

LE MAÎTRE (AL-MU'ALLIM) BUTRUS AL-BUSTÂNÎ ET LE RENOUVEAU CULTUREL ARABE

Amin ELIAS

Docteur en Histoire contemporaine. Enseignant d'Histoire à l'Université Libanaise et à l'Université Libano-américaine. Chercheur associé au CERHIO (Le Mans).

Un siècle après *Les Lettres Persanes* de Montesquieu, et une quarantaine d'années après la publication de *L'Or de Paris* de Rifâ'a al-Tahtâwî, Butrus el Bustânî, figure de proue de la renaissance tant politique que littéraire du monde arabe, compare dans la « Société politique » (*al-ijtimâ' al-siyâsî*) », le monde arabe et le monde occidental. Conformément à son prédécesseur al-Tatâwî, Bustani utilise l'approche comparative dans un esprit critique à l'égard du milieu de son enfance. Elève du Collège Maronite de 'Ayn Waraqa, une « antenne » au Liban du prestigieux Collège maronite de Rome fondé par le pape Grégoire XIII en 1584, Al Bustânî s'imprègne de la pensée des Lumières. Son œuvre majeure est « *l'Encyclopédie Arabe* » (*Dâ'irat al-Ma'ârif*). Témoin privilégié des guerres fratricides druzo-chrétiennes de 1840 qui le font partir à Beyrouth, Bustânî ne cesse de lutter contre l'obscurantisme de son temps, et appelle à la séparation du religieux et du politique comme condition nécessaire d'accès au statut de « civilisation » (*al-tamaddun*).

Butrus al-Bustânî, fils d'une « Nahda avant terme »

C'est à la suite d'une longue époque de grands avènements tels que la Renaissance, les Lumières et les révolutions politiques, industrielles, économiques et sociales, que l'Europe décide d'aller à la rencontre d'autres mondes. C'est en 1798, date de la campagne de Bonaparte en Egypte, que se fait la rencontre entre une Europe « porteuse des idéaux » et un Orient « poussiéreux, rigide et fragile »¹ ; rencontre qui, pour cet Orient, se transforme d'emblée en un « choc

1. Amin MAALOUF, « La révolution française : révoltes et réformes en Orient », *La Révolution française et l'Orient 1789-1989*, Paris, Beyrouth, Cariscript, 1989, p. 36.

et un début d'éveil » que les contemporains, chercheurs et historiens, désignent par le mot « *al-nahda* » (Renaissance). Ce terme a une « connotation active et se trouve chargé d'un sens positif », celui d'une « tension vers le mieux et un mouvement de progrès ».

Néanmoins, et s'il est vrai que c'est en « Egypte, [lieu du] mariage de la renaissance égyptienne avec les libres penseurs syro-libanais et turcs, qu'est né le mouvement de la Renaissance arabe ou Nahda » à la fin du XVIII^e siècle, c'est au Mont-Liban qu'une « Nahda avant terme », selon l'expression de Ghassan Tuéni, se produit dès la fin du XVI^e siècle. Se rendant compte à la fin du XV^e siècle de leur « ignorance », les Maronites du Mont-Liban sont persuadés qu'ils ne pourront « soutenir leur foi et leur courage » et « enraciner la doctrine [chalcédonienne] chez le peuple » sans le « secours culturel » de Rome². Ce besoin maronite coïncide avec un « plan de conquête apostolique » organisé par les papes romains lors du concile de Florence en 1439 et développé après par le concile de Trente (1545-1565) et permet à l'Orient de reprendre une place importante. Ainsi les Maronites deviennent-ils de véritables partenaires de Rome dans son entreprise de conversion des Églises orientales monophysites d'une part et des musulmans au catholicisme d'autre part. Il en résulte une grande ouverture théologique, intellectuelle et politique des Maronites vers l'Europe via Rome, ouverture qui se manifeste par la fondation d'un Collège maronite par le pape Grégoire XIII en 1584 à Rome et par l'institution du collège de 'Ayn Waraqa par le patriarche maronite Yousif Istfân, « le grand de la Nahda »³, en 1789 ; ce sont ces collèges qui vont former les premières figures libanaises de la Nahda au XIX^e siècle.

Al-Mu'allim ou le « Maître » Butrus al-Bustânî (1819-1883) appartient à cette génération de jeunes, formés dans le collège 'Ayn Waraqa au Mont-Liban. Né en novembre 1819 à Dibbiyyih, à 30 kms de Beyrouth, dans une famille maronite, Butrus al-Bustânî « découvre la littérature arabe, acquiert une connaissance approfondie du syriaque, de l'italien et du latin et étudie la philosophie, la théologie, le droit canon, sans oublier l'histoire, la géographie et les mathématiques » avant de devenir enseignant dans le même établissement. 1840 marque un tournant non seulement dans l'histoire du Mont-Liban et du Levant mais aussi dans le parcours de Bustrus al-Bustânî. C'est lors

2. Jean CHARAF, *L'Idéologie sociétale*, Beyrouth, Publications de l'Université libanaise, 1996, p. 195-198.

3. Bustrus FAHD, *Batârikat al-mawârîna wa asâqîfâtihim (Les patriarches et les évêques des maronites XVIIIe siècle)*, Beyrouth, Dâr Lahd-Khâtîr, 1984, p. 284.

