



n° 97/07 Septembre 1997

L'Islam et la laïcité

par Sâdiq Jalâl al-'Azm

Conférence donnée le dernier jour de la Semaine culturelle du Département des Etudes philosophiques et sociales de la Faculté des Lettres de l'Université de Damas (samedi 29 avril 1995). Le traducteur, le Père **Maurice Borrmans** (P.I.S.A.I. - Rome) tient à signaler à l'attention du lecteur qu'il n'a introduit aucun changement dans le texte, sauf certaines corrections de forme et certaines précisions secondaires, de sorte que le texte ne perde rien de son style oral, de son timbre et de ses accents.

Le Centre de Recherches et d'Etudes Socialistes dans le Monde Arabe publie à Damas, Syrie, une revue intitulée "al-Nahj" (la Voie) dont le sous-titre précise le but, à savoir "contribuer à éclairer et à consolider la rationalité ('aqlâniyya)". Dans son numéro 40 de l'été 1955 (il s'agit de la 11ème année), une conférence du professeur Sâdiq Jalâl al-'Azm y est reproduite in extenso, qui traite de l'Islam et de la laïcité. Il nous a semblé opportun d'en offrir ici au lecteur une traduction aussi fidèle que possible, malgré l'emploi d'un certain nombre de néologismes arabes qui appartiennent désormais au vocabulaire de l'intelligentsia arabe du Moyen-Orient.

Actuellement chef du Département de philosophie et de sociologie de l'Université de Damas, Sâdiq Jalâl al-'Azm n'est plus à présenter au lecteur de Se Comprendre: en effet, il s'est fait connaître, il y a près de trente ans, avec son Naqd al-fîkr al-dînî (Critique de la pensée religieuse) qui souleva alors bien des critiques et dont le Père Michel Lelong fit une présentation détaillée dans Se Comprendre blanc, n° 85, du 16.10-72 sous le titre Pensée religieuse et culture moderne chez Sadiq Jalal al-Azm (14 p.). En 1981, il a publié une brochure sur l'Orientalisme-pour en évaluer les mérites et les défauts. Il a récemment participé à un Colloque qui s'est tenu à Tolède (Espagne), en avril dernier, organisé par le "Centro Espanol de Relaciones Internacionales" sur le thème "Europe et Islam: dynamiques et convergences" et nous y a signalé un long article de lui, intitulé Islamic Fundamentalism Reconsidered: A Critical Outline of Problems, Ideas and Approaches, qu'il a publié dans la revue South Asia Bulletin, Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East (c/o Department of History, Duke University, Durham, USA), Part I in vol.. XIII, Nos 1 and 2 (1993), pp. 93-121 ; Part II in vol. XIV, No 1 (1994), pp. 73-98, où il compare critiquement les fondamentalismes musulman, juif et chrétien (celui de Mgr Lefebvre en particulier). On lira donc avec intérêt ce qu'il a dit l'an dernier, à l'Université de Damas, capitale de la Syrie ba'thiste, sur "L'Islam et la laïcité".

Mes collègues de la Faculté savent que j'ai récemment passé quelques années (1988-1993) aux Etats-Unis et en Europe pour un long séjour scientifique. Il est donc naturel que je parte maintenant, dans mes propos, de certaines expériences que j'ai faites au cours de ce séjour et de certaines observations que j'y ai accumulées. J'y ai participé - comme intellectuel, penseur arabe et professeur d'Université - à un grand nombre de conférences, de débats, de discussions, de séminaires, de dialogues, de leçons et de séances universitaires, autour des problèmes du monde arabe, en particulier, et du monde islamique, en général. Cette participation m'a fait rejoindre ainsi la foule bien connue de ceux qui, en Occident, s'intéressent au monde arabe et islamique: orientalistes (j'utilise ici l'expression dans son acception la plus noble), penseurs, intellectuels, professeurs d'Université, spécialistes du Moyen-Orient, experts en l'affaire palestinienne et au conflit israélo-arabe, journalistes bien informés, sans parler des Étudiants d'Université, avant et après l'obtention de la licence. Au coeur de cette expérience très féconde

intellectuellement, excitante mentalement et riche scientifiquement, un ensemble de questions et d'interrogations se répétaient (en toute franchise, parfois, ou subrepticement, d'autres fois) sur les lèvres de ceux avec qui j'avais à dialoguer. Et voici des exemples de ces questions et de ces interrogations :

- L'Islam peut-il s'harmoniser avec la modernité ?
- L'Islam peut-il s'accorder ou accepter un compromis avec la laïcité ?
- L'Islam peut-il s'harmoniser avec la démocratie et, donc, l'accueillir ?
- L'Islam peut-il aller de pair avec la science moderne et la technologie qui évolue sans cesse ? etc..

Je n'ai pas l'intention, ce soir, de vous présenter un rapport sur le contenu des dialogues que j'ai mentionnés, sur les opinions diverses et contradictoires que j'ai entendues et dont j'ai débattu ou sur ce qui ressemble à tout cela, mais j'ai l'intention d'exposer une tentative, de ma part, pour répondre à ces questions et à ces interrogations. Pour ce faire, j'ai choisi de traiter la question de l'Islam et de la laïcité, principalement, et celle de l'Islam et de la démocratie, secondairement et à titre d'exemple, sans épuiser la question.

Mais avant d'expliquer mon point de vue en l'affaire et de présenter ma réponse aux deux questions ainsi posées, je me dois de faire quelques clarifications préalables :

1) Au premier abord, il peut vous sembler que j'élabore maintenant mon sujet à partir de questions et d'interrogations occidentales, et dans le cadre d'un contexte purement occidental, et donc que je traite - à ce qui semble - de questions et d'interrogations qui ne sont pas innocentes la plupart du temps : l'Occident les pose à nous en tant qu'Arabes et en tant que Musulmans (j'entends par là en tant que Musulmans quant à la culture, à la civilisation et à l'histoire, en tout premier lieu), des vivants d'aujourd'hui. Mais je veux rappeler aussi que cette impression du premier abord est erronée parce que des questions du genre "L'Islam peut-il s'harmoniser avec la laïcité, la démocratie, la science moderne et la technologie en constante évolution, etc..." sont et ne cessent pas d'être posées au "plan de travail" de l'histoire arabe moderne et à celui de la pensée arabe moderne depuis les temps de la Nahda, pour le moins, et jusqu'à ce jour, ou peut-être même, depuis l'occupation de l'Égypte par Bonaparte en 1798 et jusqu'à ce jour. Nous savons que nous affrontons et ne cessons pas d'affronter ces questions, et de nous affronter les uns les autres à propos d'elles et à propos de leurs problèmes inéluctables, leurs conséquences importantes et leurs pressions existentielles, politiques, sociales et économiques, lesquelles sont sans pitié. Nous essayons aussi - depuis le temps d'al-Afghânî, de Muhammad 'Abduh et d'al-Kawâkibî pour le moins - de cristalliser les questions elles-mêmes et d'élaborer des réponses qui leur soient adaptées, sous une forme efficiente quant à la vie, à l'action, à l'histoire, à la culture et la pensée dans le monde moderne.

