

**« Aufklärung islamique », « néo-soufisme », « réformisme musulman », « islamismes »
Renouveaux historiographiques de l’histoire de l’islam moderne et contemporain depuis les
années 1960 par Catherine Mayeur-Jaouen.**

Ce titre abonde en guillemets parce qu’aucune des expressions ne correspond vraiment à un terme arabe ou employé comme tel en milieu musulman, mais plutôt à un courant ou un débat historiographique de la deuxième moitié du XXe siècle – jusqu’à aujourd’hui.

Cette abondance de débats montre que l’on commence à arriver peu à peu à pouvoir écrire **une histoire religieuse de l’islam en général, du Moyen-Orient à majorité musulmane en particulier, depuis le XVe siècle jusqu’à maintenant**. Le grand ouvrage récemment paru dirigé par Roberto Tottoli (cf. bibliographie) indique à quel point ces renouvellements sur l’époque contemporaine sont tributaires des débats engagés sur les périodes précédentes, et notamment la période ottomane (XVIe-XIXe siècles).

Un problème fondamental se pose : on rencontre trop souvent dans la presse ou dans les idées reçues à propos de l’histoire de l’islam une vision téléologique de la question. Ainsi enseigne-t-on **la « généalogie de l’islamisme »** ou des islamismes, dirait-on aujourd’hui plus prudemment, tendant à laisser penser qu’une évolution univoque et inéluctable a conduit à l’islamisme militant du XXe siècle. Les islamismes, plutôt que l’islamisme : on est effectivement arrivé, grâce à de nombreuses monographies, à un tableau circonscrit et affiné des islamismes du XXe siècle, nourrissant toutefois entre eux la réelle parenté d’idéologies globalisantes – voire totalitaires – qui font de l’islam une idéologie, non une religion. Les recherches les plus novatrices portent désormais plutôt sur ce qu’il y a **avant** l’islamisme, ce qui l’a précédé, éventuellement nourri, ou ce avec quoi il s’est situé en rupture. Existe-t-il vraiment une généalogie ?

Non à la vulgate de la trinité Afghânî-‘Abduh-Ridâ

Il y a vingt-cinq ans encore, voici comment on enseignait cette « généalogie de l’islamisme », pour reprendre le titre d’un petit manuel d’Olivier Roy (cf. bibliographie). On enseignait une sorte de sainte Trinité du « réformisme musulman », ce mouvement de réforme de l’islam qui serait apparu dans les années 1880 et correspondrait, selon la définition d’Ali Merad, à une sorte d’*aggiramento* de l’islam. Cette sainte Trinité ne correspond à aucune réalité historique, mais est devenue une sorte de véritable catéchisme, de vulgate, enseignée comme vérité historique au Maghreb, reprise par les Frères musulmans et leurs héritiers comme Tareq Ramadan : au commencement, il y aurait eu Djamal al-Dîn al-Afghânî (m. 1897), suivi par son élève l’Égyptien Muhammad ‘Abduh (m. 1905) qui aurait à son tour transmis le flambeau de la réforme au Syrien – installé en Égypte et fondateur du *Manâr* - Rashîd Ridâ (m. 1935). Ces pères fondateurs de la *salafîyya* auraient ensuite passé le relais aux Frères musulmans, notamment à Hasan al-Bannâ (m. 1949) et l’on aurait ainsi l’inéluctable et téléologique avènement de l’islamisme militant.

Pourquoi cette trilogie est-elle fautive ?

- 1) D’abord parce qu’il y a eu rupture d’un personnage à l’autre. **Première étape** : Afghânî a bien été le maître de ‘Abduh, ils ont bien publié ensemble en exil le célèbre revue *al-‘Urwa al-wuthqâ*, mais ils ont ensuite rompu, et il semble que ‘Abduh ait bien perçu qu’Afghânî luttait pour d’autres visées que les siennes. Afghânî, Iranien chiite nourri de philosophie, franc-maçon, épris de politique, réputé ne pratiquer aucune religion connue lorsqu’il vivait en Afghanistan, et dont il a été dit qu’il croyait à l’islam plus qu’à Dieu (Cartwright) –et

