

Les origines de la *Nahdha* au crible de l'orientalisme

Dominique AVON*

Il est un consensus à peu près général des spécialistes pour traduire une parenthèse ouverte avec l'invasion des Mongols et refermée au XIX^e siècle, période stigmatisée en ces termes : « age of imitation and compilation » (Nicholson), « profound intellectual lethargy » (Gibb), « période du sommeil » (Abd al-Jalil), « décadence », « éclipse » (Lewis, Wiet), « disastrous lethargy » (Nuseibeh)... Ceci étant, et mise à part la frange historiographique visant à réévaluer le rôle des Ottomans dans l'histoire de l'islam, l'accord ne se fait pas sur ce qui produit une tension nouvelle entre *'ihyâ'* (« vivifier », « faire revivre ») et *iqtibâs* (« allumer son feu au foyer d'un autre »), ce qui provoque la *yaqaza* (« éveil ») ou ce que le lecteur découvre plus souvent sous le terme de *nahdha*. La *nahdha* ? Pas plus que le « réformisme (musulman) », qui lui est le plus souvent associé, les grandes encyclopédies (*Britannica*, *Americana*, *Italiana*, *Universalis*) ne lui accordent d'entrée. Il faut se référer aux articles « islam » pour avoir une chance de voir figurer le concept¹, sans précision le plus souvent.

Depuis les années 1930, telle ou telle Académie de langue arabe a tenté de mettre sur pied des projets de *Dictionnaire étymologique et*

* Professeur à l'Université du Maine.

1. Georges C. ANAWATI, « Islam-La vie intellectuelle », *Encyclopædia Universalis*, vol. 9, 1968, p. 168.

historique de la langue arabe. Celui de l'orientaliste allemand August Fischer est resté dans les cartons, aucun autre n'a abouti². Le chantier est gigantesque pour celle ou celui qui se penche sur l'itinéraire de telle catégorie, et de la réalité qu'elle recouvre, dans l'histoire des idées. Pour la seule période 1973-1979, Paul Khoury ne recense pas moins de 125 ouvrages relatifs à l'histoire contemporaine de la pensée arabe, rééditions comprises³. Le choix a donc été d'opérer une sélection dans la production orientaliste depuis le début du XX^e siècle jusque, sauf exception, aux années soixante-dix. Par « orientalisme », il faut entendre non pas tant le sens primitif du terme, « ce qui a trait à l'hébreu et à l'arabe, puis au syriaque », que toute étude se référant à ce qu'il est commun d'appeler « l'Orient », objet saisi et étudié dans une langue européenne, par le chercheur, quel que soit son horizon de provenance. Pour des raisons de temps et de compétence, le corpus a été limité aux sources en langues française et anglaise, ce qui n'empêchera pas, ponctuellement, de faire référence au travail majeur accompli en langue allemande⁴. Le titre de cette communication pêche, sans doute. Il exprime davantage le premier temps de la démarche. Le second sera consacré à une esquisse des motifs susceptibles d'expliquer ces variantes et leur caractère complémentaire ou contradictoire.

Force est de constater que l'unanimité est loin d'être réalisée sur ce qui produit la *nahdha*. Les variantes ne sont pas seulement sujettes à l'ambiguïté que portent les termes « origines », « sources », « *start* », « commencement », à laquelle tout historien est confronté pour peu qu'il se risque à une interrogation problématique sur les causalités. Exprimé abruptement, un tel questionnement donnerait la formulation suivante : « Aux sources de la *nahdha* : le Pape, Abdul-Wahhâb, Bonaparte ou Darwin ? » En d'autres termes, la *nahdha* est-elle tributaire de la Réforme tridentine, du hanbalisme revisité, de la philosophie des Lumières, ou de la méthodologie scientifique telle

-
2. Rached HAMZAOU, *L'Académie de Langue Arabe du Caire. Histoire et œuvre*, Publications de l'Université de Tunis, 1975, p. 65 sq.
 3. Paul KHOURY, *Une lecture de la Pensée arabe actuelle. Trois études*, Münster, s.e., 1981, p. 273.
 4. Ce choix nous fait ignorer, par exemple, la *Littérature arabe au XIX^e siècle* (Beyrouth, 1910, en arabe), du jésuite Louis Cheikho.

qu'elle est entendue dans l'Occident du XIX^e siècle ? L'enjeu est assez considérable par ses implications politiques et culturelles.

Variations

Avec la *Litteraturgeschichte der Araber* de Hammer-Purgstall, puis la *Geschichte der arabischen Literatur* dirigée par Brockelmann, la production de langue arabe jusqu'au début du XX^e siècle est mise en fiche de manière exhaustive dans une langue occidentale⁵. Pour le spécialiste allemand, si la « Napoleonische Expedition » marque un point de rupture, « die französische Okkupation dauerte nichte lange genug, um einen tiefgehende Einfluss der europäischen Kultur zu ermöglichen. »⁶ Par sa plume, le Beyrouth intellectuel émerge au milieu du XIX^e siècle, dans un ensemble syrien endormi, sous l'influence des sociétés missionnaires américaines, puis des jésuites, mais il ne produit rien qui ne vaille une ligne de l'article consacré à la littérature arabe pour l'*Encyclopédie de l'Islam*⁷.

Figure d'une lignée d'arabisants français érudits en matière littéraire, Clément Huart fait référence au « manuel de bibliographie » qu'est le Brockelmann, publié alors qu'il corrige les épreuves de la première édition de sa *Littérature arabe*. Après avoir affirmé que « la chute du khalifat abbasside et la conquête de l'Égypte par les Turcs, qui ont eu de vastes conséquences au point de vue politique, n'en ont pas eu sur la littérature »⁸, et sans jamais employer le terme *nahdha*, Huart ouvre le dernier chapitre de son histoire avec les interprètes de langue arabe qui ont servi la France pendant l'expédition d'Égypte, Michel ben Niqolâ ben Ibrâhîm Sabbâgh et son ami Elyoûs Boqtor,

5. Sans remonter à la *Chrestomathie Arabe* de Sylvestre de Sacy, il faudrait ajouter les catalogues d'ouvrages en langue arabe, par exemple celui d'A. G. ELLIS pour le British Museum (London, 1894-1902) et surtout V. CHAUVIN, *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885*, Liège, 1892-1903.

6. Carl BROCKELMANN, *Geschichte des arabischen Litteratur*, t. II, Berlin, Emil Felber, 1902, p. 470 et p. 490.

7. Voir l'entrée « Arabie », *Encyclopédie de l'Islam. Dictionnaire géographique, ethnographique et biographique des peuples musulmans*, dirigée par Th. HOUTSMA et alii, Leyde/Paris, Brill/Picard & Fils, 1913, p. 422.

8. Clément HUART, *Littérature arabe*, Paris, Armand Colin, 1912 (1^e édition 1903), p. VIII.

indiquant au passage le fait qu'à la suite de cette expédition, l'imprimerie et la presse apparaissent en Orient. Un quart de siècle plus tard, Jean Lecerf présente les chrétiens de langue arabe comme une avant-garde qui sut faire adopter ses opinions à la majorité musulmane, intellectuels mis en situation d'opérer une synthèse délicate mêlant tradition et esprit de libre critique pour ne pas se contenter d'imiter ni le passé ni l'étranger⁹. Cependant, lorsqu'il parle de « Renaissance arabe » pour les musulmans, c'est pour souligner les influences française et anglo-saxonne et le malaise des élites à leur égard¹⁰. C'est lui qui fait connaître au public non arabisant la polémique relative à la formule « *inna-l-ârabîyya la tatanassar* » (« la langue arabe ne se christianise pas »)¹¹. La grille de lecture d'Henri Pérès, professeur à la Faculté des Lettres d'Alger dans les années trente et quarante, est assez proche de celle de son confrère à l'Institut français de Damas. Le « monde musulman » est mis en regard de la « vie moderne » et de la « civilisation européenne » en expansion. La « chiquenaude » qui secoue cet Orient de sa « torpeur » est appliquée par « le jeune conquérant de l'Égypte » ; cependant l'universitaire qui a publié ses premiers travaux sur Yâzigî et Shidiâk puis Shawqî¹² ne manque pas de souligner le rôle des « Arabes chrétiens » vecteurs de « l'influence des littératures française et anglaise », de Corneille à Walter Scott, en passant par Shakespeare et Hugo : « Les toutes premières manifestations de la renaissance littéraire arabe ne se produisent pas en Égypte, mais au Liban et en Syrie ; elles paraissent provoquées par les encouragements de gouverneurs turcs aux idées

9. Jean LECERF, « Chiblî Chumayyil métaphysicien et moraliste contemporain », *Bulletin d'Études Orientales*, I, 1931, p. 163. Dans le *BEO* de 1932-1933, consacré au dialectal, Lecerf loue le travail de Mgr Feghali (*Syntaxe des parlers arabes du Liban*).

