiat. Le cas de Ṭaḥṭāwi est autre: il ne pense pas pour le présent, mais pour l'avenir, et il dépasse les limites de l'histoire musulmane pour regarder d'assez près l'histoire égyptienne dans son entier et depuis ses origines, glorifiant fébrilement l'Égypte antique en particulier.

Reste une question: est-ce qu'on peut dire que nos deux auteurs ont voulu faire prévaloir l'État chez l'un ou la nation et la patrie chez l'autre aux dépens de la religion? La réponse est par la négative. La notion de "nation islamique" est un concept fondamental chez Khayr-al-Dīn, et celle de "fraternité islamique" (الأخوة الإسلامية) est un concept qui agit de temps en temps chez Ṭaḥṭāwi; il ne disparaîtra, même pas au profit de la notion de "fraternité patriotique ou dans la patrie" (الأخوة الوطنية); les deux fraternités coexisteront chez lui côte à côte. C'est encore le cas pour l'Égypte d'aujourd'hui.

## NOTES

1. Nous renvoyons à l'édition de Tunis, de 1867.
2. A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, London, 1967, p. 87.
3. P. 37 de l'*Introduction*.
4. P. 32.
5. P. 5.
6. P. 6, et cf. p. 44.
7. Cf. la trad. arabe de l'Encyc. de l'Islam, art. أمة .
8. P. 86.
9. P. 28.
10. P. 19.
11. P. 73.
12. P. 67.
13. P. 7.
14. Cf. pour tout ce qui précède: pp. 17, 28, 3, 6, 10, 43, 4, 5, 7.
15. 21.
16. P. 34, 86.
17. P. 49.
18. Pp. 40-41.
19. Nous utiliserons ce mot malgré qu'il ne soit plus en usage, et précisément pour cette raison.
20. P. 18, 48, 75.
21. P. 34, 46, 84.
22. P. 7.
23. P. 33.
24. *Ibidem*.
25. P. 13, 32, 21.
26. Par ex., p. 7.
27. P. 33, 48.
28. P. 48, 89.
29. P. 37.
30. P. 14, 89.
31. P. 20, 18.
32. P. 13.
33. P. 15.
34. P. 50.
35. P. 89.
36. P. 10.
37. *Ibidem*.
38. *Ibidem*.
39. P. 21.
40. P. 17.
41. P. 85.
42. P. 34.
43. P. 69; il appelle Ṭaḥṭāwī le savant très avisé (ou apte, ou habile: العالم البارِع).
44. Il dit:  
الأهالي يتخبون طائفة من أهل المعرفة والمروءة ،  
تسمى عند الأوربا ويعين نواب العامة ، وعندنا  
بأهل الحل والعقد (p. 75).
45. P. 88.
46. P. 43.
47. Par ex., p. 86.
48. P. 40.
49. P. 75.
50. Parus respectivement en: 1834, 1869, 1871; nos références renvoient respectivement aux éditions de: 1849, 1869, 1871.
51. Cf. par exemple, *Takhliṣ*, pp. 5-6; *Morshid*, p. 19ss.
52. *Morshid*, p. 15.
53. *Op.cit.*, p. 25.
54. *Ibidem*, pp. 29, 58, 28.
55. *Ibidem*, p. 29, 93, 128.
56. Par ex., *ibidem*, p. 128.
57. *Manāhig*, p. 195.
58. *Op.cit.*, pp. 162-165. Citons ce texte important du point de vue terminologique, et qui définit le terme :  
الملة في عرف السياسة كالجنس : جماعة الناس  
السائنة في بلدة واحدة منكم بلسان واحد  
وأخلاقها واحدة وعوائدها متحدة ، ومنقادة غالبًا  
لأحكام واحدة ودولة واحدة ، وتسمى بالأهالي  
والرعية والجنس وأبناء الوطن . وينبغي أن تكون  
الأمّة المستحقّة لأن تتّصف بهذه الصفات وتلقّب  
بهذه الأسماء ذات شهامة وشجاعة ... الخ  
(*Morshid*, pp. 95-6).
59. *Morshid*, p. 6, et cf. *Manāhig*, pp. 6, 60, 83, 215.

60. *Morshid*, p. 90.

61. *Manāhig*, p. 11.

62. *Op.cit.*, p. 66.

63. *Morshid*, p. 93.

64. Citons ce texte où tous ces éléments se mélangent, et avec eux l'élément de la religion aussi :

ما يتمسكون به أهل الاسلام من محبة الدين والتولع بحبائه مما يفضلون به عن سائر الأمم من القوة والمنعة يسمونة [أي الأوربيون] محبة الوطن. على أنه عندنا معشر الاسلام حب الوطن شعبة من شعب الايمان وصحماية الدين بجمع الأركان. فكل مملكة اسلامية وطن لجميع من فيها من الاسلام، فها جامعة الدين والوطنية، فحمايتها واجبة على بنينا من هاتين الحثيتين. وانما جرت العادة بالاقتصاد على الدين لقوة أهميته مع إدارة الوطن. وقد تكون الغيرة على الوطن الخصوصي محضة لمجرد الجنسية والمنزلية، كالقيسي واليماني والمصري والشامي، مع أن الوطن يستوي فيه النوع الانساني.

(*Morshid*, pp. 124-5).

65. *Manāhig*, pp. 16-17.

66. Tahtāwi dit :

جميع ما يجب على المؤمن لأخيه المؤمن منها [من مكارم الأخلاق] يجب على أعضاء الوطن من حقوق بعضهم على بعض، لما بينهم من الأخوة

الوطنية فضلاً عن الأخوة الدينية. فيجب أدباً [على] من يجمعهم وطن واحد التعاون على تحسين الوطن وتكميل نظامه.

(*Manāhig*, pp. 65-6. A. Abdel-Malek, *Idéologie et renaissance nationale*, Paris, 1969, p. 227, traduit: "Car il existe entre eux une fraternité nationale, qui se place au-dessus de la fraternité en religion et lui est supérieure", là où il fallait traduire, comme le montre le texte arabe: "Car il existe entre eux une fraternité nationale en plus de (ou: à côté de: فضلاً عن) la fraternité en religion".

67. *Manāhig*, p. 228, 293.

68. Sur tout cela, cf. *Morshid*, pp. 91-2, *Manāhig*, pp. 11, 83, 15-16, 5-6, 118, 123, 119, 120, 12, 195.

69. *Manāhig*, p. 165.

70. *Morshid*, p. 94.

71. *Manāhig*, respectivement: pp. 61, 62, 60, 61.

72. *Introduction*, pp. 42, 34.

73. *Op.cit.*, pp. 4, 5, 35-37.

74. Cf. notre livre :

عزّت قرني، العدالة والحرية من فجر النهضة الحديثة، الكويت (سلسلة عالم المعرفة، العدد الثلاثون) ١٩٨٠، pp. 318-319.