

## **Progrès scientifique et modernisation dans le monde arabe et musulman : de l'imprimé à Internet.**

Yves Gonzalez-Quijano

Gremmo-Université Lumière Lyon2

La modernisation du monde arabe et islamique est loin de faire consensus, tant il est difficile de trouver un accord sur ce qu'il faut entendre par « modernisation ». Naguère encore porteur de significations exclusivement positives et universelles, le mot est aujourd'hui bien davantage contesté. Outre le fait qu'on ne s'accorde guère sur les phénomènes qu'il convient de placer sous un concept bien flou, on continue au sein de la communauté des historiens, occidentaux ou non, à se poser de nombreuses questions : comment dater le processus de modernisation dans le monde arabe et musulman ? Cette modernisation est-elle davantage subie que souhaitée ? Doit-on la considérer comme un échec ou une réussite ?...

Un point d'entente demeure pourtant, le seul peut-être, celui qui concerne la radicale transformation vécue par les populations habitant les zones géographiques que recouvrent aujourd'hui les expressions de « monde arabe » ou de « monde musulman ». Quelle que soit la perspective adoptée, le point de vue défendu, la thèse soutenue, un même constat revient dans les différents *récits* : avec la modernisation, il y a manifestement un « avant » et un « après ». Un univers tourne son regard « derrière lui », vers les premiers temps de sa fondation tandis qu'un autre le porte déjà vers l'avenir ; un monde scelle l'héritage des siècles précédents quand, dans un autre, se lit déjà l'empreinte des réalités actuelles.

Et c'est d'ailleurs en ce sens que l'on peut continuer à user du mot « modernisation » : quand bien même il désigne des réalités trop vagues, il signale bien cette rupture du

*continuum* historique qui permet de nommer – y compris pour les acteurs de cette époque qui le firent très rapidement – un âge « moderne » par opposition à un autre qui le précède et qu'il devient possible de désigner, par contraste, comme « classique » (un terme, faut-il le préciser, jamais utilisé jusque-là, y compris par les observateurs étrangers à cette aire culturelle, pour décrire telle ou telle période passée de la civilisation arabe ou islamique).

Sur l'ampleur qu'il faut donner, en amont et en avant, à cette « pliure » dans la temporalité des mondes arabe et musulman, les avis, cette fois encore, sont très partagés. Nombre de voix arabes et/ou musulmanes défendent la thèse d'une modernisation qui demeure à ce jour inachevée, comme une page ouverte qui reste à tourner ; à l'inverse, d'autres estiment, au sein du courant de l'islam radical par exemple, que le seul moyen d'ouvrir vraiment le chapitre de la modernité consiste à remonter le temps et à revenir aux vérités premières d'avant la décadence ; il en est encore qui, tel le philosophe iranien Daryush Shayegan (Shayegan, 1982), interprètent cette question lancinante, pratiquement posée dans les mêmes termes depuis un siècle et demi, comme une modernité hybride, s'efforçant en vain d'historiciser les formes archaïques de la conscience religieuse.

En revanche, lorsqu'il s'agit de déterminer au plus près le moment où se construit cette barrière temporelle qui va permettre de distinguer le « classique » du « moderne », les avis sont bien plus discordants. Même si des rythmes sont à distinguer entre les différentes zones qui composent les mondes arabe et musulman, et même si, au sein d'un même ensemble, coexistent foyers d'évolution rapide et régions de stagnation aux amplitudes temporelles bien plus larges, il est clair que le point de basculement se situe quelque part au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, au temps de l'expansion coloniale européenne et de son essor industriel et économique.

*Les périodisations de l'histoire politique, intellectuelle et culturelle*

En premier lieu, c'est au regard des événements politiques que les historiens déterminent en général le passage à l'ère moderne de certaines régions de l'arc sud du bassin méditerranéen. Le débarquement des troupes françaises sur les côtes égyptiennes, en 1798, est ainsi généralement considéré comme le marqueur d'une période nouvelle. Même si la campagne d'Égypte se solda par une retraite peu glorieuse, la victoire du jeune Bonaparte sur les Mamelouks et l'installation au Caire des troupes françaises donnèrent au siècle qui s'ouvrait sa tonalité politique. La « question d'Orient » était ouverte, avec la principale interrogation qu'elle posait : face aux interventions des grandes puissances européennes, quel sort allaient connaître les autorités politiques, locales ou régionales, mameloukes ou ottomanes ?

Pour les unes comme pour les autres, et avec des fortunes diverses, la réponse est la même : la prise de pouvoir en Égypte par Mehmet Ali, en 1805, marqua la création d'une nouvelle dynastie qui fut aussi une tentative de fondation d'un État moderne ; les réformes tentées par la Sublime Porte, puis à Tunis vers le milieu du siècle, manifestèrent tout autant combien le pouvoir ottoman ou la Régence de Tunis eurent elles-mêmes conscience de la nécessité d'une « réorganisation » (mot à mot : *tanzimat*).

Cependant, la réflexion sur les conditions de l'entrée dans la modernité du monde arabe et musulman est loin de se limiter au seul univers politique. L'histoire des idées et des mentalités peut être également convoquée, et elle confirme que c'est bien au XIX<sup>e</sup> siècle que se joua ce passage entre l'âge classique et l'âge moderne. Elle en propose toutefois une datation un peu plus tardive, délaissant les premières décennies du siècle, celle des tentatives de

réforme politique en Egypte et plus largement dans l'Empire ottoman, pour se rapprocher de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, et même au-delà.

Abordée sous cet angle, l'Egypte n'est plus le foyer unique de la modernisation intellectuelle, et peut-être ne fut-elle pas son principal moteur, même si les prémices d'une lecture moderne des problèmes rencontrés par la civilisation arabe et musulmane se trouvaient déjà dans la relation de son séjour en France que publia le « père spirituel » de la Renaissance arabe en Egypte, Riffa al-Tahtâwî, en 1834. En effet, c'est davantage au Levant arabe, et à ce qui constitue l'actuel Liban, que revint le mérite de poser en premier la question lancinante du progrès des Européens, et donc du retard arabe et musulman. Un émir druze local, Chékib Arslan, ne lui donna sa forme canonique qu'en 1930 à travers le titre qu'il choisit à l'essai qu'il publia alors, en arabe, en réponse à la question d'un cheikh indonésien : « Pourquoi les musulmans sont-ils restés en retard quand les autres ont progressé ? » (Arslan, 2004) Mais Boutros al-Bustani, un intellectuel beyrouthin, avait en réalité déjà posé les termes de cette interrogation cruciale pour tous les penseurs de cette époque en analysant, dès le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, le déclin de la civilisation arabe et en appelant à une réforme à la fois politique et sociale, sur les bases d'un projet fondé à la fois sur la communauté politique (le futur nationalisme arabe) et sur la nécessité d'une révolution éducative qui n'ignorerait pas la partie féminine de la population.

Cependant, pour peu qu'on fasse porter l'analyse non pas sur l'histoire des mentalités et des idées mais sur la seule histoire culturelle au sens strict du terme, les dernières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle apparaissent vraiment comme la période charnière. D'ailleurs, les acteurs de l'époque, très rapidement, en eurent eux-mêmes conscience puisque c'est à partir de cette époque qu'ils forgèrent l'expression devenue courante de « Renaissance » arabe.

La référence implicite au modèle européen est tout sauf fortuite. La production culturelle de l'époque révèle en effet l'ampleur d'une influence occidentale qui se traduit par

l'introduction dans le système culturel arabe de réalisations étrangères, traduites ou encore plus ou moins adaptées. La naissance du théâtre, du roman, ou encore de la peinture sur chevalet, sont autant de signes d'une activité artistique qui intégra à son univers des productions empruntées à d'autres répertoires culturels. Ouverture extérieure, audacieuse en définitive, qui permet de comprendre l'importance qu'il faut accorder à un autre signe tangible de la modernité culturelle synonyme de césure définitive avec le passé : c'est à partir de cette époque que s'élabora, dans l'imaginaire arabe et musulman, la notion moderne de patrimoine. En effet, on commença alors à magnifier un passé, symbole d'une gloire disparue avec laquelle les Arabes et les Musulmans se devaient de renouer. Mais c'est bien parce qu'ils étaient entrés dans une autre temporalité qu'ils pouvaient percevoir désormais ce passé comme un legs, transformation du regard sur les productions des temps passés qu'exprime parfaitement la notion d'héritage patrimonial (exprimée en arabe par le terme *turâth*) qui s'imposa alors.