10. Jean LECERF, « Le mouvement philosophique contemporain en Syrie et en Égypte », *Mélanges de l'Institut Français de Damas*, t. 1, 1929, p. 32.

11. Voir Vincent MONTEIL, *L'arabe moderne*, Paris, Librairie Klincksieck, 1960, p. 34-35.

12. Henri PÉRÈS, « Les premières manifestations de la renaissance littéraire arabe en Orient au XIX^e siècle : Nâsîf al-Yâzigî et Fâris as-Sidyâk », *Annales de l'Institut d'Études Orientales d'Alger*, t. I, 1934-1935 et « Ahmad Sawqî », *Annales de l'Institut d'Études Orientales d'Alger*, 1936. Il publie également une bibliographie intitulée *Littérature arabe moderne. Grands courants*, Alger, J. Cardonel, 1940, 32 p.

libérales, comme Midhat Pacha à Damas, mais elles sont surtout une conséquence indirecte de l'œuvre des missionnaires protestants et catholiques qui emploient de bonne heure la langue arabe dans leur propagande et leur enseignement. »¹³

Dans le monde anglo-saxon, Nicholson et Gibb ouvrent le ban. Nicholson, *Lecturer in Persian* à Cambridge, constate, sans la détailler (il renvoie à Brockelmann et Huart pour la littérature, Hartmann pour la presse¹⁴) l'influence croissante de l'Europe sur l'Égypte, la Syrie et l'Afrique du Nord depuis l'expédition de Bonaparte, mais il ajoute que contrairement à ce qui s'est passé pour l'influence grecque et indienne au «Golden Age of Islam», l'empreinte française et britannique, cette «modern culture has only touched the surface of Islam»; par contraste, il met en évidence l'importance de la prédication d'Ibn 'Abd al-Wahhâb auquel il joint le rayonnement des Senoussi¹⁵. Le professeur Hamilton Gibb, né à Alexandrie, est le premier observateur européen à recourir au terme de «*Nahdha*» -mis à l'honneur par Gurgî Zaydân pour traduire un nouvel élan de civilisation du monde arabe¹⁶-, sans en faire un usage systématique cependant¹⁷. Il évoque le rôle des missionnaires chrétiens en Syrie, mais insiste davantage sur le caractère d'électrochoc produit par l'expédition de Bonaparte : «For the Muslim world, and especially its Arab lands, the nineteenth century ushered in an era of storm and stress, both from within and without. Napoleon's meteoric invasion of Egypt in 1798 tore aside the veil of apathy which had cut them off from the new life of Europe and gave the death-blow to medievalism. Slowly at first, but increasing momentum, the literature and the ideas of the western world gained a lodgement, and stimulated the

13. Henri PÉRES, *La littérature arabe et l'islam par les textes. Les XIX^e et XX^e siècles*, Alger, La Typo-Litho & J. Carbonel, 1949 (4^e éd.), p. VI et VII.

14. Martin HARTMANN, *The Arabic Press of Egypt*, London, Luzac & Cie, 1899, 94 p.

15. Reynold A. NICHOLSON, *A Literary History of the Arabs*, London, T. Fisher Unwin, «The Library of Literary History», 1907,

16. Anne-Laure DUPONT, *Gurgî Zaydân (1861-1914), écrivain réformiste et témoin de la Renaissance arabe*, thèse sous la direction de Dominique Chevallier et Jacques Frémeaux, Paris IV, 2001, p. 21 et p. 470.

17. Hamilton R. GIBB, *Bulletin of the School of Oriental Studies*, 1923 p. 745-760, IV, 1928, p. 750, 1929, p. 311-322 et 445-466, 1933, p. 1-22.

production of a new Modern Arabic literature.»¹⁸ Professeur de littérature sémitique à l'Université de Princeton (fondation William et Annie S. Paton), et auteur d'une *Histoire de la Syrie*, Philipp K. Hitti souligne la brisure (« break with the past » ; « first knock that helped to awaken them from their medieval slumber ») provoquée par le débarquement français de 1798 en Égypte, mais il signale au préalable l'importance de la naissance du wahhabisme, et, par ailleurs, il met l'accent sur le niveau élevé de la culture arabe au Liban grâce aux efforts des institutions étrangères missionnaires privées, sans omettre l'importance du développement de l'imprimerie et d'indiquer les noms et le rôle de Maronites passés par le Collège de Rome, dont Duwayhi et Assemani¹⁹. À l'inverse, dans la monographie –si souvent citée– qu'il consacre aux origines du nationalisme arabe, George Antonius considère que c'est un faux départ qui s'effectue sous Mohammed Ali. Il met en scène « The Start : 1847-1868 », avec ses figures majeures, Yâzîjî ou Bustânî, tout en relativisant et l'impact intellectuel des presses arabes d'Alep et du Mont Liban, en raison d'une production faible et limitée aux livres de prières, et l'action des missions catholiques et protestantes (« Their contribution to the general progress of education was indeed valuable ; but whatever influence they may have had on the Arabe revival in its literary aspect was only slight and incidental. »)²⁰.

En France, les années quarante sont marquées par l'anthologie du franciscain, musulman converti au christianisme, Jean-Mohammed Abd al-Jalil. L'auteur se plaît à insister sur le fait que si le second temps de la *nahdha* appartient à l'Égypte et aux musulmans, « ce n'est pas en Égypte, ni seulement à partir de l'expédition napoléonienne, ni

18. Hamilton R. GIBB, *Arabic Literatur*, Oxford University Press, 1963 (édition révisée et augmentée, 1^e éd. 1926), p. 159. Les traits de cette lecture sont encore plus accusés dans le paragraphe « Modern Literature » qu'il rédige pour l'entrée « Arabic literature » de l'*Encyclopædia Britannica*.

19. Philipp K. HITTI, *History of the Arabs. From the earliest times to the present*, New York, The Macmillan Company, 1951 (édition révisée, 1^e éd. 1937), p. 745-747. Son article, « Arabic Literature » pour l'*Encyclopædia Americana* ne laisse pas soupçonner toute l'ampleur de ses connaissances.

20. George ANTONIUS, *The Arab Awakening. The story of the arab national movement*, Beirut/London, Khayat's College Book Cooperative, 1938, (reproduit à l'identique, Librairie du Liban, 1969), p. 38 et p. 45.

enfin dans des milieux musulmans que la *Nahdha* a commencé. Les chrétiens de Syrie et du Liban étaient en relation avec l'Occident depuis le XVI^e siècle. Ils envoyaient en Europe des professeurs d'arabe ou des étudiants de théologie (à Rome) ; ils accueillèrent les missionnaires protestants et catholiques et fréquentaient leurs écoles. Un mouvement de purisme linguistique arabe se manifesta dès la fin du XVII^e siècle, notamment dans les milieux chrétiens d'Alep. Au XIX^e siècle, ce mouvement stimulé par les nouveaux apports de l'Europe et énervé par le développement d'une langue maladroite de la presse, prit une forte extension, organisa des écoles 'nationales', créa des périodiques, publia des œuvres philologiques ou littéraires sous la direction de deux familles libanaises, celles des Yâzîjî et des Bustânî. »²¹ La tonalité de la synthèse de Charles Pellat est différente. L'arabisant français emboîte le pas de Renan pour exprimer l'« inaptitude des Arabes à se renouveler » et rapporte par là même « l'histoire de la renaissance » à « une histoire de l'influence européenne, tout particulièrement française », accordant cependant que « des symptômes d'un renouveau peuvent être perçus, avant l'expédition de Bonaparte, au moment où Mohammed ibn 'Abd al-Wahhâb (1703-1787) élabore en Arabie une doctrine qui tend à se défaire de toutes les innovations postérieures au IX^e siècle. »²² il conteste par ailleurs la traduction de « *nahdha* » par « renaissance ».

