Usages et acculturation de la Franc-maçonnerie dans les milieux intellectuels arabes à la fin du XIX^e siècle à travers l'exemple de Jurji Zaydan (1861-1914)

Anne-Laure Dupont

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cdlm/1175>

DOI : 10.4000/cdlm.1175

ISSN : 1773-0201

Éditeur

Centre de la Méditerranée moderne et contemporaine

Édition imprimée

Date de publication : 15 juin 2006

Pagination : 331-352

ISSN : 0395-9317

Référence électronique

Anne-Laure Dupont, « Usages et acculturation de la Franc-maçonnerie dans les milieux intellectuels arabes à la fin du XIX^e siècle à travers l'exemple de Jurji Zaydan (1861-1914) », *Cahiers de la Méditerranée* [En ligne], 72 | 2006, mis en ligne le 17 septembre 2007, consulté le 21 septembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/cdlm/1175> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cdlm.1175>

Ce document a été généré automatiquement le 21 septembre 2021.

© Tous droits réservés

Usages et acculturation de la Franc-maçonnerie dans les milieux intellectuels arabes à la fin du XIX^e siècle à travers l'exemple de Jurji Zaydan (1861-1914)

Anne-Laure Dupont

- 1 Jurjî Zaydân est un célèbre homme de lettres arabe, qui, comme il était courant en son temps, s'intéressa à tous les métiers de la culture : l'enseignement, l'imprimerie, l'édition, le journalisme et la littérature¹. Né à Beyrouth en 1861 dans une famille chrétienne grecque-orthodoxe d'origine paysanne et illettrée, autodidacte, il commença des études de médecine en 1881 puis, sans les achever, émigra en Egypte où il se reconvertit dans une carrière littéraire. Un temps professeur d'arabe, il fonda au Caire en 1891 une imprimerie qui lui permit de vivre complètement de sa plume. Le fleuron en était une revue de culture générale, *Al-Hilâl (Le Croissant)*, lancée dès septembre 1892 et toujours publiée de nos jours. Elle donna bientôt son nom à toute l'entreprise -*Dâr al-Hilâl*, les éditions du Croissant- devenue peu à peu une des plus florissantes maisons d'édition de tout le monde arabe. Jurjî Zaydân se fit connaître, en outre, par des travaux d'érudition historique dont les plus fameux sont *l'Histoire de la civilisation islamique (Târîkh al-tamaddun al-islâmî, 5 volumes, 1902-1906)*, et *l'Histoire de la littérature arabe (Târîkh âdâb al-lughâ al-'arabiyya, 4 volumes, 1911-1914)*. Fort appréciés dans les milieux cultivés jusque dans les années 1950 ou 1960, ces livres n'obtinrent cependant jamais le succès remporté par les vingt-deux romans historiques de leur auteur, situés pour l'essentiel dans le monde musulman des origines au XIII^e siècle.
- 2 Touche-à-tout de la littérature, Jurjî Zaydân n'en poursuivait pas moins un but cohérent : instruire ses lecteurs de leur langue et de leur histoire et parachever leur éducation morale et civique. Il assumait pleinement un rôle d'« *écrivain généraliste* » (*kâtib 'âmm*) s'adressant prioritairement au commun des lecteurs (*al-'âmma*) –dont le

nombre, certes limité en valeurs absolues, allait s'élargissant. Il se sentait investi de la mission de les guider moralement et intellectuellement et de leur faire prendre conscience de leur appartenance à une collectivité nationale (*umma*) encore mal définie, qui pouvait être tout à la fois, syrienne, égyptienne, arabe et ottomane. Écrivain moraliste, « instituteur » de la nation, il recherchait, à l'instar des lettrés modernistes de son temps, le progrès (*al-taqaddum*) ou le perfectionnement (*al-islâh*) intellectuel, moral et social.

- 3 La tâche était rendue urgente par le développement des échanges avec les nations occidentales, des échanges parfois féconds mais de plus en plus inégaux. Cette inégalité se manifestait non seulement dans la domination économique, militaire et politique des puissances coloniales européennes, mais aussi dans l'occidentalisation de la vie quotidienne. Pour combler une telle inégalité, pour rattraper le retard par rapport aux Occidentaux, il fallait donc penser une réforme globale, touchant tous les domaines de la vie individuelle et collective : la famille, la culture, la langue arabe, « le caractère oriental » (*al-akhlâq*), la société, la religion. Il s'agissait d'utiliser les armes des Occidentaux sans s'assimiler à eux, prendre ce qu'ils avaient de meilleur sans les imiter. Jurjî Zaydân était partie prenante de ce projet réformiste. C'est à ces conditions, pensait-il, que pourrait s'engager une véritable « Renaissance » (*Nahda*), un concept promis à un grand avenir, dont toute son œuvre est remplie et qu'il contribua à populariser.
- 4 Le but que poursuivait Jurjî Zaydân et la façon dont il le formulait n'étaient pas étrangers à son affiliation à la Franc-maçonnerie, qui est avérée à la fin des années 1880 au moment de son installation définitive au Caire, mais remonte probablement au début de la décennie, alors qu'il faisait encore des études à Beyrouth dans le sillage des missionnaires protestants américains. Jurjî Zaydân était suffisamment engagé dans la fraternité pour lui consacrer l'un de ses premiers livres, une *Histoire générale de la Franc-maçonnerie des origines à nos jours* (*Târîkh al-mâsûniyya al-'âmm mundhu nash'ati-hâ ilâ hadhâ l-yawm*), écrite dans un but apologétique. Parue en 1889, elle était alors à peu près sans égale en langue arabe¹.
- 5 Très présente dans les débuts de la carrière de Zaydân, la Franc-maçonnerie contribua de toute évidence à l'insérer dans un réseau intellectuel dont le cœur était à Beyrouth et qui se prolongeait au Caire. Elle le conforta dans sa posture d'écrivain à la fois au-dessus de la « masse » (*al-'âmma*) et à son service, et nourrit son projet et son vocabulaire réformistes. Zaydân, en somme, sut user de la Franc-maçonnerie pour la mettre au service de sa carrière et de son idéal d'écrivain. Il était dans une « stratégie » d'appropriation, que confirme l'existence même de son livre, relatant en arabe une histoire de la Franc-maçonnerie écrite jusque là dans des langues étrangères. Il témoigne ainsi d'un processus d'arabisation linguistique et culturelle de la Franc-maçonnerie, typique du mouvement qu'est fondamentalement la *Nahda*, un mouvement tout à la fois d'ouverture à la « civilisation moderne » en sa forme occidentale (*al-tamaddun al-hadîth*) et de reconstruction identitaire².

La franc-maçonnerie, un élément structurant du réseau de Jurjî Zaydân

- 6 Les premiers contacts de Jurjî Zaydân avec des francs-maçons remontent au tout début des années 1880, au moment, où, âgé d'une vingtaine d'années, il devint étudiant au Département de médecine du *Syrian Protestant College* de Beyrouth. Cet établissement, rebaptisé en 1920 *American University of Beirut (AUB)*, avait été fondé en 1866 par une société missionnaire presbytérienne de New York, déjà présente en Syrie depuis les

années 1820'. La vie associative des étudiants y était fortement encouragée. Ceux-ci avaient constitué une société savante qui, sous la présidence d'un professeur, leur permettait de débattre de sujets de société et les entraînait à l'art oratoire. Une branche de la *Young Christian Men's Association (YMCA)*⁷ était également active à Beyrouth depuis le début des années 1870, sous le nom d'*Association du Soleil de la bienfaisance (Jam'iyyat Shams al-birr)*. En 1882, encore, Cornelius Van Dyck et John Wortabet, deux professeurs du collège fin arabisants et réputés pour leur protestantisme libéral et leur adhésion aux thèses de Darwin, patronnèrent une toute nouvelle *Académie orientale des sciences (al-Majma' al-'ilmî al-sharqî)*⁸. Cette société savante s'intéressait avant tout à « la science et à l'industrie », deux sujets phares dans le milieu intellectuel proche des missionnaires américains. Ceux-ci possédaient une imprimerie sur laquelle, en plus de la production religieuse, étaient édités de nombreux manuels scientifiques traduits ou adaptés de l'anglais, et deux périodiques lancés en 1876 et 1877, *Al-Muqtataf (La Sélection)* -une revue d'esprit encyclopédique sous-titrée « journal scientifique et industriel »-, et *Al-Tabîb (Le Médecin)*.