#### *Les conditions techniques de la modernité*

Ruptures politiques évidentes dès le début du siècle, manifestation d'un « esprit du temps » qui n'était plus celui de l'âge classique quelques décennies plus tard, production un peu plus tardive encore d'une culture manifestement « moderne » dès lors qu'elle se légitimait de sa différence par rapport aux productions héritées du passé : les datations, selon les critères retenus, permettent de faire glisser légèrement en amont ou en aval le curseur qui détermine le passage d'une ère à une autre. Relative imprécision qui importe peu en définitive, tant il apparaît vite que la modernité du monde arabe et musulman fut, précisément, le produit de mutations conjointes, à tous les niveaux, politiques, sociétaux, culturels...

Des mutations que l'analyse enrichit encore d'observations – moins souvent reprises il est vrai car cette histoire est beaucoup moins bien documentée – sur le plan des transformations économiques et démographiques. Pourtant, un survol rapide du cheminement qui conduisit à la modernisation de la région suffit à en faire comprendre l'importance : si l'entrée dans l'âge moderne nécessita des processus aussi longs et aussi complexes, si l'on peut distinguer aussi clairement entre des zones où les événements semblèrent se précipiter et d'autres qui accédèrent au changement bien plus lentement, comme sous l'effet d'une lente contamination, c'est bien parce que l'ensemble de la région ne fut pas également soumise aux mêmes tensions, aux mêmes pressions, créées par la mise en place de la première « économie-monde », celle de l'ère industrielle européenne. Les zones de contact et de passage entre les capitaux, les biens industriels et les hommes – Beyrouth et les rivages du Levant, Alexandrie et l'isthme de Suez, Tunis sur la rive sud de la Méditerranée... – furent ainsi les « têtes de pont » d'un mouvement qui se diffusa, plus lentement, vers l'*hinterland*, le cœur du monde arabe et musulman.

Cependant, si l'on s'accorde sur l'importance de cette migration des nouvelles idées qui allaient « fabriquer » la modernité arabe et musulmane politique, intellectuelle et sociétale tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle, il convient précisément de s'attacher aux conditions qui rendirent possible la diffusion des nouveaux modèles. En d'autres termes, il faut accepter de quitter le seul univers des idées pour s'efforcer de mieux comprendre la transformation des conditions matérielles qui furent les vecteurs indispensables des propositions nouvelles, en rupture avec l'ordre ancien. Pour être complète, une telle perspective, qui prend en compte le contexte matériel de la production symbolique, ne doit pas s'arrêter aux seules innovations qui modifièrent de fond en comble dans l'univers de cette époque les moyens de transmission et plus généralement de communication : renouvellement des voies terrestres, création de nouvelles routes maritimes, ouverture de voies ferrées mais aussi pose de câbles

télégraphiques entre les pays arabes et musulmans et le cœur du monde industrialisé... En effet, et bien qu'elles demeurent largement négligées, les conséquences des inventions scientifiques sur les manières de penser et de vivre, de se représenter soi-même et de se représenter l'Autre, furent tout aussi importantes, et même peut-être plus décisives encore tant il est vrai qu'on ne pense pas et qu'on n'écrit pas de la même manière à l'âge du manuscrit ou à l'ère de la presse imprimée.

### *L'islam et l'imprimerie*

L'introduction à une large échelle des différents procédés de reproduction mécanique de l'écrit représente sans aucun doute le phénomène le plus frappant des révolutions techniques traversées par un monde arabe et musulman sur le point d'entamer sa modernisation. Au premier abord, on peut imaginer que les applications des découvertes scientifiques modernes dans différents domaines tels que la stratégie militaire eurent une importance plus grande encore. Muhammad 'Ali créait ainsi un précédent qui devait être repris par nombre de dirigeants de la région en modernisant son armée grâce à l'expertise d'un spécialiste étranger, en l'occurrence le colonel Sève, devenu par la suite Soliman Pacha. Cependant, à y regarder de plus près, il apparaît que l'imprimerie joua, à moyen terme, un rôle bien plus déterminant. En germe, son adoption, longtemps repoussée par le monde arabe et musulman, contenait en effet l'acceptation d'un nouvel « ordre du monde », celui de la modernité occidentale.

Les événements qui eurent pour théâtre l'Égypte à la veille de l'entrée dans le XIX<sup>e</sup> siècle confirment cette appréciation. Certes, ce sont bien les canons de la nouvelle République française qui permirent aux troupes de Bonaparte de l'emporter rapidement sur

les Mamelouks d’Egypte. Toutefois, on remarque également que le jeune général avait imaginé de préparer cette victoire par une action de propagande réalisée grâce à l’imprimerie, dotée de caractères arabes, embarquée en même temps que le corps expéditionnaire. On note encore qu’il avait pris soin d’emmener avec lui une cohorte de savants qui réalisèrent au prix de dix-huit années de travail l’énorme *Description de l’Egypte*, laquelle se révéla être une autre forme de domination, bien plus durable en réalité que l’occupation des forces militaires (Mitchell, 1998).

Les décisions du fondateur de l’Egypte moderne, Muhammad ‘Ali en personne, confirment le rôle déterminant de l’impression mécanique dans le processus de transformation qui fit de son pays un des pôles du changement dans la région. L’acquisition de l’imprimerie fut ainsi une des toutes premières priorités retenues par le souverain égyptien. En effet, si les premiers boursiers – parmi lesquels figuraient les futures élites intellectuelles locales, à l’image d’un Rifaa al-Tahtâwî – furent envoyés en Europe en 1826, c’est dès l’année 1813 qu’avaient été missionnés en Italie, à Milan précisément, les premiers émissaires chargés d’acquérir le matériel et les techniques nécessaires à la création d’un établissement en Egypte, projet qui aboutit à la fondation de l’imprimerie de Bûlâq en 1821, puis à la création du *Journal officiel (Al-waqâi‘ al-misriyya)* en 1828.

Au-delà des décisions des politiques, il faut s’efforcer de prendre la mesure de ce que signifiait, pour les contemporains, l’utilisation de la presse à imprimer, bouleversement qui permet de mieux comprendre également les raisons qui purent retarder autant – trois bons siècles par rapport à l’Europe si proche – l’introduction des techniques d’impression dans le monde arabe et musulman. A cette fin, il faut s’arrêter à l’un des plus anciens témoignages que nous possédions puisqu’il remonte à l’année 1801, celui de chaykh Khalîl al-Bakrî, une des autorités religieuses de l’époque, lorsqu’il « découvrit » la nouvelle invention. Le

rédacteur de la « gazette » créée par les Français tout juste installés sur les rives du Nil en fit le récit suivant :

« L’Imprimerie nationale du Kaire est de tous les établissements français celui qui devint, de la part de quelques indigènes cultivés, l’objet de la curiosité la plus bienveillante ou la moins "oiseuse". (...) »

« Le cheikh êl-Bekry, qui n’avait point encore vu l’imprimerie nationale, est venu, il y a quelques jours, visiter cet établissement. Après avoir contenté, comme les autres, sa curiosité, en voyant les divers ateliers, il a demandé quelques détails et quelques explications sur l’art même de l’imprimerie. »