voyait l'islam comme un système de combat anticolonialiste et surtout anti britannique, plutôt qu'une religion ou une spiritualité. A la mort d'Afghânî, 'Abduh n'écrivit aucun obituaire, comme c'était l'usage à l'époque. **Deuxième étape** : Rashîd Ridâ s'est bien présenté comme le disciple et principal successeur de Muhammad 'Abduh, mais dès les années 1930, Henri Laoust note que cette prétention est considérée comme une captation d'héritage par les contemporains. Les vrais successeurs de 'Abduh dans l'entre-deux-guerres auraient plutôt été le cheikh Marâghî ou le cheikh Mustafâ 'Abd al-Râziq (m. 1947). Enfin, **troisième étape**, s'il est vrai qu'il existe un lien entre Ridâ et Bannâ, le fondateur des Frères musulmans qui pilota le dernier tome du *Manâr*, il n'en est pas moins vrai que le vrai maître de Bannâ fut plus probablement le Syrien Muhibb al-Dîn al-Khatîb (m. 1969) qu'il évoque comme tel dans ses Mémoires. Or lui-même était un disciple du cheikh Tâhir al-Jazâ'irî (m. 1920), le « Muhammad 'Abduh de Syrie » (selon l'expression de Kurd 'Alî) : autre filiation, autres réseaux, autre histoire.

2) Cette trinité est fautive parce qu'elle est arabocentrique et égyptocentrique, éliminant la complexité et la diversité des pays musulmans et des courants d'idées qui y eurent cours. Historiquement, le « réformisme musulman » (si tant est qu'il ait existé comme mouvement constitué, ce qui est plus que discutable) n'est pas né dans le monde arabe, mais chez les musulmans de Russie ou d'Inde, dès la fin du XVIII^e siècle ou – plus sûrement – les premières décennies du XIX^e siècle. C'est sans doute la raison de la modernité des idées d'Afghânî : il avait été formé en Iran, puis avait voyagé en Inde dans sa jeunesse, avait circulé au contact du monde russe. Lorsqu'il arriva en Egypte dans les années 1870, il importait avec lui des idées nouvelles venues d'ailleurs. Si les années 1880 correspondent bien à un tournant historique, pour le Proche-Orient, cela est dû à des raisons liées à la présence coloniale (la Grande-Bretagne en Égypte), aux évolutions économiques, à la Question d'Orient.

3) Enfin cette vision est fautive parce qu'elle s'inscrit, on l'a déjà dit, dans une vision téléologique qui devrait mener à l'islamisme des Frères Musulmans, comme s'il n'existait pas bien d'autres possibilités, bien d'autres courants... Les Frères Musulmans n'étaient pas l'avenir inéluctable de l'islam, et ne résument toujours ni son avenir, ni même son présent.

Le « réformisme musulman » du XIX^e siècle était-il si moderne ? si répandu ?

Sans doute un autre problème, en amont, consiste-t-il à **insister à l'excès sur le réformisme** : cette insistance, au fond excessive, est incontestablement liée au poids des sources exploitées ; Les réformistes ont produit beaucoup de textes, de littérature, de presse : il est donc facile de travailler sur eux. Mais qu'en est-il de ceux (ulémas, soufis) dont les publications restent moins connues, ne visaient qu'à maintenir une tradition sans rompre, ou de ceux, les plus nombreux, qui ne publiaient pas et n'accédaient pas à l'écrit et à l'imprimé ? Il n'est que de voir le parcours des spécialistes eux-mêmes, qui sont revenus sur leurs *a priori* : ex. Gilbert Delanoue dans son introduction à ses *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIX^e siècle* (1982) déclarait avoir voulu enquêter sur les réformateurs du XIX^e siècle, les « modernes », et avait finalement rencontré des ulémas versés en fiqh et des soufis épris de pieuses traditions. Même constat sous la plume de Albert Hourani dans sa préface de 1983 à une réédition de son célèbre ouvrage où il reconnaissait avoir lu dans un sens systématiquement « modernisant » des pensées et des auteurs dont la dette à l'égard de la tradition était encore considérable (*Arabic Thought in the Liberal Age* 1^{ère} éd. 1962- rééd. et préface à rééd. 1983). Tous deux découvraient qu'il ne faut pas méconnaître les continuités, les

permanences, les pensées qui ont laissé d'autres traces... Bref, ils constataient l'importance dominante des courants de l'islam soufi – c'est-à-dire concrètement à peu près tout l'islam, jusqu'à la fin du XIXe siècle, voire jusqu'à l'entre-deux-guerres. Non pas que tout le monde ait été soufi de façon engagée, mais tout le monde baignait dans une culture soufie : c'est de cette culture que sont partis les réformistes, c'est là qu'ils ont enraciné une partie de leur pensée, même si c'était ensuite pour combattre les soufis – plutôt d'ailleurs que le soufisme. Les soufis ne constituaient d'ailleurs pas un autre camp : eux aussi se posaient les questions clés de la modernité, de l'adaptation nécessaire, des réactions ou actions à mettre en place face aux défis posés par l'Occident colonisateur.

Le « néo-soufisme » a-t-il existé ?