du débarquement à Beyrouth en septembre 1840 des forces navales anglaises venues aider les Ottomans à chasser Mohammad Ali de la Syrie, provoquant la chute de l'émir du Mont-Liban de l'époque, Béchir II, allié de Ali Pacha, que Butrus al-Bustânî quitte le Mont-Liban pour Beyrouth où il s'engage comme interprète auprès des Anglais. En novembre de la même année, il enseigne l'arabe à Beyrouth au petit séminaire des missionnaires américains où il se convertit au protestantisme et apporte son aide à la fondation de leurs premières églises locales à Beyrouth, au Mont-Liban et au Sud-Liban. Outre son travail d'instituteur au « Collège protestant de Beyrouth », de directeur et fondateur de « l'École nationale » (1863) et de traducteur de la Bible en langue arabe de 1847 à 1848, al-Bustânî contribue à la création de plusieurs sociétés littéraires à Beyrouth telles que « La société syrienne des arts et des sciences » en 1847 et « La société littéraire pour la diffusion des livres arabes » en 1860. Dès lors, il se lance dans l'aventure du journalisme publiant en septembre 1860 son premier périodique *Le Clairon (ou la Trompette) de la Syrie* (« *Nafîr Sûryâ* »), suite aux massacres commis au Mont-Liban entre chrétiens et druzes⁴, avant de publier la revue bimensuelle *Les Jardins* (« *al-Jinân* ») en 1870 et la revue consacrée aux affaires économiques et commerciales *Le Jardin* (« *al-Junauna* ») en 1871. Parallèlement à cette entreprise, al-Bustânî œuvre aussi comme linguiste et compose *al-Muhît*, premier dictionnaire en arabe qui adapte à l'esprit de l'époque les vocables arabes standards.

Première encyclopédie rédigée en langue arabe, *Dâ'irat al-Ma'ârif* ou l'« Encyclopédie arabe » comme la nomme Bustrus al-Bustânî représente l'épitomé de son œuvre culturelle. Il y travaille tout au long des années 1875 et 1876 et, grâce au soutien financier du khédivé d'Egypte Ismaïl, parvient à en publier les six premiers tomes entre 1876 et 1883 avant de mourir brusquement en 1883. Les cinq autres tomes sont publiés à Beyrouth et au Caire par ses fils Salîm et Najîb et son cousin Sulaymân al-Bustânî.

L'Encyclopédie se présente en onze tomes de grand format, dont chacun compte huit cents pages lesquelles sont disposées sur deux colonnes. La première page de chaque tome porte en exergue les vers suivants :

C'est un livre de notre temps

Apportant des connaissances équivalentes à des mers abondantes

4. Sur cet événement voir Karam KIZK, *Le Mont-Liban au XIXe siècle, de l'Emirat au Mutasarri-fyya*, Kaslik-Liban, Publications de l'Université Saint-Esprit de Kaslik, 1994.

*Ses avantages se sont répandus [partout] devenant objet de richesse
Désormais, la Dâ'irat inclut toute chose*

Persuadé que les « nations orientales (“al-umam al-sharqiyya”) » sont décidées à s’engager dans la voie de la civilisation et du progrès, le Maître estime qu’une Encyclopédie en langue arabe leur est indispensable pour leur donner les « connaissances nécessaires dans l’agriculture, l’industrie, le commerce, [...] la santé » ainsi que celles relatives aux « découvertes » et aux « lois ». Cette Encyclopédie, ne contient pas seulement le fruit des découvertes et de l’évolution propres à l’Occident, mais aussi les « spécificités des Arabes » (khasâ’is al-‘arab). Autrement dit, l’Encyclopédie arabe ne cherche pas seulement à transmettre aux Arabes les éléments fondamentaux à leur propre développement, mais œuvre aussi à faire d’eux des acteurs dans le développement de la civilisation humaine. C’est dans cette perspective que Bustânî se réfère au linguiste arabe Yâqût al-Hamawî, à l’historien Ibn Khillikân et aux anciens savants et érudits de langue arabe afin de les présenter au monde arabe ainsi qu’au reste du monde. Ainsi, cette Encyclopédie ne s’adresse pas seulement aux usagers de la langue arabe mais aussi à ceux qui pratiquent d’autres langues et qui appartiennent à d’autres sociétés et civilisations.

En résumé, la *Dâ'irat* est divisée en huit entrées principales. Il s’agit premièrement des « sciences divines » et de la « philosophie ». La deuxième entrée s’articule autour des « sciences civiles et politiques ». La troisième est centrée sur les « sciences historiques et géographiques » les quatrième et cinquième sur les « sciences pratiques ». Quant aux septième et huitième entrées, elles abordent les arts et la littérature.

Dans cette présentation, nous souhaitons jeter la lumière sur deux axes principaux qui traversent la *Dâ'irat* ainsi que toute l’œuvre d’al-Bustânî : le « social » et la « science » d’une part et le « politique » de l’autre.

Le social et la science : ouverture à l’Occident et souci de sauvegarder l’identité orientale

Cinq siècles après les *Prolégomènes* d’Ibn Khaldûn qui introduisent pour la première fois dans la langue arabe le terme *Ijtimâ’*, c’est Butrus al-Bustânî qui redonne à l’homme dans son *Encyclopédie* son statut d’être social ne pouvant se choisir et se réaliser qu’au sein d’une

société (« *al-hay'a al-ijtimâ'iyya*) : « l'homme est un être qui n'existe que dans le lien. [Il est] incapable de vivre séparé du corps social duquel il reçoit la satisfaction de ses besoins [en matière de langue, de culture, de nourriture, de philosophie, de doctrine et de traditions] ». Bustânî va plus loin estimant que l'homme privé de son statut social n'est qu'un être « faible et misérable ». C'est pour cette raison que la société représente pour l'homme un « Tout » (« *kull shay'* ») : « il est dans sa totalité consacré à elle ».