« En autres questions, il demanda si la France renfermait beaucoup d’imprimerie, s’il en existait un grand nombre dans d’autres portions de l’Europe ; en quels pays elles étaient les plus multipliées, etc. Lorsqu’il eut satisfait à toutes ses demandes, il s’informa encore s’il y avait des établissements typographiques en Russie et parut fort étonné de la réponse qui lui fut faite que cet état n’avait commencé à se policer réellement et à se civiliser que lorsque l’imprimerie y eut été introduite. Il demanda alors quelle influence pouvait avoir l’imprimerie sur la civilisation d’un peuple et parut comprendre et goûter les raisons qu’on lui en donna, surtout celles tirées : 1 – de la facilité de multiplier et de répandre à un très grand nombre les bons ouvrages qui, manuscrits, ne peuvent être connus que de peu de personnes ; 2 – de l’impossibilité que tous ces exemplaires puissent se perdre ou être supprimés par aucune espèce d’événement, ce qui pouvait arriver aux meilleurs manuscrits. Il dit alors qu’il existait un grand nombre de bons livres arabes dont la publication serait infiniment utile dans ce pays où ils étaient ignorés du plus grand nombre et qu’il désirait sincèrement qu’ils puissent être répandus par la voie de l’imprimerie. Il se retira en disant que toutes les sciences venaient de Dieu et que lorsque Dieu le voulait, il n’y avait aucune chose que les hommes ne puissent entreprendre et dans laquelle ils ne pussent réussir. »

Un des intérêts de ce texte est bien entendu de nous rappeler comment on pouvait pressentir, dès l’aube du XIX<sup>e</sup> siècle, l’importance qu’allait prendre l’imprimerie tout au long

d'un processus conduisant les peuples non européens à se « policer » et à se « civiliser ». Mais il a un autre mérite, plus important encore peut-être, celui d'interroger le bien-fondé de l'argument généralement avancé pour expliquer les résistances du monde arabe et musulman vis-à-vis de la reproduction mécanique de l'écrit, et plus généralement vis-à-vis des innovations techniques de l'époque. En effet, et même si l'histoire a conservé le souvenir d'un homme réputé comme libéral et ouvert, le cheikh « êl-Bekry » dont nous parle le rédacteur du *Courrier d'Égypte* n'était autre que le recteur d'Al-Azhar, la principale institution musulmane du pays et du monde musulman à cette époque. Ainsi, ce fut bien un 'âlim, un des principaux « clercs » de l'islam, qui fit part de son vif intérêt pour cette technologie nouvelle pour lui et pour les autres « indigènes cultivés ».

Ce témoignage va donc à l'encontre de l'idée reçue selon laquelle c'était précisément à cause de l'islam et de ses interprètes les plus frileux que le monde arabe et musulman avait refusé pendant plusieurs siècles une invention pourtant présente à ses portes (et même davantage si l'on songe à quelques initiatives en Turquie, mais aussi au Maroc, sans oublier le Liban bien entendu). L'historiographie traditionnelle rappelle ainsi régulièrement comment les sultans ottomans avaient interdite l'impression mécanique des écrits au XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles et comment la levée partielle de cette interdiction au XVIII<sup>e</sup> excluait, précisément, les livres religieux musulmans. En vérité, en nommant « renaissance » le renouveau intellectuel et culturel que connut le monde arabe et musulman à l'orée de l'âge moderne – alors qu'on utilise en arabe un autre mot, *nahda*, qui signifie davantage « redressement » ou « rétablissement » –, on établit trop rapidement un parallèle entre, d'une part, la réussite de la modernité européenne, largement construite à l'origine sur la réforme religieuse et la diffusion du livre et, de l'autre, la difficulté de l'accession de l'Orient aux Lumières, faute précisément d'un *aggiornamento* de l'islam et en raison d'une accession trop tardive et trop lente à l'imprimé.

Il a fallu beaucoup de temps pour que cette représentation, issue d'un européocentrisme particulièrement flagrant dans le discours du rédacteur du *Courrier d'Egypte*, soit remise en cause. Toutefois, on analyse désormais autrement les trajectoires si contrastées des sociétés présentes de part et d'autre du bassin méditerranéen et l'on explique différemment le rejet de l'imprimerie par les autorités de l'Empire ottoman, ou plus exactement leur volonté de la tenir à l'écart du monde placée sous leur domination. On met ainsi en avant les facteurs économiques liés à l'importance de la corporation des copistes (plusieurs dizaines de milliers pour la seule ville d'Istanbul au seuil de l'époque moderne) et plus généralement pour l'ensemble des métiers liés à la diffusion du manuscrit. L'aspect esthétique joua également un rôle dans la mesure où la civilisation islamique, religieusement attachée à la perfection de la calligraphie du texte sacré, ne pouvait recevoir facilement le tracé maladroit des premières impressions mécaniques. Mais en réalité, le « retard » du monde musulman et arabe par rapport à l'imprimerie avait des causes plus essentielles encore. Le passage du monde manuscrit à celui de l'imprimé impliquait en effet une profonde révolution symbolique. Adopter l'« économie de l'imprimé » c'était sans doute permettre la mise en place de nouvelles conditions matérielles pour la production et de la circulation des écrits mais c'était aussi, et surtout, rendre possible une nouvelle configuration de l'espace immatériel du savoir, avec l'introduction de règles bouleversant totalement les circuits de légitimation au sein du monde intellectuel et culturel.

De fait, l'introduction d'une technique telle que la reproduction mécanique ne se limitait pas à modifier concrètement la présence de la lettre dans la société ; elle remettait en cause toute une hiérarchie sociale fondée sur les différentes expertises d'un savoir incarné par la maîtrise du texte religieux. Si les oulémas des siècles avaient tellement lutté pour repousser l'« invasion » du mot imprimé, c'était en réalité parce qu'ils comprenaient, plus ou moins

confusément, que son adoption remettait radicalement en cause leur statut, leurs privilèges. Et force est de reconnaître que l'histoire leur a donné raison !

### *L'ère des communications modernes*

Car c'est bien une « véritable révolution symbolique » que provoqua dans le monde arabe et musulman l'introduction des nouvelles techniques de reproduction de l'écrit. Dans cette perspective, les historiens de la pensée arabe et musulmane, Albert Hourani par exemple avec le très célèbre *Arabic Thought in the Liberal Age* (Hourani, 1962), ont ainsi mis en évidence depuis longtemps le rôle de la presse écrite et de l'édition naissante dans la diffusion des nouvelles idées. Ils ont montré de même comment des conceptions politiques inédites et de nouvelles doctrines religieuses, en particulier celles du mouvement réformiste (*islâhî*), avaient pu se développer de la sorte et essaimer dans toute l'aire culturelle de langue arabe en bénéficiant des nouveaux supports de transmission de l'écrit.

Une réflexion qu'une historiographie plus récente a prolongée en intégrant au concept de communication l'ensemble des progrès techniques dans ce domaine. En effet, pour que la presse et les imprimés aient pu contribuer de la sorte à une mutation des esprits, il fallut une radicale modification des usages de l'espace ouvrant à une mobilité des hommes et de leurs idées totalement impensable jusqu'alors. Vers le milieu du siècle, tandis que les explorateurs achevaient la découverte de ses derniers territoires encore vierges (les sources du Nil par exemple), le monde arabe et musulman entamait sa première « mondialisation », largement imposée par l'essor politique, économique et technologique de l'Occident.

Deux ou trois décennies après la mise en place des premières liaisons maritimes régulières, rendues possible par l'invention du moteur à vapeur, on assista en effet à

l'ouverture des premières lignes télégraphiques entre les continents reliés entre eux par des câbles sous-marins (protégés par de la gutta-percha, une substance tirée du latex mise au point par un ingénieur allemand en 1851). Si le versant transatlantique de ces développements est souvent mieux connu, les diverses régions du monde arabe et musulman furent loin d'être laissées à l'écart des nouvelles routes. Les liaisons transméditerranéennes, relativement brèves, entre la France et ses nouvelles possessions en Afrique du Nord par exemple, mais également avec les « échelles du Levant », précédèrent ainsi les lignes transatlantiques. L'inauguration du canal de Suez en 1869 leur conféra une importance plus grande encore.