- 7 Les jeunes gens engagés dans les associations éducatives et les sociétés savantes étaient aussi, pour certains, affiliés à la Franc-maçonnerie. Ils fréquentaient l'une ou l'autre des deux loges qui fonctionnaient à Beyrouth depuis les années 1860 : la loge *La Palestine*, créée en 1862 sous l'obédience de la Grande Loge d'Ecosse, et sa concurrente depuis 1868, la loge *Le Liban*, sous l'obédience du Grand Orient de France'. Parmi les jeunes francs-maçons se trouvaient notamment les animateurs de toutes les activités éducatives et scientifiques du collège : Ya'qûb Sarrûf (1852-1927), Fâris Nimr (1856-1951), Shâhîn Makâryûs (1853-1910), et, dans une moindre mesure Iskandar al-Bârûdî (1856-1921), tous devenus de grands noms de l'histoire de la presse arabe. Diplômés du Département des sciences du *Syrian Protestant College* respectivement en 1870 et 1874', Nimr et Sarrûf étaient restés attachés à l'établissement comme professeurs-assistants. C'étaient eux qui avaient fondé l'*Association du Soleil de la bienfaisance* et lancé la revue *Al-Muqtataf*, avec le concours actif de Shâhîn Makâryûs, un imprimeur de talent tôt entré au service de la mission américaine. C'étaient eux encore qui, pour prolonger la réflexion sur le développement scientifique et technique de la Syrie amorcée dans *Al-Muqtataf*, faisaient fonctionner l'*Académie orientale des sciences*. Après 1884, Sarrûf, Nimr et Makâryûs poursuivirent leur carrière de journalistes et d'éditeurs au Caire. Le premier y garda la responsabilité d'*Al-Muqtataf*, l'une des revues arabes les plus lues de l'époque ; le second se tourna vers le journalisme politique avec le lancement du quotidien *Al-Muqattam* (du nom d'une colline du Caire) en 1889 ; quant au troisième, Shâhîn Makâryûs, il y fonda en 1886 un nouveau périodique, *Al-Latâ'if (Les Bons mots)*. Iskandar al-Bârûdî, de son côté, était un ancien instituteur des écoles missionnaires américaines devenu étudiant en médecine en 1879 et diplômé en 1883. Il comptait parmi les membres actifs du *Soleil de la bienfaisance* et de l'*Académie orientale des sciences*. Resté à Beyrouth, il finit par prendre en 1894 la responsabilité éditoriale du périodique *Al-Tabîb*, à la place de son fondateur tout juste décédé, le Révérend George Post, professeur de médecine et membre de la faculté du *Syrian Protestant College* '.
- 8 Nimr, Sarrûf, Makâryûs, Bârûdî, étaient donc francs-maçons. En 1881, à l'époque où Zaydân entra au *Syrian Protestant College*, ils étaient tous quatre membres de la loge *Le Liban*. Makâryûs, un ancien de *La Palestine*, y occupait même les fonctions de secrétaire¹⁰. Il y avait de toute évidence une porosité entre leur loge et les associations qu'ils animaient. Le nom de l'*Académie orientale des sciences (al-Majma' al-'ilmî al-sharqî)* le

suggère tout particulièrement. Celle-ci fut baptisée « *majma'* », de préférence à « *jam'iyya* ». Les deux termes, construits à partir de la même racine, *jm'*, ont une signification assez proche : « assemblée », « société », « association ». Flanqué de l'adjectif « *ilmî* » -« savant », « scientifique »-, le mot *majma'* désigne couramment une société savante, une académie des sciences. Or il avait aussi été retenu par les francs-maçons arabes pour traduire le mot « *chapitre* », soit la réunion des hauts grades⁹. Ce qui n'est peut-être qu'une coïncidence mérite tout de même d'être relevé, dans la mesure où les chevilles ouvrières de l'Académie, Sarrûf et Nimr assistés d'un médecin non encore mentionné, Salîm Mawsilî, étaient tous francs-maçons. Il n'est pas question, certes, d'établir ici un lien institutionnel, que rien ne prouve, entre l'Académie orientale des sciences et la maçonnerie. Il s'agit plutôt de signaler une parenté, créée par des membres communs et un idéal de progrès partagé. La loge *Le Liban* et les associations beyrouthines avaient des buts similaires : diffuser la science, élever le niveau des connaissances, améliorer l'état social, moral et économique de la Syrie. Telle était du moins leur finalité avouée. Elles servirent aussi très certainement à contourner la censure qui s'exerça sur la presse et les débats politiques après la suspension de la jeune constitution ottomane en 1878 et les débuts d'un règne sans partage du Sultan Abdülhamîd II (1876-1909).

- 9 Au début des années 1880, tout ce monde associatif baignait dans un climat de patriotisme syrien dont la figure tutélaire était Butrus al-Bustânî (1819-1884), une sommité de la vie intellectuelle beyrouthine restée proche de la mission et du collège américain¹⁰. Aux protestations d'amour envers la terre des ancêtres et la mère-patrie, se mêlaient opposition à la dictature hamidienne et exaltation d'une culture arabe distincte de la culture turque. L'agitation était sans doute encouragée par l'homme politique turc Midhat Pacha (1822-1884), père de la constitution ottomane et opposant notoire au Sultan Abdülhamîd, qui occupa le poste de gouverneur de Damas entre 1878 et 1881. Dans ce climat, le *Syrian Protestant College* connaissait des remous. En 1880, ses assistants arabes, Fâris Nimr et Ya'qûb Sarrûf, eurent très vraisemblablement une part de responsabilité dans les placards anonymes qui couvrirent les murs des grandes villes de Syrie pour dénoncer l'ordre turc et la dictature hamidienne¹¹. En décembre 1882, le patriotisme entretenu dans les associations et les loges maçonniques s'exprima cette fois sur un terrain académique, dans un mouvement de grève des étudiants en médecine qui prirent prétexte du limogeage d'un professeur américain favorable aux thèses de Darwin pour revendiquer de nouvelles conditions de délivrance de leur diplôme. Ils donnèrent à leur mobilisation l'allure d'un mouvement de défense des intérêts de la jeunesse arabe face à la direction américaine de l'établissement d'une part et aux autorités ottomanes d'autre part¹².
- 10 La date d'admission de Jurjî Zaydân lui-même dans la Franc-maçonnerie ne nous est guère connue avec certitude. Nous savons par son propre témoignage qu'il participa aux activités de l'*Association du Soleil de la bienfaisance* avant même de devenir étudiant au *Syrian Protestant College*, et que, par la suite, il devint membre de l'*Académie orientale des sciences*. Au collège, il se lia avec les éditeurs d'*Al-Muqtataf*, revue qu'il avait lue quasiment depuis le premier numéro et qui avait beaucoup contribué à enrichir sa culture scientifique. Il avait par ailleurs une grande dette envers Iskandar al-Bârûdî, qui l'avait aidé à préparer le concours d'entrée au Département de médecine. Il s'investit enfin avec ardeur dans la grève de 1882, jusqu'à s'en faire le premier mémorialiste¹³. Il laisse entendre assez clairement que si les étudiants surent alors organiser une

mobilisation, c'est qu'ils avaient déjà pris l'habitude de se réunir au collège ou dans l'Association du Soleil de la bienfaisance et, pour certains, dans les loges maçonniques". Il n'en reste pas moins discret sur sa propre affiliation. Ce qui est sûr, c'est que celle-ci correspond à son entrée dans un réseau d'amitiés et de soutiens constitué par les anciens du *Syrian Protestant College* et qu'elle contribua à institutionnaliser ou à perpétuer des liens informels noués sur le campus et dans la mobilisation de 1882. La solidarité maçonnique se confond, dans son cas, avec des solidarités scolaires et beyrouthines -voire confessionnelles, beaucoup des anciens et des condisciples du *Syrian Protestant College* dont il resta proche étant, comme lui, grecs-orthodoxes.