C'est pourtant ce terme que défend, au même moment, Pierre Raphaël. Une « ère nouvelle » s'ouvre au XVI^e siècle « à la faveur du réveil de l'esprit littéraire » et grâce à des moyens nouveaux, écrit l'ecclésiastique, attentif à la naissance de l'imprimerie et à l'institution des typographies arabes. Il expose le rôle des maronites en Europe, dresse un tableau des différentes Bibliothèques et Collections qui ouvrent l'Occident à une meilleure connaissance de l'Orient, pour mieux souligner le résultat : « Les XIX^e et XX^e siècles se font remarquer par les travaux combinés des peuples de l'Europe. Grâce à cette collaboration s'accomplit une vraie *Renaissance Orientale*,

21. Jean-Mohammed Abd al-JALIL, *Brève histoire de la Littérature Arabe*, Paris, Maisonneuve, 1943, p. 219.

22. Charles PELLAT, *Langues et Littérature arabes*, Paris, Armand Colin, 1952, p. 187-188 et 219.

comme au XVI^e siècle de la Renaissance Gréco-Romaine. »²³ Jamais l'analogie des « Renaissances », et sa tentative de démonstration dans le champ littéraire, n'a été poussée aussi loin. Pierre Raphaël tente d'assurer ses conclusions en se référant, parmi d'autres, à la justification donnée par l'historien égyptien Ahmad Amîn lors de la tenue du premier congrès culturel de la Ligue arabe à Beit-Méri, en septembre 1947. À sa suite, et également dans la continuité des travaux de Lammens²⁴, ou de Jabbour Abdel-Nour²⁵, Sélim Abou fait du Liban le lieu privilégié de la rencontre entre deux mondes culturels, le lieu de naissance de la *nahdha*, mouvement ensuite pris en charge par la Syrie, l'Irak et l'Égypte. Le jésuite développe trois idées maîtresses. La première est que la *nahdha* est le résultat d'un long processus d'« acculturation arabo-occidentale » offrant aux langues et cultures européennes un rôle analogue à celui joué par les lettres gréco-latines dans l'Europe du XVI^e siècle ; la deuxième, que la résistance des Maronites à la culture arabe s'est amenuisé à mesure que l'ouverture à l'Occident leur assurait sur le plan intellectuel et spirituel des outils nouveaux pour la sauvegarde de leurs valeurs religieuses et culturelles ; la troisième que si le Collège romain, puis celui de 'Ayn Warqa, au même titre que ceux de Charfé, Bzoummar, 'Ayn Traz et plus tard Balamand pour les autres communautés religieuses, ont un rôle non négligeable au sein de leur communauté, celui-ci ne doit pas être surévalué en rapport de l'action des missionnaires, jésuites en particulier, qui touchent rapidement un public beaucoup plus important : « le collège de Aïn-Warqa que l'on a pompeusement appelé 'la mère des écoles nationales' [...] devait effectivement participer à la *Nahdha* en lui fournissant nombre de pionniers, tels que Butrus Bustânî et Fâris Shidyâq, mais il ne survécut pas au XIX^e siècle. Il se présente donc comme un précurseur des collèges secondaires missionnaires. »²⁶

23. Pierre RAPHAËL, *Le rôle du Collège maronite romain dans l'Orientalisme aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Beyrouth, Université Saint-Joseph, 1950, p. 31-32 et 38.

24. Henri LAMMENS, *La Syrie. Précis historique*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1921, ex. t. II, p. 201.

25. Jabbour ABDEL-NOUR, *La contribution des Libanais à la Renaissance littéraire arabe au XIX^e siècle*, thèse de doctorat, Paris, 1952, 309 p.

26. Sélim ABOU, *Le Bilinguisme arabe-français au Liban*, Paris, P.U.F., 1962, p. 183.

Dans les milieux de la sphère linguistique anglophone, ces travaux sont en grande partie ignorés. Pour Ernest Dawn, le rôle des chrétiens dans la version séculière du nationalisme arabe reste un sujet en chantier²⁷. Après avoir dépouillé de nombreuses sources diplomatiques françaises et anglaises, Zeine Nour el-Din Zeine manifeste son désaccord partiel avec Antonius. Sa thèse vise à montrer le lien ontologique entre « Arab nationalism » et « Islam » contre l'optique selon laquelle les chrétiens ont joué un rôle moteur dans le développement du nationalisme arabe, notamment à partir des événements de 1860 : « the conclusion reached, that the upheaval of 1860 was 'the decisive event of the nineteenth century' and that as a result of it 'the seed of patriotism was sown, and a movement came into being whose inspiration was Arab and whose ideal was national instead of sectarian', is misleading and entirely unwarranted. The anti-Turkish sentiment which grew in Mount Lebanon was mainly a Maronite-Lebanese affair and cannot be considered in any way as a national rising of the Arabs in the Arab Near East against Turkish rule. The vast majority of Muslims living in territories governed by the Sultan did not desire at that time to overthrow and destroy his government. »²⁸ Il précise, cette fois dans le même sens qu'Antonius, les limites de l'impact des différentes institutions scolaires créées par des Occidentaux : « It is however, the contention of the present writer that while education has been a potent factor in the awakening of the Arab Near East, the rôle of the missionary education in the national-political enlightenment of the Arab youth in the second half of the nineteenth century has been greatly exaggerated. The missionaries came to the Near East with the intention of spreading the Christian faith among the Muslims and, also, with the desire of converting some Christians denominations to their own brand of Christianity. Their schools were first and foremost Christians schools. »²⁹

27. Ernest DAWN, *From Ottomanism to Arabism : Essays on the Origins of Arab Nationalism*, Urbana, University of Illinois Press, 1973, p. 132 sq.

28. Zeine Nour EL-DIN ZEINE, *The Emergence of arab nationalism. With a Backround Study of Arab-Turkish Relations in the Near East*, Beyrouth, Khayats, 1966 (1^{er} éd. 1958), p. 42.

29. *Ibid.*, p. 46-47.

Alors que la présence américaine s'affirme au Proche-Orient, au détriment des deux anciennes puissances coloniales³⁰, les ouvrages de référence se multiplient outre-Atlantique. Avec *The Emergence of Modern Turkey*, Bernard Lewis met en évidence l'influence de la Révolution française dans l'Empire ottoman du XIX^e siècle, et fournit des informations inédites sur le développement de l'imprimerie³¹, en signalant le rôle des juifs à côté de celui des chrétiens³². Lecteur en « Histoire contemporaine du Proche-Orient » à Oxford depuis 1951, et bénéficiaire de séjours prolongés à l'étranger, notamment au Liban et en Tunisie, Albert Hourani porte, quant à lui, son attention sur l'héritage intellectuel d'Afghânî et d'Abduh dans la pensée musulmane pour tenter de savoir s'il existe un « humanisme arabo-musulman ». Ce faisant, il situe le mouvement réformiste dans l'ensemble des secousses qui perturbent l'Empire ottoman et après avoir présenté les prémices du mouvement chez Abdul-Wahhâb et ceux qui ont réagi à l'expédition de Bonaparte, il consacre une demi-douzaine de pages au rôle de la population chrétienne de Syrie, « touched by some aspects of European thought ». Outre la mention du Collège maronite de Rome et du rôle joué par certains de ses membres, il fait valoir l'influence des Églises uniatistes dont l'élite fut formée dans le Collège de la Congrégation *De Propaganda Fide*. Leurs héritiers indirects, les Yâzigî, Shidiâk, Bustânî sont considérés comme « the founders of the literary renaissance of the Arabs ». L'apport essentiel réside dans la précision suivante : « In so far as these groups, priests, clerks, and merchants, acquired a European culture, it was mainly a theological culture. The literature of Catholic theology and devotion they accepted and read, but neither the polite literature of Europe nor its political ideas seem to have impinged on them until well on into the nineteenth century. But the new interest in the Arabic language had of course a profound influence on their mental life. It led first of all to a new stirring of historical self-

30. Voir Albert HOURANI, « A Moment of Change », dans *A vision of History. Near Eastern & Other Essays*, Beirut, Khayats, 1961, p. 117-144.

31. Bernard LEWIS, *The Emergence of Modern Turkey*, London, 1961, p. 50. Voir aussi *The Arabs in History*, London, Grey Arrow, 1958 (1^e éd. 1950), p. 172 et *Comment l'islam a découvert l'Europe*, Paris, Gallimard, « Tel », 1992 (1982 pour l'édition originale), p. 293.

32. Sauf erreur, il ne cite pas le travail de Nabih Amin Faris.

consciousness³³. Dans ce milieu des islamologues américains, qui se connaissent, se fréquentent, se citent et se recensent³⁴, figurent Gustav von Grunebaum, Richard Walzer³⁵ -vivement critiqué par le philosophe et historien égyptien Abdurrahman Badawî³⁶-, Malcom Kerr, qui publie des documents relatifs au Liban du milieu du XIX^e siècle³⁷ mais dont la thèse Ph.D., *Muhammad Abduh and Rashid Rida*³⁸, n'insère pas ces deux figures dans le contexte intellectuel qui les voit naître au débat public, Elie Kedourie³⁹ et son épouse Sylvia G. Haim, d'origine irakienne, spécialiste de Kawâkibî qui, sans s'arrêter à la question de la « renaissance littéraire », critique de manière radicale les arguments de l'intellectuel et homme d'affaires Nuseibeh⁴⁰ ou d'Antonius pour affirmer que le « nationalisme arabe » est un fait exclusif du XX^e siècle et non pas plus précoce⁴¹. Un jugement analogue est porté par W. Montgomery Watt dans un contexte postérieur aux indépendances du monde arabe : « Un Arabe chrétien, George Antonius, affirme dans son livre *The Arab Awakening*, publié en 1938, que le mouvement national commença à