Prolongeant ses réflexions sur la société dans *Discours sur la société et comparaison entre les coutumes des Arabes et des Occidentaux*, Bustânî la perçoit comme un ensemble d'« habitants d'un pays ou d'une cité ayant des intérêts communs ; elle est plutôt l'état qui procède de la socialisation humaine. La socialisation véritable et naturelle se fonde sur les besoins des individus et sur leurs craintes ». Plus le corps social s'éloigne de « l'état de rudesse » ou de « l'état sauvage », plus ses fondements gagnent en solidité : « nous observons [désormais], écrit Bustânî, un certain ordre dans [la] société, puisqu'[on a] établi des coutumes et des lois pour sauvegarder [l']organisation autant que possible ». C'est en s'écartant de l'état sauvage et en augmentant progressivement ses besoins et ses craintes à leur plus haut degré qu'un corps social arrive « au stade de la civilisation parfaite ». Désormais, c'est la satisfaction des besoins et l'inhibition des craintes qui décident du sort de cette société : adhérer à une voie de « perfection [de son organisation] » ou entrer en « régression ».

Sur l'homme et ses besoins

Bustânî divise les besoins de l'homme en trois grandes catégories. *Primo*, les « besoins naturels qui consistent en tout ce qui est nécessaire à l'existence, comme la nourriture, l'habillement et le logement, et en tout ce qui protège cette existence et ses exigences ». *Secundo*, les besoins « intellectuels », « relationnels », « moraux », « religieux » et « politiques ». Ces besoins occupent une place primordiale dans la perception sociale du *Maître*. Pour lui, tout ce qui attire l'intelligence des individus et qui implique une aspiration et un savoir comme « les livres et le bagage philosophique » est une nécessité humaine et sociale. Comme la société est fondée essentiellement sur la « communication », tout ce qui habilite l'homme à consolider ses relations avec les gens auxquels il est relié par un lien de sang ou de parenté – '*asabiyya* – ainsi qu'avec autrui appartenant à d'autres régions, peuples ou

nations, entre dans la case des « besoins relationnels ». À son tour, la morale – qui permet à l’homme de distinguer le bien du mal, à s’incliner devant le premier et à renoncer au second ainsi qu’à devenir plus « apte à respecter ceux qui partagent avec nous la même nature [humaine] » – représente, aux yeux de Bustânî, un besoin qui doit être assuré par la société. De même pour le « besoin religieux », qui consiste à aider l’homme « à accomplir les devoirs que nous demande notre créateur, notre providence, envers lui, envers nous-mêmes et envers notre prochain ». Le politique, qui « réside dans le pouvoir que le peuple délègue à un nombre déterminé d’individus dotés de force morale, naturelle et du sens de la responsabilité » représente aussi, pour Bustânî, un fondement et un besoin de toute société. *Tertio*, les « besoins de luxe » qui, bien qu’ils ne représentent pas une nécessité vitale pour la survie de l’homme, répondent aux « penchants naturels que le créateur a enracinés en lui, comme les loisirs, les instruments de musique, les habits fastueux, les mets délicieux, la consommation de tabac et de café et autres superfluités dont on peut se passer pour survivre ».

En résumé, l’homme, selon Bustânî, est incapable seul de satisfaire ses besoins naturels, humains et luxueux. C’est pour cette raison qu’il a toujours besoin d’autrui : « de là résulte la société humaine ». Cela implique la fondation des hameaux, des villages, des villes et des capitales : « Comme tous ces besoins n’existaient pas dans un seul endroit d’un seul pays, il s’ensuivit une communication entre un village et un autre, entre une ville et une autre. C’est ainsi que naquit la société politique (*al-ijtimâ’ al-siyâsî*) ».

Sur la société, ses mœurs et ses coutumes

Partant de cette définition de la société, Bustânî opère une comparaison entre les « habitudes » des Arabes et celles des Occidentaux. Alors que l’écrivain égyptien Rifâ’a al-Tahtâwî (1801-1873) s’est limité dans son ouvrage *Takhlîs al-ibrîz fî talkhîs Bârîz* (« *L’Or de Paris* ») à faire une description de Paris et des habitudes de ses habitants, Bustânî essaie de comparer les us des sociétés occidentales modernes aux coutumes des sociétés arabes toujours traditionnelles. Définissant l’habitude (« *âdat* » de la racine arabe *’ûd* qui signifie le retour et la répétition) comme l’ensemble des « conventions d’un groupe relatives à l’alimentation, à l’habillement et aux relations sociales », Bustânî la relie non seulement à la nature humaine mais

aussi à ses besoins : « le fondement de l'habitude, écrit *Bustânî*, est le besoin ». La première divergence qu'il relève entre les Arabes et les Occidentaux réside dans l'apparence. Alors que les premiers se font pousser la barbe et les cheveux, les seconds laissent pousser leurs cheveux mais rasant la barbe.

La deuxième divergence est d'ordre vestimentaire. N'ayant aucune considération pour la valeur du temps, et subordonnant la « question du sérieux moral au sérieux naturel », l'homme arabe se caractérise par le port de vêtements amples et décorés – « les larges et longs sarouels (*shirwâl*) » par exemple – rendant le mouvement pesant et lent. En revanche, l'homme occidental opte pour des habits plus fonctionnels – le pantalon court et serré – adaptés au rythme accéléré de sa vie. La question de la nourriture et des ustensiles employés pour le repas représentent la troisième différence. Comme ils recherchent « l'utilité » plutôt que le « plaisir », la nourriture des Occidentaux se caractérise par sa « douceur et sa légèreté », contrairement aux Arabes qui cherchent le plaisir ce qui rend leur nourriture souvent « épaisse et lourde pour l'estomac ».