En 1865, alors que l'Empire ottoman développait ses premières liaisons télégraphiques depuis une quinzaine d'années, la création de la *Turkish Line* permit une liaison quasi instantanée ou presque entre l'Inde et l'Europe. Quelques années après l'ouverture des lignes télégraphiques vers les possessions françaises en Afrique du Nord, elle complétait un nouveau maillage de l'espace, fondamental pour le développement des premières agences de presse mondiales (Reuter, un ancien employé de Charles-Louis Havas, fonde sa société à Londres en 1851).

S'il fallut attendre le début du XX<sup>e</sup> siècle pour assister aux premiers travaux de la célèbre ligne du Hedjaz, les liaisons ferroviaires avaient déjà révélé leur importance stratégique avec la mise en place, en 1848, d'une ligne entre la Grande-Bretagne et le sud de la Méditerranée dont les trains, cadencés avec les horaires des paquebots de la compagnie maritime P&O, assurèrent durant plusieurs décennies le service de la « malle des Indes ». L'Empire ottoman tarda cependant à développer son propre réseau en dépit de la création en 1883 de l'Orient Express (le tronçon ferré conduisant jusqu'à Istanbul ne fut réalisé qu'en 1889). Cependant, d'autres régions du monde arabe adoptèrent plus rapidement le nouveau système de locomotion, l'Algérie sous domination française par exemple ou encore en Egypte

où fut créée la voie Alexandrie-Le Caire en 1856, pratiquement à la même date que les premières voies ferrées indiennes.

Le développement de l'automobile fut lui aussi plus tardif. En revanche, la prise de conscience de la nécessité de mise en valeur du réseau routier lui fut bien antérieure, chez les autorités locales ottomanes ou semi-indépendantes, Muhammad 'Ali par exemple en Egypte, et plus souvent encore chez les représentants des puissances européennes qui tiraient profit des difficultés naturelles pour multiplier les ouvrages d'art – pont franchissant les gorges du Rhummel à Constantine en Algérie, traversée du col du Baïdar entre Damas et Beyrouth par exemple – comme autant de démonstrations d'un savoir-faire technologique illustré par la maîtrise des constructions métalliques.

Indiscutablement, cette révolution des communications fut au cœur de la révolution intellectuelle qu'entraîna le passage du monde arabe et musulman à l'ère de l'imprimé. L'une et l'autre étaient d'ailleurs indissociables tant l'économie de l'imprimé, reproduit à échelle industrielle – *Al-Mu'ayyid*, au Caire, fut ainsi le premier journal arabe à introduire l'impression sur rotatives en 1908, quelques années après l'introduction des premières lynotypes – supposait l'existence de moyens de communication suffisamment performants pour assurer la diffusion des produits des presses auprès du public. C'était bien le cas vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle puisque les principales revues arabophones de l'époque étaient expédiées, grâce aux nouveaux réseaux postaux, auprès d'abonnés qui résidaient aussi bien au Maroc qu'aux confins des régions asiatiques du monde musulman, à Calcutta et New Delhi par exemple ville qui fut un des tout premiers lieux d'impression en langue arabe (une célèbre édition des *Mille et Une Nuits* y fut réalisée dès 1814, soit bien avant les premières impressions mécaniques arabes).

Dans ces régions irriguées par un fort courant d'échanges de biens économiques, de nouvelles, et même de populations (la région connut durant toute cette époque de très forts

courants migratoires), on vit se former, au moins au sein des élites, de nouvelles représentations identitaires, des manières inédites de se situer dans le monde. L'histoire des régions arabes et musulmanes à cette époque confirme sans aucun doute la pertinence des théories de Benedict Anderson (Anderson, 1983) sur le rôle de la presse et de l'imprimé d'une manière générale dans la formation de « communautés imaginées » (*imagined communities*), embryons d'allégeances politiques d'un type radicalement différent indissociables des nationalismes qui se développèrent alors. Publiée à l'aube du XX<sup>e</sup> siècle, *Umm al-qurâ* (« La mère des villes », *i.e.* La Mekke), une fiction d'al-Kawâkibî révèle de manière emblématique la réalité dans l'imaginaire de l'époque, de ces transformations. Le réformateur syrien raconta ainsi la réunion fictive au cœur du Hedjaz d'un groupe de savants venus des différentes composantes de la communauté musulmane (*umma*) pour débattre de son avenir : le représentant des pays du Levant arabe y côtoyait ainsi celui du Maghreb, mais également celui de l'Inde, de l'Afghanistan, etc. Il y avait même un musulman revenu des pays de l'émigration vers les pays occidentaux (*mahjar*), écho de l'importance prise alors par le phénomène des migrations et des nouvelles communications, notamment vers les pays du Nouveau Monde !

*Les nouveaux « techniciens de l'écrit »*

Cependant, les enseignements de la très riche allégorie d'al-Kawâkibî vis-à-vis de l'histoire de la culture arabe et musulmane ne s'arrêtent pas à la manifestation de l'importance prise par les nouveaux moyens de communication au tout début du XX<sup>e</sup> siècle, ni même à celle que revêtait dès lors l'imprimé pour cette culture dans la mesure où ce texte relevait déjà, par sa composition et sa langue, par son projet littéraire aussi, d'un registre de communication

défini par une économie moderne de l'écrit. *Umm al-qurâ* nous offre une autre leçon, plus décisive encore, celle de l'apparition, indiscutablement liée à l'essor des techniques de reproduction mécanique de l'écrit, d'une nouvelle catégorie de spécialistes de l'écriture, que l'on nommait encore à cette époque à l'aide d'une expression tirée des catégories du passé, les « patrons du calame » (*arbâb al-qalam*), mais qui reçut, quelques décennies plus tard, l'appellation qu'elle garde aujourd'hui encore, celle de *muthaqqafûn* (intellectuels).

Car les personnages dont al-Kawâkibi transcrivit les débats imaginaires étaient bel et bien des intellectuels, au sens moderne du mot et c'est en vain qu'on chercherait la présence de figures comparables dans les configurations antérieures de la pensée arabe et musulmane, même si on y trouvait naturellement toutes sortes de spécialistes de l'écrit, dans le domaine profane ou religieux. Durant l'âge classique, il n'était certes pas impossible de faire métier de ses connaissances intellectuelles, selon des modalités sans doute très différentes de l'époque moderne mais qui correspondaient néanmoins à une forme de professionnalisation. Bien davantage que les hommes de lettres, en principe récompensés par des gratifications accordées par la grâce des puissants du jour, princes, sultans, califes..., c'est chez certains membres de l'administration civile ou religieuse que l'on peut reconnaître l'embryon d'une organisation sociale codifiée du travail intellectuel. La vie et la carrière de ces « intellectuels » de l'âge classique arabe restaient toutefois largement dépendantes de la bienveillance que leur témoignaient les autorités, civiles et religieuses. Comme le montrent certains itinéraires des grandes figures du passé, il leur était possible de gagner un minimum d'indépendance en passant d'un pouvoir à un autre à l'image d'un Ibn Khaldoun « servant » les différentes dynasties au pouvoir à son époque en Afrique du Nord et même en Andalousie et en Egypte. Quant à l'institution religieuse, sans nul doute régie en dernière instance par le pouvoir temporel du calife et plus encore de son représentant local, elle possédait indéniablement sa

propre hiérarchie et même une certaine autonomie financière notamment grâce aux revenus qu'elle tirait des biens de main morte (*waqf*) dont elle disposait.

