



HAL
open science

“ Le paradigme Occident-Orient et l’enseignement de l’histoire au Liban ”

Dominique Avon

► **To cite this version:**

Dominique Avon. “ Le paradigme Occident-Orient et l’enseignement de l’histoire au Liban ”. Revue des civilisations de l’Orient, 2010, n°1, p.219-228. halshs-00566432

HAL Id: halshs-00566432

<https://shs.hal.science/halshs-00566432>

Submitted on 13 Oct 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**LE PARADIGME OCCIDENT-ORIENT
ET L'ENSEIGNEMENT DE L'HISTOIRE AU LIBAN**

Les 1^e et 2 juin 1989, à Paris, les deux branches du mouvement d'Antélias, la libanaise et la française, tinrent colloque sur le thème de « La Révolution française et l'Orient ». À cette heure, les citoyens de l'Etat proclamé en 1920 n'avaient plus de président de la République élu, deux gouvernements se faisaient face -celui de Michel Aoun à Baabda et celui de Selim al-Hoss à Beyrouth-Ouest-, les milices continuaient de se déchirer -ainsi celles d'Amal et du Hezbollah-, et le pays était occupé par les armées d'Israël et de la Syrie. « Mais, proclamait Maroun Attalah, l'un des organisateurs, le Liban occupé, le Liban qui n'a pas fini de subir les atrocités de la guerre, ne saurait laisser passer le bicentenaire de la Révolution française sans apporter sa contribution à la célébration d'un événement qui a si profondément marqué son histoire. Par sa structure même, le Liban est, en effet, l'incarnation de deux idées-force : liberté et démocratie. Sans ces deux idées, son existence n'aurait plus de sens, il n'aurait plus lui-même de raison d'être. »¹

La tentation d'écrire une histoire mythifiée existe. En l'occurrence, elle placerait un Charles Malek² au cœur d'un récit sur le Liban phare du monde arabe pour le progrès des « Droits de l'Homme ». Or, les voix qui s'exprimèrent à l'occasion de ce colloque ne furent pas toutes consonantes. À côté de tel intervenant soulignant la participation de traducteurs de langue arabe³ dans le corps expéditionnaire de Bonaparte en 1798, tel autre invita les auditeurs à reconnaître l'approximation des définitions de concepts aussi couramment véhiculés que celui de « nation »⁴. Les enseignants de l'histoire du Liban le savent, deux courants historiographiques majeurs ont traversé un siècle de travaux et d'engagements. L'un principalement maronite, a souligné la force des liens unissant périodiquement les peuples des rives de la Méditerranée ; l'autre, principalement sunnite, a davantage mis l'accent sur l'enracinement dans un terreau arabe marqué par l'islam. D'une certaine manière, nous trouvons là une déclinaison spécifique de la dialectique de l'universel et du particulier. L'occasion nous est donnée d'en saisir les termes pour les faire se rejoindre.

¹ Maroun ATALLAH, « Discours des organisateurs », dans *La Révolution française et l'Orient 1789-1989*, Paris, Cariscript, p. 19.

² Raja CHOUERI, *Charles Malek. Discours, droits de l'homme et ONU*, Édition Félix Beryte, 1998 (à voir).

³ Il ne s'agit pas de nier cette réalité. Pour une mise en contexte, voir Daniel REIG, *Homo Orientaliste. La langue arabe en France depuis le XIX^e siècle*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1995, p. 55 sq.

⁴ Soliman LOTFALLAH, « Etats et nationalismes, héritage de la grande Révolution française », dans *La Révolution française...*, op. cit., p. 123.

Le dépassement des historiographies parallèles

Aucune identité culturelle n'est historiquement figée ni essentiellement monolithique. La thèse de Samuel P. Huntington a été suffisamment discutée, y compris au sein de l'université Saint-Esprit de Kaslik, pour qu'il soit besoin d'y revenir en détail. Inscrit dans le débat opposant les « monoculturalistes » pour qui le monde devrait ressembler aux Etats-Unis et les « multiculturalistes » pour qui les Etats-Unis devraient se calquer sur le kaléidoscope des sociétés du monde, Huntington a mis en garde ses concitoyens contre le renforcement de puissance de la Chine comme du monde musulman et défendu le point de vue selon lequel la « sauvegarde des Etats-Unis et de l'Occident doit passer par le renouveau occidental »⁵. La perspective rejoignait ainsi celle d'intellectuels du monde arabe qui, derrière Hassan Hanafi, philosophe égyptien, spécialiste de l'exégèse des textes religieux formé par deux maîtres, Osmane Amine et Jean Guilton, bascula dans un discours anti-occidental à la suite de la révolution islamique en Iran.