Toujours sur ce point, *Bustânî* remarque une autre différence, il écrit : « les Occidentaux ont pour habitude de manger assis sur des chaises, autour d'une table élevée, recouverte d'une nappe de lin ou de coton [...]. Ils utilisent le couteau et la fourchette pour prendre la nourriture [...]. Au contraire, les Arabes mangent assis par terre autour d'une nappe de cuir, d'un plateau de cuivre ou d'une tablette de bois au-dessous et non au-dessus de laquelle ils étendent une couverture ; [...] ils prennent la nourriture avec la main qu'ils surnomment la "fourchette du père Adam". De là résulte leur habitude de se laver avant et après le repas, contrairement aux Occidentaux qui en sont privés par l'usage de la fourchette et du couteau, ce qui entraîne un dérèglement du principe de la propreté chez eux, semble-t-il, et une érosion dentaire. Alors que les Occidentaux ne mangent pas tous dans une même assiette, les Arabes peuvent manger tous avec une seule cuillère. Dix Arabes peuvent manger la soupe dans un même bol [...] ».

Une quatrième divergence est relevée par le *Maître* ; il s'agit des « fréquentations sociales ». Alors que les Arabes ont tendance à saluer tout le monde d'une façon « proluxe », la plupart des Occidentaux n'ont pas l'habitude de parler à ceux qu'ils ne connaissent pas ; et dans le cas où ils saluent quelqu'un, leur salut est toujours « bref et utile ». La cinquième différence réside dans le fait que les Occidentaux sont

« constants en toute chose ». Le moindre détail de leurs gestes de même que leur science sont subordonnés à des règles et des normes : « ils posent des lois et des principes en tout, que le domaine soit général ou particulier, noble ou modeste. Et même le labour, la culture, la cuisine, le voyage par voie maritime ou terrestre, la couture, la maçonnerie ont leurs lois écrites qu'ils ne transgressent pas. Chaque fois qu'ils découvrent quelque chose de nouveau, ils en établissent les lois ». En d'autres termes, les Occidentaux « ne s'attachent pas aveuglément à leurs coutumes ». Estimant que le retard des Arabes par rapport aux Occidentaux est de quatre siècles environ, Bustânî salue chez les Occidentaux leur penchant à renouveler leurs coutumes chaque fois qu'ils découvrent quelque chose de nouveau, contrairement aux Arabes qui, selon lui, reçoivent tout de leur tradition : « ils aiment maintenir l'ancien dans son état d'ancienneté. [...] Voilà pourquoi, écrit-il, on voit le monde progresser, alors qu'ils [les Arabes] restent à leur place, occupés à faire l'éloge de leurs coutumes et à mépriser tout ce qui les contredit ». Bustânî n'hésite pas à reprocher aux Arabes le fait qu'ils refusent d'emprunter aux autres peuples leurs exploits et leurs découvertes sous prétexte qu'eux-mêmes représentent « l'origine depuis laquelle les autres peuples se sont ramifiés et dont ils s'inspirent ».

Unité du genre humain

Nonobstant toutes ces divergences, Bustânî reste très attaché à l'idée selon laquelle Arabes et Occidentaux sont reliés par « une parenté de cousinage ». S'appuyant sur le récit biblique, il annonce qu'Arabes et Occidentaux sont « issus d'un même père, Noé », reconnaissent « un Dieu unique », « une destination unique, la terre » et une « fin dernière unique, la récompense ou le châtiment ». Ainsi, nous pouvons conclure que Bustânî s'inscrit dans la lignée des intellectuels orientaux favorables à la rencontre avec l'Occident.

Cette position diverge clairement de celle de la plupart des penseurs musulmans de l'époque qui s'attachent à une définition religieuse de la notion de « science », alors que le *Maître* apparaît comme le premier penseur de langue arabe à adopter une définition moderne empruntée à l'Occident. Prenons par exemple Jamâl al-Dîn al-Afghânî (1839 - 1897), penseur musulman qui lutte toute sa vie contre la domination européenne dans les pays majoritairement musulmans et qui ne voit dans la « science » qu'une « émotion » (*infi'âl*) éprouvée

par l'homme devant une « essence saisie ». Pour lui, la vérité de cette essence est cachée et ne se révèle que par ses traces : « Elle [la science] est l'esprit dynamique, la force enfouie dans le cerveau et les nerfs de l'animal ; elle est exprimée également par l'âme parlante (*nâtîqa*) de l'homme ». Paradoxalement, Afghânî explique par ailleurs que la « vérité des choses en elle-même » se trouve dans « la raison et dans le monde extérieur ». Ainsi, le monde de la conscience (*'âlam al-idrâk*) est le même que celui de la vision (*'Âlam ash-shuhûd*)⁵. À la fin de sa célèbre réponse à Ernest Renan en 1883, Afghânî ne semble pas du tout convaincu que la science et le libre examen peuvent répondre aux exigences des gens : « tant que l'humanité existera, *écrit-t-il*, la lutte ne cessera pas entre le dogme et le libre examen, entre la religion et la philosophie, lutte acharnée et dans laquelle, je le crains, le triomphe ne sera pas celui de la libre pensée ». Il justifie son pessimisme par le fait que la foule tend vers « l'idéal » plutôt que vers la « raison » et, si belle que soit la science, elle « ne satisfait pas complètement l'humanité ».