2) Quant à ma deuxième clarification, je me dois d'affirmer au préalable que des questions du genre "L'Islam peut-il s'harmoniser avec la laïcité, la démocratie, etc..." ne sauraient accepter des réponses directes, simples et simplificatrices, claires et faciles, car de leur nature elles ne sont pas un thème réservé aux seuls esprits subtils : elles sont aussi matière d'une histoire qui a sa gravité, ce qui veut dire qu'elles sont au coeur même des rapports de force et de leurs équilibres présents et futurs, des combats sociaux qui ont leur interaction dans nos sociétés et de la violence même du choc des forces matérielles qui se meuvent et mettent en mouvement tant notre vie que celle des autres.

3) Pour ma troisième clarification, je veux préciser le sens que je donne aux deux expressions "démocratie et laïcité" dans un tel contexte. J'entends ici la démocratie en son sens le plus simple, c'est-à-dire l'idée que le peuple dispose souverainement de son destin et exerce le pouvoir sur lui-même par lui-même sans tenir compte de la forme institutionnelle, juridique et politique que peut prendre la pratique effective de cette souveraineté en tel ou tel pays et sans tenir compte de la grande variété, que nous lui trouvons dans le champ de l'application, de la pratique et de l'exécution de l'idée de démocratie en des périodes diverses du temps et en des étapes distinctes de l'histoire et en des circonstances changeantes au plan politique et social. Tout comme j'entends ici la laïcité également au sens le plus simple du mot, en sa plus grande extension et en ses formes les plus proches des limites minima de sa pratique et de ses plus grandes dimensions communes, de manière à rassembler ainsi ses nombreuses variétés et ses multiples manifestations. La laïcité ainsi comprise se réduit à l'idée de la neutralité positive de l'Etat vis-à-vis des religions et des doctrines, des communautés et des sectes religieuses qui se trouvent exister dans une société donnée et plus particulièrement dans les sociétés où se trouvent d'importantes et actives minorités religieuses influentes, comme c'est le cas des Musulmans en Inde et des Coptes en Egypte, à titre d'exemple sans plus. Par suite, la laïcité signifie donc l'indépendance relative de la société civile par rapport au pouvoir qui la régit officiellement, elle et sa vie publique, et ses pratiques et ses échanges, conformément aux principes, aux croyances et aux lois de la religion de la majorité, tout comme cela signifie l'égalité entre tous les citoyens face à la loi sans tenir compte de leurs appartenances religieuses, doctrinales, communautaires ou ethniques, tout comme cela signifie enfin la protection de la liberté de croyance et de conscience pour tous.

4) Pour ma quatrième et dernière clarification, je veux affirmer ceci : bien que j'ai centré mes analyses, en cette conférence, autour de la question "laïcité et Islam" et du problème de l'harmonisation possible, probable ou impossible entre les deux, la logique au nom de laquelle je traite cette question s'applique aussi, en toute simplicité et facilité, aux autres sujets qui sont soulevés par ces questions et interrogations autour de la capacité qu'a l'Islam de les assimiler et de coexister avec elles. En d'autres termes, il vous est possible de mettre la modernité, la démocratie, la science moderne, les droits de l'homme, la tolérance religieuse, la liberté d'opinion et d'expression, etc... à la place de la laïcité dans mes propos de ce soir, sans que cela influe en rien sur la logique globale qui régit ma manière de traiter la question ou sur la méthode générale à laquelle je recours pour en débattre ou sur les résultats fondamentaux auxquels je serai parvenu ou sur les réinterprétations et les analyses que j'entends exposer et présenter.

J'en reviens maintenant à la question fondamentale : l'Islam peut-il s'harmoniser ou s'accorder avec des pratiques telles que la laïcité, la démocratie et la science moderne ? Aucun intellectuel arabe qui se considère l'héritier de la pensée du siècle de la Nahda, de ses évolutions ultérieures et de ses effets accumulés, n'hésitera à répondre positivement à la question, c'est-à-dire par un "oui" retentissant. Je puis ici confirmer, de manière générale, que les héritiers de la pensée de la Nahda arabe n'ont jamais éprouvé, un seul jour, le moindre embarras, réel et important, pour se poser à eux-mêmes ces questions difficiles ou pour les poser à leurs sociétés, ou pour y répondre d'une manière qui soit affirmative, positive et sûre d'elle-même. En ce qui concerne la génération à laquelle j'appartiens et depuis qu'élève j'ai fréquenté les écoles et les universités de Syrie et du Liban (à l'époque, Beyrouth était la ville du Sha'm qui était la plus proche de Damas, ainsi que son port naturel, tout comme aller de Damas à Beyrouth ne différait en rien d'une promenade à Blûdân !), c'était presque une chose allant de soi - pour ce que je m'en

souviens - que d'affirmer qu'entre les Arabes et les formes modernes du pouvoir laïque et démocratique il n'y avait aucune espèce de Muraille de Chine ou d'empêchement de principe, hormis les obstacles bien connus que sont la pauvreté, l'analphabétisme, le sous-développement économique et la domination coloniale, toutes choses qui étaient des maladies susceptibles d'être guéries et des barrières capables d'être supprimées.

Face à tout cela, nous découvrons aujourd'hui que les tendances islamiques/islamistes fondamentalistes actuelles proposent des réponses à la question fondamentale elle-même, qui sont d'une toute autre espèce : elles répondent, en effet, à la question : l'Islam peut-il s'harmoniser avec la laïcité, la démocratie, la science moderne, etc... par un "non" retentissant, tranchant et inconditionnel. Laissez-moi vous donner quelques exemples de textes, d'attitudes et de programmes qui ne sont pas très bien connus :

A. Le théoricien fondamentaliste islamiste Sâlih Sariyya a écrit ce qui suit à propos du sujet qui nous occupe, et cela dans son cahier intitulé "Traité de la foi":

"...La démocratie, par exemple, est un style de vie qui est contraire au style de l'Islam. Dans la démocratie, le peuple est le détenteur du pouvoir législatif, déclarant licite ou illicite ce qu'il veut ... tandis que le peuple, dans l'Islam, n'a aucune compétence pour déclarer licite ce qui est illicite ou déclarer illicite ce qui est licite, le peuple tout entier serait-il d'accord pour cela. Par suite, mettre ensemble l'Islam et la démocratie, c'est comme si on mettait ensemble l'Islam et le Judaïsme, par exemple. Tout comme l'être humain ne saurait être en même temps musulman et juif, de même n'est-il pas possible qu'il soit musulman et démocrate "(1).

Comme vous le savez tous, Sâlih Sariyya a été jugé, condamné et exécuté en Egypte après avoir tenté de s'emparer, par la force, de l'une des écoles militaires de la zone d'Héliopolis, près du Caire, la fin des années 70, et cela à travers ce que nous avons pris l'habitude de nommer "le mouvement de la technique militaire".

B. Le programme politique et social du leader fondamentaliste afghan Qalb al-dîn Hikmatyâr stipule ce qui suit (j'ai traduit, de l'anglais, ce passage du programme) :

"L'Islam et la démocratie ne s'accordent en rien et ne vont nullement de pair. L'Afghanistan sera un état islamique intransigeant. Un groupe d'hommes sages y sera chargé d'y faire cadrer les lois du pays avec l'Islam. Toutes les boissons alcoolisées y seront interdites, la femme y retournera de nouveau au foyer et les Mullahs y exerceront le pouvoir".

Comme nous le savons tous, Hikmatyâr et son groupe ont été les premiers à bénéficier de l'argent, des armes et de l'entraînement américain que la CIA et les services de renseignement pakistanais leur ont offerts sans compter pour faire face à l'Union Soviétique et à ses troupes en Afghanistan.