- 11 Ces solidarités mêlées perdurèrent et se renforcèrent dans l'émigration. L'Égypte avait des séductions pour les jeunes intellectuels beyrouthins qui venaient y chercher des emplois à la mesure de leurs qualifications et de leurs ambitions, suivant en cela un mouvement migratoire ultra-marin qui touchait massivement les populations chrétiennes de Syrie et du Mont Liban. Zaydân lui-même partit à l'automne 1883, après avoir interrompu ses études au *Syrian Protestant College*. Peut-être escomptait-il les reprendre au Caire à moindre coût qu'à Beyrouth ? Il déchantait cependant rapidement et, renonçant à son projet de devenir médecin, chercha à gagner sa vie, d'abord comme employé dans l'administration d'un journal politique, puis comme drogman dans l'une des expéditions militaires que les Britanniques montèrent au Soudan -conquête coloniale égyptienne alors livrée à la rébellion du Mahdî Muhammad Ahmad 'Abd Allâh". Cette campagne achevée, fin janvier 1885, Zaydân rentra à Beyrouth pour une bonne année et y étudia les langues sémitiques sous la houlette de ses anciens maîtres du *Syrian Protestant College*. En 1886, il passa environ six mois en Angleterre, à fréquenter assidûment la bibliothèque du *British Museum*. C'est dans cette période que se dessina sa vocation littéraire, avec la publication d'un premier livre à Beyrouth sur la linguistique arabe et la découverte, en Europe, de la production des savants orientalistes. En février 1887, il se réinstalla au Caire, cette fois définitivement. Pour gagner sa vie, il rejoignit l'administration du périodique *Al-Muqtataf* puis enseigna l'arabe dans une école communautaire orthodoxe, avant de fonder l'imprimerie du *Hilâl* qui lui permit de vivre de sa plume et l'autorisa enfin à fonder une famille.
- 12 Durant ces années décisives de son existence, Zaydân ne fut guère isolé. Anciens du collège, compatriotes syriens et frères maçons se croisent et se superposent constamment, accompagnant ses débuts littéraires et son installation en Égypte. Emigré en même temps que l'équipe du *Muqtataf*, il put compter sur son appui et obtenir d'elle un emploi lors de son retour définitif au Caire en 1887, comme on vient de le voir. En Égypte, il retrouva aussi un condisciple, Na'ûm Shuqayr (1864-1922), et, par Ya'qûb Sarrûf, fit la connaissance d'un autre ancien du *Syrian Protestant College*, Jabr Dûmit (1859-1930). C'est avec eux qu'il fut enrôlé dans l'armée britannique et fit campagne au Soudan. Dûmit accompagna ensuite Zaydân dans ses pérégrinations, à Beyrouth, en Angleterre, et à nouveau au Caire. Na'ûm Shuqayr et Jabr Dûmit étaient, comme Zaydân, attirés par le journalisme et les métiers intellectuels. Le premier devait travailler par la suite comme historien pour le gouvernement anglo-égyptien au Soudan. Le second allait devenir un professeur d'arabe réputé du *Syrian Protestant College*. A l'époque où Zaydân le rencontra en 1884, il venait d'être embauché au Caire par le journal *Al-Mahrûsa* (*La Bien Gardée*) dont l'un des fondateurs, le Syrien Adîb Ishaq (1856-1885), s'était illustré par son combat contre l'impérialisme britannique et était de toute évidence franc-maçon, comme son mentor, le célèbre philosophe d'origine

persane Jamâl al-Dîn al-Afghânî (1839-1897)¹³. Ce sont les presses d'*Al-Mahrûsa*, par ailleurs, qui publièrent le livre de Jurjî Zaydân sur la Franc-maçonnerie.

- 13 En 1888, on retrouve bon nombre de ces hommes liés par le collège américain de Beyrouth, l'amour des lettres arabes et l'expérience de l'émigration, dans la même loge au Caire. Portant le nom de *Respectable Persévérance (al-Thabât al-Mu'tabar)* ou *Persévérance* tout court (*al-Thabât*), celle-ci était rattachée à la *Grande Loge patriotique d'Egypte (Al-Mahfil al-a'zam al-watanî al-misrî)*, née en 1876 de diverses tentatives de maçons français et italiens pour créer une obédience nationale égyptienne¹⁴. Son vénérable était vraisemblablement Shâhîn Makâryûs, qui venait de succéder à Fâris Nimr¹⁵, son secrétaire Jurjî Zaydân. Jabr Dûmit participa un temps aux travaux, avec le grade de maître, avant de regagner Beyrouth où l'attendait, nous l'avons dit, un poste de professeur au *Syrian Protestant College*¹⁶. A la même époque, les anciens du collège américain établis au Caire se retrouvaient aussi dans une société moins confidentielle que la loge, *La Société de la Sagesse (Jam'iyyat al-I'tidâl)*, active de 1886 à 1889. Pour Zaydân, celle-ci était de même nature que l'*Association du Soleil de la bienfaisance* de Beyrouth et la société savante créée au sein du *Syrian Protestant College*. Toutes avaient pour but, écrit-il, de « répandre la vertu, fortifier le caractère (de leurs membres), les exercer à prendre la parole sur des sujets de société »¹⁷. La nouveauté était que *La Société de la Sagesse* comptait parmi ses membres de nombreux Egyptiens. Elle permettait à ses fondateurs syriens, non seulement de prolonger une réflexion collective amorcée à Beyrouth, mais aussi de s'insérer dans les milieux intellectuels du Caire. C'est là que Zaydân commença à sortir du milieu strictement syrien et chrétien évoqué jusqu'ici pour nouer des contacts avec des lettrés égyptiens et musulmans. Il fit la connaissance, par exemple, du cheikh 'Alî Yûsuf (1863-1913), éditeur à partir de 1889 d'un important journal politique réformiste, largement ouvert aux plumes syriennes, *Al-Mu'ayyad (L'Etayé)*, et de Hifnî Nâsîf (1856-1919), un éminent professeur d'arabe formé dans la célèbre mosquée-madrasa d'Al-Azhar, qui devait finir sa carrière comme inspecteur général au ministère égyptien de l'Instruction publique¹⁸. *La Société de la Sagesse* était également fréquentée par Ahmad Zakî (1866-1934), un juriste et haut-fonctionnaire passionné par les travaux des orientalistes européens sur l'histoire de la civilisation arabo-islamique, qui était lui-même franc-maçon et occupait de hautes fonctions dans la Grande Loge patriotique d'Egypte¹⁹.
- 14 Quel lien existait-il entre *La Société de la Sagesse* et la loge *La Persévérance*, ou plus largement l'obédience maçonnique égyptienne ? Il est difficile, une fois de plus, de répondre à cette question. On ne peut que constater l'esprit commun des deux dénominations, la « *Sagesse* » et la « *Persévérance* », et relever l'existence, dans les milieux intellectuels syriens et égyptiens, de deux sociabilités parallèles et complémentaires. *La Société de la Sagesse* avait pignon sur rue. Elle permettait sans doute de débattre publiquement de sujets abordés en loge et d'associer les francs-maçons aux profanes partageant les mêmes idéaux qu'eux.
- 15 C'est dans cette période, la fin des années 1880, que Zaydân écrivit une *Histoire générale de la Franc-maçonnerie*, en donnant des détails sur ses développements récents en Syrie et en Egypte et en listant les loges de ces deux pays, obédience par obédience. Cette initiative rejoignait, à trois ans près, le lancement par Shâhîn Makâryûs du journal *Al-Latâ'if* déjà mentionné, qui parlait librement de la Franc-maçonnerie et dont une loge créée au Caire en 1891 reprit le nom²⁰. De toute évidence, le besoin se faisait sentir de donner une lisibilité à la fraternité maçonnique et de justifier son existence contre ses

nombreux détracteurs. Dans les années suivantes, cependant, l'attention de Jurjî Zaydân pour le sujet semble avoir décliné. Du moins cessa-t-il d'écrire sur la franc-maçonnerie et ne contribua-t-il pas à son expansion institutionnelle, contrairement à ses amis Makâryûs et Bârûdî¹⁶. Les réunions en loge se banalisèrent pour lui, devenant sans doute, plus encore qu'auparavant, un mode de sociabilité lettrée parmi d'autres. Zaydân était franc-maçon comme il était membre de diverses sociétés savantes et philanthropiques en Egypte, en Syrie, voire en Europe.

- 16 Cette banalisation de la Franc-maçonnerie, on s'en doute, n'allait pas sans les critiques habituelles sur le secret qui l'entourait et l'élitisme de ses membres. Les polémiques enflèrent autour de 1908, après la Révolution jeune-turque qui s'accompagna d'une floraison de loges dans l'Empire ottoman et de la création d'un Grand Orient ottoman. Le développement simultané de l'occultisme et du spiritisme dans certains milieux bourgeois syriens et égyptiens¹⁷ n'était pas non plus pour apaiser les détracteurs de la Franc-maçonnerie. A Beyrouth, le combat anti-maçonique était mené par le père jésuite Louis Cheikho (1859-1927), un philologue fort réputé, également juge impitoyable des travaux érudits de Jurjî Zaydân dont il condamnait le scientisme et qu'il n'estimait pas toujours compétent sur les questions linguistiques, philosophiques et historiques¹⁸. Zaydân, cette fois, ne se jeta pas dans la bataille, se contentant de répéter aux lecteurs de sa revue qui se demandaient quelle position prendre que la Franc-maçonnerie était une simple société culturelle, étroitement engagée dans le projet réformiste (*jam'iyya adabiyya islâhiyya*), et ne favorisant autre chose que « la coopération » (*al-ta'awwun*), « l'entraide » (*al-takâtuf*), et la diffusion de « l'esprit de liberté » (*rûh al-hurriyya*)¹⁹. Il exprima aussi cette idée sur le mode de la fiction, dans un roman historique de 1911 qui a précisément pour toile de fond le combat des libéraux turcs de Salonique en faveur de la constitution ottomane. La minutieuse description de la séance clandestine d'un comité jeune-turc à laquelle le romancier se livre évoque un atelier maçonique –et c'est d'ailleurs dans une loge qu'il la fait se tenir : même cérémonial strictement réglé, mêmes interpellations entre « frères », mêmes idéaux de liberté, d'unité et de coopération interconfessionnelle²⁰.