-
33. Albert HOURANI, *Arabic Thought in the liberal Age 1798-1939*, London / New York / Toronto, Oxford University Press, 1962, p. 55-57.
34. C.R. de l'ouvrage d'Albert Hourani, livré par Malcom Kerr dans *J. O. A. S.*, n°84, 1964, p. 427-429.
35. Richard WALZER, *Greek into Arabic*, Oxford, 1962.
36. 'Abdurrahman BADAWI, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, Vrin, « Études de philosophie médiévale », 1968, p. 186.
37. Malcom KERR, *Lebanon in the last years of feudalism, 1840-1868. A contemporary account by Antûn Dâhir and other documents*, American University of Beirut, 1959, XIII + 159 p.
38. Malcom KERR, *Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashîd Ridâ*, Berkley-Los Angeles, University of California Press, 1966, 249 p.
39. Auteur de *England and the Middle East* (London, 1956) puis de *Nationalism* (London, 1960)
40. Hazm Zaki NUSEIBEH, *The Ideas of Arab Nationalism*, New York-Ithaca, Cornell University Press, 1956, IX + 227 p. Cet ouvrage analytique n'est pas fondé sur le dépouillement de sources inédites. L'auteur met l'accent sur les conséquences, directes et indirectes, de l'expédition de 1798, tout en signalant la naissance du wahhabisme et le rôle des congrégations missionnaires.
41. Sylvia G. HAIM, *Arab Nationalism. An Anthology*, Berkeley, University of California Press, 1962, 255 p.

Beyrouth dans une société secrète vers 1875. Même s'il y eut un certain éveil de la conscience nationale vers cette époque, il est à présent généralement admis qu'aucun mouvement ayant une portée politique n'apparut avant la fin du siècle. Les exposés les plus clairs des convictions des Arabes en tant que nation se trouvent dans les écrits d'un Syrien nommé al-Kawâkibî, publiés en Égypte de 1898 à sa mort en 1902. »⁴²

À la suite de ces travaux et de ceux Philip K. Hitti, qui s'est intéressé aux écoles établies au Liban au XVIII^e siècle⁴³, Kamal Salibi, professeur d'histoire à l'Université américaine de Beyrouth, propose une mise en perspective des relations entre le Levant et l'Europe, bien en deçà de l'expédition de Bonaparte ou de l'arrivée des premiers missionnaires protestants à Beyrouth, pour remonter jusqu'à l'alliance passée entre les Maronites et les Croisés et à ses incidences : « Au cours du quatorzième et du quinzième siècles, les missionnaires franciscains à nouveau établis en Syrie furent tout spécialement chargés de rétablir effectivement l'union maronite avec Rome, et c'est largement par suite de leurs efforts qu'une relation étroite fut scellée et maintenue entre les maronites et l'Église latine. »⁴⁴ Et de renvoyer à ses propres recherches sur les historiens maronites pour rappeler, tout en circonscrivant l'impact, qu'après le Concile de Florence, non seulement les papes ordonnèrent aux catholiques romains d'être particulièrement attentifs aux Maronites, mais qu'ils encouragèrent l'éducation, en Italie, des plus prometteurs des jeunes maronites destinés à la prêtrise : « Au dix-huitième siècle, l'influence des diplômés de Rome se faisait sentir au Liban dans les quelques écoles qui furent établies à cette époque-là dans certaines régions du pays pour y poursuivre l'instruction au-delà du niveau primaire. Pourtant même dans les dernières années de ce siècle, la

-
42. W. Montgomery WATT, *La pensée politique de l'islam*, Paris, P.U.F., « Islamiques », 1995 (éd. originale : *Islam Political Thought*, Edimburgh University Press, 1968), p. 136-137.
43. Philip K. HITTI, *Lebanon in History from the Earliest Times to the Present*, London, 1957, p. 401-402 et p. 417.
44. Kamal SALIBI, *Histoire du Liban du XVII^e siècle à nos jours*, Paris, Naufal, 1988 (1965 pour l'édition originale en anglais), p. 218-219.

formation de ces jeunes gens n'impressionna pas Volney »⁴⁵. Par ailleurs, les travaux de Georg Graf⁴⁶ à l'appui, et sans négliger les données économiques nouvelles, Salibi apporte des précisions sur les conséquences culturelles des œuvres polémiques en lien avec le mouvement uniatiste, soulignant notamment le renforcement par les « nombreux fugitifs grecs-catholiques » du « renouveau littéraire maronite ».

Paradoxalement, c'est en ne suivant pas un plan chronologique que Jacques Berque signe de la manière la plus nette qui soit l'idée d'une rupture provoquée par la « *nahd'a* », tantôt traduite par « relèvement », tantôt par « renaissance » : « Le Verbe arabe se prête à la terre des hommes plus qu'il ne lui appartient. Sa matière se distingue presque toujours du langage de la vie. Les signes qu'elle procure négligent le quotidien. Ils planent au-dessus du sol, fidèles à leur définition, qui est d'y descendre, et non d'en procéder. Tel est du moins le principe. Mais aussi un état historiquement observable dans tout l'Islam méditerranéen, il y a moins de cent ans, avant la *Nahd'a* beyrouthine. Les changements intervenus n'en sont que plus révélateurs. Comme la *lughā*, langue classique, fidèle au Coran, son archétype incréé, a tendu à devenir, de recours au transcendantal et de communication avec Dieu, un instrument d'échanges temporels, un moyen de culture, d'information et d'expression, et dans quelle mesure elle y parvient : une telle recherche se situe dans l'axe même de mon étude. »⁴⁷ Et pour cause, il s'agit de démontrer que la figure commune des Méditerranéens est davantage Héraclite qu'Abraham. Cependant, si la césure est signalée, et qualifiée par l'emploi de l'adjectif « beyrouthine »⁴⁸, Jacques Berque écrit ne pouvoir aller au-delà par manque d'études systématiques selon une voie ouverte par la thèse inédite d'Antoine Ghat't'âs Karam sur le rôle des traductions de la Bible dans l'inspiration de Jubrân, ou l'étude de Lecerf concernant

45. *Ibid.*, p. 221.

46. Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* (Vatican, 1944-53), III, p. 127-159, p. 172-256 et p. 383-476.

47. Jacques BERQUE, *Les Arabes d'hier à demain*, Paris, Seuil, p. 173.

48. Qualificatif à nouveau en usage dans Jacques BERQUE (dir.), *Bibliographie de la culture arabe contemporaine*, Paris, Sindbad/Presses de l'Unesco, 1981, p. 17.

Chiblî Chumayyel. Ce faisant, Berque ne manque pas d'exposer la force de l'événement de 1798 : « La meilleure des conquêtes, en somme, puisqu'elle cesse aussitôt d'être réelle pour se réduire, d'un commun accord, à une chiquenaude de civilisation. Ses horreurs ont été tellement submergées par des effets de culture à court, moyen et long termes, que je veux bien la considérer, moi aussi, comme un point de départ. »⁴⁹ Les travaux du Marocain Abdallah Laroui ou de l'Égyptien -exilé en France- Anouar Abdel-Malek s'inscrivent dans cette même ligne. Présentant une soixantaine de documents retenus pour illustrer la « Pensée politique arabe contemporaine », Abdel-Malek justifie en ces termes un « texte précurseur » : « Parmi les grands noms qui annoncent le renouveau culturel contemporain – Khayr al-Dîn, Fâres al-Shidyâq, Boutros al Boustânî, Rifâ'ah Râfe' al-Tahtâwî- nous avons choisi ce dernier, qui, de l'humble kouttâb musulman de son village natal, est parvenu à une vision rationaliste, teintée de socialisme, du devenir national. Le chemin était en effet plus long, plus inattendu, pour l'imâm de la première mission égyptienne en Europe, et son œuvre, abondante, est peut-être plus diversifiée et plus efficace que celle de ses pairs, qu'ici il représente. »⁵⁰

Les synthèses francophones sur l'histoire de la littérature arabe, dans les années soixante, n'apportent pas de matière inédite. Gaston Wiet se réfère à Pérès et à Abd al-Jalil pour expliquer que l'Égypte ne prend la tête du mouvement qu'à la fin du XIX^e siècle : « Comme le mouvement de la *Nahdha* est dû au zèle des Libano-syriens, on a voulu lui trouver un ancêtre lointain en la personne de l'archevêque Germanos Farhat (m. 1732), lequel, à son retour d'un voyage à Rome, composa un certain nombre d'ouvrages de philologie et rédigea un recueil de poèmes. C'est autour de lui que se groupe un cénacle littéraire, dont l'influence persista, et ainsi, un noyau aurait subsisté qui put accueillir quelque cent ans plus tard la reprise du goût pour le passé arabe. Nous basant sur l'origine des pionniers de ce mouvement

49. Dans un recueil d'entretien, Jacques Berque souligne davantage encore la rupture introduite par l'expédition de 1798 : *Arabies* (édition augmentée), Paris, Stock, « Arabies / Islamies », 1980 (1^e éd. 1978), p. 125.