C. Un autre exemple : lorsque le président pakistanais disparu Diyâ'u l-haqq résolut de commencer à exécuter son programme en vue d'islamiser le pays et la vie de celui-ci, il justifia sa décision de supprimer les élections générales qu'il avait promises à son peuple lors de sa prise de pouvoir, en déclarant au peuple pakistanais qu'une certaine "voix" lui était parvenue en son sommeil pour l'informer que l'Islam et la démocratie s'opposent sur toute la ligne.

Quant à la laïcité, un document officiel de l'organisation du jihâd, en Egypte, qui a pour titre "Extraits du Pacte d'Action Islamiste", énonce ce qui suit :

"La laïcité - comme la chose est bien connue - invite à séparer la religion de l'Etat, à l'éloigner de l'élaboration des lois, du pouvoir et de la politique, et à la cantonner à la mosquée. Nous vivons et notre pays vit tout en ployant sous le poids de la laïcité comme credo et comme pensée, comme régime et comme pouvoir : laïcité de la législation et du pouvoir, laïcité de la judicature, laïcité de l'enseignement et de l'information, laïcité que diffusent les instruments qui modèlent la culture et l'orientation de l'opinion, une laïcité abhorrée qu'on a introduite chez nous en fraude et qui a été plantée, par force, en notre terre si bien qu'elle y a fait grandir ces régimes de la mécréance anté-islamique qui troquent la Loi de Dieu pour la loi de Satan..." (2).

D'un autre côté, Shukrî Mustafâ, fondateur et commandeur ("émir") du groupe islamiste bien connu sous le nom de "Groupe de l'Anathème et de la Migration", en Egypte, dit ce qui suit quant à la science, à la foi et à l'Islam :

"Nous décidons à nouveau que la science dont Dieu a permis aux humains de faire l'apprentissage n'est rien d'autre que ceci : la science qui les lie intimement à la seule responsabilité morale dont Dieu les ait jamais rendus responsables, à savoir de l'adorer Lui seul. Nous disons que tout atome d'apprentissage scientifique qui vise autre chose que ce but est une forme d'apprentissage qui détourne de cet état de "servitude" envers Dieu. Ceux qui détournent les paroles de leur sens adéquat pensent que ces versets (à savoir les versets coraniques qui incitent à la recherche de la science) prouvent par là qu'il faut inciter à l'apprentissage de leurs sciences "séculières" qui n'ont aucun lien avec l'état de "servitude" envers Dieu. Ils mentent, ce n'est pas cela ; qui plus est, ces versets signifient qu'est prohibé tout enseignement sauf celui qui porte à cet état de "servitude" envers Dieu, ils sont la preuve, pour l'univers, que la science qui va au-delà est une science dont l'homme vient à abuser parce qu'il pense alors être assez riche pour se passer de son Seigneur..." (3).

Shukrî Mustafâ ajoute, en insistant :

"Dieu a voulu choisir la meilleure communauté qui ait jamais été créée pour les humains, une communauté analphabète, qui ne savait ni écrire ni compter... Après que son caractère prophétique (celui du Prophète arabe) eût été dûment établi, celui-ci fut alors doté de la capacité d'apprendre l'écriture et le calcul, s'il s'y trouvait quelque intérêt pour l'adoration et la religion. Bien plus, nous ne voyons pas que l'Envoyé de Dieu ou l'un quelconque des Califes bien dirigés ait ouvert des écoles coraniques et des instituts pour enseigner aux Musulmans l'écriture et le calcul ... Nous ne voyons pas, non plus, que l'Envoyé de Dieu ou le Coran lui-même se soit intéressé à enseigner les sciences naturelles, l'astronomie, les philosophies, les mathématiques, etc..." (4).

Et après que le tribunal ait posé la question suivante à Shukrî Mustafâ : Le tribunal veut seulement savoir votre opinion quant à l'apprentissage de l'écriture...", l'accusé répondit en toute clarté et sans la moindre vergogne :

"L'enseignement de l'écriture est prohibé dans le "groupe musulman", excepté, dans la mesure du besoin pratique et réel qu'on en a en ce qui concerne l'adoration (: le culte) de Dieu. Apprendre l'écriture pour ce qui dépasse ce besoin est prohibé (harâm)" (5).

Je redis donc maintenant ceci: ce qui a le plus retenu mon attention dans les débats et les dialogues que j'ai eus en Occident - pour ce que je m'en souviens - c'est le penchant évident et presque spontané de l'opinion publique occidentale cultivée à s'accorder - d'une manière presque parfaite - avec les réponses fondamentalistes aux questions du genre: est-ce que l'Islam s'harmonise avec la laïcité, ou avec la science moderne, ou avec la démocratie, etc...? au lieu que cette opinion publique occidentale cultivée soit plus proche du genre des réponses que nous trouvons dans la pensée de l'époque de la Nahda et donc chez Muhammad 'Abduh, al-Kawâkibî et les intellectuels et théoriciens qui leur succédèrent, par exemple. Une conviction s'est donc instaurée en moi, à savoir que l'Occident ne veut voir que le pire dans l'Islam, en cette période de l'histoire tout au moins : il penche spontanément et presque inconsciemment - lorsque sont posées des questions au sujet de l'Islam, de la démocratie, de la laïcité et de la science moderne - vers le pire genre fondamentaliste de réponses, il s'en fait l'allié et le propagateur, à savoir que l'Islam, en dernière analyse, ne s'harmonise qu'avec lui-même. Je vous en donne un exemple tout simple. Lors d'une série de conférences à succès qu'a données le grand intellectuel et théoricien européen bien connu Ernest Cellier - directeur du département d'anthropologie de l'Université de Cambridge, en Grande-Bretagne, et l'un des meilleurs spécialistes de l'Islam nord-africain - à l'Université de Princeton au cours de mon séjour en ce lieu comme professeur visiteur, ce penseur a de nouveau insisté sur toutes 'Les catégories susmentionnées, en toute clarté et franchise, ce dont je lui suis reconnaissant. Pour lui, par exemple, "Islam is inherently unsecularizable", ce qui veut dire que l'Islam ne saurait accueillir ou accompagner le fait d'être laïque, sous quelque forme que ce soit. Contrairement aux nombreuses questions qui l'assaillirent de toutes parts et contrairement aux débats animés qu'engendrèrent ses conférences, il m'apparut que l'ensemble de l'assistance acceptait avec lui tout naturellement les catégories du genre de celles que je vous ai lues comme procédant de l'effort interprétatif des fondamentalistes. Je veux ici emprunter une expression latine pour confirmer l'observation que j'ai enregistrée alors : l'homme islamique "essentialiste" (mâhuwî), l'homo islamicus (à l'instar de l'homo economicus, expression qu'Adam Smith a créée comme catégorie définitive et fixe pour expliquer le comportement de l'être Humain comme "producteur" et "agent économique", en tout temps et en tout lieu), l'homo islamicus, ai-je dit, demeure dans l'inconscient politique occidental tel qu'il est en tout temps et en tout lieu, quelles que soient les conditions que lui imposent l'histoire, la société, l'économie, etc... L'homo islamicus, pour eux, est ce genre de l'espèce humaine qui ne se met en mouvement et ne réagit que sous l'impulsion des textes antiques (ou des textes modernes parfois, comme ce fut le cas avec le roman de Salmân Rushdie, "les versets sataniques"), des croyances dépassées, des credos métaphysiques démodés et des législations disparues. Comment donc cet homme "essentialiste", fixé comme tel une fois pour toutes, pourrait-il s'harmoniser avec des choses qui émergent et qui surviennent, qui se renouvellent et s'enracinent dans l'histoire, comme la démocratie, la science moderne, la laïcité, la technologie évolutive, etc ... ?