Le tableau de l'intelligentsia méditerranéenne diffère d'un diptyque caricatural. Réagissant à la thèse de Huntington et plus largement aux analyses qui s'en réclamaient⁶ dans la période qui suivit les attentats du 11 septembre 2001, Georges Corm lança une charge contre la « débilite insondable » du « double cliché du matérialisme de l'Occident et de la spiritualité de l'Orient »⁷. Voie de garage, écrivait l'économiste libanais féru de culture, que la sociologie weberienne en mode binaire, cette recherche de la suprématie d'un Occident ou d'une Europe selon une causalité unique établissant d'un côté les sociétés modernes, rationnelles, techniciennes, matérialistes, démocratiques, et de l'autre les sociétés traditionnelles, charismatiques, mystiques, magiques, violentes. Dans le prolongement de cette perspective, l'hypothétique frontière entre les deux « mondes » devient artificielle. D'une part, pour une majorité d'Indiens de confession hindoue, l'islam a une origine géographique « occidentale » ce qui charge cette religion d'une série de traits spécifiques⁸. D'autre part, les sociétés des Balkans, de la Turquie, comme de l'ensemble russo-ukraino-caucasien, trop souvent négligées, ne se laissent pas aisément enchâsser ici ou là.

⁵ Samuel P. HUNTINGTON, *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 2000 (1996), p. 14.

⁶ On trouvera une expression de la pensée de Huntington appliquée au domaine militaire dans Victor Davis Hanson, *Carnage et culture. Les grandes batailles qui ont fait l'Occident*, Paris, Flammarion, 2002. Pour cet auteur, le modèle « occidental » de la guerre doit être mieux connu afin de perpétuer une forme de domination.

⁷ Georges CORM, *Orient-Occident, la fracture imaginaire*, Paris, La Découverte, 2002, p. 81.

⁸ Ysé TARDAN-MASQUELIER, « Communautés religieuses, nation et démocratie en Inde », *Etudes*, octobre 2009, p. 295. Marc GABORIEAU, *Un autre islam. Inde, Pakistan, Bangladesh*, Paris, Albin Michel, 2007, p. 43 sq.

L'histoire du monde latin majoritairement chrétien et du monde arabe majoritairement musulman est celle de la rencontre et de l'affrontement de messages à aspiration universaliste, de dynamiques socio-économiques⁹ et de transmissions culturelles réciproques. La part violente du passé doit être restituée sans faux-semblant ni jugement, depuis les premières incursions dans les péninsules italienne et ibérique jusqu'à la décolonisation du Maghreb, en passant par la prise de telle ville qui rend compte de la force ponctuelle d'un des acteurs, beaucoup plus que de la réalisation politique qui en découle, le plus souvent sans projet préconçu : Séville (712), Jérusalem (1099), Acre (1291), Constantinople (1453), Belgrade (1521), Alger (1830). Massacres à petite ou grande échelle, destructions de toutes sortes, soumission de « l'autre » à des statuts juridiques inégalitaires, persécutions et exils forcés, conversions contraintes, soupçons et accusations de trahison, traite d'esclaves, églises transformées en mosquées et mosquées transformées en églises.

Le défi historiographique n'est pas mince, mais il est possible de discerner quelques avancées. Dans les ouvrages publiés en France, il n'est plus question d'évoquer l'occupation de territoires par des « conquérants » (Assyriens, Babyloniens, Hittites, Égyptiens, Grecs, Romains, Arabes, Byzantins et Turcs) et leur ouverture par des « libérateurs » (Croisés, soldats de Napoléon III et armée de la République)¹⁰. De manière analogue, il importe de déterminer de manière non partielle ce qu'il faut entendre par le terme arabe de *futûhât* qui s'applique aux territoires sur lesquels ont pénétré les cavaliers arabes et musulmans depuis l'Indus jusqu'aux Pyrénées¹¹. À titre d'exemple, les manuels scolaires algériens ne portent trace ni de la figure ni des combats de Kahina, défaite par les Arabes à la bataille de Tabarqa au début du VIII^e siècle ; sa mémoire est conservée par des travaux érudits peu diffusés, par transmission orale chez les Kabyles et, désormais, sur divers sites de la « toile »¹².