Idéal maçonique et projet réformiste, convergences et échanges

- 17 L'initiation maçonique de Jurjî Zaydân, on vient de le voir, est inséparable de son entrée au *Syrian Protestant College* de Beyrouth et de ses débuts dans l'écriture et le journalisme. Elle est associée au lancement de sa carrière et c'est alors qu'il lui porta l'intérêt le plus grand. Par delà sa fonction structurante dans le réseau relationnel de Jurjî Zaydân, il convient donc de réfléchir plus précisément à ce qu'elle pouvait lui apporter. Que représentait la Franc-maçonnerie pour un jeune homme ambitieux, avide de connaissances et d'une place au soleil ? Elle ne renforça pas seulement des liens interpersonnels ou des solidarités de camarades de collège et de Beyrouthins ; de toute évidence, elle permit aussi à Jurjî Zaydân de préciser sa vision du monde et l'aida à mûrir un projet intellectuel. On remarque d'abord que son affiliation correspond chez lui à un temps de questionnement philosophique et religieux rendu inévitable par ses études au *Syrian Protestant College*. La discipline même qu'il avait choisie –la médecine–, l'obligation qui lui était faite –comme à tous les étudiants– de participer aux prières quotidiennes, d'assister au culte dominical et de suivre un cours d'instruction biblique, les clivages entre transformistes et créationnistes au sein de la Faculté, tout ceci amena Zaydân, jusqu'alors peu catéchisé, à s'interroger sur la Révélation, à confronter sa foi aux données de la science, et à discerner « l'essentiel » et « l'accessoire » dans la pratique

et le dogme religieux en ne gardant d'eux que ce qu'il estimait compatible avec « *les lois de la nature* ». Comme ses amis Nimr et Sarrûf, il se rangea dans le camp des darwinistes, non sans croire fermement en un principe créateur. Son credo spiritualiste et déiste se précisa peu à peu, autour des trois articles auxquels adhèrent précisément les maçons réguliers : le Grand Architecte, l'immortalité de l'âme et le respect de la loi morale.

- 18 Réponse à une quête d'ordre philosophique, la Franc-maçonnerie apparaissait simultanément comme un espace privilégié de sociabilité lettrée. Nous avons vu qu'elle n'était pas le seul : de multiples associations remplissaient le même office. Mais elle accentuait le sentiment élitiste de ses membres –hommes de plume, médecins, avocats, hauts-fonctionnaires-, détenteurs d'un savoir qui conférait encore beaucoup de prestige dans des sociétés où les taux d'analphabétisme, quoiqu'en lente diminution, restaient extrêmement élevés. Etre franc-maçon, c'était un signe de distinction. Chez Zaydân, ce sentiment d'être différent de la « masse » et d'avoir un rôle à jouer envers elle était d'autant plus prononcé qu'il était issu d'un milieu fort modeste et que son propre père ne savait ni lire ni écrire. Entré au *Syrian Protestant College* puis devenu écrivain alors qu'il n'avait reçu qu'une instruction élémentaire et n'avait pas fait d'études secondaires, il avait connu une ascension sociale si remarquable qu'elle en inspirât un roman à clés dès la fin des années 1880¹⁸. Pour Zaydân, l'affiliation à la franc-maçonnerie était de l'ordre de la rupture avec son milieu d'origine qui constitue le fil directeur de son autobiographie¹⁹. Celle-ci décrit longuement les « *basses classes* » de Beyrouth qui auraient pu constituer son environnement naturel, mais dont il réussit à s'arracher. Elle oppose la sociabilité du petit peuple, dans les cafés, les joutes communautaires, les assemblées de chanson et de boisson, à la sociabilité de la jeunesse étudiante qui fréquente *Association du Soleil de la bienfaisance* et sociétés savantes et saurait, elle, ce qu'est la vraie culture humaniste arabe (*l'adab*). Zaydân, certes, reste très discret sur son affiliation maçonnique mais on comprend parfaitement comment elle put conforter son sentiment d'appartenir à un cercle d'« élus » (*mukhtârân*) ayant accès à des « *secrets* » que le reste de la société n'était pas encore en mesure de connaître²⁰.
- 19 La Franc-maçonnerie, c'était aussi, pour Zaydân, un moyen de se recomposer une identité. Après la rupture avec les pratiques de son milieu, une rupture accentuée dans l'émigration, il entra dans une fraternité choisie qui avait son histoire et entretenait des mythes sur ses origines. A ce jeune homme si différent de son père, à ce fils du peuple incapable de faire remonter son lignage paternel au-delà de son grand-père, à cet émigré, la Franc-maçonnerie donnait des racines. Elle satisfaisait une quête des origines, également très présente dans l'autobiographie en corollaire du thème de la rupture. Devenu journaliste et éditeur, le jeune homme pauvre et autodidacte qu'avait été Zaydân s'efforça en effet de retrouver sa généalogie familiale qui s'était perdue et, ignorant tout d'elle, s'appuya sur les souvenirs collectifs de sa communauté confessionnelle, la communauté grecque-orthodoxe, pour émettre l'hypothèse d'une filiation avec la tribu arabe chrétienne des Ghassanides, fondatrice d'un petit Etat allié des Byzantins en Syrie du Nord à la veille de la conquête islamique. Il pouvait ainsi se dire arabe par la « *race* » et le lignage, se prévaloir d'une improbable ascendance dans la péninsule Arabique, et par là-même, confirmer son appartenance à une nouvelle élite – la connaissance de la généalogie étant un signe de noblesse dans les sociétés arabes. Ce mode d'affirmation traditionnel de l'arabité, néanmoins, restait hypothétique. Restait pour Zaydân l'adhésion à une culture arabe savante, exprimée en langue littéraire à

laquelle il avait accès par le livre, les conférences, les assemblées lettrées, les réunions en loge, et qu'il s'efforça à son tour de vulgariser dans son œuvre.

- 20 Symbole d'une rupture et d'une reconstruction identitaire, la Franc-maçonnerie était finalement, pour Zaydân et ses frères maçons, productrice de statut. Elle les reconnaissait comme des lettrés (*udabâ'*), détenteurs d'une culture savante et de qualités personnelles (instruction, bonne éducation) qui, répétons-le, les distinguaient de la masse, mais leur donnait aussi des devoirs envers elle. C'étaient ces devoirs qui, vraisemblablement, étaient discutés en loge, comme ils l'étaient dans les sociétés savantes et éducatives. Les lettrés (*udabâ'*) étaient alors consacrés comme ce que l'on devait appeler dans l'entre-deux-guerres des « intellectuels » (*muthaqqafûn*), éducateurs de la société et producteurs de valeurs, de références et de souvenirs collectifs. « Construire le corps social » (*binâ' al-hay'a al-ijtimâ'iyya*), « façonner les esprits » (*naht al-'uqûl*), « polir le caractère » (*tahdhîb al-akhlâq*), « édifier le temple de la civilisation » (*tashyîd haykal al-'umrân*), bref œuvrer au « perfectionnement du monde d'ici-bas » (*islâh al-dunyâ*), telles sont les expressions qui définissent les devoirs des maçons spéculatifs dans l'ouvrage de Jurjî Zaydân sur la franc-maçonnerie³⁴. C'est très exactement ce qu'il s'employa à faire dans toute son œuvre de journaliste et d'écrivain.
- 21 A vrai dire, les écrits de Jurjî Zaydân expriment constamment un idéal très proche de l'idéal maçonnique. Son ambition était de contribuer à un projet de réforme morale et sociale qui aurait permis aux Arabes, aux « Orientaux » d'atteindre le niveau de développement des « Occidentaux ». Dans ce but, il y avait des « secrets » à découvrir : le « secret de la réussite » (*sirr al-najâh*), « le secret de la supériorité des Anglo-Saxons » (*sirr taqaddum al-Inkilîz*) –pour reprendre les titres donnés en arabe à deux best-sellers mondiaux, largement médités par Zaydân et ses confrères : *Self Help* de l'ingénieur britannique Samuel Smiles (1859), une collection de biographies édifiantes montrant comment « l'habitude de compter sur soi-même » favorise la réussite individuelle et, partant, celle de toute la société ; et *A quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons ?* du sociologue le playsien français Edmond Demolins (1897), ouvrage vantant les mérites du système éducatif britannique qui, loin d'encombrer les esprits des élèves par une vaine érudition, chercherait d'abord à en faire des « hommes complets »³⁵.
- 22 Une fois les secrets de l'avance des Occidentaux percés, il fallait en tirer des leçons : œuvrer en faveur du « progrès » (*al-taqaddum*) et de la « civilisation » (*al-'umrân, al-madaniyya*) ; lutter contre « l'ignorance » (*al-jahl*) et son corollaire, le « fanatisme », ou le « sectarisme » (*al-ta'assub*) ; combattre la pauvreté ; former des individus éclairés et conscients de leurs devoirs envers la société ; renforcer en eux la « droiture » (*al-sidq*) et la « persévérance » (*al-thabât*) –on retrouve ici le nom de la loge de Zaydân au Caire-, deux vertus que ce dernier estimait essentielles dans l'affermissement du « caractère » (*al-akhlâq*) et qu'il recommandait aux Arabes d'emprunter aux Anglais à condition de préserver leur bien propre : la « pudeur » ou « sens de l'honneur » (*al-hayâ'*)...
- 23 Pour Zaydân, la loge n'était pas que le lieu où se préparait la société de demain, elle en était aussi une sorte de préfiguration. A l'image du comité jeune-turc qu'il décrit dans son roman sur la Révolution de 1908 et dont les membres prêtent serment sur l'Evangile et le Coran³⁶, elle lui apparaissait aussi, selon toute vraisemblance, comme une sorte d'avant-garde de la société harmonieuse et apaisée qu'il espérait, et comme le creuset d'une nation ottomane pluraliste. En loge, Zaydân, le chrétien de Syrie portant avec lui la mémoire des massacres de 1860 dans le Chouf (Liban méridional) et à Damas, voyait se dessiner une société non discriminatoire, où les différences confessionnelles