La prise de conscience, dans les années 1980, de l'importance des courants soufis pour évoquer les mutations de l'islam contemporain amenait à se pencher davantage sur la période ottomane, du moins sur le XVIIIe siècle comme source de la modernité islamique. On parlait alors de « **néo-soufisme** » (expression lancée par Fazlur Rahman en 1966, reprise par John Voll et Nehemiah Levtzion dans leur livre collectif paru en 1984, par Rudolph Peters).

Le « néo-soufisme » serait un ensemble de mouvements organisés, à visée politique, basés sur de nouvelles formes de soufisme, plus organisées et plus militantes dans le cadres de confréries, basé sur la relecture du grand mystique andalou Ibn 'Arabî (m. 1240) et sur le recentrage de la quête mystique sur la personne du Prophète – la Voie muhammadienne (*tarîqa muhammadiyya*), le soufi visant désormais davantage l'union avec le Prophète que celle avec Dieu. Des rencontres, favorisées par l'époque ottomane, se firent à La Mecque et surtout à Médine entre soufis indiens, asiatiques, arabes. John Voll a développé l'idée de **réseaux** d'ulémas-soufis (*networks, Netzwerke*) entre Maghreb, Arabie, Yémen, Inde, voire monde malais, qui seraient à l'origine de toute sorte de mouvements, y compris anti-soufis, et entre autres du **wahhabisme apparu dans les années 1740-1750 dans la péninsule Arabique. Ces réseaux du XVIIIe siècle seraient à l'origine des confréries plus politiques et militantes (le djihad peul au début XIXe siècle, la Tijâniyya, la Sanûsiyya, la Mirghâniyya etc.)**. Ces idées très diffusées dans les livres de Voll ou de ses disciples indonésiens (Azyumardi Azra) ne sont pas absolument fausses, et la lecture de réseaux, redynamisée par les travaux plus récents de Roman Loimeier et Stefan Reichmuth, permet sans doute d'expliquer bien des circulations d'idées et de courants dans le monde musulman de la fin du XVIIIe siècle et du XIXe siècle.

Ces travaux avaient le mérite d'attirer l'attention sur les **origines soufies du réformisme musulman**, aujourd'hui bien connues (cf. les travaux de collègues israéliens comme Itzhak Weismann et Boutros Abu Manneh, David Commins pour la Syrie, James McDougall pour l'Algérie) et qui coïncide avec tout ce que l'on sait sur Hasan al-Bannâ, sur Muhammad 'Abduh lui-même. Cette réflexion permet de mieux comprendre tant de mouvements fondamentalistes actuels qui sont aux confins entre la confrérie et le mouvement islamiste, voire la secte (mouvements Naqshbandis, mouvement turc Nurcu...).

Mais une vision trop monolithique du « néo-soufisme » a volé en éclats lors du débat le plus important qui ait animé les spécialistes de l'islam durant la dernière décennie du XXe siècle. A partir des théories sur le « néo-soufisme », avait en effet été avancée par l'Allemand Reinhard Schulze l'idée qu'il y aurait eu, finalement, une « **Aufklärung** » **islamique au XVIIIe siècle**, partiellement pour des raisons économiques et sociales. Bref, l'islam aurait connu un mouvement des Lumières **endogène**, qui n'était pas dû à une simple réaction à la modernité proposée par l'Europe. Ces propositions intéressantes coïncidaient avec une appréciation beaucoup plus positive de l'époque ottomane par les spécialistes du monde arabe qui soulignaient, continuent à souligner la floraison

économique, intellectuelle, culturelle de nombreuses périodes des provinces arabes de l'Empire ottoman (cf. Nelly Hanna). Et puis des contre-attaques virulentes ont bientôt contré cette idée : qu'est-ce que l'Aufklärung ? le terme a-t-il un sens pour l'islam ? Quelles en sont les composantes fondamentales ? L'Aufklärung n'est pas similaire à l'Enlightenment ou aux Lumières etc. Au-delà de ce débat, plus fondamentalement, différents articles du médiéviste **Bernd Radtke** ont remis en question, de 1993 à 2000 ; l'idée de « néo-soufisme » : il insistait sur les continuités plus que les ruptures, rejetant l'idée et le terme de néo-soufisme, et plus encore l'idée d'Aufklärung islamique, revenant aux auteurs et aux textes, montrant les fortes continuités du soufisme du XVIIIe siècle et du XIXe siècle avec le soufisme médiéval.

Et pourtant, quelque chose s'est bien passé dans l'histoire du soufisme, et plus généralement l'histoire de l'islam, Radtke lui-même l'a reconnu... Les idées de « voie muhammadienne » n'étaient pas si nouvelles, mais les confréries prenaient effectivement un visage nouveau et s'adressaient à une masse sociologiquement plus variée, numériquement plus importante, Mais quand s'était fait ce tournant des idées nouvelles ? Radtke lui-même pointait l'importance des auteurs du **XVIIe siècle** ('Abd al-'Azîz al-Dabbâgh dont le disciple al-Lamatî recueille les propos dans le *Kitâb al-ibrîz*), peut-être en amont ceux de la fin du XVe siècle, qui correspondit à une sorte de première mondialisation de l'islam.