Dans le prolongement de cet effort, il faut rendre compte de la variété des coalitions, des alliances et autres retournements au sein des trois ensembles majeurs au Moyen Âge – l'un déterminé par le christianisme latin, le deuxième par le christianisme byzantin, le troisième par l'islam-. La conquête de la côte occidentale de la Méditerranée se fait à l'aide de contingents chrétiens, celle de la côte orientale bénéficie du soutien de musulmans. Un demi-

⁹ Fernand BRAUDEL, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin, « Le livre de poche », 1992 (1949), trois tomes.

¹⁰ Présentation du film sur la Mission de Syrie, *A.F.S.J.*, « Fonds Jalabert », boîte 4/1-2, chemise AE.

¹¹ La publication de sources en langue arabe, grâce notamment à l'initiative du Professeur Antoine Hokayem est, à cet égard, indispensable.

¹² Intervention de Mouna Mohammed Cherif lors du séminaire de Master de l'Université du Maine, 25 novembre 2009. L'étude porte sur les manuels scolaires des programmes officiels de 1976 et de 2002.

siècle après la victoire de Saladin, héros de la pièce éponyme écrite par Farah Antun¹³, al-Nâsir Dâwûd donne Jérusalem à ses alliés francs, sans même réclamer le contrôle des mosquées de l'esplanade. Le fait est occulté, parce qu'il fragilise le mythe de l'unité arabe dans lequel des musulmans et des chrétiens ont cherché à communier sous le drapeau du Baas de Bitar et Aflak ou sous celui de la République nassérienne¹⁴. Les ouvrages et manuels publiés en Europe ne sont pas exempts d'une orientation à front renversé¹⁵. Or, les sultans ottomans n'ont pas eu de grande difficulté à trouver des vassaux chrétiens leur permettant d'asseoir leur autorité dans les Balkans ou de régler leurs conflits de succession, l'alliance établie entre la Porte et le royaume de France contre le Saint-Empire fut davantage qu'une entente conjoncturelle, et la Russie orthodoxe entretint des relations plus conflictuelles avec son « ouest » catholique représenté par les Polono-Litvaniens qu'avec son « sud » musulman.

La thèse vulgarisée de Pirenne, selon laquelle l'avènement par les armes de l'islam, sur un large pourtour méditerranéen, a ouvert un fossé quasi infranchissable entre les rives, est battue en brèche¹⁶. Certes, l'axe rhénan devint central au cours du Moyen Âge latin, et Bagdad fut davantage tournée vers les productions du sous-continent indo-chinois que vers Aix-la-Chapelle. Mais le califat de Cordoue entretint des échanges économiques avec les royaumes chrétiens, et le royaume de Jérusalem comme le comté de Tripoli ne furent pas coupés de l'arrière-pays. Les îles (Sicile, Crète, Chypre, Malte, Baléares) basculèrent dans un camp ou dans un autre au gré de la fortune des armes, sans que la population ne suive forcément le vainqueur dans l'immédiat. Pise, Gênes ou Venise firent montre de vitalité comme d'opportunisme et, bien qu'en déclin, Byzance servit longtemps de référence. Son rôle dans le champ culturel est connu, même si les modalités de transmission d'une partie du patrimoine antique et de sa transformation partielle dans l'espace arabophone (avant de rejoindre le monde latin pour y être, là encore, adapté), continue à faire l'objet de polémiques¹⁷. Sans être interrompus, ces échanges virent leur part relative décliner entre le XVI^e et le XVIII^e siècles. Ils reprirent sous un nouveau rapport de forces, lors de la première mondialisation que fut la colonisation européenne¹⁸.

¹³ Luc DEHEUVELS, « Le Saladin de Farah Antûn du mythe littéraire arabe au mythe politique », *REMMM*, n°89-90, 2000, p. 189-203.

¹⁴ Olivier CARRE, *Le nationalisme arabe*, Paris, Payot, 1996 (1993), p. 39 sq et p. 91 sq.

¹⁵ Christian DELACAMPAGNE, *Islam et Occident, les raisons d'un conflit*, Paris, PUF, 2003, 151 p.