auraient été gommées mais qui ne serait pas pour autant a-religieuse ; les individus la composant se retrouveraient autour d'articles de foi communs à tous les monothéismes : le Dieu créateur, l'éternité de l'âme, la crainte du châtement suprême, autant de garde-fous aux passions humaines et à l'intolérance.

24 Telle était l'espérance de Zaydân. Était-elle partagée par l'ensemble des maçons, notamment ceux de tradition musulmane ? La question mérite sans doute d'être posée. On songe ici au philosophe réformiste Jamâl al-Dîn al-Afghânî déjà évoqué. Zaydân en parlait toujours de façon élogieuse. Ce franc-maçon notoire²⁴ croyait comme lui à la nécessité pour les individus d'allier « *droiture* » et « *pudeur* », et professait sa foi dans les mêmes termes que lui. Il avait cependant des références et un rapport à sa religion d'origine fort différents. Jamâl al-Dîn rejetait comme matérialiste la philosophie « *naturaliste* » d'un autre célèbre réformiste musulman indien, Sayyid Ahmad Khân (1817-1898), en qui Zaydân voyait au contraire « *un pilier de la Renaissance intellectuelle* » en « *Orient* ». Jamâl al-Dîn critiquait aussi Voltaire, que Jurjî Zaydân, lui, admirait, et aux mânes duquel il alla rendre hommage en faisant un détour par Ferney à l'occasion d'un séjour en Europe en 1912. Si les convictions profondes d'al-Afghânî ont été discutées, au moins son principal ouvrage s'achevait-il sur une apologie de l'islam et de sa sagesse, alors que Zaydân s'exprimait, non en chrétien, mais en déiste et ne cherchait pas à mettre sa démarche réformiste en conformité avec l'orthodoxie religieuse²⁵.

25 Lieu de formation, lieu de distinction, modèle de société non-confessionnelle, la Franc-maçonnerie avait donc bien des usages pour Jurjî Zaydân. Le travail qu'il accomplissait en loge nourrissait de toute évidence son activité littéraire. Il le confortait dans une vocation d'instituteur et de guide intellectuel, et l'aidait à fixer sa terminologie, à délimiter les grandes lignes du projet réformiste, à définir une société idéale, libérale et philanthropique, addition d'individus instruits, vertueux et patriotes. Ce serait une erreur, néanmoins, que de rapporter tout le projet de Zaydân à son expérience de franc-maçon. Zaydân fut naturellement autant influencé par la Franc-maçonnerie qu'il ne projeta sur elle ses propres idéaux. La Franc-maçonnerie a pu modeler le milieu intellectuel auquel il appartenait, mais ce milieu l'a tout autant modelée à son image. C'est dans cette plasticité, sans doute, que réside son vrai succès au Proche-Orient.

Une franc-maçonnerie arabisée

26 Ceci nous amène à approfondir, pour finir, la question des transferts culturels et institutionnels. Comment le monde arabe a-t-il acclimaté une fraternité d'origine étrangère ? Telle est la question posée en filigrane dans les pages précédentes. Jurjî Zaydân permet en effet d'observer un processus d'acculturation de la Franc-maçonnerie en Egypte et en Syrie, remontant aux années 1860 et passant d'abord par l'usage de la langue arabe dans les ateliers. La *Grande Loge patriotique d'Egypte* à l'obédience de laquelle appartenait la loge *La Persévérance* fréquentée par Zaydân au Caire était née, justement, de ce processus. C'est bien en arabe que travaillaient les membres de *La Persévérance*, en arabe aussi qu'étaient rédigés les en-têtes du papier à lettres officiel de la loge : l'invocation « *à la gloire du Créateur suprême de l'univers* » (*li-majd Mukawwin al-kawn al-a'zam*), et la devise « *liberté, égalité, fraternité* » (*al-hurriyya, al-musâwât, al-ikhâ'*)²⁶. Rappelons que l'arabe pouvait être également utilisé dans des loges relevant d'obédiences européennes. C'était le cas dans les ateliers de *Liban* à l'Orient de Beyrouth, qui continuait par ailleurs à correspondre en français avec son obédience, le Grand Orient de France²⁷. L'autonomie de cette loge, du reste, n'était pas que linguistique. Ses membres reçurent apparemment l'autorisation de ne pas appliquer la

décision du convent de 1877 de supprimer l'obligation de la croyance en Dieu et en l'immortalité de l'âme comme condition préalable à l'affiliation. Les francs-maçons arabes tels que Shâhîn Makârîûs, ou Jurjî Zaydân lui-même dans son *Histoire générale de la Franc-maçonnerie*, qualifiaient volontiers ces dispositions d'« innovation », en employant un terme loin d'être neutre en arabe et doté d'une forte charge morale et religieuse : « *bid'a* ». La « *bid'a* », c'est l'innovation blâmable par essence, c'est-à-dire la déviance par rapport à la norme fixée par la tradition du Prophète Muhammad⁴².

- 27 Il faut insister sur l'importance que pouvait revêtir l'usage de l'arabe comme langue de travail dans les loges syriennes ou égyptiennes. Le milieu auquel appartenait Zaydân était fort préoccupé par les progrès de l'anglais et du français dans les fondations scolaires des missions chrétiennes étrangères en Egypte et dans les provinces ottomanes, voire dans l'enseignement public égyptien. Le phénomène s'observait notamment au *Syrian Protestant College* où l'anglais, précisément au temps des études de Zaydân, était devenu la langue de l'enseignement, au détriment de l'arabe demeuré une discipline parmi d'autres. Dans l'enseignement public ottoman, le statut de l'arabe était également précaire. La langue officielle de l'Empire, c'était le turc. Comment faire en sorte, dans ces conditions, que l'arabe restât une langue vivante, le véhicule des débats culturels et politiques et du discours scientifique ? Les associations de tout poil, nées de l'initiative de la « société civile », et la presse pouvaient jouer le rôle que l'école n'assumait pas, ou pas suffisamment, dans la production d'une culture arabe moderne. Les associations, la presse... Et la Franc-maçonnerie.
- 28 L'arabisation des tenues de loges exigeait tout un travail de traduction et d'adaptation des rites, des constitutions et des discours maçonniques, auquel Jurjî Zaydân et son entourage s'associèrent. Iskandar al-Bârûdî présida par exemple à Beyrouth un comité chargé de traduire de l'anglais un ouvrage sur les principes de la Franc-maçonnerie au premier degré du rite écossais⁴². La contribution de Zaydân lui-même, c'est bien sûr son livre d'histoire de la Franc-maçonnerie qui compile la bibliographie existante en français ou en anglais. Suivant un plan chronologique classique, il est divisé en deux parties principales où mythes des origines et réalité historique se confondent quelque peu : la Maçonnerie ancienne opérative (*'amaliyya*) ou réelle (*haqîqiyya*), et la Maçonnerie moderne symbolique (*ramziyya*). L'originalité tient moins au contenu - malgré des développements alors inédits sur la maçonnerie en Egypte et en Syrie- qu'à l'existence même du livre, une première. Il véhicule et popularise en arabe tout un vocabulaire maçonnique que nous n'examinerons pas ici en détail. Nous nous contenterons de quelques notations sur la façon dont la Franc-maçonnerie et les francs-maçons eux-mêmes étaient désignés. Plusieurs possibilités s'offraient : une simple transcription des langues européennes (anglais surtout) ; la recherche de mots arabes équivalents ; la fabrication de néologismes respectueux de la morphologie arabe. Ce sont les deux premières solutions qui ont été retenues, coexistant plus ou moins jusqu'à nos jours. Pour désigner la Franc-maçonnerie, on recourut d'abord à une transcription du nom « Maçonnerie » : « *al-mâsûniyya* ». Une traduction de l'adjectif « franc », « *harra* » (libre), pouvait y être associée, mais pas toujours : il arrivait fréquemment qu'elle tombât. C'est ce terme transcrit, « *mâsûniyya* », qui est encore, de loin, privilégié par Zaydân dans son *Histoire générale de la Franc-maçonnerie* en 1889. L'équivalent arabe existait déjà néanmoins : « *al-binâya al-harra* » -« *binâya* » traduisant le mot « Maçonnerie » à partir de la racine arabe relative à la construction et à l'édification, « *harra* » l'adjectif « franc ». Dans ce cas, l'adjectif était obligatoire pour que le nom « *binâya* » existant par ailleurs fût bien compris dans le sens qu'on voulait

lui donner ; le terme « *mâsûniyya* » étant au contraire totalement inconnu jusque là en arabe, il était moins nécessaire de le qualifier : *al-mâsûniyya* ne pouvait être que la Franc-maçonnerie.