C'est de là, également, que procède ce que j'ai observé dans l'inconscient politique occidental, à savoir cette réduction de la vie concrète, diversifiée et complexe, des sociétés islamiques contemporaines, ainsi que de leur longue histoire, à la seule culture (au sens anthropologique large de l'expression et selon les tendances culturalistes dans la description, le commentaire, l'analyse et l'explication, qui vont de mal en pis, aujourd'hui, en Occident), puis la réduction de cette même culture - avec toutes ses subdivisions, ses complications et sa multiplication - à la seule religion, puis la réduction de cette même religion à une substance éternelle et fixée à jamais qui a pour nom "l'Islam", qui ne se meut que sous une forme cyclique, du genre de l'éternel retour, ou sous une forme qui ressemble à celle du flux et du

reflux : il avance, puis il recule, et enfin avance à nouveau, etc... D'où la propagation des théories du retour de l'Islam ou de ce qui leur ressemble, comme si l'Islam était un esprit hégélien qui s'étend et se diffuse puis, à nouveau, se restreint et se contracte. La différence, à ce propos, réside alors dans le fait que cette compréhension occidentale, réductrice et essentialiste, de la vie de l'Islam correspond totalement aux catégories que proposent les mouvements fondamentalistes actuels au sujet de l'Islam et de sa nature, ainsi qu'aux concepts théoriques qu'utilisent ces mêmes mouvements quand ils donnent leur explication de l'Islam historique, actuel et futur.

Nous nous trouvons donc maintenant devant deux réponses importantes, principales et contradictoires, que le XXème siècle fait donner à la première question fondamentale: l'Islam peut-il s'harmoniser avec la laïcité, avec la démocratie, avec la science moderne, etc ... ? Nous sommes face à une première réponse, celle du courant qui dit un "oui" franc, clair et sûr de lui-même, d'un côté, comme nous sommes face à la réponse opposée, celle du courant qui dit un "non" qui n'est pas moins franc, clair et sûr de lui-même dans son opposition, d'un autre côté. Comment nous comporter alors vis-à-vis de ce problème inextricable ou devant cette impasse qui semble bien être une impasse dont les issues sont fermées ?

En vue de tenter d'offrir quelque effort interprétatif qui traiterait de la question ou d'exprimer mon opinion et mon point de vue quant à ce problème et à cette impasse, je commencerai par poser une question d'un autre genre. Est-ce que l'Islam égalitaire et simple qu'a connu Yathrib, Médine l'illuminée, à l'époque du Prophète, et des Califes bien dirigés, s'harmonisait avec le pouvoir royal héréditaire qui régnait alors dans les grands empires de l'époque, à savoir plus précisément dans l'Empire byzantin et dans l'Empire perse des Sassanides? Ce premier Islam coranique et prophétique, cet Islam tout simple, pouvait-il s'harmoniser et s'adapter aux institutions de ces empires avec leurs organisations hiérarchisées bien précises, leurs stratifications sociales compliquées, leurs palais luxueux et leurs formes de pouvoir royal despotique et absolu ? Ma conviction, c'est que la réponse réaliste et rigoureuse, et non pas celle qui vise à la louange, à l'excuse et à l'idéologie (dans le mauvais sens de l'expression "idéologie"), peut se résumer comme suit:

- en forme dogmatique et idéaliste (5 *), la réponse est "non", car il n'existe rien dans les enseignements et les dogmes de ce premier-Islam tout simple qui indique qu'il y aurait chez lui quelque disposition à s'harmoniser et à s'accorder avec cette forme de gouvernements royaux et héréditaires, impériaux et souverains ;

- en forme historique et réaliste, la réponse est "oui", parce que toutes choses prouvent que l'Islam s'est harmonisé et s'est accordé, à une vitesse stupéfiante, avec le pouvoir royal, héréditaire et impérial, qu'il récusait auparavant.

Je dis donc ici que, depuis le "moment" charismatique qui fonda l'Islam, nous sommes en face de ce que nous appelons le "non" idéaliste vis-à-vis du pouvoir royal, héréditaire et impérial, d'un côté, et le "oui" historique à cette espèce de pouvoir, d'un autre côté. Il se peut que les Hârigites aient représenté de la meilleure manière - pour donner un exemple - le "non" idéaliste du pur Islam, à cette époque. De même, une poignée de grands jurisconsultes et savants ont représenté ce même "non" lui-même lorsqu'ils firent reproche au califat islamique de s'être transformé, passant d'un imamat juste et loyal à un pouvoir royal insatiable qui agit et se

comporte comme le reste des rois qui vécurent dans l'histoire et dans la région. Quant au "oui" historique, c'est le califat islamique qui l'incarna concrètement comme nous en prenons connaissance et le lisons dans les livres d'histoire - ce califat qui assimila la rationalité du fait accompli et qui en représenta les nécessités et les équilibres de force en cette période historique et nous légua donc la "raison d'Etat" islamique, selon ce que veut exprimer par là le terme technique politique français bien connu. Quant au "non" idéaliste, il fut incarné, en général, par les mouvements d'opposition et de rébellion dont l'histoire islamique est pleine, sans interruption aucune.

J'en reviens maintenant à ma première question : l'Islam peut-il s'accorder et s'harmoniser avec la laïcité, la démocratie, etc ... ? pour y répondre comme suit, par analogie avec ce que j'ai rapporté plus haut :

- en forme idéaliste et dogmatique, la réponse est "non" assurément ;
- en forme historique et réaliste, la réponse est "oui" assurément.

Je veux donc dire ici que, d'une manière générale, dès lors et chaque fois que le "non" idéaliste se heurte, dans l'histoire - de quelque manière que ce "non" apparaisse vrai, juste et pur en son temps - avec le "oui" historique - de quelque manière que ce "oui" apparaisse travesti, innové et étranger au "droit idéal" islamique en son époque -, le penchant général de cette histoire va toujours dans le sens de la victoire du "oui" historique sur le "non" idéaliste à un degré tel que cela condamne le point de vue idéaliste d'une manière irrévocable la plupart du temps ou le marginalise particulièrement en d'autres temps, en l'expulsant du champ même de l'efficacité historique jusqu'à un moment indéterminé, si bien que cette efficacité recompose alors le sens à donner au "droit idéal" et le redéfinit à nouveau en relation parfaite avec l'étape que franchissent alors l'histoire islamique et l'équilibre de ses forces. En d'autres termes, on ne saurait douter que les Musulmans idéalistes, littéralistes, orthodoxes et fondamentalistes, au seuil même des conquêtes islamiques, n'avaient entièrement raison à ce moment-là de s'entêter à répéter qu'il n'y avait rien dans le dogme islamique authentique, à cette époque, qui puisse faire de l'Islam coranique et prophétique tout simple qu'avait alors connu Médine l'illuminée et sur lequel veillèrent les premiers califes, quelque chose qui s'harmonisât avec le pouvoir royal, héréditaire et impérial, bien connu. Mais ce sont les partisans du réalisme historique qui l'emportèrent et exercèrent leur domination, grâce à leur "oui" historique, sur les idéalistes et leur "non" sincère et pur.