Ce n'est donc pas sur ce terrain qu'il faut chercher la rupture fondamentale entre les systèmes de l'âge classique et moderne. En réalité, la véritable différence réside dans la représentation que le spécialiste de l'écrit se faisait de lui-même et de son rôle social. Tel qu'il nous est présenté de manière parfaitement allégorique, par al-Kawâkibi, l'intellectuel du monde arabe et musulman, à partir de la Renaissance arabe, considérait qu'il était investi d'une mission, celle de contribuer à mener vers un avenir meilleur son peuple ou encore, selon le vocabulaire en vogue à cette époque, sa « nation », arabe ou musulmane selon les cas. A l'image des différents orateurs qui prennent successivement la parole lors du congrès retracé dans la fiction du réformateur syrien, les intellectuels arabes ne s'autorisaient que d'eux-mêmes pour assumer le rôle qu'ils avaient choisi d'assumer. Plus exactement, ils se considéraient, somme toute assez naturellement, comme les légitimes porte-paroles de l'« intérêt général » (*al-maslaha al-'amma*), même si ce positionnement représentait en fait un véritable coup de force au regard de l'histoire de la culture arabe et musulmane.

On peut imaginer que cette innovation par rapport à la pensée de l'âge classique fut le fruit de l'ascendant exercé par les pays européens sur le monde arabe et musulman largement dominé alors. Cependant, outre le fait que la notion même d'intellectuel était précisément en gestation dans les pays européens (en France, le mot prit son sens moderne avec l'affaire Dreyfus au tournant des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles), c'est un fait que ces « faiseurs d'opinion » d'un type nouveau apparurent également dans des régions qui échappaient totalement à la domination coloniale, ou mieux encore qui luttaient énergiquement contre elle. Il est donc plus vraisemblable d'y voir le résultat d'une influence indirecte, et plus exactement le résultat d'une modernisation induite, notamment, par le développement de l'imprimé dans l'aire arabe et musulmane.

Très lente à ses débuts, en raison des résistances culturelles précédemment évoquées, la diffusion de l'imprimé connut en effet un accroissement notable à partir de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. L'apparition des premières initiatives individuelles – Istanbul vit en 1855 la création du premier journal de privé en arabe – témoigne ainsi d'un début d'enracinement des nouvelles pratiques dans les sociétés de la région. Pour assister à une véritable « acculturation à l'imprimé » dans le monde arabe et musulman, il fallut néanmoins attendre encore quelques décennies et, assez curieusement, le succès de la lithographie, cette technique qui permettait d'allier les avantages de la reproduction en un relativement grand nombre d'exemplaires aux vertus esthétiques de l'écriture manuscrite. Vers la fin du siècle, les données dont on dispose sur la création des journaux et des revues, sur leur diffusion dans la totalité des régions musulmanes où la langue arabe était pratiquée au moins par les élites, révèlent qu'un marché de l'écrit était désormais constitué. Sans aucun doute, la possibilité de vendre leurs écrits auprès d'un public, et non plus seulement de les monnayer contre une récompense ou une charge accordée par un puissant, fut décisive dans l'apparition des « techniciens de l'écrit » de l'âge moderne.

Entre autres différences de taille par rapport aux conditions antérieures qui régissaient la pratique professionnelle de l'écriture, ces nouveaux talents se démarquaient de leurs prédécesseurs par le fait que leurs œuvres s'adressaient au plus large public possible (en principe tout au moins tant il est vrai que le lectorat arabe et musulman restait à cette époque limité à des élites réduites). L'introduction des techniques modernes de reproduction de l'écrit eut malgré tout pour effet d'inverser la logique qui présidait à la production des écrits. Désormais, ceux-ci n'étaient plus nécessairement destinés au cercle volontairement restreint des élites (la *khâssa*) qui, dans la civilisation arabe et musulmane classique, en constituaient les seuls destinataires légitimes. Au contraire, dans le marché de l'écrit imprimé qui s'était mis en place, les intellectuels, qui étaient alors presque toujours des publicistes souvent à la

tête de leur propre publication, cherchaient à s'adresser à la masse de leurs concitoyens ou de leurs frères en religion, le « commun des gens ordinaires » (*'âmmat al-nâs*) qui, par leur nombre et l'accueil qu'ils faisaient aux nouveaux écrits, conféraient à leurs auteurs leur vraie légitimité.

Il est à noter – indice supplémentaire de l'adoption par les nouvelles élites du monde arabe et musulman d'une nouvelle économie politique de la communication – que c'est précisément à cette époque que la langue arabe connut une mutation radicale. En l'espace de quelques années, on délaissa, en particulier pour tout ce qui relevait du registre de l'information et de la communication des idées, les règles de la stylistique classique qui avaient pour effet – sinon pour but – de ne laisser accéder au sens du texte que ceux qui possédaient la maîtrise parfaite des règles de l'écrit. Pour mieux répondre aux impératifs de concision, de rapidité, de précision exigés par les instruments de la communication moderne (qui ne se limitent pas à la presse si l'on songe qu'Abdallah al-Nadim, le « chantre de la révolution » égyptienne de 1881, travailla un temps au service du télégraphe), on sacrifia tout ce qui dans le système classique finissait souvent par faire disparaître le sens d'un écrit sous l'amoncellement de codes sophistiqués, souvent inspirés d'un usage oral ou en tout cas largement verbalisé de la langue : le goût des allitérations, des formules sonores, de la prose rimée ; les codes subtils et allusifs à la bibliothèque du savoir légué par les Anciens, l'emploi d'un vocabulaire aux usages étroitement codifiés. Tous ces procédés communs à l'ancienne rhétorique disparurent grâce aux efforts pleinement conscients des spécialistes de l'écriture – de nombreux témoignages le prouvent, les créations romanesques d'un Georgi Zaydân comme ses réflexions théoriques dans le cadre de son *Histoire de la littérature arabe* publiée en 1910 par exemple – pour modeler la langue arabe afin d'en accroître les capacités de communication.

### *L'impact des idées scientifiques*

A ceux qui s'engagèrent dans les nouvelles professions de l'écrit créées par la diffusion de l'imprimé, on donne souvent le nom de « pionniers de la Renaissance » (*ruwwâd al-nahda*). De plus en plus nombreux au fur et à mesure que l'on s'avancait dans le siècle, ces hommes eurent dans bien des cas de véritables itinéraires d'aventuriers (les femmes intervinrent un peu plus tard et sans aucun doute en nombre limité : Maryam Sarkis fut la première d'entre elles à publier sous son nom dans une revue arabe, en 1881). Voyageurs inlassables entre les différentes contrées du monde arabe et musulman d'une part, l'Europe et même le Nouveau Monde de l'autre, polyglottes par goût autant que par nécessité, ces travailleurs acharnés qui pour certains d'entre eux se tuèrent littéralement à la tâche devaient également posséder des talents d'entrepreneur ou d'homme d'affaires. Au-delà de la diversité de leurs parcours personnels et de leurs opinions, ils eurent en commun d'être tous ou presque étroitement associés au développement de la presse et de l'édition arabe modernes, et même dans certains cas à celui des moyens de communication modernes.

Ces fondateurs furent les traducteurs, les vulgarisateurs et les promoteurs des courants de pensée les plus modernes, des idées nouvelles à l'évidence très provocatrices pour de larges secteurs de leurs sociétés. Avant même la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, on trouve ainsi les échos des conceptions socialistes dans les textes d'un Farah Antûn par exemple, né au Liban mais ayant vécu et travaillé aussi bien en Egypte qu'aux Etats-Unis d'Amérique.