¹⁶ Henri PIRENNE, *Mahomet et Charlemagne*, Paris, PUF, 2005 (1936), p. 120 sq.

¹⁷ Sylvain GOUGUENHEIM, Aristote au Mont Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne, Paris, Seuil, « L'Univers historique », 2008, 280 p. Recension, parmi d'autres, de Louis-Jacques BATAILLON, « Sur Aristote et le Mont-Saint-Michel », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, n°92, 2008, p. 329-334.

¹⁸ Henri LAURENS, John TOLAN, Gilles VEINSTEIN, *L'Europe et l'islam. Quinze siècles d'histoire*, Paris, Odile Jacob, « Histoire », 2009, 473 p.

La reconnaissance du propre et de l'emprunt

L'Europe qui se présente au monde musulman à travers l'expédition de Bonaparte¹⁹, celle qui se dévoile en France sous les yeux de Rifa'at al-Tahtawi²⁰, est bien différente de celle qu'avait sillonnée Ibn Jubayr ou Ibn Khaldûn²¹ quelques siècles plus tôt. Cette Europe et ses adjuvants du continent nord-américain restent certes chrétiens, comme en témoignent les missionnaires protestants anglo-saxons venus fonder le collège syrien protestant ou les congrégations catholiques emmenées par les jésuites à l'origine du collège d'Ayn Warqa, de la future université Saint-Joseph ou du réseau des écoles primaires. Mais cet acteur dévoile une partie inédite de son visage, provoquant, par exemple, le malaise du patriarcat maronite à l'encontre de certains de ces représentants²². Comment qualifier la nouvelle face : moderne ? séculière ? Une partie des activités de cette Europe échappe de manière croissante aux confessions, nonobstant le statut d'Eglise d'Etat qu'elles peuvent conserver : politique, économie, sciences, mœurs... des options individuelles l'emportent par a coups et de manière non linéaire sur des héritages collectifs au prix de tensions ou de conflits récurrents.

L'un des tout premiers à mettre des mots est sans doute *al-Mu'allim*, Boutros al-Bustânî dans son *Discours sur la société et la comparaison entre les coutumes des Arabes et des Européens*. Le tableau, qui reprend le concept de *tafarnuj* (« imitation des Francs »), thème littéraire de prédilection en ces années, est en fait nuancé. La ville de Beyrouth apparaît non seulement comme le lieu du contraste mais aussi comme celui de la rencontre vécue entre les deux mondes. Ainsi, une ligne de partage existe certes entre les « Arabes » et les « Francs », mais une autre ligne sépare les habitants de Beyrouth et ceux de la Montagne, ou plus largement les habitants d'une cité et ceux qui n'en sont pas, en fonction des critères de « besoins » et de « peurs »²³. À côté de son engagement diplomatique et confessionnel, Butrus al-Bustânî prend activement part à divers groupes dont le but fut de promouvoir les richesses de la culture arabe : l'Assemblée pour l'éducation, puis l'Académie scientifique syrienne (*al-*

¹⁹ Henri LAURENS, « Napoléon et l'Islam », *Orientales I*, Paris, CNRS Editions, p. 69-183.

²⁰ Rifâ'at al-TAHTÂWÎ (trad. Anouar Louca), *L'Or de Paris. Relation de voyage. 1826-1831*, Paris, Sindbad, « La Bibliothèque arabe », 1988, en particulier p. 295-311. *Takhlîs al-ibrîz fî târikh bârîz*, Le Caire, al-Hay'a al-misriyya al-'amma li-l-kitâb, p. 376-395. Voir également Anouar LOUCA, *Voyageurs et écrivains égyptiens en France au XIX^e siècle*, Paris, Didier, 1970, p. 121 sq.

²¹ Ibn KHALDÛN, *al-Muqaddima*, (trad. Vincent MONTEIL), Paris, Sindbad, 1967/68, chapitre 4, p. 709-782.

²² Jean FONTAINE, *La crise religieuse des écrivains syro-libanais chrétiens de 1825 à 1940*, Tunis, Publications de l'Institut des Belles Lettres Arabes, 1996, p. 20-23.

²³ Butrus al-BUSTANI, *Discours sur la Société & Comparaison entre les Coutumes des Arabes et des Occidentaux* (texte arabe et traduction en français par Karam Rizk), Kaslik (Liban), Publications de l'Institut d'Histoire de l'Université Saint-Esprit de Kaslik, 1999, p. 4-5.