Depuis que Bonaparte a occupé l'Égypte en 1798, l'Islam arabe et non arabe est à nouveau préoccupé par les difficultés, les tensions et les conflits qu'engendre la dialectique de l'affrontement entre le "non" idéaliste et le "oui" historique, face à la modernité, à la laïcité, à la démocratie, au libéralisme, au socialisme, à la science moderne, à la technologie évolutive, etc... Il nous est donc possible de dire, une deuxième fois, que, le penchant général de l'histoire arabe moderne ne cesse d'aller dans le sens de la victoire du "oui" historique sur le "non" idéaliste. Les mouvements fondamentalistes, aujourd'hui, ne sont rien d'autre qu'une puissante réaction de la part de ce "non" contre le "oui" historique qui est représenté par l'étape de la Nahda, de l'Eveil arabe, du siècle de l'épanouissement arabe, de l'Etat moderne, de la modernisation continue et de ce que nous appelons l'Islam en quête de lumière, etc... Les textes fondamentalistes que je vous ai lus, et ceux qui leur ressemblent, en sont le témoignage. Et puisque les problèmes, les contradictions et les luttes auxquels j'ai brièvement fait allusion à propos du "non" idéaliste et du "oui" historique, dans l'analyse que j'en ai faite, ne sont pas un thème pour esprit subtil, suivant ce que j'en ai dit précédemment, tout comme ce ne sont pas de

simples et pures questions intellectuelles, ni des attitudes mentales abstraites, ni de purs efforts interprétatifs juridiques, mais puisque ce sont, bien plutôt, une partie inséparable du mouvement même de notre réalité historique, celle que nous vivons, et du choc physique avec ses forces sociales, ce sont là des réalités (ces problèmes, ces antagonismes et ces contradictions qui naissent du conflit entre le "non" et le "oui") qui tendent à suivre leur cours dans la vie de l'Islam et des Arabes, et violemment la plupart du temps, comme en témoignent les guerres civiles islamo-islamiques sans parler des révolutions, des rébellions, des soulèvements et des troubles dont surabonde l'histoire islamique elle-même.

L'Islam est une religion mondiale et historique qui s'est ensemencée, sur une durée de quinze siècles approximativement, dans un ensemble impressionnant de cultures diverses, de sociétés différenciées, de civilisations contrastées et d'États antagonistes : il s'y trouve le tribal et le pastoral, il s'y trouve l'industriel en plein progrès, il s'y trouve l'agricole, il s'y trouve l'esclavagiste, il s'y trouve l'Etat centralisé, il s'y trouve l'Etat hiérarchisé et bureaucratique, il s'y trouve l'Etat commercial et mercantile, il s'y trouve le royalisme absolu, il s'y trouve la république, il s'y trouve l'Etat-cité, il s'y trouve l'Etat-nation moderne, il s'y trouve aussi l'Etat laïque, et il s'y trouve toutes les formes de vie sociale, politique, civilisationnelle et culturelle qui se rattachent à cela, formes qu'a connues l'histoire dans la vie des peuples, des nations et de l'humanité, en général. Si l'Islam n'était pas détenteur, en tant que religion mondiale et historique, d'une énergie impressionnante en vue de se transformer, de se modeler, d'être souple, d'interpréter, de commenter, de réviser, etc..., il ne lui aurait pas été possible de perdurer et de s'étendre sous la forme que nous lui connaissons. Je pense donc, à partir de ce fondement et en m'appuyant sur ces considérations, qu'il n'y a rien qui empêche l'Islam historique actuel de s'accorder et de s'harmoniser, en dernière analyse, avec la laïcité, la démocratie, la science moderne, etc.... tout en reconnaissant qu'y perdurent l'existence du "non" idéaliste et dogmatique et son efficience relative, mais bien malgré celui-ci.

L'un des facteurs qui troublent la vision que s'en font les observateurs, qu'ils soient occidentaux ou orientaux, par rapport à cette question dans le monde arabe moderne et contemporain, réside dans le fait que les sociétés et les Etats arabes n'ont pas été témoins d'un "moment" exceptionnel et dramatique supérieur où a été proclamée la séparation entre l'Etat et la religion au sommet de la pyramide du pouvoir ou bien où a été, proclamée la forme laïque du nouvel Etat qui naissait alors en forme officielle, comme cela est arrivé lors de la naissance de la Turquie moderne à partir des cendres laissées par la Première Guerre mondiale. Je vise ici tout particulièrement l'action de Iramâl Atâtûrk : l'abrogation du califat islamique en 1924. Je ne vous cacherai pas ici que, pour ma part, lorsque je dialogue avec l'homme cultivé occidental et que je débats avec lui de ces questions, et que je veux qu'il prenne bien conscience de la gravité du pas qu'osa faire alors Kamâl Atâtûrk en abrogeant le califat et des effets stupéfiants du choc que cette abrogation engendra alors dans le monde islamique, je lui dis : Efforcez-vous d'imaginer ce qui se serait passé chez vous si les héros de l'unité italienne avaient supprimé le Siège Apostolique après avoir libéré, en 1871, les provinces italiennes alors soumises au pouvoir du Pape et les avoir réunies à l'Etat national italien unifié qui venait à peine de naître, au lieu de reconnaître la souveraineté du Pape sur la cité du Vatican et d'accepter sa leadership spirituelle sur les Catholiques du monde entier, en tout temps et en tout lieu ? On sait aussi que Mustafâ Kamâll pensa un moment recourir à cette solution conciliatrice, à la manière italienne, en 1922, mais il y renonça, en dernière analyse, pour le bien de l'abrogation radicale du califat en vue de mettre un point final à toute prétention au trône, dans le futur, et de barrer à tout jamais la voie aux

mouvements de restauration qui n'auraient pas manqué, de se manifester avant d'autres, en Turquie même ?.

A le comparer à l'exemple turc, le "oui" laïque, historique et arabe, est venu bien lentement, en forme non officielle, par "modelage" pragmatique et progressif, tout plein de pas tremblants et hésitants, grâce à des solutions de compromis et à ce que les Américains appellent "Mariages of convenience" et les Français "Mariages de raison", mais sans qu'y survienne un "moment" dramatique supérieur à la manière exceptionnelle de la Turquie. Le Président Jamâl 'Abd al-Nâsir, à mon avis, avait la possibilité d'oser avec succès un tel pas exceptionnel et audacieux au moment où il nationalisa le Canal de Suez, mais il ne l'a pas fait, et c'est pourquoi vint alors le "moment" dramatique arabe en réaction à tout cela, lequel prit la forme du fondamentalisme islamique, de la reviviscence religieuse islamique, de la rébellion fondamentaliste armée, etc... Les choses ont suivi un tel cours, à ce qui me semble, parce que la Turquie était le centre du vieil Empire tandis que les provinces arabes n'en étaient que les toutes dernières parcelles. Pour être plus précis, le grand mouvement de la Réforme ottomane, connu sous le de Tanzîmât (ou de "perestroika" ottomane, si vous voulez), laquelle débuta vers 1830, ce mouvement, dis-je, fut bien plus puissant, quant à ses réalisations et à ses acquis, au centre de l'Empire, comme il fut bien plus faible, quant à ses réalisations (et bien plus puissant quant à ses échecs) dans les provinces arabes de ses confins. C'est pourquoi il fut possible à la Turquie de combattre ses ennemis avec succès et bravoure au moment décisif et d'échapper ainsi elle-même à l'occupation, au démembrement et à la domination coloniale directe, tandis que les provinces arabes, vu leur faiblesse, furent la proie de tous ces maux à la fois.