Conclusion : A quoi arrive-t-on alors ? faut-il à tout prix reconstituer une généalogie ? Isoler des courants ? Au moins convient-il de repérer les ruptures : l'*islâh* (réformisme musulman, mais aussi réforme en général puisque le terme est utilisé à la fin du XIXe siècle également par les chrétiens, par les juifs, par tous les réformateurs de l'Empire ottoman), l'*islâh* donc n'est pas la suite du *tajdîd* médiéval, ce mouvement de renouveau que le Prophète a promis à chaque génération de musulmans dans un hadîth célèbre. En réalité, on continue à connaître des choses (écrits, mouvements, pratiques) très fidèles à un certain passé, ce qui ne veut pas dire que rien ne change non plus. Rappelons aussi que **tout n'est pas conforme à ce que l'on peut en connaître de l'extérieur.**

- **L'écrit, l'imprimé** en particulier, n'est qu'une partie émergée de l'islam réel de l'époque moderne et contemporaine, ce qui pose un vrai problème à l'historien du fait religieux. La transmission initiatique était et reste orale. Cela dit, le rôle de l'imprimé dans la seconde moitié du XIXe siècle, et singulièrement de la presse, introduit en effet une rupture sans précédent. C'est sans doute cette rupture que l'on a appelée, faute de mieux, « réformisme musulman », en constatant l'éclosion de nouveaux intellectuels musulmans – des publicistes comme Ridâ – qui viennent relayer ou concurrencer des ulémas et des cheikhs qu'ils n'ont jamais remplacés définitivement non plus.

- Il faut souligner la **grande diversité des terreaux, qui n'a pu être qu'esquissée ici** : par exemple, les différences de rythme et de type de formation entre Syrie et Egypte ; entre Inde et monde arabe (rôle fondamental des soufis indiens ou des soufis yéménites d'origine indienne) ; entre Iran chiite et les autres. Etc.

On ne reconstitue pas une généalogie, mais une vision peut être proposée :

- **le soufisme du XVe siècle est véhiculé par cette première mondialisation qui correspond à la conquête ottomane des provinces arabes, début XVIe siècle.** Il correspond à l'affirmation de hiérarchies ésotériques, à la sortie dans l'espace public des soufis, au succès et au soutien de l'Empire, mais aussi à la crise du XVIIe siècle – une remise en question fondamentale du soufisme. La culture soufie s'épanouit au XVIIIe siècle et au XIXe siècle : elle fait partie de la culture générale. A la fin du XVIIIe siècle, de nouvelles confréries correspondent à un succès sans précédent, tandis que l'Inde et l'islam de Russie se voient déjà confrontés aux défis de la présence européenne.

- **Au XIXe siècle, apparaissent incontestablement des nouveautés : la formation des Etats, l'imprimerie, la presse, Mais cela ne touche pas tout le monde, la culture du manuscrit reste forte, la transmission orale aussi.** Il se produit une rupture réelle des années 1880 dans le monde arabe, surtout en Egypte, mais Afghânî ne vient pas de nulle part. Soulignons l'antériorité de l'Inde et de l'Asie centrale pour le réformisme musulman, comme d'ailleurs pour le maintien de permanences très fortes. 'Abduh non plus n'est pas un sputnik : il appartient encore à une culture soufie très traditionnelle qui produisait elle-même les ferments de sa réforme. Quant au refus des rites juridiques (madhhabs) qui s'affirme, il est dans l'air du temps, mais avait des racines chez le cheikh marocain 'Abd al-'Azîz al-Dabbâgh au XVIIe siècle. L'héritage de 'Abduh, toujours invoqué, aura été fort diversement interprété.
- Chez certains héritiers ou se prétendant tels, il y a identité entre nationalisme et réformisme musulman : au Maghreb, par exemple (mouvement des ulémas algériens, Istiqlâl marocain).
- le **passage à l'islamisme** se fait dans l'entre-deux-guerres. C'est la « néo-salafiyya » de Reinhard Schulze, critiquée également, mais qui reste une notion utile pour montrer les différences sociologiques de l'entre-deux-guerres : affaire de classe sociales, d'essor de l'enseignement et de l'instruction masculine, effets de la première phase de la transition démographique. C'est ce qui conduit à la création, entre autres, des Frères musulmans en 1928.
- Ensuite, se produit la **prolifération de mouvements islamistes** –terme utilisé trop systématiquement pour signifier toujours quelque chose – selon les Etats, les nations, les luttes, amertumes formidables secrétées par la politique occidentale en général, américaine en particulier, et l'abcès du conflit israélo-palestinien. De ces mouvements on connaît bien en général l'histoire et l'évolution. Leur existence ne doit pas grand chose au passé musulman des intellectuels, des écrits, des religieux, mais beaucoup à la mondialisation actuelle : travailler sur les siècles ottomans permet de ne pas reconstituer une prétendue généalogie, mais d'insister finalement sur la rupture qu'aura représentée l'explosion des islamismes contemporains.