Jam'iyya al-'ilmiyya al-sûriyya, 1857) présidée par l'émir druze Muhammad Arslân²⁴, enfin le Cénacle littéraire pour la diffusion des ouvrages arabes dont il est élu président en février 1860. Le Collège national, qu'il fonde en 1863, est le premier établissement de la région ouvert à tout impétrant, ne dépendant ni d'une communauté, ni d'une mission.

Comme son parent, avec lequel il travaille, Sulaymân al-Bustânî a la conviction que l'espace arabe a subi un déclin relatif face à l'Europe, d'autre part que ce déclin peut être surmonté à la condition de s'ouvrir à ce qui est considéré comme étranger. En d'autres termes, le mouvement doit consister d'abord en une capacité à s'étonner, à se mêler, à se « marier », écrit explicitement Sulaymân dans les premières lignes de son introduction à la monumentale traduction de *l'Iliade*. Cet « autre » envisagé est, bien sûr, l'Européen qui vient de la rive nord de la Méditerranée, mais c'est aussi le Grec (ou dans une moindre mesure, le Romain) qui vient d'avant l'Arabe. Et, s'il est possible de s'unir à lui, de faire corps avec lui, n'est-ce pas la preuve que son altérité n'est pas absolue ? La réaction de Jamâl al-Dîn al-Afghânî est tout à fait remarquable. Le chantre du panislamisme à la fin du XIX^e siècle encourage Sulaymân al-Bustânî dans son entreprise de traduction de *l'Iliade*, commencée en 1887 et achevée en 1895 : « Si une telle entreprise avait pu être menée il y a plus d'un millénaire, elle aurait été bien plus profitable que toutes les traductions de la philosophie grecque »²⁵.

Il ne s'agit pas là d'un fait particulier. Jurjî Zaydân n'a pas manqué de reconnaître ce qu'il empruntait à l'Europe²⁶. Considéré comme un *mutatariff* –« extrémiste »- par ses adversaires, notamment par Rachid Ridha avec lequel il avait fait le voyage de Beyrouth à Alexandrie, Farah Antûn n'a eu de cesse de traduire et de vulgariser la pensée des Voltaire, Rousseau et autre Renan. Quant à Al-Kawâkibi, étudié par Karam Rizk, il insista pareillement sur la nécessité de s'inspirer des exemples européens. Ces traits d'une histoire pourtant récente sont, aujourd'hui, en grande partie enfouis. Pour des motifs politiques (dénonciation d'un néocolonialisme), moraux (rassemblés sous l'idée du refus de la supériorité ou de l'arrogance européenne) ou religieux (à travers la thématique de la *bida'a*), il existe des formes de refus de reconnaissance de cette réalité historique d'emprunts de biens immatériels.

²⁴ Georges ANTONIUS, *The Arab Awakening. The story of the arab national movement*, Beyrouth, Librairie du Liban, 1969, p. 45 sq. Certaines interprétations d'Antonius sont discutées, voir : Zeine Nour el-Din ZEINE, *The Emergence of arab nationalism. With a Background Study of Arab-Turkish Relations in the Near East*, Beyrouth, Khayats, 1966, p. 42.

²⁵ D'après le témoignage de Sulaymân al-Bustânî rapporté par Sharîf al-BIQA'î, *al-anwâ' al-adabiyya*, Beyrouth, Mu'assasat 'azz al-Dîn li-l-tibâ' wa-l-nashr, 1925, p. 278.

²⁶ Anne-Laure DUPONT, *Qur'ân Zaydân (1861-1914), Ecrivain réformiste et témoin de la Renaissance arabe*, Beyrouth, Institut français du Proche-Orient, 2006, p. 163-208.

Le « réel » avec neutralisation de valeur

Le défi n'est pas simple à relever, pour l'historien, justement parce que l'un des objectifs des promoteurs de la *Nahda*, tout particulièrement du côté musulman, consista à dire que, sur le modèle du Japon de l'ère Meiji, il devait être possible de récupérer et d'acclimater les éléments matériels du « progrès » sans entamer sa « culture ». Une identité culturelle que les intellectuels se gardaient parfois de préciser, par crainte de voir surgir leurs désaccords. Or, le déroulement des événements au XX^e siècle, nous montre qu'il en a été autrement. Deux thèses en cours illustrent ce phénomène complexe d'imprégnation implicite combinée avec une apologétique. Leur intérêt est qu'elles permettent de mieux appréhender les options de figures musulmanes qui sont des références pour les chiites comme pour les sunnites.