Je tiens à confirmer qu'à mon avis, continuer à laisser se développer cette conciliation et cette adaptation entre l'Islam historique et le "oui" historique à la laïcité, à la démocratie, à la modernité, à la science moderne, etc.... alors que l'on fait face au "non" idéaliste et fondamentaliste, ne constitue pas aujourd'hui un simple point de vue ou un libre choix, au sens habituel de l'expression, mais c'est bien plutôt, pour nous, une question on ne peut plus vitale et une nécessité existentielle, s'il appartient à certains pays arabes, pour le moins qu'on en puisse juger, de ne pas se briser en morceaux à l'instar de l'exemple dramatique du Liban. En réalité, les effets découlant du fait que l'on ne tient pas compte, avec tout le sérieux requis, du "oui" historique à la laïcité et à la démocratie, d'une manière arabe, en cette période de l'histoire, sont plus désastreux que ce que nous pouvons en concevoir. Pensez un peu à l'Inde, par exemple, qui est gouvernée par un groupe de forces hindouistes fondamentalistes et fanatiques qui visent à mobiliser les énergies chauvinistes et religieuses de la majorité hindouiste en ne faisant face à la minorité musulmane dans le pays et de la traiter durement, d'un côté, et de faire face au grand voisin musulman de la même manière, d'un autre côté. Les effets en seront sans doute catastrophiques. C'est pourquoi je constate que les plus ardents et les plus enthousiastes défenseurs de la laïcité de l'Etat en Inde, depuis l'indépendance, sont justement la minorité musulmane qui s'y trouve.

Même dans l'Iran islamique, aujourd'hui, je note au fond une certaine confirmation initiale à ce "oui" historique à l'encontre du "non" idéaliste. Laissez-moi vous expliquer ce que je veux dire. Au "moment" de la victoire des Ayâtullâh en Iran et de leur prise de possession du pouvoir, ces derniers n'ont pas osé restaurer le califat islamique - il y a eu jadis un califat shî'ite, dans l'histoire de l'Islam, comme nous le savons - tout comme ils n'ont pas créé un régime imâmite que contrôlerait et qu'administrerait un substitut de l'imâm, par exemple. Au contraire, ils ont osé fonder une république, pour la première fois dans la longue histoire de l'Iran : une république qui

pratique des élections populaires et le referendum auprès des masses, qui dispose d'une assemblée constituante et d'un parlement (où se déroulent de véritables débats, de chaudes discussions, etc...), d'un président de la république, d'un conseil des ministres, de blocs de partis, d'une constitution (en l'occurrence, c'est un texte dérivé de la constitution française gaulliste de 1958, comme nous le disent les experts en droit constitutionnel comparé) et d'une haute Cour constitutionnelle. Toutes ces institutions n'ont aucun rapport, de près ou de loin, avec l'Islam comme histoire, dogmes et idéal, mais elles sont en relation étroite et en liaison parfaite avec l'Europe moderne, en tant qu'histoire et en tant qu'institutions politiques, gouvernementales et administratives. Ce qui ajoute encore à l'importance du phénomène, c'est que le clergé iranien, défenseur acharné de la pureté dogmatique islamique shî'ite et idéaliste, avait toujours agi auparavant en s'opposant aux tentatives des hommes de gouvernement réformistes, en Iran, en vue d'y proclamer une république. Ils avaient combattu contre la république et le principe républicain, d'une manière générale, parce que tous deux n'ont rien à voir avec l'Islam. Ils avaient combattu contre la république au nom de l'Islam idéaliste et au nom du refus des modèles européens, des institutions importées, etc... Ajoutez à cela que, contrairement au vocabulaire islamique régnant et omniprésent du discours politico-idéologique iranien actuel, nous y trouvons des thèmes de discours et des contenus de discussions, de débats et d'appels, que lui impose le "oui" historique donné à la situation politico-économique mondiale, moyen-orientale et locale et que ne lui impose pas le "non" islamique idéaliste. C'est pourquoi nous constatons que le discours des hommes de religion qui sont au gouvernement en Iran ne se fonde pas, en vérité, sur la théologie, sur le dogme, sur le califat et sur l'imâmât, mais sur la planification économique, le bien-être social, la redistribution de la richesse, la justice sociale, le colonialisme et l'impérialisme, la dépendance économique, le rôle des masses populaires (en opposition au rôle des élites technocratiques), et sur des thèmes tels que l'identité, la modernité, le traditionalisme, l'authenticité, la modernisation, etc... Il est donc clair que le "oui" historique et républicain a remporté, en Iran, une certaine victoire sur le "non" idéaliste et islamique qui s'y oppose à la république et à tout ce qui est républicain.

Laissez-moi vous lire le texte du conseil suivant que l'un des leaders du Tiers Monde a donné aux étudiants des écoles religieuses de son pays :

"Si vous n'êtes pas attentifs aux politiques que poursuivent les impérialistes et si vous estimez que l'Islam n'est rien de plus que les rares sujets que vous étudiez continuellement sans jamais aller au-delà de ceux-ci, les impérialistes vous abandonneront à vous-mêmes. Accomplissez la prière autant que vous voulez : ce qu'ils veulent, c'est votre pétrole. Il n'est rien en vos prières et en vos invocations qui puisse les troubler. Ils veulent vos richesses minérales, ils veulent transformer notre pays en un marché pour leurs marchandises. C'est pour cela que les gouvernements qu'ils ont installés chez nous et qui sont à leur dévotion, nous interdisent toute industrialisation et ne proposent comme alternative à la chose que des usines "de montage" et des industries qui s'appuient sur le monde extérieur, sans plus". (6)

L'auteur de cette analyse et de cet appel aurait pu être le Président Jamâl 'Abd al-Nâsir, ou le Président de l'Indonésie, vers 1960, Soekarno, ou Fidel Castro directement après que la révolution cubaine ait réussi à s'emparer du pouvoir. Mais, en fait, l'auteur de ce discours est l'âyatullâh al-Humaynî lui-même. C'est pourquoi nous constatons que les luttes sociales et politiques à l'intérieur de la révolution islamique en Iran tournent autour de problèmes tels que la priorité du droit et des valeurs de la propriété privée en opposition à la priorité de la justice sociale et distributive, ainsi que de ses valeurs, la réforme rurale et les dimensions exactes de sa