Bibliographie : Lectures obligatoires : -1) Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, 1^{ère} éd. 1962, innombrables éditions. Trad. française sous le titre *La pensée arabe et l'Occident*

-2) Le chapitre sur les réformismes musulmans dans Sabrina Mervin, *Histoire de l'islam. Fondements et doctrines*, Champs-Flammarion, 1^{ère} éd. 2003.

Lectures conseillées :

- Azyumardi Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia*, Southeast Asia Publications Series, Allen and Unwin, 2004.

- Sean O'Fahey et Bernd Radtke, « Neo-Sufism reconsidered, » *Der Islam* 70, 1993, p. 52-87. -

Nelly Hanna, *In Praise of Books, A Cultural History of Cairo's Middle Class, Sixteenth to the*

Eighteenth Century, Syracuse, Syracuse University Press, 2003. - Nehemiah Levtzion et John Voll

(dir.), *Eighteenth Century Revival and Reform in Islam*, Syracuse University Press, 1987. - Bernd

Radtke, Radtke B., « Sufism in the 18th Century : An Attempt at a Provisional Appraisal », *Die Welt*

des Islams 36, 3, 1996, p. 326-364. - Stefan Reichmuth, *The World of Murtadâ al-Zabîdî (1732-*

1791). Life, Networks and Writings, Gibb Memorial Trust, 2009.

- Olivier Roy, *Généalogie de l'islamisme*, Hachette, Questions de société, 1995.

- Roberto Tottoli (dir.) *Islam*, vol. III de Giovanni Filoramo (dir.), *Le religioni e il mondo moderno*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 2009.

Une approche historique des notions de « renaissance » et de « monde arabe » par Anne-Laure Dupont, maître de conférences à l'Université de Paris-Sorbonne (Paris IV)

Cette intervention veut brosser à grands traits l'histoire de deux expressions couramment employées dans les milieux lettrés arabes « réformistes » (on dirait « modernistes » en anglais), à partir des premières décennies du XX^e siècle : le « monde arabe » (*al-'alâm al-'arabî*) et la « renaissance » (*nahda*). Elle porte sur le XIX^e et le premier XX^e siècles, en se fondant une définition critique de l'espace qualifié de « monde arabe ».

On oublie souvent qu'il s'agit là d'une expression datée. Le « monde arabe », dans les meilleurs cas, a aujourd'hui une acception géographique. Il désigne commodément les espaces marqués par la langue et la culture arabes, les espaces dont la population est majoritairement arabophone. Dans les pires cas, très fréquents – surtout en France –, le « monde arabe » est confondu avec le « monde musulman » - l'expression de « monde arabo-musulman » ne représentant que rarement un compromis satisfaisant. Dans les sources en langue arabe que mes recherches m'ont amenée à manipuler - des sources de type littéraire et des sources de presse-, l'expression de « monde arabe » n'apparaît pourtant que dans les quelques années précédant la Première Guerre mondiale, disons à partir de 1908 – année de la révolution jeune-turque et tournant dans l'histoire de l'Empire ottoman et du Moyen-Orient. L'usage de cette expression se répand avec l'émergence du nationalisme arabe et le développement d'un mouvement de revendications au nom de la composante arabe de l'Empire ottoman – un mouvement qui touche essentiellement les « pays de Syrie » (*Bilâd al-Shâm*).