50. Anouar ABDEL-MALEK, *La Pensée politique arabe contemporaine*, Paris, Seuil, « Politique », 1970, p. 40.

intellectuel, nous devons évoquer plus précisément les rapports des Maronites avec Rome, presque permanents depuis le XVI^e siècle : aussi n'est-il pas étonnant de voir au milieu du XIX^e siècle tant de chrétiens syriens se livrer à cette œuvre de régénération. L'Orient tourne alors ses regards vers l'Europe, et la venue en Égypte de l'armée de Bonaparte n'avait peut-être pas été étrangère à cette curiosité : ce fut un coup de tonnerre sur un monde endormi. »⁵¹ André Miquel suit la même ligne, à cette différence près que le « prologue » de la Renaissance est lié à « l'intervention française en Égypte avec Bonaparte », il ignore donc ce qui s'est passé avant⁵². Jean Fontaine, Père blanc, reprend ce cadre pour y introduire une problématique nouvelle. Il rejoint certaines observations d'Albert Hourani et prolonge celles de Jean Lecerf sur l'attitude d'intellectuels de la *nahdha* à l'égard de leurs autorités de tutelle, en l'expliquant par une pénétration de la culture française, spécialement en philosophie, et davantage de la culture anglaise en science : « On connaît les facteurs qui ont exercé le plus d'influence sur la pensée des écrivains libanais de la *nahdha* : au plan intellectuel, ce sont les philosophes du 18^{ème} siècle et la Révolution française, ainsi que l'Évolutionnisme ; au plan religieux, le réformisme musulman, les Jésuites avec leur revue *al-Machriq* et leur université, les missionnaires américains et le Syrian Protestant College. »⁵³ Une telle approche est partiellement contestée par l'abbé Youakim Moubarac⁵⁴, qui co-dirige avec Jacques Ulmann la thèse de Nasser Gemayel consacrée à l'histoire du Collège maronite de Rome, dans le but de montrer que « ce qu'on appelle communément 'LA RENAISSANCE DE LA NAHDHA' [...] a ses origines les plus directes » dans cette institution « dont les élèves furent les vrais initiateurs de *La Renaissance Arabe en Orient et Orientale en*

51. Gaston WIET, *Introduction à la littérature arabe*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1966, p. 271.

52. André MIQUEL, *La Littérature arabe*, Paris, P.U.F., « Que Sais-je ? », 1969, 128 p.

53. Jean FONTAINE, *La crise religieuse des écrivains syro-libanais chrétiens de 1825 à 1840*, IBLA, Tunis, 1996, p. 49 et 56. Reprise d'une thèse parue en 1970 à laquelle nous n'avons pas eu accès.

54. Youakim MOUBARAC, *Les Chrétiens et le Monde arabe. Pentalogie islamo-chrétienne*, t. IV, Beyrouth, Éditions du Cénacle libanais, 1972, p. 48.

Europe »⁵⁵, contestant la sentence de Sélim Abou, pour répliquer : on « a récusé à tort le rôle de ces écoles dans le développement de la culture au Liban et dans le ‘Réveil littéraire arabe’. »⁵⁶

La présentation sous couleur dominante de la diachronie livre ses limites, des écarts ont été constatés, il faut maintenant se risquer à une paire d’hypothèses pour essayer de mieux les expliquer.

Interprétations

Le langage historique n’est pas réductible au port d’informations absolument neutres, à la communication entre personnes dépouillées de toutes déterminations. C’est à l’analyse de quelques-unes de ces « chaînes », qui entravent la marche idéale de l’esprit libre, qu’il faut un instant s’arrêter. Écartons d’entrée de jeu ces données structurelles que les chercheurs font parfois mine d’ignorer, et qui peuvent expliquer un intervalle entre les lectures : les acrobaties auxquelles obligent des emplois du temps parfois trop chargés, le problème de compétence (entendons d’abord celui de la maîtrise d’une langue étrangère), les difficultés d’accès à certaines sources (les travaux de Pierre Raphaël ou de Nasser Gemayel ne sont pas cités dans la monographie que Daniel Reig consacre à l’*Homo orientaliste*⁵⁷). Ceci posé, la grille d’analyse qui va suivre exige d’être saisie avec beaucoup de souplesse dans la mesure où les déterminants sont relatifs, elle se présente comme un appel à étude spécifique pour chaque auteur désigné, dans la continuité du travail proposé par Jacques Waardenburg mettant en lumière les réfractions de la vie, des convictions et des aspirations de cinq orientalistes de renom, sur leurs présupposés, leurs buts et leurs méthodes⁵⁸.

La spécialisation

55. Nasser GEMAYEL, *Les échanges culturels entre les Maronites et l’Europe. Du Collège Maronite de Rome (1584) au Collège de ‘Ayn-Warqa (1789)*, Beyrouth, 1984, p. III.

56. *Ibid.*, p. 1020.

57. Daniel REIG, *Homo orientaliste*, Maisonneuve & Larose, « Islam-Occident », 1988, p. 203-211.

58. Jacques WAARDENBURG, *L’islam dans le miroir de l’Occident*, ‘S-Gravenhage, Mouton & Cie, 1961, 374 p.

Dans l'article consacré à la « Nahdha » de la deuxième édition de l'*Encyclopédie de l'Islam*, Nadine Tomiche fournit un premier élément d'explication des écarts. Cette spécialiste du roman arabe, et plus précisément égyptien, opère une distinction entre les « historiens de la littérature » d'un côté, les « historiens et les islamisants » de l'autre pour expliquer l'absence ou le faible usage du concept chez les seconds : « C'est que les islamisants ne sont pas confrontés à la même situation que les historiens de la littérature. Le mouvement de réformisme et d'ouverture, dans les domaines religieux et politique, avait été préparé par une prise de conscience antérieure dont les prémisses remontent au XVIII^e siècle, avec le Wahhâbisme. Les 'réformistes' ne rejettent donc pas les principes du passé mais, au contraire, ils les renforcent. [...] Après la conquête de Bonaparte, l'Égypte retrouve sous Muhammad 'Ali une indépendance de fait qui permet l'épanouissement du réformisme religieux, en rapport avec l'ouverture littéraire, mais distinct par ses origines. »⁵⁹ À l'appui de sa thèse, le lecteur constate que dans de nombreux travaux consacrés au « réformisme musulman », et à ses sources, le terme de *Nahdha* est ignoré. Il n'apparaît pas plus dans le *Dictionnaire historique de l'islam* (P.U.F., 1996) dirigé par Dominique et Janine Sourdel que dans le *Dictionnaire encyclopédique de l'Islam* (Bordas, 1991) de Cyril Glassé, et il en va de même pour les outils de travail britanniques ou américains. Il faut se reporter à l'entrée « imprimerie » (quand il y en a une) pour obtenir quelques précisions sur le sursaut culturel de l'élite arabisante à la charnière de l'époque moderne et contemporaine. Mais la clef de lecture est insuffisante, l'absence de l'étiquette même ne signifie pas forcément une absence de recherche et de réflexion sur les réalités que la catégorie est censée recouvrir, comme l'ont montré les travaux d'Albert Hourani, en particulier. À l'inverse, certains spécialistes de la littérature arabe ont intégré le wahhâbisme dans leur grille de lecture des « origines », ainsi Philipp K. Hitti⁶⁰. Plus profondément, pour celles et ceux qui se

59. Nadine TOMICHE, « Nahdha », *Encyclopédie de l'Islam* (2^e édition), vol. XXX, p. 901.

60. C'est également le cas d'une synthèse récente, en langue française, le « senoussisme » venant s'ajouter au « wahhâbisme » comme cause du « réveil » : Heidi TOELLE et Katia ZAKHARIA, *À la découverte de la littérature arabe du VI^e siècle à nos jours*, Paris, Flammarion, 2003, p. 195-196.

rattachent à la culture arabophone par leurs origines, la distinction serait peut-être à mettre en relation avec le fait que des années trente aux années soixante, le « nationalisme arabe est, pour ainsi dire, partagé entre champions du primat de la politique et champions du primat de la culture »⁶¹. Au fond, le problème est de savoir de quoi l'on parle : renaissance culturelle ? politique ? religieuse ?... et il est d'autant plus délicat à résoudre que le fait de reconnaître ou de refuser l'autonomie de ces champs constitue déjà un postulat.