nécessité et de son extension, les dimensions exactes de la nécessaire nationalisation des plans industriels, commerciaux, financiers, etc..., la nature des relations entre le secteur public, d'un côté, et le secteur privé, de l'autre, quant à l'économie du pays, le choix d'une économie dirigée et étatisée ou bien d'une économie libre, ou bien plutôt d'une économie mixte qui se tiendrait à mi-chemin des deux autres ? Tout ceci nous rappelle les mêmes luttes et les mêmes débats qui ont eu lieu dans le monde arabe, en général, et en Egypte, en particulier, au cours de la période ascendante du Nâsirisme et lorsque le Président Jamâl 'Abd al-Nâsir exerçait le pouvoir, toutes choses qui me font croire que la tendance, en Iran, s'oriente de plus en plus vers le "oui" d'une transformation en une république national-populiste dont les affaires sont administrées et dirigées par les hommes de religion d'esprit radical, en général. Et cela malgré la nature islamique du discours politique publique qui y est tenu et malgré la couverture idéologique religieuse de l'Etat. Comme nous le savons bien, en Egypte et en d'autres pays arabes, ce sont les Officiers libres d'esprit radical qui ont mis en mouvement la phase national-populiste et en ont dirigé la politique : ils exploitaient le vocabulaire national-socialiste pour contrecarrer l'impérialisme dans leur discours politique public et comme couverture idéologique de l'Etat dont ils assumaient la direction, la politique et la vie même. Et tout comme les Officiers libres furent obligés de proclamer la loi martiale et l'état d'urgence, et autres dispositions, pour faciliter l'opération consistant à exécuter leurs programmes socio-populistes et évincer leurs adversaires de la scène, de même les hommes de religion d'esprit radical, en Iran, ont proclamé l'application de la Sharî'a islamique comme loi fondamentale du pays, dans le même but, à savoir exécuter leurs programmes socio-populistes et évincer leurs adversaires de la scène. Dans les deux cas, le recours, de la part du groupe dirigeant, à des politiques de soutien des masses est une nécessité pour obtenir un certain succès, sinon un total succès. Proclamer l'application des dispositions juridiques et des châtiments de la Sharî'a islamique dans un pays comme l'Iran, aujourd'hui, est le correspondant, politique et fonctionnel, de la proclamation, par les Officiers libres, de l'état d'urgence et de la loi martiale dans les pays où ils étaient arrivés au pouvoir. Ce qui importe, quand on proclame l'état d'urgence et la loi martiale, c'est le code pénal, la facilité à en déduire les peines, leur fermeté et leur rigueur, et la rapidité à les exécuter. De même, ce qui importe quand on proclame l'application des dispositions juridiques de la Sharî'a islamique, c'est le code pénal en tout premier lieu, la facilité à en réduire les peines, leur fermeté et leur rigueur, et la rapidité à les exécuter. C'est alors qu'en réalité l'Islam se réduit à l'application des dispositions juridiques de la Sharî'a et qu'ensuite la Sharî'a elle-même se réduit au code pénal, sans plus.

Je tiens à vous rappeler ici un événement historique des plus importants : l'Iran est l'un des rares Etats qui n'ont pas participé au mouvement national-populiste de libération dont ont été témoins les pays des trois continents - à des degrés divers naturellement après la deuxième guerre mondiale, mouvement dont les politiques furent menées et les programmes dirigés par des chefs et des leaders tels que Jamâl 'Abd al-Nâsir chez nous, Jawaharlâl Nehru en Inde, Kwame Nkrumah au Ghana, Sukarno en Indonésie et Chou En Lai en Chine, et cela malgré le fait que l'Iran avait été le précurseur et le pionnier dans la mise en marche de ce mouvement de libération contre le colonialisme et l'impérialisme en cette partie du monde qui est la nôtre. Muhammad Mossadegh avait pris le pouvoir en Iran au seuil des années 50 de ce siècle, peu avant Jamâl 'Abd al-Nâsir, et il s'était empressé - comme on le sait - de faire l'un de ces pas courageux et audacieux en sa lutte nationale et libératrice, à savoir de nationaliser le pétrole iranien et de le transformer en une société nationale de propriété étatique. Ce pas n'a alors été égalé en importance, grandeur, courage et popularité, que par la nationalisation du Canal de Suez en 1956. Et comme la nationalisation du Canal de Suez engendra la fameuse agression tripartite contre l'Égypte en vue d'y faire tomber le régime national progressiste de libération nationale et de récupérer la propriété

du Canal, de même la nationalisation du pétrole iranien engendra une agression similaire, mais par d'autres moyens, contre l'Iran de Mossadegh, qui a pris la forme suivante: chute du régime national progressiste, retour du Shah exilé sur le trône de ses pères à Téhéran et report des aiguilles de la pendule en arrière pour ce qui concerne le pétrole iranien, ses titres de propriété et l'usage qu'on en ferait. Il me semble, aujourd'hui, que l'avortement - sous contrainte - de ce projet de libération nationale populiste iranien et que l'échec - sous contrainte - qui fut imposé à ses justes ambitions, ont engendré cette explosion, au terme des années 70, qui a pris la forme d'une révolution populaire violente contre tout ce que représentait le pouvoir rétrograde et conservateur du Shah des Shahs, après une période, relativement longue, de répression, de limitation et de marginalisation intérieure, tout en sachant que les indices recueillis indiquaient que le projet lui-même suivrait un cours semblable, plus ou moins, à celui de l'entreprise nâsirienne en général dans ses politiques locales et internationales et en ses grandes lignes économiques et sociales, s'il réussissait à résister à l'agression étrangère qui visait à sa chute et aux forces locales qui la représentaient sur place. En d'autres termes, la révolution islamique en Iran est donc - en profondeur - le retour de ce qui avait été réprimé historiquement sous forme distincte, avec force cris et au milieu d'un vacarme local et international presque sans pareil. C'est pourquoi cette révolution apparaît à l'Arabe qui a conscience des enjeux politiques, pour le moins, comme une répétition ou une récupération d'un feuilleton dont les événements ressemblent un peu à ce que nous avons jadis connu, expérimenté et enduré, mais avec d'autres moyens et un autre langage également. J'en conclus donc, pour ma part, que la révolution islamique en Iran est, dans sa substance, une réalisation locale, soumise aux conditions de la réalité iranienne, parmi les réalisations du mouvement national-populiste tiers-mondiste de libération. Elle a éclaté plus tard, dans le temps et dans l'histoire, après une fermentation qui s'est achevée conformément aux particularités de la vie iranienne et après une interaction intérieure qu'a dominée la politique répressive que l'histoire iranienne a adoptée après la chute du gouvernement de Mossadegh et l'échec de son programme, de sa politique, de ses idéaux et de ses ambitions.

Examinons-en donc de plus près les caractéristiques :

1. le caractère urbain et petit bourgeois qui a marqué la révolution islamique en Iran de son empreinte ;
2. la faible participation des paysans, des ruraux et des ouvriers dans l'élaboration et la conduite de cette révolution ;
3. l'orientation fondamentalement hostile qu'elle a prise en même temps vis-à-vis de l'impérialisme et des Etats-Unis, d'une part, et vis-à-vis du communisme et de l'Union Soviétique, d'autre part, et par suite l'adoption par elle du slogan bien connu, à la fois arabe et tiers-mondiste, "ni l'Est, ni l'Ouest" ;
4. la conviction qu'elle avait de représenter la "voie droite" entre la gauche et la droite pour assurer une réelle croissance économique ainsi que l'évolution sociale, etc...;
5. l'ambition qu'elle a exprimée de vouloir édifier un Etat vraiment indépendant et une armée vraiment nationale ;

6. la lutte constante qu'elle a connue en elle-même entre le principe visant à sauvegarder la propriété privée, ainsi que son caractère sacré et légitime, et le principe visant à assurer la justice sociale et distributive dans la société.