Le « monde arabe » apparaît dans ce contexte comme le territoire d'une communauté nationale arabe définie par sa langue. Les Arabes, dans le discours politique de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècles, ce sont les arabophones. Cette définition linguistique n'est pas nouvelle, loin s'en faut, mais elle prend le pas sur d'autres sens fort répandus : un sens lié au mode de vie et un sens généalogique. Les Arabes, ce sont aussi les nomades (bédouins), et ceux qui peuvent se prévaloir d'un ancêtre originaire de la péninsule Arabique. Ces sens, non seulement n'ont pas disparu à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècles, mais peuvent aussi coexister dans une même phrase avec la définition linguistique. C'est ainsi que, dans *Al-Hilâl (Le Croissant)*, une importante revue culturelle publiée au Caire de 1892 à nos jours, j'ai pu lire un article de 1893 intitulé : « Les Arabes chrétiens de Syrie et de Palestine sont-ils d'origine arabe ? », c'est-à-dire : « Les arabophones chrétiens de Syrie et de Palestine sont-ils les descendants des conquérants arabes ? » (En général non, répond en substance l'article, mais après tout qu'importe, puisque ce qui compte, c'est la langue que l'on parle, la culture que l'on a adoptée.) La valorisation du sens linguistique du mot « arabe » est liée à la transformation de la manière d'écrire l'arabe littéraire, un lent processus dû lui-même à l'essor de la presse, de l'édition et de la traduction depuis les langues occidentales. Les réformes ottomanes (*Tanzîmât*) ont également fait des langues un véritable enjeu : en quelle langue instruire le peuple ou débattre au Parlement ? Dans la langue de l'Etat (le turc ottoman) ? Dans les langues « nationales » de l'Empire ? Et qu'est-ce qu'une langue « nationale » ? Celle que l'on parle ? La langue de la religion, de la liturgie, des lettrés, qui ne peut faire l'objet que d'un apprentissage scolaire ? Dans quel alphabet noter la langue ? L'arabe écrit s'est transformé dans ce contexte, au milieu d'ardentes polémiques. Les écrivains ont gardé la langue littéraire, celle du Coran, en en rajeunissant le vocabulaire et le style pour pouvoir l'enseigner massivement et en faire un véhicule de la culture scientifique moderne.

A partir de quand les « Arabes » s'expriment-ils en tant que « groupe national » ? Difficile à dire. Ceci reviendrait à faire l'histoire du nationalisme arabe, indissociable des aléas de la vie

politique ottomane et des ingérences européennes (pour une vue rapide du sujet et la bibliographie, cf. mon article « Nationalisme arabe », dans le *Dictionnaire de l'Empire ottoman*, à paraître chez Fayard, sous la direction de François Georgeon, Nicolas Vatin et Gilles Veinstein). On songe aux projets impériaux français de « Royaume arabe » dans les années 1860, aux manifestations d'arabisme dans la crise d'Orient des années 1875-1882, aux partis arabes ottomans des années postérieures à 1908. Il faut évidemment se garder de concevoir le nationalisme arabe comme linéaire. Il se passe quand même quelque chose après la révolution jeune-turque. Les revendications au nom de la composante arabe de l'Empire ottoman sont formulées plus ouvertement et de façon plus organisée. Leur audience s'élargit. C'est alors que l'on se met à parler de plus en plus fréquemment du « monde arabe ».

Paradoxalement, dans les années 1900 et 1910, celui-ci est plus divisé politiquement que jamais : des Arabes sont sous souveraineté ottomane, d'autres sous souveraineté française, britannique, italienne... L'Égypte, occupée par les Anglais, se conçoit comme Etat et comme nation. Dans la péninsule Arabique, émergent des pouvoirs tribaux indépendants, légitimés par l'islam sunnite ou chiite : celui de 'Abd al-'Azîz (v. 1880-1953) à la tête des Âl Sa'ûd (le célèbre Ibn Saoud des Occidentaux, fondateur de l'Arabie Saoudite en 1932), et celui de l'imam Yahyâ Hamîd al-Dîn (m. 1948), qui saura étendre à tout le Yémen, libéré de la tutelle ottomane après la Première Guerre mondiale, une autorité politique d'abord confinée à sa communauté religieuse, les Zaydites. Les populations, de plus, peuvent être mobilisées par d'autres nationalismes que le nationalisme arabe : d'abord l'idéologie nationale produite par l'Etat ottoman lui-même, « l'ottomanisme » (*al-'uthmâniyya* en arabe, *osmanlılık* en turc), ainsi désigné dès le XIX^e siècle et conceptualisé avant le nationalisme arabe ; ensuite des nationalismes de « terroir », des patriotismes ancrés dans la fierté d'être syrien, ou la conscience d'une spécificité libanaise.

Ce même paradoxe se retrouve entre 1920 et 1945, une fois l'Empire ottoman disparu. Voici le « monde arabe » sur le devant de la scène. C'est le temps de la théorisation du nationalisme arabe. Sur le terrain, ce sont néanmoins des Etats très sourcilleux quant à leur souveraineté péniblement arrachée aux puissances coloniales, à la France et à la Grande-Bretagne mandataires, qui voient le jour. La Ligue des Etats arabes, officiellement fondée au Caire le 22 mars 1945, incarne ce paradoxe en tentant de le résoudre : sorte d'ONU à l'échelle régionale arabe, c'est une association d'Etats indépendants, qui se reconnaissent mutuellement comme tels tout en se réclamant d'une culture arabe commune, pour ne pas dire d'une nation unique. Bref, le « monde arabe » est une expression qui, historiquement, servit à tracer un nouvel horizon aux peuples sous domination ottomane ou européenne. Il apparut volontiers comme une nouvelle image de la communauté musulmane (*umma*) unifiée. L'Empire ottoman incarna longtemps cet idéal d'unité des musulmans. Une fois vaincu et voué à la disparition, il fallut bien lui trouver comme un espace de substitution.