A cet égard, l'histoire culturelle a souvent privilégié la description des confrontations entre les nouvelles élites de la Renaissance et leurs contradicteurs au sujet des idées d'origine occidentale. Elle s'est ainsi intéressée par exemple à la célèbre polémique qui opposa au tout début du XX<sup>e</sup> siècle le même Farah Antûn au réformiste musulman Muhammad 'Abduh à

propos du « rationalisme » du philosophe Averroes (Ibn Rush, mort en 1198). Malgré tout, ce ne fut pas nécessairement dans le domaine des idées philosophiques ou morales que les thématiques de la modernité firent leur entrée la plus massive. La diffusion des théories scientifiques les plus récentes provoqua en réalité des débats tout aussi passionnés. Le positivisme d'un Auguste Comte, et bien plus encore la théorie de l'évolution que développa Charles Darwin en publiant en 1859 *L'Origine des espèces*, suscitèrent ainsi des condamnations enflammées dans les milieux musulmans sans doute, mais également chrétiens, provoquant ainsi en 1882 l'éviction d'une partie des jeunes enseignants libanais (Jeha, 2004) qui venaient d'être recrutés par le tout nouveau Syrian Protestant College de Beyrouth (qui devint par la suite l'American University of Beirut). C'est l'un d'entre eux d'ailleurs, Shibli Shemayyel, qui prit l'initiative de fonder, quatre ans plus tard, la première revue exclusivement médicale (*Al-Shifâ*).

On peut même penser que le public concerné par les échanges autour des nouvelles inventions était sans doute plus large que les débats qui opposaient « philosophes » et théologiens. On sait ainsi, grâce aux revues de cette époque, que les lecteurs étaient friands d'articles présentant les dernières inventions, la toute nouvelle « fée électricité » par exemple et tous les autres prodiges de la science moderne exhibés lors des « expositions universelles » tellement à la mode en Europe et dont on trouve les échos dans de très nombreux textes arabes. Considéré comme un des titres fondateurs de la fiction arabe moderne, le *Hadîth 'Isâ Ibn Hichâm* d'Ibrahim al-Muwaylihi publié au tout début du XX<sup>e</sup> siècle est ainsi consacré pour un bon tiers du livre à la visite d'une de ces expositions par quelques visiteurs égyptiens qui découvrent nombre d'attractions, scientifiques pour certaines d'elles ou bien plus commerciales, notamment celle qui fait d'eux et d'autres indigènes, en tant que spécimens de la diversité humaine, l'objet de la curiosité des badauds avides d'un exotisme de pacotille !

C'est un fait que le goût des auteurs de la Renaissance arabe et musulmane pour les descriptions des progrès de l'esprit, ou encore leur émerveillement qu'on peut juger assez naïf pour les pouvoirs de la raison et de l'esprit appliqués à l'exploration des secrets de la nature et de la matière se conjugaient à merveille avec le caractère volontiers didactique des premières tentatives littéraires modernes. Aborder des sujets sérieux et scientifiques dans des textes qui possédaient également une ambition littéraire et esthétique avait également pour avantage de renforcer la légitimité d'un genre tel que le roman, étranger à la culture classique et assez suspect aux yeux des hommes de religion. Mais il est tout aussi vrai que la présence aussi flagrante de cette thématique particulière là où on ne l'aurait pas attendue, à savoir dans les récits romancés mais également dans les pages des grandes revues culturelles auxquelles étaient abonnées les familles des nouvelles bourgeoisies montantes, n'aurait pas été possible n'eût été le goût de ce public pour ce type d'écrits. A n'en pas douter, l'inclination des auteurs pour les sujets scientifiques et techniques répondait à une demande des lecteurs et signale donc toute l'importance qu'avait prise cette question pour les élites arabes et musulmanes.

#### *Un nouvel horizon pour les filières religieuses*

Volontiers fixée sur quelques grandes figures emblématiques, l'histoire culturelle peut se montrer aveugle à d'autres visages tout aussi importants mais bien moins visibles parce qu'ils sont justement ordinaires et quotidiens, banals, routiniers. L'approche quantitative permet parfois de rectifier ce biais et l'histoire du livre arabe imprimée révèle ainsi que la représentation construite par les spécialistes les plus reconnus ne correspond pas à celle que nous donnent les quelques statistiques qu'il a été possible de réunir sur la production et la diffusion du livre imprimé (Nusayr, 1994). Dès lors qu'on a pris conscience de cette

nécessaire correction, il devient possible de lire différemment certains textes de cette époque, à commencer par celui d'un Muhammad Abduh, père du réformisme musulman qui s'emportait, non pas contre les publications imprimées *per se*, bien au contraire d'autant plus qu'il s'était vu confier la responsabilité du *Journal officiel égyptien*, mais contre l'invasion de « légendes et de sornettes » répandues à grand renfort de tirages populaires et bon marché. Il aurait souhaité au contraire voir le public ordinaire se tourner davantage vers des productions plus utiles et plus exigeantes, capables de mettre un terme à l'ignorantisme moyenâgeux et de porter la communauté des fidèles vers une pratique plus réfléchie, et pourquoi pas plus rationnelle, de leur religion.

Sans nul doute exceptionnel, l'exemple de Muhammad 'Abduh révèle cependant un aspect important de la *nahda* arabe, à savoir que les hommes de religion ne se détournèrent pas unanimement de ce phénomène mais que certains y apportèrent bien au contraire leur propre contribution. Et celle-ci, quand bien même émanait-elle d'une minorité d'esprits particulièrement ambitieux et féconds en même temps que rebelles à la sclérose des traditions, n'en fut pas moins décisive pour la modernisation des idées religieuses.

Mais par ailleurs, la présence d'hommes issus et appartenant encore à l'univers de la tradition religieuses et de ses circuits de formation apparaît plus importante, en termes quantitatifs notamment, dès lors que l'on quitte les sphères les plus hautes et les plus élaborées de la pensée arabe et musulmane de cette époque. Parfois notée, rarement commentée, la participation de très nombreux lettrés issus, non pas des filières récentes et encore limitées des appareils éducatifs modernes, mais bien des institutions d'enseignements héritées de l'âge classique, celui des médrasas et des autres institutions du savoir musulman ordinaire, est en fait un phénomène assez naturel. Au regard des réels besoins du secteur de l'imprimerie en train de se constituer et compte tenu des possibilités de mobilité sociale qu'offraient les nouvelles professions, l'attraction exercée par les métiers liés au

développement de supports mécaniques de l'écrit sur une partie des anciennes élites est en réalité fort compréhensible, sinon naturelle.

Même si elles restaient souvent religieuses et si elles conservèrent un temps leur place traditionnelle dans la ville, au Caire par exemple aux abords immédiats d'Al-Azhar, les premières librairies modernes, spécialisées dans le négoce du livre imprimé et non plus manuscrit, furent créées et tenues par des personnalités religieuses prestigieuses et modernistes, mais aussi par leurs disciples, élèves, employés à qui ces activités commerciales et éditoriales offraient un gagne-pain incontestablement plus intéressant, financièrement et symboliquement, que ce qu'ils pouvaient espérer trouver dans le circuit des institutions traditionnelles, surtout au niveau très modeste des petites mosquées et des médiocres *kuttâb* (écoles coraniques) de village.

Bien loin d'être le monopole des grands intellectuels laïcs progressistes sinon athées, il faut au contraire se représenter que l'édition arabe naissante fut un domaine très largement investi, et singulièrement dans ses échelons inférieurs, par un armée de scribes issus de l'appareil religieux et devenus des protes d'imprimerie, correcteurs, compositeurs, voire aussi sans doute des auteurs de second ordre, « tireurs de ligne » anonymes dont les noms et même les activités ont été perdues pour l'histoire. Gagnés par l'imprimé, ces anonymes de la Renaissance arabe n'avaient pas pour autant eu à renier leurs convictions religieuses, loin de là. Cependant, on peut difficilement imaginer que leur manière de vivre leur religion, de la transmettre à travers les responsabilités ordinaires dont ils gardaient naturellement la charge en tant que lettrés religieux (imams d'oratoires de quartier, conseillers juridiques délivrant avis et fatwas selon les sollicitations du voisinage) ne furent pas modifiées – *modernisées* si l'on préfère – par les autres aspects de leur vie qui les mettaient quotidiennement au contact d'un nouvel univers de textes, d'auteurs, d'idées et de manières de penser...