- 29 Pour les francs-maçons, le principe était le même. Il existait une simple transcription : « *al-mâsûn* », et un équivalent arabe : « *al-bannâ'ûn al-ahrâr* », qui s'imposa plus vite que l'expression construite sur les mêmes racines pour désigner la Franc-maçonnerie, « *al-binâya al-harra* ». Quant à la transcription pure et simple de l'anglais « *free masons* », « *fârmâsûn* », elle semble avoir eu plutôt une connotation péjorative et insultante. Le *fârmâsûn* ne valait guère mieux dans l'opinion, rapporte Zaydân, que « l'infidèle » (*kâfir*) et « le faux dévôt », ou le faux musulman (*munâfiq*). C'était le « franc-mac », en somme, complotant contre la vraie religion²⁹.
- 30 Ce qui est intéressant ici, c'est de voir à l'œuvre, à propos de la Franc-maçonnerie -mot et institution-, les débats qui présidèrent à l'incorporation des termes étrangers dans la langue arabe et le passage de l'arabisation par transcription à l'arabisation par traduction, signe d'une appropriation plus grande et d'une meilleure compréhension de la réalité à exprimer. A leur façon, les maçons spéculatifs contribuaient à la diffusion d'une langue arabe modernisée. Disons plus exactement que les intellectuels arabes initiés reproduisaient dans les loges et dans leurs écrits relatifs à la Franc-maçonnerie le travail qu'ils accomplissaient dans le reste de leur œuvre et dans la presse : ils inventaient une nouvelle façon de s'exprimer, qui n'en était pas moins respectueuse des règles de la morphologie et de la grammaire arabes. De ce point de vue la Franc-maçonnerie est bien partie prenante de la « *Nahda* », de la « Renaissance » arabe, c'est-à-dire de la production d'une culture moderne exprimée en arabe.
- 31 L'arabisation de la Franc-maçonnerie n'était pas seulement linguistique mais aussi culturelle. La sociabilité maçonnique, avec sa fonction distinctive déjà évoquée, était en résonance avec une vision aristocratique des rapports sociaux, venue à la fois de la tradition humaniste arabe (*l'adab*) et de la tradition islamique, et encore largement véhiculée dans le discours des intellectuels arabes à la fin du XIX^e siècle, Zaydân n'échappant pas à la règle. Selon cette vision, la société s'organise autour de deux pôles : « l'élite » (*al-khâssa*) et « le vulgaire » (*al-'amma*). Dans la tradition culturelle, l'élite est formée par les hommes d'argent et de pouvoir ainsi que par les gens de plume, les poètes et les artistes qu'ils protègent. Dans la tradition musulmane, l'élite comprend les spécialistes des sciences de la religion (les *oulémas*), et les détenteurs de la connaissance mystique qui ont suivi l'une ou l'autre voie d'accès à l'intimité divine, c'est-à-dire l'enseignement d'un maître spirituel généralement institutionnalisé dans un cadre confrérique. L'initiation maçonnique s'accordait à cette vision élitiste. Elle distinguait une nouvelle élite, intégrant des « *hommes moyens* » comme Zaydân, arrachés au « vulgaire » (*la 'amma*) par l'instruction, le travail et les mérites mais ayant vocation à revenir vers lui, comme nous l'avons vu. Pour beaucoup de musulmans -les travaux de Bruno Etienne ou de Thierry Zarcone sur l'émir Abd el-Kader (1808-1883) ou le penseur turc Rizâ Tevfik (1868-1949) l'ont bien montré- la Maçonnerie allait jusqu'à représenter une forme nouvelle de confrérie, plus orientée vers les besoins du monde d'ici-bas, avec sa progression initiatique, son cérémonial, ses filiales (les loges) et ses desservants³⁰. Le vocabulaire maçonnique, c'est un fait connu, empruntait en partie à la tradition soufie. Le mot « rite » lui-même était traduit en arabe (en turc ottoman aussi) par le mot « *tarîqa* » (*tarika*), qui désigne « la voie » mystique, la confrérie. Etre franc-maçon ainsi,

c'était faire un choix d'adhésion à la modernité tout en réinventant une tradition de sociabilité lettrée ou mystique propre au monde arabe et au monde musulman.

- 32 Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, que la recherche des antécédents orientaux de la Franc-maçonnerie ait été plus ou moins tentée. La symbolique même de l'Orient dans la fraternité maçonnique facilitait une telle démarche. C'est ainsi que dans son *Histoire générale de la Franc-maçonnerie*, Zaydân, se jouant de l'incertaine filiation entre maçons opératifs et maçons spéculatifs, voit des traces d'organisation maçonnique sous les califes arabes umayyades et abbassides³². Il souligne surtout des convergences -mais non une véritable parenté- entre franc-maçonnerie et courants ésotériques ou religions à mystères, notamment les mystères d'Isis. Il entend ainsi rappeler que la sagesse est née en Egypte et que celle-ci est le berceau de la civilisation³³. L'idée implicitement exprimée est que la Franc-maçonnerie spéculative est à la fois un produit de la civilisation européenne moderne et le retour de quelque chose que l'Orient a déjà connu sous une autre forme. L'histoire de la Franc-maçonnerie illustre cette sorte de va-et-vient entre Orient et Occident que dessine l'ensemble des écrits de Zaydân. En substance, celui-ci explique que les principes de la Maçonnerie opérative étaient présents dans l'Egypte ancienne ; la Maçonnerie s'organisa ensuite à Rome et dans son Empire avant de revenir dans l'Orient musulman au temps de la construction de Bagdad, et de continuer à se développer dans divers pays européens. Plus tard, une nouvelle Maçonnerie de type spéculatif vit le jour en Angleterre puis se diffusa dans le reste du monde, regagnant une nouvelle fois l'Orient.
- 33 Cette vision mi-historique mi-léendaire de la Franc-maçonnerie n'est certes pas propre à Zaydân, qui ne fait que moudre les idées reçues et les connaissances de l'époque. Elle n'en porte pas moins toute la problématique de la « Renaissance » arabe, de ce réveil civilisationnel qu'observaient Zaydân et ses contemporains. La *Nahda*, dans leur discours, c'était le retour en Orient d'une civilisation dont il avait été le berceau et dont l'Europe avait fini par devenir le réceptacle dans les temps modernes. Avec son *Histoire générale de la Franc-maçonnerie*, Zaydân commençait à préciser une vision de son temps et de l'histoire qui se caractérisait à la fois par l'acceptation de la « civilisation moderne » telle qu'exportée par les Occidentaux, et la redécouverte du passé et des valeurs spécifiques de l'Orient, pour aboutir à la création d'une nouvelle identité arabe ou orientale ou musulmane.
- 34 La vie et l'œuvre de Jurjî Zaydân semblent pouvoir être lues à travers le prisme de son affiliation à la Franc-maçonnerie. Celle-ci lui permit de formaliser des solidarités nées au *Syrian Protestant College* de Beyrouth, qui s'avérèrent utiles quand il partit pour l'Egypte et décida de réorienter sa carrière vers l'édition et la littérature. Elle contribua également à son intégration dans la société lettrée cairote. Elle lui conféra un statut intellectuel et vint conforter son idéal de construction d'une société de lumières et de progrès. Il y a, en somme, une grande cohérence entre l'initiation maçonnique de Zaydân et le projet réformiste qu'expriment ses écrits. Gardons-nous cependant de surdimensionner cette initiation. L'intéressé lui-même ne le faisait pas, ce qui n'était pas dû qu'au caractère discret de la fraternité maçonnique. Le développement de la Franc-maçonnerie était inséparable en effet de celui de la vie associative. Un franc-maçon était souvent membre de toutes sortes de clubs philanthropiques et de sociétés savantes à caractère public. Le travail en loge n'était, dans le fond, qu'une réplique ritualisée et élitiste des activités associatives. Dans une autre contribution à ce numéro, Yves Hivert-Messeca évoque la loge *Napoléon* de Livourne comme l'un des modes de

sociabilité, mais non le seul évidemment, des membres de la famille Lesseps. Elle est un « révélateur » de leur position sociale, dit-il, bien plus qu'elle ne constitue cette position. La formule s'applique parfaitement à Jurjî Zaydân. Son activité maçonnique est un « révélateur » de ses réseaux, de son projet, de sa vision des échanges entre Orient et Occident.