L'émergence de l'expression « monde arabe » dans les années 1910 est allée de pair avec la généralisation et l'historicisation du concept de « *nahda* ». Je reprends à ce sujet des éléments de ma courte synthèse intitulée « Nahda, la renaissance arabe » et récemment publiée dans le périodique *Manière de voir. Le monde diplomatique* (n° 106, *L'émancipation dans l'histoire*, août-septembre 2009, p. 28-30). Généralement traduit par « renaissance », le mot *nahda* (ancien dans la langue arabe) signifie étymologiquement « la puissance et la force » et fait penser à l'oisillon appuyé sur le bord du nid pour prendre de l'élan et réussir son envol. Au sens figuré, il exprime une dynamique d'enrayement du déclin (ou d'un supposé déclin) et de l'ignorance religieuse. Ce sens se diffuse au cours du XIX^e siècle en même temps que les concepts de « progrès » et de « civilisation », et correspond à un processus d'acculturation de l'idéologie des Lumières et de la vision de l'histoire qu'elle véhicule (cf. à ce sujet la thèse fondatrice d'Henry Laurens sur l'Expédition d'Égypte, Armand Colin, 1989, 519 p.). Les réformes promues par les Etats musulmans puis les « sociétés civiles » ont pour but explicite d'égaliser l'Europe, vue comme l'incarnation de la « civilisation moderne », c'est-à-dire le dépositaire d'une civilisation universelle jadis incarnée par la civilisation

islamique, et avant elle, par la civilisation gréco-romaine. Dans la logique de cette vision, le mot *nahda* et ses dérivés en viennent à désigner tout signe d'accès à la « civilisation moderne », toute confirmation réconfortante que le « retard » des pays musulmans par rapport à l'Europe commence à se résorber. Ce « rattrapage » par rapport à l'Europe se fait selon deux voies : la voie de l'emprunt (*iqtibâs*) et la voie de la revivification (*ihyâ'*) de l'héritage culturel arabe, de la religion, de la morale (du « caractère » dit-on volontiers à la fin du XIX^e siècle, comme partout - le vocabulaire de la *nahda* est finalement très mondial).

Autour de 1908, le concept de *nahda* se politise et s'historicise. On parle de la « *nahdat al-'Arab* », de la « *nahda* des Arabes » en tant que nationalité. *Nahda* peut ici se traduire par (r)éveil, renaissance, *risorgimento*. L'idée est que les Arabes sont en train de renaître à la civilisation qu'ils ont jadis portée et donnée au monde et de se concevoir comme nation. Le début de cette « renaissance » culturelle et politique est symboliquement fixé à l'Expédition d'Égypte en 1798, expédition coloniale certes, dont les lettrés arabes ne méconnaissent pas la violence, mais qui, à leurs yeux, aurait jeté les germes de la civilisation moderne en Orient (c'est la victoire posthume de Bonaparte en Égypte !). La *Nahda* devient alors une période de l'histoire des Arabes, un temps de Renaissance (avec un N et un R majuscules), que d'aucuns comparent sans autre forme de procès à la Renaissance européenne (elle-même désignée en arabe sous le nom de « *Nahda* »). Au début des années 1910, le terme *Nahda* est consacré par les historiens de la littérature (par exemple l'écrivain Jurjî Zaydân, un chrétien de Beyrouth installé en Égypte, sujet de ma thèse de doctorat). Ceux-ci y recourent volontiers jusqu'à aujourd'hui, sans doute parce que c'est dans leur domaine que l'idéal de la « renaissance », fondé à la fois sur la modernisation culturelle et la préservation d'un héritage « national », s'est le mieux réalisé.