Les Anglo-saxons ont, les premiers, adopté une démarche méthodologique marquée par les sciences politiques, et non plus l'histoire de la pensée, comme l'illustre la biographie politique d'Afghân par Nikki R. Keddie⁶². Nombreuses sont les publications de journalistes ou de spécialistes de sciences politiques absorbés par le dernier demi-siècle d'histoire, qui ignorent le concept de *nahdha*⁶³ et le fait même⁶⁴. Si bien qu'à la fin des années 1980, Jean-Claude Vatin se félicite de la vigueur de la politologie anglo-saxonne, tout en regrettant un défaut d'étude systématique d'œuvres : « On s'est [...] assez peu préoccupé des juristes et constitutionnalistes mais aussi des théoriciens et philosophes politiques des pays arabes à quelques exceptions près, sinon de ceux qui se sont proposés d'intégrer des codes, normes et idées, issus de l'extérieur et plus particulièrement de l'Europe, au sein de leurs sociétés ; et l'on pense volontiers au tunisien Kheredine (*Réformes nécessaires aux États musulmans*, 1868) et à l'égyptien Sanhoury [...], parmi d'autres plutôt qu'aux

61. Gustav E. Von GRUNEBaum, *L'identité culturelle de l'Islam* (deuxième partie de l'ouvrage paru en 1969 sous le titre *Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islams*), Paris, Gallimard, « Tel », 1973, p. 171.

62. Nikki R. KEDDIE, *Sayyid Jamâl ad-Dîn 'al-Afghânî. A Political Biography*, Berkeley/Los Angeles/London, 1972, IX + 479 p.

63. Michael C. HUDSON, *Arab Politics. The Search for Legitimacy*, New Haven / London, Yale University Press, 1979 (1^{er} édition 1977), 434 p. et William R. POLK, *The Arab World today*, Cambridge (Mass.) / London, 1991, 538 p.

64. Michael FIELD, *Inside the Arab World*, London, John Murray, 1994, 439 p. David E. LONG & Bernard REICH (ed.), *The Government and Politics of the Middle East and North Africa*, Westview Press, 2002 (1^{er} ed. 1980), 502 p. Michael DORAN, *Pan-arabism before Nasser. Egyptian Power Politics and the Palestine Question*, New York / Oxford, Oxford University Press, 1999, 230 p. Malik MUFTI, *Pan-Arabism and Political Order in Syria and Iraq. Sovereign creations*, Ithaca / London, Cornell University Press, 1996, IX + 286 p.

inspirateurs d'une véritable *nahdha* culturelle. Mais les contacts et rencontres avec les grands auteurs comme les enquêtes et études du côté des essayistes contemporains, ont été à tout prendre limités. Ils n'ont en tout cas pas débouché sur une évaluation conséquente, sur un savoir cohérent de type cumulatif et auquel la communauté scientifique puisse s'alimenter, faute d'être systématique sinon exhaustif, donc sur une connaissance interne digne de ce nom.»⁶⁵ Sous l'impulsion de Rémy Levreau, l'école française des sciences politiques a produit des travaux remarquables sur le plan international, comme l'indique la traduction en plusieurs langues des ouvrages de Gilles Kepel ou Olivier Roy mais elle ne répond pas aux attentes formulées par Vatin. Et cette production écrase des recherches moins connues du grand public, ceux de Gilbert Delanoue, Werner Ende⁶⁶ ou Jack Crabbs Jr⁶⁷.

L'identité nationale

Le facteur lié à l'identité nationale est d'un usage extrêmement complexe en raison de la polysémie du concept de « nationalisme » sous les différents climats. Il est cependant possible de montrer que les Égyptiens ont tendance à valoriser leur expérience propre. La thèse de Mohammed Chafiq Ghurbal, *The Beginnings of the Egyptian Question and the Rise of Mehemet Ali* (1928), qui donne naissance à l'historiographie égyptienne, souligne le caractère fondateur de l'expédition d'Égypte⁶⁸. Par opposition, les Libanais insistent davantage sur le rôle de leurs aînés. En pleine guerre du Liban, la thèse de Nasser Gemayel est l'exemple le plus explicite de cette

65. Jean-Claude VATIN, « Les exigences contraires : politique manifeste et politique construit », dans *Études politiques du monde arabe. Approches globales et approches spécifiques*, Actes du 2^e colloque franco-égyptien de politologie (Paris, 3-5 juillet 1989), Le Caire, Dossiers du CEDEJ, 1991, p. 17.

66. Werner ENDE, *Arabische Nation und islamische Geschichte. Die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts*, Beyrouth, 1977.

67. Jack A. CRABBS Jr, *The Writing of History in Nineteenth Century Egypt. A Study in National Transformation*, The American University in Cairo Press / Detroit, Wayne State University Press, 1984.

68. Maged MANSY, « Tendances de l'historiographie égyptienne contemporaine », dans D. CHEVALLIER, *Les Arabes et l'histoire créatrice*, Presses Universitaires de la Sorbonne, 1995.

option. Il inscrit sa recherche dans un effort collectif considéré comme insatisfaisant en vue de « définir l'appartenance maronite au Monde Arabe » : « l'adaptation des Maronites –nation orientale- à la culture occidentale ne s'est pas produite sans heurt, et nous ne pensons pas qu'elle a fait d'eux des inadaptés à leur milieu environnant. Notre objectif final est d'inviter les Maronites qui ont tendance à limiter la formation et la culture à l'ouverture au Monde européen, à élargir leur vision en leur suggérant surtout une formation et une culture qui les conduiront à tenir compte des réalités du présent. Cette ouverture qui permettra à la Communauté, si minoritaire soit-elle, d'être assez forte pour assumer la vie sous la forme où elle se présentera et d'être capable de s'y réaliser pleinement. »⁶⁹ Catholique, Gemayel juge avec sévérité la Révolution française pour avoir entravé l'effort missionnaire romain, et manifeste une sorte de soulagement devant la « vigilance de Rome » qui a su réagir à l'activité protestante en milieu maronite. Ce qu'il cherche à éviter avant tout, c'est la tendance au repliement sur la communauté « sous la protection 'illusoire' de l'étranger »⁷⁰. Sur une ligne radicalement différente, celle de l'exaltation de la « nation arabe », le Syrien Antoine Makdissi fait, quant à lui, du premier moment de la *nahdha* un moment « égyptien »⁷¹.

Le phénomène touche également les Occidentaux qui ne manquent pourtant pas souvent l'occasion de faire la leçon à leurs collègues orientaux, tel Gibb (« La voie de la réconciliation [de l'orthodoxie islamique] avec le monde moderne doit se trouver plutôt dans une réévaluation des données de la pensée par une pratique efficace des disciplines historiques »⁷²) ou Grunebaum. Henri Laurens a souligné le fait, écrivant que l'« historiographie libérale de la seconde moitié du XIX^e siècle, en Europe comme en Orient, a fait de l'expédition

69. Nasser GEMAYEL, *Les échanges culturels...*, op. cit., p. IV.

70. *Ibid.*, p. 1034.

71. Antoine MAKDISSI, « Les Chrétiens et la Renaissance arabe », *Islamochristiana*, n°14, 1988, p. 109. Reprise de l'article « Les Chrétiens de [sic] la Renaissance arabe » dans *Les Chrétiens du monde arabe, Problématiques actuelles et enjeux* (actes du colloque de 1987), Paris, Maisonneuve & Larose, 1989, 160 p.

72. Hamilton R. GIBB, *Modern Trends in Islam*, Chicago, 1947, p. 126 et trad. française, 1949, p. 171.

d'Égypte le point de départ de la modernité dans l'Orient arabe. Un monde fermé et stagnant aurait connu, dans la violence, une ouverture forcée au monde moderne suscitant une renaissance culturelle et nationale, dont l'influence se fait encore sentir de nos jours. Une version à peine modifiée de cette idée se retrouve chez les islamistes contemporains [...] version infirmée, par certains historiens anglo-saxons, qui ont soutenu très tôt que cette affaire n'avait été qu'un épisode sans conséquence durable dans l'histoire mouvementée de l'Égypte de la fin du XVIII^e siècle. »⁷³ Le trait ne doit pas être forcé. Se défiant de surestimer l'événement, Hamilton Gibb accorde une place notable à l'expédition d'Égypte ; à l'inverse, le premier historien de Gurgî Zaydân, Thomas Philipp, ne dit pas un mot de l'expédition de Bonaparte⁷⁴. Certains chercheurs français rendent la pareille à leurs collègues d'outre-Manche ou d'outre-Atlantique puisque, dans l'ensemble, l'histoire des missions protestantes anglo-saxonnes ou germaniques sont méconnues –Nadine Tomiche effleure à peine le sujet⁷⁵–, et qu'il faut se référer aux travaux d'un Joseph Hajjar qui, du point de vue religieux, considère d'ailleurs que la date de 1815 est plus importante que celle de 1798, pour avoir, en langue française, une présentation détaillée de l'établissement des missions protestantes au Levant avant la relance de la mission catholique⁷⁶. Cette carence doit être reliée aux difficultés et aux ambiguïtés de la place du « fait religieux » dans la recherche et l'enseignement en France.