*La révolution de l'information dans le monde arabe et musulman*

Avec le recul de l'histoire, le rôle des découvertes scientifiques et techniques dans la modernisation intellectuelle et culturelle du monde arabe et musulman apparaît dans toute son évidence. Sans nier l'importance d'autres facteurs dans la mise en œuvre d'une série de transformations politiques, économiques, sociales, etc., certainement déterminantes pour l'avenir de ces régions, il est manifeste que les orientations intellectuelles et culturelles qui forgèrent leur nouvelle identité au seuil de l'époque moderne n'auraient pu être les mêmes sans la remise en cause fondamentale que provoqua l'introduction des nouvelles techniques de communication, à commencer par l'imprimerie. Sans celle-ci par exemple, il est peu probable qu'on aurait pu assister à la constitution d'une définition géopolitique totalement inédite dans l'histoire de cette région, celle de pays arabes associés en un projet national commun, celui du nationalisme, à la faveur d'un processus qui, comme a pu le montrer Benedict Anderson, peut être comparé à celui que connurent nombre d'autres sociétés gagnées par l'imprimé.

Remise en cause qui touche aussi l'islam, tant il est vrai que le mouvement de réforme (*islâh*) emprunta, lui aussi, les nouvelles voies de la communication imprimée : celles de ses supports matériels sans doute, avec par exemple la création par Jamal al-Din al-Afghani et Muhammad 'Abduh de la revue *Al-'urwa al-wuthqâ* à Paris en 1884, mais, de façon plus décisive encore, celles de nouveaux modes d'échanges intellectuels qui donnèrent naissance à la figure sociale du penseur moderne, y compris dans le monde de la religion, par l'ouverture à de nouvelles pratiques, aussi bien vis-à-vis des textes de la Tradition que de la communauté des disciples ou des fidèles, désormais élargie au cercle des lecteurs.

Présente aux origines de sa modernisation, cette profonde transformation de l'univers symbolique arabe et musulman par l'adoption des techniques modernes connaît sans doute aujourd'hui un nouveau tournant sous l'effet de la révolution de l'information : essor des médias de masse tels que la radio et la télévision et des autres formes d'enregistrement du son et de l'image rapidement disponibles sur des supports individuels, mobiles et bon marchés grâce au transistor (1948) et surtout à la cassette audio (1961) ; développement des techniques de microédition et de numérisation qui, appliquées à la langue arabe avec par exemple la création du journal *Al-Sharq al-awsat* à Londres en 1978, ont ouvert des horizons inédits à une presse transnationale ; entrée des pays arabes et musulmans dans l'univers des télévisions satellitaires au début des années 1990 et, à peine plus tard, dans celui d'Internet dont les utilisateurs arabes et musulmans se comptent aujourd'hui par centaines de millions.

Lorsqu'il s'agit d'évaluer les conséquences dans le monde arabe d'une révolution de l'information qui n'en est sans doute qu'à ses débuts, les questions sont plus nombreuses que les réponses. Mais on peut déjà rappeler que la période actuelle n'est pas sans rappeler, curieusement, celle de la Renaissance arabe lorsque l'introduction de l'imprimerie et les innovations techniques dans le domaine des communications créèrent une situation inédite annonçant une rupture radicale avec le passé. Toutefois, il faut certainement se garder de répéter les erreurs des théories développementalistes qui prédisaient il y a quelques décennies encore l'effacement rapide et irréversible des sociétés traditionnelles sous l'effet conjugués des médias modernes et de l'éducation. Pour autant, il est difficile d'imaginer que les multiples canaux qui irriguent les pays de la région puissent être sans effets sur la réalité de ses habitants et leur imaginaire, sur la manière dont ils composeront avec leur modernité au temps de la mondialisation.

Après plusieurs décennies durant lesquelles chaque Etat s'est efforcé, une fois son indépendance politique acquise, de construire et d'affirmer son identité au sein d'un espace

national souverain, on assiste désormais à un mouvement totalement différent avec le développement des médias contemporains qui effacent les barrières spatiales et s'adressent en temps réel à des publics résolument transnationaux, eux-mêmes inscrits dans une communication globalisée. De manière plus radicale peut-être, les techniques de communication d'aujourd'hui remettent en cause la hiérarchisation et la distribution du pouvoir symbolique : les lieux de l'autorité légitime, son pouvoir d'imposer sa parole et ses interprétations, sont de plus en plus contestés – ou pire tout simplement ignorés – par les utilisateurs des nouvelles techniques qui empruntent leurs propres réseaux de communication et d'échange, connectés à un espace virtuel mondialisé.

Une évolution qui est peut-être plus lourde de conséquences dans l'espace multiséculaire de la religion pour lequel les mutations provoquées par l'essor des techniques de communication modernes sont les plus manifestes. En l'espace de quelques décennies, le monde de l'islam a connu une série de transformations qui en modifient profondément les pratiques et les hiérarchies, et qui ne peuvent manquer d'en modifier également la substance. Après avoir quitté, au XIX<sup>e</sup> siècle, l'ère du manuscrit pour entrer dans celle de l'imprimé, le monde de l'islam a en effet connu une évolution accélérée qui l'a fait passer, selon les différents supports matériels successivement privilégiés, par ce que l'on pourrait appeler les « trois âges » de l'islam moderne.

*Islam de la voix, islam des images télévisuelles et islam numérique.*

Le succès phénoménal des cassettes audio à partir des années 1960 a en fait été rendu possible par un détournement de la fonction pour laquelle ces supports magnétiques avaient été créés : destinées à enregistrer la parole, essentiellement pour des échanges d'affaires dans

le monde des activités professionnelles, les cassettes audio sont en réalité devenues avant l'invention de la numérisation le véhicule le plus fonctionnel et le plus économique de musiques enregistrées. Dans le monde arabe et musulman où elle se perpétue aujourd'hui encore en dépit des progrès des médias numériques plus modernes, cette utilisation s'est accompagnée d'un usage plus conforme aux intentions des inventeurs de la cassette, mais tout aussi imprévu, la duplication et la diffusion de messages religieux, notamment les sermons des hommes de religion. Venant en relais des émissions radiodiffusées mises en ondes un peu avant cette date, ce nouveau débouché de la parole religieuse eut des conséquences très importantes dans des sociétés particulièrement sensibles à la transmission orale, pour des raisons qui ne se limitent pas aux difficultés de l'accès à l'écrit.

Documenté pour ses manifestations les plus éclatantes, le rôle de ces cassettes – essentiel lors de la révolution iranienne de 1979 par exemple – est moins perçu dans les domaines plus ordinaires des pratiques religieuses. Son importance n'en est pas moins avérée durant la période qui marque les débuts de l'islam politique contemporain tel qu'il a pu être analysé par Gilles Kepel en Egypte à partir des années 1970 (Kepel, 1984). Les cassettes permirent ainsi à toute une génération de prêcheurs en rupture plus ou moins nette avec la parole religieuse institutionnalisée d'affirmer leur présence sur la scène publique. Bien plus encore que les émissions radiodiffusées, qui avaient toutefois offert un premier espace d'expression à des personnalités compensant leur relative marginalité institutionnelle par la qualité de leurs prestations sur les antennes, les enregistrements sur cassettes ouvrirent la voie à une mutation des discours religieux dans le monde arabe et musulman. L'« islam de la voix » qui se développa grâce aux nouvelles facilités techniques put se forger ainsi, à la faveur d'un contexte politique et social favorable, un espace d'expression qui bousculait les hiérarchies traditionnelles de l'institution religieuse et donnait à l'exégèse musulmane une

orientation très différente de celle qu'elle avait pu prendre depuis l'entrée du monde arabe et musulman dans la modernité.