Son ami et partenaire dans la fondation de la revue *Le Lien indissoluble* (« *al-'Urwa al-wuthqa* »), le sheikh Mohammad 'Abduh (1849-1905), évoque aussi la notion de la science et son rapport avec l'islam dans son ouvrage *Al-Islâm bayna al-'ilm wa-l-madaniyya* (« L'Islam entre la science et la civilisation »). 'Abduh avance dans ce livre une pensée axée sur Dieu comme point de départ et d'aboutissement. Pour lui, « Dieu doit exister » (*wâjib al-wujûd*) et il est unique : c'est un fait d'ordre naturel pour tout homme. Il suffit juste de donner libre cours à la raison humaine pour qu'elle suive le chemin prescrit par l'innéité (*al-fitra*). L'islam, « religion de l'innéité et de la raison », mène l'être humain vers la foi en Dieu, en son Coran et en son prophète, Mohammad. 'Abduh affirme la compatibilité de l'islam avec la raison, car l'islam est pour lui la seule religion qui incite à « utiliser la raison et la science » (*i'mâl al-'aql wa-l-'ilm*). Accordant aux sciences religieuses la primauté sur toute autre science, le sheikh 'Abduh développe dans la *Risâlat at-tawhîd* (Epître de l'Unicité) ce qu'il appelle le '*Ilm at-tawhîd*⁶ ou '*ilm al-kalâm* qui est pour lui une science qui « étudie l'existence de Dieu et ses attributs en déterminant ceux qui sont nécessaires, ceux qui sont contingents et ceux qui sont incompatibles avec sa nature. Autrement dit, la « science » qui compte pour le sheikh 'Abduh est celle liée intrinsèquement à l'islam et qui est de nature religieuse ce qui la sépare totalement de la notion moderne de « science ».

5. Jamâl al-Dîn al-Afghânî, *Al-'Âthâr al-Kâmila*.

6. Le sens original du mot *Tawhîd* est que Dieu (Allah) est unique et qu'il n'a pas d'associé.

En revanche, et contrairement aux penseurs musulmans de l'époque, le *Maître* Butrus al-Bustânî introduit pour la première fois dans la langue arabe la définition moderne de la science. Loin de rejeter les définitions données par les anciens philologues arabes comme Ibn-Manzûr, al-Fayrûzabâdî et Zubaydî, Bustânî les prolonge. Il définit la science dans son dictionnaire *Muhît al-muhît* de la façon suivante : « c'est un terme désignant un attribut (*sifa*) pour indiquer la relation entre l'homme pensant (*al-'âkil*) et la chose concevable (*al-ma'qûl*) ». A l'instar de ses prédécesseurs, il cite les « sciences de la langue arabe » comme la morphologie et la grammaire (*as-sarf wa an-nahû*) ; les « sciences de la *shari'a* » ou les « sciences religieuses » comme la jurisprudence (*al-fiqh*) et la scolastique (*'ilm al-kalâm*). Cependant, les « vraies sciences » (*al-'ulûm al-haqîqiyya*) sont pour lui les sciences immuables qui ne « varient pas selon les religions ».

Empruntant la voie inaugurée par Bustânî, d'autres intellectuels chrétiens de langue arabe ont œuvré pour promouvoir la notion moderne occidentale de la science en Orient. C'est le cas de Farah Antûn (1874-1922) qui estime que la « science doit être inscrite dans le domaine de la raison, parce que ses règles sont fondées sur l'observation, l'expérience et la vérification. Quant à la religion, il faut l'établir dans le domaine du cœur, parce que ses règles reposent sur l'acceptation des données apportées par les Ecritures, sans examen de leurs fondements ». C'est le cas aussi du chrétien Libanais Shiblî Shmayyil (1850-1917) qui s'oppose sévèrement à cette notion de sciences religieuses prônée par 'Abduh, les considérant comme sources de « superstitions ». Les « vraies sciences », pour lui, sont les « sciences naturelles » et non pas celles de « la polémique théorique » (*al-jadal an-nazarî*). La science, dit-il, est basée sur « la raison et l'expérimentation » (*al-'aql wa-l-ikhtibâr*) dont les « preuves sont concrètes » (*adilla mahsûsa*) ; c'est une science « d'expérience » (*khibra*) et de « certitude » (*yaqîn*) et non pas « d'intuition » (*hadâs*) et de « prévision » (*takhmîn*). Reprochant implicitement aux défenseurs des sciences religieuses de s'appuyer sur des « forces extraordinaires non approuvées par la science », Shmayyil insiste sur le fait qu'il n'y a aucune preuve de l'existence d'un « monde invisible », d'où la nécessité de rejeter toute considération s'appuyant sur ses « forces invisibles ». Expliquer les phénomènes de l'existence ne peut se faire qu'en se basant sur la science naturelle. Celle-ci tire ses explications des éléments et des forces qui se trouvent dans la nature et qui sont

communs à toutes les créatures. Elle est la matrice de toute science, comme la « linguistique », la « philosophie », la « jurisprudence » et la « littérature ».

Ce courant, lancé par Bustânî et renforcé par Antûn, Shmayyil et quelques autres, réussit à s'imposer face au courant religieux tout au long de la première moitié du XX^e siècle et à promouvoir les approches modernes de la science empruntées à l'Occident. Ce n'est que dans la période nassérienne, et surtout après la défaite des armées arabes devant l'armée israélienne en juin 1967, que la tendance religieuse l'emporte à nouveau dans le débat, non seulement sur la notion de science mais aussi sur celles d'Etat, de laïcité, de religion et de beaucoup d'autres concepts précipitant l'échec du mouvement de renaissance de la pensée arabe. Appuyés par les monarchies pétrolières et notamment par l'Arabie saoudite wahabite, les courants fondamentalistes trouvent le chemin grand ouvert à leur épanouissement ; courants représentés par une nouvelle génération de penseurs dont la grande figure est celle de Hassan al-Bannâ qui ne reconnaît que le Coran comme arbitre ultime et qui développe avec nombre d'autres penseurs, dès les années soixante du XX^e siècle, une nouvelle notion : « le miracle scientifique du Coran » (*al-i'jâz al-'ilmî fi al-Qur'ân*).