NOTES

1. - Sur ce personnage, voir Anne-Laure Dupont, *Jurjî Zaydân (1861-1914), écrivain réformiste et témoin de la Renaissance arabe*, Damas, Institut français du Proche-Orient, 2006 ; Thomas Philipp, *Jurjî Zaydân, his Life and Thought*, Beyrouth, Orient-Institut des Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1979.
2. - L'édition utilisée dans le présent article est la suivante : Jurjî Zaydân, *Târîkh al-mâsûniyya*, Le Caire, Maktabat al-thaqâfa al-dîniyya, 2004.
3. - Etymologiquement, le mot *nahda*, construit sur la racine trilitère *nhd*, évoque l'action de se dresser, de se lever, de prendre son envol. Son premier sens est la force, la puissance, tout ce qui s'oppose à l'état de léthargie et d'immobilité.
4. - Cf. Stephen Penrose Jr., *That They May Have Life. The Story of the American University of Beirut 1866-1941*, American University of Beirut, 1970 (1^{ère} éd., 1941) ; Abdul Latif Tibawi, "The Genesis and Early History of the Syrian Protestant College", *The Middle East Journal*, XXI, 1967, 1, p. 1-15 et 2, p. 199-212 ; Shafik Jeha, *Darwin and the Crisis of 1882 in the Medical Department* (en arabe), American University of Beirut, 1991. On trouvera également un chapitre complet sur le *Syrian Protestant College* au temps où Zaydân y était étudiant, en partie inspiré des travaux pré-cités, dans A. L. Dupont, *Jurjî Zaydân...*, *op. cit.*, p. 163 sq.
5. - Célèbre association protestante vouée à la protection physique, morale et religieuse des jeunes gens. Fondée à Londres en 1844, elle devint rapidement un mouvement international.
6. - Jurjî Zaydân, *Târîkh âdâb al-lugha al-'arabiyya* (*Histoire de la littérature arabe*), IV, Le Caire, Dâr al-Hilâl, nouvelle édition par le Dr. Shawqî Dayf, s. d., p. 68-71 ; Suhayl Sulaymân, *Athar al-bannâ'in al-ahrar fî l-adab al-lubnânî, 1860-1950* (*L'influence des francs-maçons sur la littérature libanaise*), Beyrouth, Nawfal, 1993, p. 163-169.
7. - Sur les premières loges de Beyrouth, cf. J. Zaydân, *Târîkh al-mâsûniyya*, *op. cit.*, p. 135-136 ; S. Sulaymân, *op. cit.*, p. 80-81 ; Thierry Zarccone, *Mystiques, philosophes et francs-maçons en Islam : Riza Tevfik, penseur ottoman (1868-1949), du soufisme à la confrérie*, Istanbul, Institut français d'études anatoliennes/Paris, Maisonneuve, 1993, p. 230.
8. - Le Département des sciences, l'un des premiers ouverts au collège avec le Département de médecine, préparait ses étudiants au diplôme de *Bachelor of Arts*.
9. - Pour une première approche de ces personnages et des autres lettrés mentionnés dans la suite de l'article, nous renvoyons à deux instruments de travail classiques dans les études arabes (bien qu'à utiliser avec précaution) : Khayr al-Dîn al-Ziriklî, *Al-a'lâm* (*Les grands noms. Dictionnaire biographique des hommes et femmes célèbres, arabes, arabisants et orientalistes*), Beyrouth, 1989 pour la dernière édition ; Yûsuf A. Dâghir (Youssef

Dagher), *Masâdir al-dirâsa al-adabiyya (Sources pour l'étude de la littérature)*, Beyrouth, 4 parties, 1^{ère} édition achevée en 1972. En 2000, la Librairie du Liban à Beyrouth a publié une nouvelle édition de cet ouvrage, dite « édition du millénaire », en un seul gros volume de 1596 pages.

10. - S. Sulaymân, *op. cit.*, p. 82, 97-98, 122, 147, 153, 600.

11. - Cf. J. Zaydân, *Târîkh al-mâsûniyya*, *op. cit.*, notamment p. 162 (n.).

12. - Issu d'une vieille famille de lettrés libanais, écrivain, journaliste et pédagogue, B. al-Bustânî est connu comme traducteur de la Bible protestante, éditeur de revues littéraires et auteur d'un dictionnaire et d'une encyclopédie arabes. Après les massacres dont furent victimes les chrétiens de Damas et du Liban méridional en 1860, il appela de ses vœux la formation d'une patrie syrienne qui naîtrait, selon lui, de l'union de toutes les confessions et des progrès de l'instruction et de la « civilisation ».

13. - Cf. le témoignage de George Antonius, *The Arab Awakening. The Story of the Arab National Movement*, Philadelphie, New York, Toronto, J.B. Lippincott Company, 1939, p. 79 sq. Pour un point plus récent sur le mouvement d'indépendance arabe en Syrie à la fin des années 1870, voir Eliezer Tauber, *The Emergence of the Arab Movements*, Londres, Frank Cass, 1993, p. 10-21.

14. - S. Jeha, *op. cit.* ; A. L. Dupont, *op. cit.*, p. 187-198.

15. - Nous reprenons ici des éléments des mémoires de Jurjî Zaydân. L'édition de référence est celle établie par Salâh al-Dîn al-Munajjid : *Mudhakkirât Jurjî Zaydân*, Beyrouth, Dâr al-kitâb al-jadîd, 1968. Il existe une traduction anglaise de ces mémoires, sous le titre "The Autobiography of Jurjî Zaydân", in T. Philipp, *Jurjî Zaydân, his Life and Thought*, *op. cit.*, p. 128-205. Zaydân rédigea ce texte à partir de 1908 et mourut avant de l'achever. La relation du mouvement de 1882 en occupe près de la moitié, p. 65 sq.

16. - *Mudhakkirât Jurjî Zaydân*, *op. cit.*, p. 69.

17. - Il s'agit de l'expédition commandée par Sir Garnet Wolseley qui, en décembre 1884, fut chargée d'aller délivrer le Major Charles Gordon enfermé dans Khartoum qu'assiégeaient les troupes mahdistes. Cette expédition atteignit Khartoum le 28 janvier 1885, trop tard : la ville venait de tomber et Gordon avait péri. Le Soudan resta aux mains des fidèles du Mahdî, qui y organisèrent une sorte d'Etat religieux musulman, jusqu'à sa reconquête par les Anglo-Egyptiens en 1898.

18. - Philosophe et activiste politique, Jamâl al-Dîn al-Afghânî vécut en Egypte de 1871 à 1879 et constitua autour de lui un cercle d'intellectuels et d'oulémas qu'il convainquit de la nécessité d'une réforme de l'islam et poussa à s'engager dans les luttes politiques et le journalisme. Parmi ses disciples, majoritairement égyptiens et musulmans, se trouvait le chrétien de Syrie, Adîb Ishaq, fondateur en 1877 du journal *Misr (L'Egypte)*, dont les articles au vitriol contre le gouvernement égyptien et la domination financière étrangère firent la réputation. Adîb Ishaq participa aussi au lancement, en 1879, du journal *Al-Mahrûsa*, aux côtés de son ami et associé, Salîm al-Naqqâsh.

19. - Sur l'histoire institutionnelle de la Franc-maçonnerie en Egypte, cf. les informations données par Jurjî Zaydân lui-même dans son ouvrage, *Târîkh al-mâsûniyya*, *op. cit.*, p. 143-164. Voir aussi Eric Anduze, « La Franc-maçonnerie égyptienne (1882-1908) », *Chroniques d'histoire maçonnique*, n°50, 1999, article à compléter par un récent ouvrage du même auteur, *La Franc-maçonnerie au Moyen-Orient et au Maghreb. Fin XIX^e-début XX^e siècle*, Paris, L'Harmattan, 2005.

20. - D'après S. Sulaymân, *op. cit.*, p. 148, 154.

21. - Nous nous fondons ici sur une lettre à en-tête de la loge, datée du 17 septembre 1888 et signée de la main de Jurjî Zaydân. Elle certifie que Jabr Dûmit, sur le point de

quitter Le Caire pour Beyrouth, est parvenu au troisième degré de la Franc-maçonnerie. Sa localisation actuelle nous est inconnue. Nous n'en avons vu qu'une copie, grâce à Thomas Philipp qui l'avait utilisée pour son propre ouvrage déjà mentionné, *Jurjî Zaydân, his Life and Thought*.