La première, préparée par Anaïs-Trissa Khatchadourian, porte sur le parcours intellectuel du Cheikh Moussa Sadr. Membre de ces grandes familles chiites à cheval sur le Jabal Amil, l'Irak et l'Iran, Moussa Sadr reçoit une formation religieuse à Nadjaf et une formation « moderne » à l'Université de Téhéran. Dans son réseau d'amitiés, figure 'Ali Shari'ati, qui étudie à Paris l'histoire et la sociologie religieuse sous la houlette de Louis Massignon²⁷. En désaccord avec ce dernier sur la question de l'Algérie, il traduit en persan les *Damnés de la terre*, ouvrage de Frantz Fanon préfacé par Sartre. Moussa Sadr, qui s'est installé au Liban à la même époque, inscrivit sa pensée et son action dans ce courant tiers-mondiste dont le *harakât al-Mahrûmîn* -« Mouvement pour les déshérités »- est l'aboutissement. Dans le sillage de son homonyme Mohammad Bâqr al-Sadr, il est également très soucieux de poser les bases d'une « économie islamique » et, ce faisant, il doit se frotter aux concepts de « plus-value » et de « superstructure » véhiculés par les marxistes.

La seconde, préparée par Amine Elias, est une monographie portant sur le Cénacle libanais fondé par Michel Asmar. Parmi les intervenants sunnites, au cœur des années 1960, émerge la personnalité du cheikh Sobhi al-Saleh²⁸. Ce dernier réplique à une invite du père Youakim Moubarac qui vient d'exprimer sa conviction selon laquelle « l'Islam » est désormais prêt à opérer une distinction fine entre les « affaires du temps » et les « affaires de l'esprit » ouvrant la voie à une « indépendance du pouvoir civil par rapport au pouvoir religieux » qui ne serait certes pas une « laïcité » (au demeurant non désirée par une majorité

²⁷ Nikki KEDDIE, *Modern Iran. Roots and results of Revolution*, N-Y, Yale University Press, 2006, p. 200 sq.

²⁸ Sobhi al-Saleh donne deux conférences, l'une en français (« Le dialogue islamo-chrétien au Liban et sa fécondité », 3 juin 1965), l'autre en arabe (« al-massihîa wa al-islâm fi harakât al-tatawûr »), 13 février 1967). Merci à Amine Elias pour la communication de ces données très précieuses.

de Libanais, selon lui)²⁹. Dans sa réponse, le cheikh Sobhi al-Saleh insiste sur le fait que l'« islam » est « religion », « Etat », « dogme » et « régime », il repousse la proposition d'une « distinction » au profit d'une « coordination » des « affaires du temps » et de celle de « l'esprit »... ce qui signifie qu'il ne les confond pas plus que son interlocuteur³⁰.

Postérieurement, le cheikh Sobhi al-Saleh a publié *Nation et Etat dans l'Islam* (Beyrouth, Dâr al-Âdab) qui est davantage un rappel de principes qu'une esquisse de ce que pourrait être un Etat islamique en contexte contemporain. S'il existe, au Liban, des groupes sunnites qui, tel le Hizb al-Tahrîr³¹, rejettent explicitement les fondements constitutionnels libanais, aucun théoricien ne semble avoir, depuis la fin de la guerre civile, cherché à promouvoir un Etat islamique puisant dans la tradition des écoles sunnites. Il n'en va pas de même dans la communauté chiite. En 1985, le Hezbollah s'est réclamé explicitement du modèle d'un Etat dont le pivot est une institution spécifique : celle de la *wilâyat al-faqîh*³². Cette référence est, cependant, passée à l'arrière-plan dans la « charte » de 2009. Et, bien que comportant de nombreuses critiques, ni les deux documents doctrinaux (1985 et 2009), ni les manuels de formation des militants –ni d'ailleurs, l'essai de Naïm Qâssim- ne permettent de