Laïcité ('Almâniyya). Liberté de conscience (*hurriyat al-damîr*).

« Le » Politique.

Presque un siècle après le décès de Butrus al-Bustânî, Youakim Moubarak, prêtre maronite, islamologue et spécialiste du dialogue islamo-chrétien, reprend en 1984 dans sa *Pentalogie antiochienne-Domaine maronite*, des extraits des écrits du *Maître* les qualifiant d'écrits d'actualité et leur reconnaissant une portée prophétique : « Celui que tous les manuels appellent « le maître » (« *al-mu'allim* ») est sans conteste la figure de proue de la renaissance tant politique que littéraire du monde arabe. Dans le très grand choix de ses œuvres, nous avons privilégié des extraits de ses « *Wataniyyât* » ou « Lettres à la Nation », en raison du regain d'actualité que, hélas, les événements récents du Liban leur ont donné et, en conséquence, de leur portée vraiment prophétique. C'est bien ici le point de départ du discours arabe qui réclame notamment la distinction entre le politique et le religieux ». Mais, avant de parler de cette distinction/séparation, voyons dans la *Dâ'irat* ce que le *Maître* entend par les termes « politique » et « religion ».

Dans sa conception d'*Al-Siyâsa* (« le politique ») Bustânî ne rompt jamais avec la définition qu'en donne les anciens dictionnaires de langue arabe selon laquelle le/la politique sont des termes désignant l'« ensemble de connaissances relatives à l'exercice du pouvoir civil ("siyâsa madaniyya") ». Ce qui est paradoxal c'est qu'aucune connotation religieuse ne s'y retrouve contrairement à tous ceux qui parlent au nom de l'islam et pour qui l'islam représente l'association parfaite et éternelle du pouvoir civil, politique et du pouvoir religieux. Bustânî, bien qu'il reste ancré dans la tradition arabe, proclame que toute nouvelle définition du/de la politique doit être dissociée de la religion en général et de l'islam en particulier. Contrairement à la définition de l'Etat et du politique chez les Arabes et les musulmans, axée sur *al-'asabiyya* et la *sharî'a*, le politique chez al-Bustânî c'est la « gestion des affaires du pays et l'organisation de son gouvernement en fonction des tendances, des croyances et des règles morales des résidents afin de leur assurer la paix et la sécurité ». Si les « maîtres du politique » (*arbâb al-siyâsa*) sont désignés par le peuple pour gérer les affaires temporelles du pays, ils ont l'obligation de promulguer des lois qui garantissent aux gens la « sécurité » et la « richesse » tout en renforçant entre eux la « solidarité » (*tawâthuq*) et le « sentiment de familiarité » (*al-ulfat*). Ils ont également la responsabilité d'enraciner dans les esprits l'idée de « l'intérêt commun » (*al-maslaha al-'amma*) de façon à ce que les « fils de l'Etat unique » (*abnâ' al-dawla al-wâhida*) développent un sentiment d'appartenance à une « seule nation » (*umma wâhida*) qu'ils défendent contre les agresseurs et les avidités des étrangers. Dans ce contexte, « l'Etat » chez Bustânî est la concrétisation canonique d'une « nation » dont les fils sont liés non par un lien de parenté, de sang ou de religion (*al-'asabiyya*) mais par l'amour de la patrie exprimé ici par la « solidarité », la « familiarité » et « l'intérêt commun ». Autrement dit, Bustânî part de la conception arabe de l'Etat et du/de la politique pour aboutir *in fine* à une nouvelle conception proche de la notion occidentale telle qu'elle est exprimée par les penseurs des Lumières en Europe.

Quant à la religion, Bustânî dresse un tableau résumant les diverses conceptions de la religion venues de l'islam, du christianisme, du paganisme et des Lumières (Bossuet et Pascale), mais surtout il énonce sa propre définition, novatrice une fois de plus : « la religion est posée ou établie par Dieu au service de l'homme raisonnable afin qu'il ait la possibilité de choisir de Le suivre dans le but de trouver le bien » (*wad'*

ilâhî). Cette phrase résume parfaitement la vision de Bustânî. Bien qu'il admette la nature divine de la religion, Bustânî insiste sur le fait que l'homme est libre de choisir ou pas cette offre divine et que cette liberté n'opère que par le biais de la raison humaine. La liberté et la raison en sont constitutives. Bustânî va même plus loin, déclarant que la religion, bien qu'elle soit divine et porteuse de vérités absolues, peut être corruptible. C'est pour cette raison que dans son *Encyclopédie* il ôte au terme « *sharî'a* » sa connotation religieuse, et le relie à deux sources principales : la nature et la volonté humaine. Pour lui, la « loi naturelle » réside dans les « principes de justice innés chez tout homme » et celui-ci les pratique sans aucune contrainte en tout lieu et en tout temps car ils ne sont subordonnés qu'au pouvoir de la conscience humaine. Quant à la « loi positive » (*wad'iyya*), elle est élaborée en fonction des besoins de la société humaine. Contrairement à la loi naturelle, la loi positive est inséparable d'un pouvoir contraignant. Différente selon l'époque et le lieu, la loi positive cherche toujours à répondre aux exigences et aux besoins de la socialisation humaine. Néanmoins, Bustânî reconnaît que l'homme avait besoin à l'aube de son histoire législative d'une source légitime pour ses lois. C'est pour cette raison qu'il a relié dans les temps anciens la *sharî'a* à la religion. Mais cette confusion appartient désormais à un temps révolu ; une séparation claire existe entre la religion et la « loi civile » (*qanûn madanî*).