22. - J. Zaydân, *Târîkh âdâb al-lugha al-'arabiyya*, IV, *op. cit.*, p. 83.

23. - *Ibid.* Zaydân évoqua également sa rencontre avec 'Alî Yûsuf au sein de la *Société de la Sagesse* dans la nécrologie qu'il lui consacra : *Al-Hilâl*, XXII, 2, novembre 1913, p. 149.

24. - Cf. E. Anduze, *loc. cit.*

25. - S. Sulaymân, *op. cit.*, p. 148.

26. - S. Sulaymân, *op. cit.*, p. 97, 148. Selon Sulaymân, Shâhîn Makâryûs participa entre autres à la fondation, en 1891, d'une loge d'obédience égyptienne à Beyrouth, dénommée *La Phénicie*. Ceci doit être rapproché de ce que dit Eric Anduze, dans son article mentionné *supra* (n. 19), sur la naissance de cette loge. Les maçons de la loge française *Le Liban* en craignaient un peu la concurrence. Ils voyaient certains de leurs frères s'activer pour en démarrer les travaux sans pour autant remettre en cause leur affiliation originelle. Le GODF fut alors sollicité. Il lui fut demandé s'il reconnaissait la *Grande Loge nationale d'Egypte* dont dépendait la nouvelle loge *La Phénicie* (Arch. du GODF, loge *Le Liban*, carton n°1, « *Le Liban* » au Grand Orient de France, Beyrouth, 4 mars 1892 ; cité par E. Anduze, *loc. cit.*). Ce qui était en cause, précise E. Anduze, c'étaient d'une part les relations entre obédiences, d'autre part la possibilité des affiliations multiples. Le cas de Makâryûs montre bien l'origine de la situation rapportée au GODF. Transfuge d'une loge de la Grande Loge d'Ecosse à Beyrouth, ancien secrétaire du *Liban* qui dépendait donc du GODF, Makâryûs fut conduit, en émigration, à travailler sous une troisième obédience, la Grande Loge nationale d'Egypte qu'il chercha en retour à étendre dans sa ville d'origine. Le fait même qu'il ait été un ancien du *Liban* lui attira certainement des maçons de cette loge.

27. - A. L. Dupont, *op. cit.*, p. 482-487.

28. - Les écrits anti-maçonniques du père Cheikho prirent la forme d'articles dans la revue *Al-Mashriq (L'Orient)*, qu'il avait fondée en 1898, et d'un ouvrage publié à Beyrouth en 1910-1911 sous le titre *Al-sirr al-masûn fî shî'at al-farmasûn (Le secret bien gardé au sujet de la secte maçonnique)*.

29. - *Al-Hilâl*, XIX, 9, juin 1911, p. 546-547.

30. - J. Zaydân, *Al-Inqilâb al-'uthmânî (La Révolution ottomane)*, Beyrouth, Dâr al-Jîl, 1988, p. 170-189 (1^{ère} édition : 1911). Il existe une traduction française ancienne de ce roman : G. Zaïdan, *Allah veuille !... Roman de la révolution turque*, traduit de l'arabe par M. Y. Bîtâr et Thierry Sandre, Paris, Ernest Flammarion, 1924 (p. 162-190 pour la séance du comité jeune-turc).

31. - Ecrit sous le pseudonyme de « Dhâk », ce roman, paru à Beyrouth en 1889, s'intitule *Riwâyat al-batalayn (Le Roman des deux héros)*. Il n'hésite pas à mettre en parallèle la carrière d'un « héros de la science », Karîm, alias Jurjî Zaydân, et celle d'un héros militaire, le Major Victor, alias Charles Gordon, célébrité de l'Angleterre victorienne.

32. - Voir références *supra*, n. 15.

33. - J. Zaydân, *Târîkh al-mâsûniyya*, *op. cit.*, p. 8.

34. - *Ibid.*, p. 8, 68, 72.

35. - C'est Ya'qûb Sarrûf, plusieurs fois rencontré dans cet article, qui traduisit *Self Help* à Beyrouth en 1880 (nouvelle édition de la traduction arabe : Le Caire, 1886).

36. - Cf. *supra*, n. 30.

37. - Zaydân lui-même le dit dans la biographie d'Al-Afghânî qu'il publia à la mort de ce dernier en 1897 : *Al-Hilâl*, V, 15, avril 1897, p. 561-571.

38. - Tout ce passage se fonde sur l'ouvrage de Jamâl al-Dîn al-Afghânî intitulé la *Réfutation des matérialistes*. Nous nous contentons ici de renvoyer à la traduction française : Jamâl al-Dîn dit al-Afghânî, *Réfutation des matérialistes*, traduction sur la 3^e édition arabe avec introduction et notes par A. M. Goichon, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1942 (1^{ère} édition arabe : 1885 ; édition originale en persan : 1879). Voir notamment les p. 94-101, 130-133, 152, 158-171. Sur la question de l'orthodoxie des positions prises par Al-Afghânî et son disciple égyptien Muhammad 'Abduh, cf. l'introduction d'A. M. Goichon dans *op. cit.*, ainsi que Elie Kedourie, *Afghani and 'Abduh. An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*, Londres, Frank Cass & Co LTD, 1966, et Werner Ende, „Waren Jamâleddîn al-Afghânî und Muhammad 'Abduh Agnostiker ?“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, sup. I, Teil 2 (1969), p. 650-659. Pour situer Sayyid Ahmad Khân, attaqué par Al-Afghânî dans la *Réfutation des matérialistes* et, par ailleurs, à l'origine d'un mouvement de mobilisation communautaire des musulmans qui devait plus tard donner naissance au Pakistan, voir notamment Denis Matringe, *Un islam non arabe. Horizons indiens et pakistanaïes*, Paris, Téraèdre, 2005.

39. - Cf. la lettre signée de Jurjî Zaydân à l'époque où il était secrétaire de *La Persévérance*, et mentionnée supra n. 21.

40. - J. Zaydân, *Târîkh al-mâsûniyya*, *op. cit.*, p. 136.

41. - *Ibid.*, p. 127 ; et Shâhîn Makârîyûs, *Fadâ'il al-mâsûniyya* (*Les bienfaits de la Franc-maçonnerie*), Matba'at al-Muqtataf bi-Misr, 1899, p. 125, cité par S. Sulaymân, *op. cit.*, p. 49.

42. - *Usûl al-binâya al-harra, al-daraja (1) al-ramziyya (al-tarîqa al-uskutlandiyya)*, Beyrouth, Matba'at al-funûn, s. d., cité par S. Sulaymân, p. 600.

43. - J. Zaydân, *Târîkh al-mâsûniyya*, *op. cit.*, p. 137. Le nom « *farmasûn* » (*fârmâsûn*) figure notamment dans le titre d'un ouvrage anti-maçonnique du père Louis Cheikho mentionné n. 28.

44. - B. Etienne, *Abd el-Kader isthme des isthmes*, Paris, Hachette, 1994 (Pluriel, 2003) et, avec F. Pouillon, *Abd el-Kader le magnanime*, Paris, Découvertes Gallimard, 2003 ; T. Zarcone, *Mystiques, philosophes et francs-maçons en Islam...*, *op. cit.* (voir notamment dans ce dernier ouvrage le chapitre VI, p. 301 sq, qui compare la Franc-maçonnerie et la confrérie bektachie).

45. - J. Zaydân, *Târîkh al-mâsûniyya*, *op. cit.*, p. 45-48.

46. - *Ibid.*, p. 13-14, 143.

RÉSUMÉS

Célèbre écrivain d'origine syrienne dont la carrière se déroula en Egypte, Jurjî Zaydân fut reçu dans la Franc-maçonnerie et en publia la première histoire écrite en arabe en 1889. Son initiation est le résultat d'amitiés nouées au *Syrian Protestant College* de Beyrouth et ne peut être dissociée de son engagement dans la vie associative sous toutes ses formes. A travers lui s'observe le

processus par lequel les idéaux et la sociabilité maçonniques ont rejoint un projet élitiste de réforme morale et culturelle adapté aux besoins de la société arabe et musulmane.

Jurjī Zaydān is a famous writer of Syrian origin who settled and worked in Egypt. As a free mason, he published in 1889 the first book written in Arabic about the history of Freemasonry. He was initiated through the acquaintances he had in the Syrian Protestant College of Beirut, being simultaneously a member of various scientific and educational societies. Through him, one may understand how an intellectual elite adapted the Masonic ideals and organisation to elaborate a program aiming at the moral and cultural reform of the Arab Moslem society.

INDEX

Mots-clés : émigration, réformisme, Egypte, Nahda, Syrie, Liban, AUB, associations, sociétés savantes, intellectuels arabes

AUTEUR

ANNE-LAURE DUPONT

CMMC - Université de Nice