Toutes ces caractéristiques, nous les avons expérimentées, nous les Arabes qui vivons aujourd'hui, nous en avons fait l'expérience et nous les avons endurées également lors de cette étape qui a vu l'épanouissement du projet national-populiste, arabe et tiers-mondiste, de libération. Il est clair pour moi, maintenant, que la révolution islamique en Iran souffre aujourd'hui de l'impasse, des problèmes, des étouffements et des contradictions de ce même projet que nous avons expérimenté en tant qu'Arabes. Cela veut dire que les problèmes bien connus de nous, et avant même que existe ce qui a pour nom "révolution islamique en Iran", à savoir la nationalisation, l'ouverture économique, le secteur public, le secteur privé, la dépendance, la croissance autonome, l'accumulation du capital, la justice sociale, l'égalité relative dans la distribution de la richesse nationale, la pression démographique sur les services, la structure souterraine, etc..., tous ces problèmes se posent maintenant et avec acuité à la révolution islamique en Iran et à l'Iran islamique lui-même. Il ne m'apparaît pas qu'ils disposent de réponses à ces problèmes qu'elles soient totalement islamiques, ou presque, ou pas du tout - qui soient plus efficaces et plus adéquates que celles qu'on a pratiquées chez nous et chez d'autres Etats du Tiers-Monde au nom du socialisme arabe, ou africain, ou indien, ou quelque chose de semblable parmi les slogans et les idéologies dont la faillite s'est révélée des plus claires à qui les contemple aujourd'hui. Laissez-moi ajouter que le monde arabe, par suite, n'est pas candidat à répéter - et cela malgré certaines apparences extérieures - l'expérience islamo-populiste iranienne, parce que c'est l'Iran, au contraire, qui a récupéré - sur un tard, à la mesure du possible et à travers sa révolution islamique un "espace de temps" national libérateur perdu que les Arabes avaient bien connu, a répété ainsi une "étape" arabe désormais révolue et a vécu expérience arabe qui appartient au passé.

Il me semble, en fin de compte, que certains, en Occident comme en Orient, parmi ceux qui ont mal compris cette dialectique entre le "non" idéaliste et le "oui" historique en Islam, se sont trouvés très déçus face à la modalité selon laquelle l'Union Soviétique s'est dissoute et démantelée. J'en prends à témoin une école occidentale, bien précise qui s'était spécialisée dans l'étude de l'Islam de l'Union Soviétique et dont les meilleurs représentants sont l'historien franco-russe Alexandre Bennigsen, sa collègue l'historienne Chantal Lemercier - Quelquejay, sa fille Marie Broxup à Oxford, la professeur Hélène Carrère d'Encausse et Amîr Tâhirî. Depuis longtemps cette école - comme raisonnaient aussi beaucoup de fondamentalistes chez nous - s'attendait à l'éclatement et à la dissolution de l'Union Soviétique sous les coups de l'Islam ou, plus précisément, sous l'impact des républiques et des provinces islamiques à travers une série de révolutions, de soulèvements et de rébellions prévisibles et attendus contre le pouvoir central russo-soviétique. En d'autres termes, cette école voyait la source du danger existentiel contre l'Union Soviétique et sa stabilité dans ce qu'elle considérait comme étant l'identité islamique irréversible et sûre que l'on supposait devoir dire "non" - à un moment ou à un autre - face au régime soviétique athée, laïque et modernisateur, ce qui signifie que cette école persistait à penser que la fin de l'Union Soviétique procéderait de l'éternel "non" idéaliste islamique face au "oui" laïque, communiste et modernisateur que soutenait et imposait le pouvoir central russo-soviétique. L'une des thèses de cette école réside dans l'affirmation que l'éternelle identité islamique ainsi supposée et le perpétuel "non" idéaliste qui s'attache à celle-ci jouissent d'une inviolabilité unique et singulière face aux forces vives de l'histoire, telles que le nationalisme, la laïcité, le libéralisme, le communisme, la modernité et les grandes mutations historiques sociales, économiques et culturelles que connaît la vie des peuples. L'une des thèses de cette école, par

exemple, est que "le russe soviétique reste un russe tandis que le musulman soviétique reste un musulman". En d'autres termes, l'homme russe a la possibilité d'être un russe soviétique, un russe socialiste, un russe nationaliste ou un russe moderniste, tandis que le musulman n'a pas la possibilité de se classer dans l'une de ces catégories parce qu'il reste musulman pour toujours, ce qui veut dire que, pour le musulman, être soviétique, communiste, laïque ou libéral, constitue une contradiction absolue quant aux essences et aux identités, tout comme cela est affirmé par les textes des fondamentalistes que je vous ai lus au début de cette conférence. Mais pour le malheur de cette école et pour le malheur de l' "homo islamicus" dont elle brandit le drapeau et dont elle défend l'identité, les événements qui ont causé la dissolution de l'Union Soviétique sont là pour prouver que le "non" idéaliste et islamique n'a joué aucun rôle sérieux dans la disparition de l'Union Soviétique, tout comme nous savons maintenant que les principaux nationalistes qui ont inspiré l'opposition au pouvoir central et ont dit "non" à celui-ci se trouvent tous dans la partie européenne de l'ex-Union Soviétique et se révèlent être chrétiens quant à la religion et à la culture. En réalité, des républiques très petites comme celles de la Mer Baltique ont joué un très grand rôle dans la disparition de l'Union Soviétique et dans une mesure bien plus importante que toutes les autres institutions de celle-ci, à l'exception du peuple russe lui-même. Contrairement donc à ce que pronostiquaient la susdite école et les fondamentalistes qui en soutiennent les thèses, le "oui" historique des républiques islamiques a fait que celles-ci demeurent les plus attachées à la permanence de l'Union Soviétique jusqu'au dernier moment, tout comme il a fait qu'elles ont voulu se lier elles-mêmes étroitement aux restes de cette Union, plus que toutes ses autres composantes antérieures ? Et cela malgré le modèle islamique révolutionnaire voisin en Iran et malgré le modèle islamique du soulèvement armé que connaît l'Afghanistan, lui aussi voisin.

(revue al-Nahj, été 1995, 11ème année, numéro 40, pp. 122-137)

Notes

1) Le lecteur trouvera les documents les plus importants sur les "groupes" (jamâ'ât), les organisations et les mouvements fondamentalistes islamistes armés en Egypte dans la publication - avec commentaires, préface et notes - en deux volumes publiés par le chercheur islamiste Raf'at Sayyid Ahmad sous le titre "Le Prophète armé, 1: les Réfractaires" et "le Prophète armé, 2 : les Révolutionnaires", Riyâd al-Rayyis li-l-kutub wa-l-nashr, London, 1991. Le "traité de la foi", publication en un vol., pp. 31-52 : le texte ici cité est à la p. 40.

2) Op. cit., vol. 1, p. 173.

3) Op. cit., vol. 1, p. 93.

4) Op. cit., vol. 1, p. 94.

5) Op. cit., vol. 1, p. 95.

* Nous traduisons ainsi le néologisme arabe sirâtî, "conforme à la "voie droite" qu'est l'Islam (sirât mustaqîm), expression que nous rendons ici par "droit idéal", ce qui nous autorise à traduire sirâtî par "idéaliste", c'est-à-dire conforme à l'Islam primordial de la prédication coranique et prophétique.

6.) J'ai traduit le texte de l'anglais. Cf. Henry Munson Jr., Islam and Revolution in the Middle East, Yale University Press, New Haven, 1988, p. 108.