Politique, Etat, religion et *sharî'a* sont des éléments d'un système politique bien cohérent que Bustânî essaie de proposer tout au long de son *Encyclopédie* et de son œuvre. C'est à l'occasion de la guerre fratricide entre chrétiens et druzes dans le Mont-Liban en 1860 qu'il exprime explicitement dans sa revue *Nafîr Sûriya* (« *La Trompette de la Syrie* ») la nécessité de séparer politique et religion : « [...] Enfants de la patrie, écrit-il, quand on a parcouru l'histoire des peuples et des nations, on voit avec évidence ce qu'il advient aux hommes et aux religions elles-mêmes lorsque les religions se mêlent des choses politiques et que les questions religieuses se confondent avec les questions civiles. Dieu seul sait combien ce mélange illégitime entre religion et politique a contribué à notre destruction présente ». Conformément à l'esprit des Lumières, Bustânî tente de réduire le domaine de la religion à la sphère privée. N'étant qu'une « relation entre le croyant et son créateur », la religion doit se « distinguer » des « choses de la cité » qui relèvent de la chose publique. Si le privé doit se distinguer du public, alors la religion doit se séparer du politique

ou du pouvoir civil : « Tant que notre peuple ne fait pas la distinction entre la religion qui est relation entre le croyant et son créateur, d'une part, et les choses de la cité qui sont entre l'homme, son compatriote ou son gouvernement, d'autre part, tant que nous ne mettons pas de limite entre ces deux domaines, nous n'avons aucun espoir de réussir ni dans l'un ni dans l'autre »⁷. Dans le dixième numéro de la *Trompette* il résume et détaille son point de vue sur la séparation des pouvoirs religieux et politique. Cette séparation sera désignée plus tard dans le dictionnaire *al-Muhît* (« L'Océan »), élaboré en 1871, par le terme « laïc » (« *'almâni* »). C'est sur la base de ce terme que la laïcité trouve son équivalent dans la langue arabe : *al-'almâniyya* qui dérive du mot « *'alam* » (le monde)⁸. Bustânî écrit : « Il est absolument nécessaire de séparer la *riyâsa* (ou pouvoir sacerdotal [ou spirituel]) de la *siyâsa* (ou pouvoir civil). La *riyâsa* touche essentiellement aux choses intérieures et durables qui ne changent ni dans le temps ni au gré des circonstances. C'est le contraire de la *siyâsa* qui s'occupe de choses extérieures et changeantes, susceptibles de réforme suivant le lieu, le temps et le cas [...]. Les pays civilisés ont bien vu les dégâts qu'opère la confusion entre religion et politique. Ils ont établi un barrage entre les deux pouvoirs pour qu'aucun d'eux ne puisse attenter aux intérêts de l'autre [...]. Ce barrage doit d'ailleurs contenter les hommes de religion qui sont entrés en fonction par la grande porte. Il les libère en effet d'un grand nombre de charges temporelles et il donne à leur conscience quelque repos pour éviter qu'ils ne négligent les devoirs auxquels ils ont voué leur vie ». Relevons que le *Maître* ne se contente pas d'énoncer le principe de la distinction voire de la séparation entre le domaine religieux et le domaine politique, mais il considère ce principe comme condition nécessaire à l'accès à la civilisation (*al-tamaddun*). En d'autres termes, Bustânî est très proche de l'esprit de la Renaissance et des Lumières européennes lorsqu'il énonce que la laïcité est cette grande porte par laquelle un pays, une nation, un peuple ou une société renoncent à leur soumission au pouvoir religieux – qui exerce son influence sur la société, les mœurs, le politique, etc. – et pour adhérer à l'esprit des temps modernes où le principe premier n'est plus la religion mais la raison et la volonté humaines. Certes, Bustânî reste un chrétien convaincu. Mais il est persuadé que les sociétés orientales ne peuvent accéder à la modernité et redevenir un

7. Butrus al-BUSTÂNÎ, « Lettre à la nation ; n°9 », *Nafîr Sûrya*, n°9, Beyrouth, 14/01/1861.

8. Sur ce point voir Dominique AVON et Amin ELIAS, <http://droitdecites.org/2011/01/03/reli-gions-secularisation-et-laicite-des-concepts-en-mouvement-dcie/>, consulté le 28/3/2015.

acteur efficace dans le développement de la civilisation humaine qu'en sortant de l'ère religieuse ; et cette sortie ne peut se faire que par le biais de la séparation entre religieux et politique, entre religion et Etat, entre pouvoir spirituel et pouvoir civil.