L'appartenance confessionnelle

Pour des observateurs de confession catholique, le souci de ne pas abandonner la langue arabe aux seuls musulmans apparaît avec netteté. Ainsi sous la plume d'Amélie-Marie Goichon : « Ne voulant pas s'identifier à l'Islam, mais tenant à être meilleur citoyen que

73. Henri LAURENS, *L'Expédition d'Égypte 1798-1801*, Paris, Seuil, 1997 (éd. complétée et mise à jour), p. 8.

74. Thomas PHILIPP, *Jurji Zaydân, his life and thought*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1979, p. 4-5.

75. Nadine TOMICHE (préface de Jacques BERQUE), *Histoire de la Littérature romanesque de l'Égypte Moderne*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1981, p. 12.

76. Joseph HAJJAR, *L'Europe et les destinées du Proche-Orient (1815-1848)*, Paris, Bloud & Gay, « Bibliothèque de l'histoire de l'Église », 1970, p. 5-64 et 211-260.

quiconque, le chrétien des pays arabes s'est souvent montré plus arabe que les musulmans. Il semble que son rôle propre en ce moment soit de renoncer au recours à l'étranger et de donner l'ampleur au mouvement de renaissance arabe dont le maintien dans la seule ligne de l'Islam ne peut que compromettre le succès. »⁷⁷ Un son de cloche voisin est donné par le général Pierre Rondot, directeur du C.H.E.A.M. et collaborateur des revues jésuites *En terre d'islam et Études* : « Supplantés, comme il convient à des novateurs peu nombreux, en raison de leur succès même, par la masse musulmane qu'ils ont tant contribué à éveiller et à susciter, et parfois rejetés par elle, ils semblent aujourd'hui au second plan, mais leur rôle n'est pas terminé. »⁷⁸ Comme pour illustrer le fait, au même moment, Sélim Abou réagit contre ceux qui refusent « l'expérience libanaise », et spécifiquement l'argumentation de deux anciens élèves de l'Université américaine de Beyrouth, M. Khalidy et O. A. Farrukh dont l'ouvrage en arabe *Les missionnaires et l'impérialisme* (1953) a connu un fort retentissement, notamment dans les milieux sunnites. Suivant implicitement le double principe selon lequel « la langue arabe ne se christianise pas » et la culture musulmane s'amoindrit en s'ouvrant aux influences extérieures, ils réduiraient cette histoire culturelle à une tentative d'asservissement des Arabes et des musulmans par les puissances impérialistes occidentales dont les missionnaires apparaissent comme les agents les plus efficaces. Ce qui est, selon le jésuite, d'une part méconnaître les « droits culturels des Chrétiens », d'autre part « refuser l'apport réel et éventuel des Chrétiens en tant que Chrétiens à la culture arabe : les auteurs nient effectivement le rôle primordial des Chrétiens du Liban dans la Renaissance littéraire [en note : Ils font commencer la Renaissance en Égypte, au début du XIX^e siècle ; il s'agit évidemment de la préparation lointaine de la Nahdha, due à l'expédition de Bonaparte, que les auteurs passent sous silence. À ce compte la préparation lointaine de la Nahdha au Liban remonte aux XVI^e et XVII^e siècles. »⁷⁹

77. Amélie-Marie GOICHON, « Attitude du Chrétien envers l'Islam », *Études*, avril 1948, p. 51.

78. Pierre RONDOT, *Destin du Proche-Orient*, Paris, Centurion, 1959, p. 75.

79. Sélim ABOU, *Le bilinguisme...*, op. cit., p. 204.

Le discriminant confessionnel est susceptible de jouer dans un autre sens, celui d'une distinction entre « esprit religieux » (*rûh dîniyya*) et « sectarisme confessionnel » (*'asabiyya tâ'ifiyya*). La thèse de Jean Fontaine est à inscrire dans le contexte post-conciliaire de remises en question de la « Tradition » dans l'Église catholique. En ce penchant sur le « désarroi » des écrivains chrétiens libanais de la *nahdha*, ce Père blanc détermine un triple « désaveu » : « certains aspects sociologiques du comportement religieux » (superstitions, interdits alimentaires, faiblesse qualitative des traductions arabes du texte sacré, niveau d'instruction général du clergé, méconnaissances des missionnaires étrangers, fêtes religieuses, culte des images, intercession des saints, respect humain, conformisme et fanatisme) ; une attitude du clergé, moines en tête (fainéantise, mode de vie, autorité, État dans l'État, hypocrisie, rapport à l'argent : « Si l'un ou l'autre aspect des critiques formulées contre la hiérarchie ecclésiastique montrent une pointe de mauvaise volonté chez les écrivains libanais chrétiens, on peut cependant admettre que, dans la majorité des cas, cette critique était fondée et révèle un véritable souci de défendre, d'un côté, la pureté originelle de la religion et, de l'autre, les véritables intérêts des ouailles. »⁸⁰) ; le confessionnalisme, soit l'échec du système du double *qâ'imaqâmat*, le frein, la division, le fixisme... D'où ce constat, déjà formulé par Lecerf (*BEO*, I (1931) 185) que les intellectuels étudiés ne voulaient appartenir à aucune confession religieuse héritée et militaient pour une communauté non déterminée sur des critères religieux. Ils rejetaient la religion elle-même comme trop humaine, devenue enjeu de puissance, incapable de transformer l'homme, ne parvenant à surmonter le hiatus avec la science mais pourtant perçue comme phénomène « naturel », enraciné. Quant à « Dieu », le grand oublié selon Lecerf, celui dont on ne parle jamais ou presque, y compris par le biais de ses attributs, il offre à Fontaine l'occasion de prendre la défense de ses sujets de recherche : « Mais n'est-ce pas trop demander à ces représentants de la 'classe moyenne du salut' que d'attendre d'eux une image approfondie de Dieu ? En restant au niveau philosophique, n'ont-ils pas rempli leur contrat de penseurs ? »⁸¹

80. Jean FONTAINE, *La crise religieuse...*, op. cit., p. 123-124.

81. Jean FONTAINE, *La crise religieuse...*, op. cit., p. 134.

L'engagement idéologique

L'une des dominantes historiographiques des années soixante et soixante-dix est marquée par des analyses où le nom propre ainsi que les idées en elles-mêmes⁸² importent moins que les facteurs structurels⁸³. Elle produit donc des travaux quantitatifs précieux⁸⁴, combinés à des théorisations poussées, avec cette difficulté supplémentaire que ces chercheurs s'inscrivent, peut-être plus qu'avant, dans leur objet. Observant la génération d'intellectuels de langue arabe qui s'affirme après la Seconde Guerre mondiale, Berque la voit s'opposer à la précédente en ce sens que les aînées défendaient le chef-d'œuvre quand les cadets rétorquent que ladite œuvre ne suffit pas à définir le niveau d'une culture et « l'ouverture aux masses ». Dans la *Bibliographie de la culture arabe contemporaine*, publiée conjointement par les éditions Sindbad et Les Presses de l'UNESCO, l'orientaliste français écrit s'intéresser lui-même davantage aux « flux » à déceler dans telle ou telle culture, qu'aux « antécédences » auxquelles les chercheurs auraient accordé « un rôle démesuré », il s'écarte ainsi, volontairement, « de toute appréciation de l'événementiel » : « Au-delà des vicissitudes en effet, c'est au mouvement des structures qu'il faut imputer, là où elles se produisent, les discordances entre le soulèvement du monde arabe et l'expression culturelle qu'il se donne de lui-même. Autant renoncer aux qualifications faciles. »⁸⁵

Le cas le plus significatif de cette tendance réside dans le contenu du « Colloque interarabe » organisé à l'Université catholique de Louvain par le Conseil du Tiers monde de ladite institution et le Cercle des étudiants arabes. Sous la direction d'Anouar Abdel-Malek

82. Citons cependant Antoine BOUDOT-LAMOTTE, *Ahmad Shawqî. L'homme et l'œuvre*, Institut français de Damas, 1977, 513 p. Cette recherche ne s'intéresse pas aux « origines » de la *nahdha*.

83. Voir Anouar ABDEL-MALEK apportant une contribution à Irene L. GENDZIER (ed.), *A Middle East Reader*, New York, Pegasus, 1969, XL + 477 p.

84. Abdelghani AHMED-BIOUD (dir.) (préface de Jacques BERQUE), *3.200 revues et journaux arabes de 1800 à 1965*, Paris, Bibliothèque nationale, 1969, XIV + 249 p.

85. Jacques BERQUE (dir.), *Bibliographie de la culture arabe contemporaine*, Paris, Sindbad/Les Presses de l'Unesco, 1981, p. 13 et 23.