²⁹ لا يتوانى الأب مبارك عن الإعراب عن اقتناعه بأنّ الإسلام على "أتمّ الاستعداد ليخطو هذه الخطوة الحاسمة نحو التمييز الدقيق بين الروحانيات والزمنيّات. ولقد اتّجه نحو ذلك على صعيد المبادئ نفسها، فبالأولى أنّ يتّجه على صعيد التطبيقات الاختباريّة". كما يعتقد أنّ الإسلام مستعدّ للانسياق في تطوّر المجتمعات المتعدّدة العناصر وإنشاء نظامٍ سياسيٍّ للدول لا يكون فيه العنصر الدينيّ عقبة في سبيل التقدّم أو سبباً لسيطرة فئة على أخرى. لا بل إنّ مبارك يذهب إلى أبعد من ذلك إذ يرى "أنّ الإسلام مستعدّ لكي يحوّل نظام الحضارة الإسلاميّة ويسمو به إلى مناخ أمة إسلاميّة تتعايش مع غيرها من الأمم. وبإمكانني أن أبرهن أنّ هذا الاتجاه هو في صلب التّيار الإسلاميّ نفسه، وفي سياق تطوّر التاريخيّ في أصحّ معناه، وخاصّة في طبيعة جذوره العميقة[...]" ويستدرك الأب مبارك في معرض كلامه، فيقول إنّ الأكتريّة الساحقة من اللبنانيين لا تريد اتّباع الطريقة العلمانيّة التي تسلكها اليوم بعض الأمم المسيحيّة سابقاً، ولا اتّباع طريقة تلك الأمة الإسلاميّة التي اختارت التشبّه بالعلمانيّة الأوروبيّة تشبّهاً تاماً. إنّما أمنيّتهم هي أن يجدوا "في حريّة المعتقدات الكاملة وفي استقلال السلطنة المدنيّة بالنسبة إلى السلطنة الدينيّة، مثلاً توافّق من الداخل بين نظام الحاضرة الزمنيّة والنظام الروحيّ الذي منّت به السماء". يواكيم مبارك، "أضواء وتأمّلات"، في *محاضرات الندوة*، 19(1965) 8-11، منشورات الندوة اللبنانيّة، بيروت، ص: 166 – 192.

³⁰ إنّ أيّ هدف لن يحملنا على التفريط بما نعتقده بين يدي الله من أنّ الإسلام دين ودولة، وعقيدة ونظام! وإنّما قلّك هذا بصراحة تامّة، لأنّي أعلم أنّ الجانب المسيحيّ ما كان ليضحّي – في سبيل التعاون مع الإسلام – بأيّ جزء من عقيدته الجوهريّة لو فرض أنّه يقول أساسياً، كديننا، بالتنسيق لا بالتمييز بين الروحانيّات والزمنيّات "صبيح الصالح"، "أضواء وتأمّلات"، في *محاضرات الندوة*، 19(1965) 8-11، منشورات الندوة اللبنانيّة، بيروت، ص: 208.

³¹ Le Hizb al-Tahrîr défend l'établissement d'un « califat » (cf. www.hizb-ut-tahrir.org/arabic/).

³² Dominique AVON et Anaïs-Trissa KHATCHADOURIAN, *Le Hezbollah. De la doctrine à l'action : une histoire du « parti de Dieu »*, Paris, Seuil, 2010.

dessiner un contre-modèle économique au système libéral en vigueur³³. Et ce ne sont pas les principes de la « finance islamique » mais ceux de la « finance capitaliste » qui sont, par exemple, enseignés actuellement à l'Université arabe de Beyrouth où se retrouvent des étudiants de toutes les communautés.

Il est important de s'en tenir aux simples constats. Dans la perspective défendue par ces lignes, les jugements de valeur doivent être tenus à distance. Trop souvent, par le passé, l'observation de ces phénomènes a été sous-tendue par la promotion d'un modèle sous-jacent justifiant une domination politico-militaire. Les ouvrages d'Edward Saïd, à commencer par *L'Orientalisme*³⁴, portent la dénonciation de cette manière de penser. La charge n'est cependant pas exempte de failles méthodologiques et, sans doute le premier, Maxime Rodinson a loué la pertinence de la démarche provoquant un électrochoc dans le milieu des spécialistes, tout en mettant en garde contre la négation –au nom de l'« ethnocentrisme » par exemple- de ce qui est conforme au réel dans les analyses de ces mêmes spécialistes³⁵. A titre d'exemple, une nouvelle fois, le cheikh Sobhi al-Saleh ne rejette pas toute parole extérieure au champ de la tradition musulmane. Au terme d'une vaste enquête, dans l'ouvrage qu'il publie sur le domaine sensible de la « Vie future » selon le Coran, le savant sunnite montre à quel point il prend au sérieux la démarche scientifique telle qu'elle a été élaborée en Europe comme en Amérique du Nord. Il tâche de répondre aux interrogations des orientalistes sans reproduire à l'identique une parole héritée : « Avec cette supériorité explicitement reconnue par le Coran même aux choses spirituelles, nous n'avons pas hésité à adopter, avec les Modernistes, et à plus forte raison avec les Traditionalistes modérés, le côté sensible des joies et des peines [de la « vie future »]. Ceci devient encore plus aisé si l'on considère que ce côté sensible n'est en lui-même qu'une représentation ou une figuration d'une idée supérieure. »³⁶