Cette laïcité est explicitée par le *Maître* dans son *Encyclopédie* lorsqu'il développe sa conception de la liberté. *Al-Hurriyya*, pour lui, est « le contraire de l'esclavage ». Elle représente « l'état où l'homme possède la capacité de faire ou d'abandonner quelque chose selon son propre choix (« *ikhtiyâr* ») et sa propre volonté (« *irâda* ») ». Etant une « liberté morale » (« *huriyya adabiyya* ») permettant à l'homme de choisir entre le « bien » (« *al-khayr* ») et le « mal » (« *al-sharr* »), la « liberté de conscience » (« *hurriyat al-damîr* »), de volonté et d'esprit (« *hurriyat al-nafs* ») figure au haut de l'échelle des libertés proposée par Bustânî. C'est deux siècles après Descartes (1596-1650), philosophe du libre arbitre et de la liberté de conscience et presque soixante ans avant la promulgation de la Déclaration universelle des droits de l'homme à Paris en 1948 – qui dans son 18^{ème} article affirme « Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction, ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites » – que le *Maître* consacre la « conscience » (« *al-damîr* ») comme « premier guide de la liberté de l'homme ». Cette forme de liberté semble bien plus large que la « liberté religieuse » (« *al-huriyya al-dîniyya* ») qui veut dire, pour lui, le droit de chacun de croire à n'importe quelle religion qu'il juge vraie. La liberté de conscience diffère aussi de la « liberté culturelle » (« *al-huriyyat al-'ibâdiyya* ») qui signifie le droit des chefs des confessions d'enseigner leur foi et de manifester publiquement leur religion ou leur conviction. D'autres formes de libertés n'échappent pas à Bustânî. Par exemple la « liberté naturelle » (« *al-huriyya al-tabî'iyya* ») désignant la capacité de l'homme d'agir à sa guise sans aucune référence à la société à laquelle il appartient ou la « liberté civile » (« *al-hurriya al-madaniyya* ») selon laquelle l'homme agit librement tout en respectant l'ordre social tel qu'il est exprimé par les lois. Cette liberté prend parfois chez lui le sens de « liberté individuelle » (« *al-huriyya al-fardiyya* »). « La liberté politique » figure également dans le tableau de Bustânî ; c'est l'ensemble des droits octroyés au citoyen par les diverses constitutions. « La liberté corporelle » (« *al-hurriyya al-jasadiyya* ») désigne chez lui

le sens de la liberté de circulation ainsi que le droit de toute personne de disposer de son corps. Quant à « liberté de pensée » (« *al-huriyya al-fikriyya* ») elle consiste, pour lui, à exprimer ses idées en matière de philosophie, de religion et de politique sans aucune contrainte. Elle peut prendre aussi le sens de liberté d'expression notamment quand il l'associe à la « liberté d'impression » (« *huriyyat al-matba'a* ») et à la liberté de la presse (« *huriyyat al-jara'id* »).

Bustânî souligne cependant qu'il n'existe pas dans ce monde « une liberté véritable » et absolue (« *al-huriyya al-haqiqiyya* ») : « toutes les formes de liberté, *dit-il*, sont limitées par des restrictions ». Ces limitations sont nécessaires, selon lui, du fait que l'homme n'a pas le droit de faire tout ce qu'il veut : « ceci, *écrit-il*, est un mauvais usage de la liberté ». Néanmoins, Bustânî affirme la primauté de diverses formes de liberté parce que celle-ci est pour lui un « attribut lié intimement au soi » de toute personne. Autrement dit, la liberté relève de la « substance de l'homme » (« *mâhiyyat al-insân* »). Se distinguant de l'animal par sa volonté et sa raison, l'homme ne peut se réaliser et se vouloir que par le biais de la liberté.

Lors d'une entrevue que le professeur Dominique Avon et moi-même avons menée en mai 2011 avec le conseiller du grand sheikh d'al-Azhar, Monsieur Mahmoud Azzab (décédé en 2014), celui-ci, ancien professeur à l'Inalco à Paris, nous a dit combien est nécessaire l'ouverture vers l'Europe, des pays et des sociétés à majorité musulmane. Cette ouverture, a-t-il dit, est indispensable afin d'instaurer un véritable dialogue entre Orient et Occident, entre islam et christianisme, entre langue arabe et langues occidentales qu'elles soient romanes ou germaniques. Néanmoins, Azzab demeure réservé quant à une ouverture totale qui risquerait, selon lui, de diluer l'identité arabe, orientale ou musulmane. La pensée islamiste de la première moitié du XX^e siècle, comme celle de Hassan al-Bannâ ou de Mawdoudi, reflète bien une telle appréhension.

La pensée du Maître Butrus al-Bustânî, depuis la deuxième moitié du XIX^e siècle, se révèle en réalité comme un remède à cette appréhension. Attaché à ses origines arabes et orientales, tout en demeurant conscient du retard de son peuple par rapport à l'Occident, Bustânî est très favorable aux échanges et aux emprunts en matière

de découvertes, de concepts ou de valeurs. Le Maître ne montre aucun « complexe d'infériorité » vis-à-vis de la culture occidentale. Au contraire, il se comporte comme le représentant d'une culture arabe et orientale riche en acquis, ouverte à une culture occidentale moderne et développée, prête à échanger avec elle dans une dynamique de réciprocité. C'est bien cet échange qui est à la base de la première *Nahda* que l'Orient a connue au XIX^e siècle à travers la génération d'al-Bustânî, ainsi que de la « deuxième *Nahda* » (1918-1967), celle menée par deuxième génération d'intellectuels et d'écrivains qui ont participé à la création et au renforcement des Etats-nations en Orient.

Cependant, ce processus de renaissance a marqué un arrêt avec l'ascension des pouvoirs militaires dictatoriaux dans plus d'un pays arabe, notamment après la défaite militaire de 1967 face à Israël. Depuis lors, on assiste à une confusion entre *'asabiyya* (esprit de corps), Islam et Etat. En ce début du XXI^e siècle et, les turbulences de ce qu'on a appelé « printemps arabe » indiquent bien la nécessité d'une troisième *Nahda* qui verrait non seulement un renouveau de la rencontre culturelle entre Orient arabo-musulman et Occident sécularisé mais, de plus, un vrai dialogue en profondeur entre soi et l'autre qui accoucherait, non d'un « sujet » d'une modernité jeté dans le monde mais d'un être humain, pivot d'un humanisme intégral ni anthropocentrique à l'image du siècle des Lumières ni théocentrique à l'image du Moyen-Age occidental et de l'Orient jusqu'à nos jours.