(Maître de recherches au CNRS et chargé de conférences aux Universités de Paris I et VII), Abdel-Aziz Belal (Professeur à l'Université Mohammed V à Rabat) et Hassan Hanafi (Professeur à l'Université du Caire), des spécialistes issus de l'Orient (dont Laroui, Habachi, Djaït et Boutros Ghali) comme de l'Occident (parmi lesquels, Kerr, Charnay, Waardenburg) ont tenté une triple approche de la « Renaissance du monde arabe » : socio-économique, socio-culturelle et socio-politique. La perspective du matérialisme scientifique pour aborder cette histoire aboutit à une présentation privilégiant la causalité des infrastructures : « La montée d'une bourgeoisie, la naissance d'un prolétariat, les premières réalisations économiques et modernes arabes sont –relativement- concomitantes des théorisations réformistes relatives à l'action capitaliste, et des doctrines littéraires, romantiques ou symbolistes, individualistes »⁸⁶. Ou, dans une autre version, à la lumière de la décolonisation : « l'attitude de notre nouvelle génération arabe envers la pensée occidentale est radicalement différente de celle qu'avaient dans les années vingt et trente certains de leurs ancêtres tels que : Taha Hussein, Salâma Mûsa, Ismail Adham, Shibli Shumail, Lutfi Al-Sayid, etc. Pour ces derniers, l'Europe de la fin du XIX^e siècle représentait une force progressiste et civilisée face au mysticisme et au retard de la pensée arabe. De nos jours, au contraire, la science et la technologie ne sont plus l'apanage de l'Occident, mais sont largement réparties dans le monde entier. »⁸⁷

Laroui distingue trois phases dans l'histoire du monde arabe : « l'État colonial », « l'État libéral », et « l'État national » qui « lutte contre l'exploitation impérialiste » et « impose une culture bourgeoise, rationaliste et universalisante à une société qui ne lui a pas donné naissance par un développement interne »⁸⁸. Le problème soulevé par Abdallah Laroui, c'est de constater qu'après les indépendances, les

86. Jean-Paul CHARNAY, « Une trajectoire arabe : du rejaillissement culturel à l'affirmation économique », dans Anouar ABDEL-MALEK et alii, *Renaissance du monde arabe*, Gembloux, Duculot, « Sociologie nouvelle. Situations », 1972, p. 40.

87. F. El-SAMIR, « La pensée arabe face à la pensée occidentale », op. cit., p. 297-298.

88. Abdallah LAROUÏ, *L'idéologie arabe contemporaine*, Paris, Maspero, « Les textes à l'appui », 1967, p. 8-9.

élites du monde arabe font preuve d'une forme d'impuissance politique et de stérilité culturelle, et selon la terminologie marxiste, il s'interroge sur le fait de savoir si une culture est directement déterminée par sa base matérielle, si l'idéologie est fonction des classes de la société. À l'heure où nous plaçons la problématique des sources de la *Nahdha*, le panel intellectuel serait dominé par trois figures : le « clerc », le « politique » et le « technophile », 'Abduh, Lotfy el-Sayyed et Salâma Mûsa constituant les trois figures éponymes de ces catégories qui correspondraient aux « stade néo-classique », « stade sentimental et romanesque » et « stade réaliste » de l'« évolution » de la production littéraire arabe. Laroui conclut que ces figures sont certes en lien avec des « classes sociales », mais que la relation établie est extérieure à la « société arabe ». Il est sévère à l'égard des orientalistes qui ne prennent pas en compte le fait qu'il faut du temps avant d'adopter les disciplines historiques et qui ne mesurent pas suffisamment le rôle mobilisateur du mythe. Il en épargne quelques-uns, ainsi Blachère ou Massignon. Au fond, il renvoie dos-à-dos « l'historiographie idéologique des Arabes » et « les recherches critiques des orientalistes », estimant qu'il y a à prendre chez les uns et chez les autres pour comprendre la société arabe : le stade néoclassique « où l'érudition philologique et littéraire fait revivre les formes d'expressions classiques en en modernisant le contenu : la poésie lyrique se mue en chant patriotique, la *maqâmah* en satire sociale et la chronique en démonstration politique. Cette production ne peut être analysée ni critiquée sans référence aucune à l'idéologie du clerc, alors dominante ; il suffit, en effet, de rappeler l'amitié qui liait Moh. Abduh à H. Ibrâhim et à Kh. Mutrân pour rendre évidente cette communauté idéologique. Une étude précise du contenu des œuvres de Muwaylihî, des pièces de Chawqî, des récits de G. Zaydân, bref de toute la production littéraire de cette époque, permettrait de retrouver une conception de soi, de l'Occident et de l'histoire arabe, absolument conforme à l'optimisme et à l'empirisme naïf du clerc. »⁸⁹ Dans cette optique, la *nahdha* perd son statut de période de référence pour être ramenée à une simple étape de l'évolution de la pensée, celle d'une conception « bourgeoise » de la culture.

89. *Ibid.*, p. 181.

*

L'enquête historiographique est source de frustration. Le chercheur s'y engage avec l'espoir naïf de démêler l'écheveau, de sélectionner les critères qui lui permettront à coup sûr de qualifier tel fait ou phénomène, et le voilà rendu devant un patchwork de prises de position elles-mêmes reliées à des discriminants divers sans accord sur un objet précis. Le premier problème est donc celui de la catégorie. Le concept de *nahdha* est porteur d'un contenu flou, même sous la plume de spécialistes patentés : « les promoteurs du renouveau musulman (*nahdha*) ont su apporter naguère un principe de solution [...] la pleine et libre accession à la modernité est sentie comme une nécessité pour qui veut effacer l'humiliation des temps du déclin. C'est cela la *nahdha*, le 'renouveau', qui s'exprima, à la fin du 19^e s., sur un plan avant tout littéraire, qui ne cesse d'englober de nos jours les aspects les plus divers, et de s'affirmer jusqu'en la vie quotidienne elle-même »⁹⁰. En amont, ce sont les termes de tradition, modernité, authenticité, culture, civilisation, progrès, qui sont eux-mêmes porteurs d'ambiguïté et qui aboutissent, selon Paul Khoury, à des « classifications de type dichotomique » : « pour un traditionaliste pur et dur, toutes les autres orientations sont à rejeter comme modernistes matérialistes et athées ; inversement, pour un moderniste radical, du type socialiste scientifique, les orientations libérales elles-mêmes, malgré leur rationalisme et leur sécularisme, ne constituent qu'une forme déguisée de fondamentalisme »⁹¹.

Le second problème est celui de la causalité. Dans le chapitre consacré aux limites de l'explication en histoire, tiré de son essai *De la connaissance historique*, Henri Irénée Marrou invitait à repousser « la tentation proprement philosophique de la réduction à l'unité » pour considérer que « l'histoire [...] doit renoncer à la recherche des causes pour celle des développements coordonnés, notion qui n'est qu'une extension à la dimension diachronique de la notion synchronique de structure (tel phénomène historique se trouver relié à

90. Cheikh BOUAMRANE et Louis GARDET, *Panorama de la pensée islamique*, Sindbad, 1984, p. 281-282.

91. Paul KHOURY, *Une lecture...*, op. cit., p. 273.

tel autre par un rapport intelligible [...] »⁹² Quelle a été la « cause » de la décadence et de la ruine de l'empire romain ? La question posée par Gibbon, sa réponse visant le christianisme, ainsi que celles de nombreux autres historiens, apparaissent à Marrou comme emblématiques de l'inanité de la démarche. Or, l'objet « *nahdha* », porte en lui la question dite de la « décadence » du monde majoritairement musulman et par conséquent des moyens susceptibles de le sortir de l'impasse. Son analyse conceptuelle a été très peu souvent opérée, cet article veut en témoigner. En langue arabe, sous l'angle philosophique et épistémologique, Mohammed Abd al-Jabri s'y est risqué⁹³. À son, tour, en tant qu'historienne et à la suite des travaux de Commins notamment⁹⁴, Anne-Laure Dupont a apporté une contribution critique en proposant une biographie intellectuelle de Gurgî Zaydân, cas significatif en raison du volume, du contenu, du moment de sa production et de la conscience qu'il avait de vivre une double tension opposant ici racines et ouverture, là immobilisme et mouvement, avec de multiples déclinaisons. Cette démarche inductive ne nie pas l'intérêt de la recherche de facteurs explicatifs, mais elle permet de toujours les resituer dans un ensemble complexe.

92. Henri-Irénée MARROU, *De la connaissance historique*, Paris, Seuil, « Points Histoire », 1975 (1e éd. 1954), p. 179 et 176.

93. Mohammed ABD AL-JABRI (traduction et présentation Ahmed MAHFOUD et Marc GEOFFROY), *Introduction à la critique de la raison arabe*, Paris, La Découverte / Institut du monde arabe, « Textes à l'appui », 1995.

94. David COMMINS, *Islamic Reform : Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*, New York / Oxford, Oxford University Press, 1990.