La littérature de la *Nahda* ou de la Renaissance est désormais, pour tout arabophone ou arabisant, la littérature arabe produite à partir du XIX^e siècle et se caractérisant à la fois par un essor quantitatif sans précédent, le changement de la manière d'écrire et l'introduction réussie de nouveaux genres comme le roman ou le théâtre. L'usage normalisé du mot comporte toutefois un danger : celui de masquer le dynamisme propre aux XVII^e et XVIII^e siècles dans les mondes ottoman et arabe, des siècles qui restent mal connus et enseignés en dépit de mises au point récentes (voir par exemple la somme sur *l'Histoire de la littérature arabe moderne*, t. 1 : 1800-1945, sous la direction de Boutros Hallaq et Heidi Toelle, Sindbad-Actes Sud, 2007, 784 p.). Il faudrait multiplier les monographies érudites fondées sur une connaissance solide des textes et des réseaux lettrés. Stefan Reichmuth, universitaire allemand, en fournit un modèle dans son ouvrage intitulé : *The World of Murtadâ al-Zâbidî (1732-91). Life, Networks and Writings* (Gibb Memorial Trust, 2009, 398 p.) Murtadâ al-Zâbidî était « un érudit (arabe) musulman humaniste du XII^e/XVIII^e siècle », comme Reichmuth l'a écrit lui-même, né en Inde, installé en Égypte et auteur d'un célèbre dictionnaire, *Tâj al-'arûs, La couronne de la mariée*. Les historiens de la littérature ont longtemps débattu des causes de la *Nahda*. Il me semble que ce débat est clos aujourd'hui et que l'histoire des usages du mot serait plus féconde.

Les historiens tout court manient avec davantage de réserves le concept de *nahda* – sauf, justement, à en faire l'histoire : c'est ce que j'ai moi-même tenté en intitulant ma thèse de doctorat : *Gurğî Zaydân (1861-1914), écrivain réformiste et témoin de la Renaissance arabe* (Damas, Institut français du Proche-Orient, 2006, 760 p.). Je me suis demandé quels sens cet écrivain donnait au mot « *nahda* », quelle expérience (quelles lectures aussi) le poussaient à voir en son temps un « temps de Renaissance ». Cette attitude, du reste, n'est pas propre aux historiens du « monde arabe ». Je note que dans son passionnant ouvrage intitulé *Aux origines du nationalisme albanais. La naissance d'une nation majoritairement musulmane en Europe* (Paris, Karthala-CERI, 2007, 794 p.) – un travail très stimulant pour nous en raison des comparaisons qu'il permet de développer avec le nationalisme arabe –, notre collègue Nathalie Clayer se garde bien de parler de la *rilindja*, la

« renaissance » albanaise. Le mot ne doit apparaître en tout et pour tout qu'une seule fois, dans l'introduction, pour être mieux écarté ensuite. Point de « renaissance », donc, chez les historiens du « monde arabe ». En ont-ils pour autant nourri un intérêt plus grand que les spécialistes de la littérature pour les XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles ? Apparemment non, si l'on en juge par l'enseignement, encore centré soit sur le Moyen-Âge soit sur l'époque contemporaine (XIX^e et XX^e siècles) – et c'est déjà beau qu'il se maintienne, au moins dans le supérieur. La recherche est cependant bien renouvelée. On songe aux travaux d'André Raymond ou de Bernard Heyberger en France, et à ceux de l'historienne américaine Jane Hathaway qui fut récemment en mesure de nous donner un manuel : *The Arab Lands under Ottoman Rule, 1516-1800* (Pearson Education Limited, 2008, 319 p.).

L'historiographie en langue arabe, elle, est moins avare du concept de *nahda*, ce qui n'est guère surprenant. Un exemple fameux : *Arabic Thought in the Liberal Age* (1^{ère} éd. 1962 ; rééd. Cambridge University Press, 1983), ouvrage de référence sur la période 1800-1939 que nous devons à l'historien britannique d'origine libanaise Albert Hourani (1915-1993), est traduit en arabe sous le titre *Al-fikr al-'arabî fî 'asr al-Nahda*, mot à mot *La pensée arabe à l'époque de la Renaissance*. Là où Hourani avait vu un « âge libéral », les Arabes préféraient voir une « Renaissance ». La traduction française n'est guère plus satisfaisante : *La pensée arabe et l'Occident* (Paris, Naufal, 1991, 415 p.). En arabe, le mot *nahda* garde sa connotation méliorative. L'époque baptisée comme telle suscite des nostalgies. Il est vrai qu'elle peut apparaître rétrospectivement comme florissante au regard des difficultés rencontrées aujourd'hui par le monde arabe. C'était surtout une époque d'optimisme. Le temps de la *Nahda* est associé à la liberté, à la laïcité, à la civilisation, au développement... Ce temps avait pourtant ses blocages conceptuels et ses polémiques. Le fondamentalisme envahissant aujourd'hui et l'islamisme (encore des termes qui mériteraient de multiples explications et nuances) peuvent bien être vécus comme une régression par rapport à l'époque de la Renaissance, ils n'en datent pas moins d'elle, procédant d'un débat ancien sur la définition de la modernité arabe et islamique. La réponse à la question : « qu'est-ce que la Renaissance arabe ? » (ou « que doit-elle être ? »), ne fit jamais consensus.