³³ C'est chez un ancien ministre du Chah, ayant représenté l'Iran à l'ONU, que l'on retrouve une des critiques les plus argumentées des maux provoqués par le fonctionnement contemporain de l'économie : Majid RAHNEMA, *Quand la misère chasse la pauvreté*, Paris/Arles, Fayard/Actes Sud, 2003, p. 280 sq.

³⁴ Edward SAÏD, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 1997 (1978), p. 231-258.

³⁵ Maxime RODINSON, *La fascination de l'Islam*, Paris, La Découverte/Pocket, 1993 (1980), p. 14-15.

³⁶ Soubhi EL-SALEH, *La vie future selon le Coran*, Paris, Vrin, « Études musulmanes », 1986 (1971), p. 141.

*

La tâche historiographique la plus délicate consiste à ne pas projeter sur l'histoire ce que nous souhaiterions promouvoir, mais à nous contenter de lire ce qui a été à travers les traces que nos aînés nous ont laissées. Au fond, il s'agit de prendre à bras-le-corps la distinction philosophique entre « vérité » et « réalité ». Cet écart est particulièrement difficile à prendre en compte dans des langues comme le russe ou l'arabe ou un même terme –*pravda*, *haqîqa*- sert à dire les deux. Pour mieux saisir son sens, nous pouvons utiliser les critères proposés par les Grecs : ceux du « beau », du « juste » et du « bon ».

Le « beau », tout d'abord. Saint-Pierre de Rome ou la Mosquée bleue d'Istanbul sont-ils de beaux monuments ? C'est une question qu'il vaut mieux laisser aux spécialistes de l'art, d'ailleurs souvent en désaccord sur les critères à utiliser. Le « juste », ensuite. La cause défendue par le Hezbollah est-elle « juste » ? Tout citoyen a un avis sur le sujet, mais dans la perspective ici proposée, cette question est un non-sens. En présentant sa position et les motifs qui fondent son engagement idéologique et politique, militaire et économique, culturel et religieux, et en présentant de la même façon les traits de son « ennemi », nous faisons le pari de l'intelligence de l'auditeur ou de lecteur. Le « bon », enfin. Est-ce que la liberté (de conscience, d'expression, de réunion...) est une bonne chose ? Comme historiens, nous pouvons faire deux constats. Le premier est que la liberté est une aspiration qui a largement débordé son cadre initial d'énonciation. Le second est que cette liberté a été contestée et continue de l'être, dans différentes traditions religieuses au nom d'un refus au « droit à l'erreur » contre le « droit à la vérité » héritée à la suite d'une « Révélation ». Le fait d'en bénéficier dans le moment présent ne doit donc pas nous empêcher de présenter la thèse de ceux pour qui cette liberté est « dangereuse ».

L'écriture d'une histoire commune nous paraît être à ce prix. Elle suspend, également, toute philosophie de l'histoire, que ce soit celle d'un « progrès », celle d'un « nécessaire retour aux sources », ou encore celle d'une « conservation en l'état ». Par ailleurs, elle distingue l'histoire humaine, qui est notre affaire, et l'histoire du « Salut », qui est celle des théologiens. Nous proposons donc une distinction des plans, charge à chaque personne de faire la synthèse en son âme et conscience. C'est un pari sur l'intelligence et il faut reconnaître que cette neutralisation de tout jugement moral est bien difficile à mettre en œuvre, d'autant plus que les enseignants en histoire ont, souvent, une mission parallèle d'éducation « civique » (voire « religieuse ») qui, elle, est normative.