Cette première évolution, celle du temps de « l'islam de la voix », fut renforcée lors de l'utilisation de plus en plus massive d'un autre type de support associant non plus seulement le son mais également l'image mobile, à savoir les écrans télévisuels. Si l'introduction de la nouvelle technique remonte dans de nombreux pays aux années qui ont suivi la Seconde Guerre mondiale, sa présence massive dans les foyers de la région se fait réellement sentir à partir des années 1970, conjointement au développement des industries culturelles de masse et aux progrès des systèmes éducatifs. Une seconde vague, plus tardive, est venue renforcer encore ce phénomène à partir des années 1990, grâce à la création des premières chaînes satellitaires qui se comptent, pour celles qui diffusent en arabe, par centaines désormais. Les plus importantes d'entre elles sont capables de drainer un public de plusieurs dizaines de millions de téléspectateurs qui plébiscitent souvent les émissions religieuses à tel point qu'on assiste aujourd'hui à la création de nombreuses chaînes privées, souvent financées en pétrodollars, exclusivement spécialisées dans la diffusion d'émissions à caractère islamique.

Dans une région où les enquêtes révèlent la très grande importance des pratiques télévisuelles, les programmes religieux ont donné naissance à de véritables icônes médiatiques dont la popularité dans l'ensemble du monde arabe et musulman est au moins égale à celle des plus grandes vedettes du cinéma ou de la chanson. Un authentique culte entoure même certaines d'entre elles, à l'image du célèbre cheikh Metwalli Shaaraoui dont le village natal dans le delta du Nil fait l'objet à la date anniversaire de son décès, survenu en 1998, de manifestations religieuses qui attirent les fidèles par centaines de milliers. Véritables saints parfois même de leur vivant aux yeux de très nombreux fidèles, ces interprètes de l'islam ont incontestablement contribué à la diffusion des nouveaux modèles religieux

contemporains. Portés par la ferveur populaire, liés à un système médiatique très largement financé par l'islam conservateur des pays du Golfe, les stars de l'islam télévisuel ont sans nul doute permis la diffusion des pratiques qui contribuent à la « réislamisation » des sociétés de la région. Dans le monde arabe et tout aussi bien dans le monde musulman, elles ont répondu, en s'y adaptant dans certains cas, à une demande identitaire certainement renforcée par l'échec des projets politiques et la pression d'une mondialisation sans cesse croissante.

Les propositions formulées par ces nouveaux interprètes du religieux ont en commun, dans bien des cas, une lecture très littérale de la tradition religieuse réduite à ses interprétations les plus étroites. En prenant la suite de l'islam radiodiffusé, l'islam des images télévisuelles en a certainement accentué les aspects les moins novateurs, les moins ouverts à la modernité. En apparence tout au moins, si l'on fait l'hypothèse qu'il convient de distinguer sans doute entre les personnes et les points de vue, assez divers bien entendu, mais plus encore entre la logique de surface des discours produits par les acteurs de l'islam médiatique et la logique induite, à un niveau plus profond et peut-être plus déterminant en définitive, par les supports de leurs discours, par les cadres et les contextes qui leur sont associés.

Une hypothèse rendue plus actuelle encore par l'entrée de l'islam dans le stade ultime de la révolution de la communication, celui de la diffusion numérique via internet en particulier. A l'encontre de biens des idées reçues, la brève histoire dans le monde arabe et musulman – elle commence réellement, à échelle significative, vers le milieu des années 1990 – montre que les milieux religieux, pris dans leur globalité, sont loin d'avoir tourné le dos aux possibilités ouvertes par le réseau des réseaux. A l'image de nombre de militants de l'islam politique, issus de filières techniques, de nombreux hommes de religion, sensibles à l'importance du nouveau média, ont imités leurs prédécesseurs du temps de la *nahda* et ont embrassé les nouvelles techniques. Ils furent donc parmi les premiers dans le monde arabe et

islamique à développer une politique de communication visant à en tirer le meilleur profit possible. Parmi les adresses les plus visitées par les internautes arabes et musulmans figure ainsi le site de ‘Amr Khaled, un jeune prédicateur égyptien, par ailleurs très actif dans l’univers des télévisions spécialisées ou non sur les questions religieuses.

Mieux que d’autres prédicateurs, tels que le très célèbre Youssouf al-Qardâwi, dont la formation a été assurée par les institutions religieuses traditionnelles, l’itinéraire de cet ancien comptable égyptien, à la tête aujourd’hui d’un véritable empire médiatique relayé sur le terrain par un très riche réseau associatif, illustre les transformations profondes des références identitaires et la redéfinition du rapport au passé, si fondamental dans l’entrée du monde arabe et musulman dans sa première modernité au cours du XIX<sup>e</sup> siècle.

Surfant avec aisance sur la vague des modèles imposés par la globalisation des échanges, ‘Amr Khaled et ses amis – parmi lesquels on compte des vedettes de la musique internationale telles que le chanteur anglophone d’origine iranienne Sami Yusuf mais aussi la pop-star égyptienne Tamer Husni – sont déjà les hérauts, non pas de la modernité du monde arabe et musulman mais bien de sa *post-modernité*.

## Bibliographie

Anderson, Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso [1983] 1991.

Arslan, Amir Shakir, *Our Decline: its causes and remedies*, Islamic Book Trust, Malaysia, 2004 (reprint).

Ayalon, Ami, *Language and Change in the Arab Middle East*, Oxford, Oxford University Press, 1987.

Berque, Jacques, *Langages arabes du présent*, Paris, Gallimard, 1974.

Buheiry, Marwan (ed.), *Intellectual Life in the Arab Middle East, 1890-1939*, Beirut, American University Press, 1981.

Dawn, C. E., *From Ottomanism to Arabism. Essays on the Origins of Arab Nationalism*, Urbana, University of Illinois Press, 1973.

Delanoue, Gilbert, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIX<sup>e</sup> siècle*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 2 vol., 1982.

Fawaz, Leila et Bayly, Christopher A. (eds.), *Modernity and Culture from the Mediterranean to the Indian Ocean*, New York, Columbia University Press, 2002.

Fortna, Benjamin C., *Imperial Classroom: Islam, the State and Education in the Late Ottoman Empire*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

Gonzalez-Quijano, Yves, *Les gens du livre. Édition et champ intellectuel dans l'Égypte républicaine*, Paris, CNRS Editions, 1998.

Gonzalez-Quijano, Yves, « La Renaissance arabe au XIX<sup>e</sup> siècle : médiums, médiations et médiateurs », in *Histoire de la littérature arabe moderne*, B. Hallaq et H. Toelle Eds, Paris, Sindbad Actes Sud, 2007, p. 70-113.

Hafez, Sabri, *The Genesis of the Arabic Narrative Discourse*, London, Saqi Books, 1993.

Hourani, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983 (1re édition, 1962 ; traduction française : *La pensée arabe et l'Occident*, Paris, Naufal, 1991).

Issawi, Charles, *The Economic History of the Modern Middle East*, Chicago, Chicago University Press, 1966.

Jeha, Shafik, *Darwin and the Crisis of 1882 in the Medical Department*, Beyrouth, American University in Beirut Press, 2004.

Kepel, Gilles, *Le Prophète et pharaon. Les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine*, Paris, Le Seuil [1984] 1993.

Metcalf, Barbara D., *Islamic Revival in British India: Deoband (1860-1900)*, Princeton, Princeton University Press, 1982.

Mitchell, Timothy, *Colonising Egypt*, Berkeley, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Nusayr, Aïda Ibrâhîm, *Harakat nashr al-kitâb fî misr fil-qarn al-tâsi ‘ashar*, Le Caire, Hay’at al-kitâb, 1994.

Owen, Roger, *The Middle East in the World Economy. 1800-1914*, London, 1981.

Rahnema, Ali (ed.), *Pioneers of the Islamic Revival*, London, Z Books, 1994.

Saïd, Edward, *Orientalism*, New York, Random House, 1978 [*L’Orientalisme. L’Orient créé par l’Occident.*, Paris, Le Seuil, 1980].

Shayegan, Darush, *Qu’est-ce qu’une révolution religieuse ?*, Paris, Gallimard, 1982.

Sheehi, Stephen. *Foundations of Arab Identity*, University Press of Florida, 2004.