

INSTITUTUL DIPLOMATIC ROMÂN

Dr. Laura Sitaru

***LUMEA ARABĂ.
MODERNITATE ŞI ISLAM.***

ISBN 978-973-0-07082-8

Institutul Diplomatic Român

*Lumea arabă.
Modernitate și islam.*

Dr. Laura Sitaru
Asistent Universitatea București

ISBN 978-973-0-07082-8

- **lucrare redactată în anul 2006** •

Cuprins

Introducere.....	p. 5
Partea I.	
I.a. Arab sau musulman?.....	p. 7
I.b. O perspectivă istorică asupra curentului reformist islamic	p. 9
I.c. Califatului, expresie a unității panislamice	p. 12
I.d. O încercare de clasificare a orientărilor islamice în lumea arabă contemporană	p. 16
I.e. Islamul šiit în expansiune ?	p. 24
 Partea a II-a.	
<i>Democrația</i> în spațiul arabo-islamic. Studii de caz	p. 32
 Partea a III-a.	
Occidentul <i>față cu</i> islamul	p. 42
 Bibliografie selectivă	p. 54

Introducere

Revendicările identitare și evoluțiile care au derivat din asumarea unui anumit tip de apartenență identitară reprezintă pentru spațiul arabo-islamic, ca și pentru restul lumii, o realitate care a generat în spațiul de expresie socio-politic o serie de manifestări determinante. Accentuarea unuia sau altuia dintre elementele în jurul cărora se pot forma identități și grupa indivizi a creat în spațiul arabo-islamic structuri identitare bine individualizate. În conturarea acestor structuri identitare o importanță egală au avut-o factorii istorici care imprimă acestor evoluții amprenta specificului cultural, precum și influența de netăgăduit a Occidentului european și a modelelor sale de civilizație. Elementul religios, reprezentat de islam și determinările socio-politice pe care le implică, a reprezentat timp de secole principala definiție identitară pentru spațiul la care ne referim. O identitate solidă, totală și creată prin excluderea sau, mai corect spus, ignorarea celuilalt. O identitate suficientă sieși, concentrată asupra sa și care cu greu a acceptat alte seturi de valori identitare. Printre aceste noi valori în măsură de a provoca regroupări identitare se află elementul etnic, multă vreme inexistent în proiecțiile lumii arabo-islamice despre sine. Partițiile etnice în interiorul unei identități cuprinzătoare reprezentată de religie sunt o realitate târzie a lumii arabo-islamice, care ține de evoluțiile istorice din secolul al XIX-lea cu deosebire, cu prelungiri în secolul XX.

Întâlnirea cu Occidentul european, altfel structurat identitar, a stârnit curiozitatea lumii islamice, curiozitate amestecată cu dispreț la început, transformat pe parcurs în admirație și dorință de imitație, sau de respingere

categorică în alte cazuri, însă mai întotdeauna determinând schimbări și re poziționări identitare.

Numeroase studii analizează situația ambiguă în care Occidentul și Orientul se află deopotrivă implicate, ca să folosim o împărțire clasică bazată pe opoziția dintre cele lumi, studii pe care le-am menționat în bibliografie și la care am făcut apel ori de câte ori argumentația a cerut-o. Formele identitare cu totul noi sau reformulările pe care lumea arabo-islamică le cunoaște în secolele al XIX-lea și al XX-lea necesită explicații atât de necesare în înțelegerea evoluțiilor actuale din acest spațiu.

Cel care dorește să pornească într-un astfel de demers trebuie să acorde istoriei un loc important, dacă nu central, în identificarea unei presupuse continuități între forme identitare preexistente și evoluțiile noi înregistrate de acest spațiu.

Partea I

I.a. Arab sau musulman?

În perioada modernă, *arabitatea* (identitate predominant etnică) și *islamul* (identitate religioasă) s-au asociat celor două curente care structurează politic guvernarea în țările arabe; arabitatea fiind asociată, cel mai adesea, cu alte două concepte, *laicitate* (care trimite la bazele științifice ale organizării sociale) și *secularism*. Trebuie menționat dintr-un început că laicitatea nu are nici aceeași valoare, nici aceeași semnificație care se poate generaliza la întreg spațiul arab, ea fiind un fenomen aflat în strânsă legătură cu modernizarea și evoluția punctuală a societăților din spațiul de influență al islamului.

Cei care se preocupă de spațiul arab și de problema compatibilității între sistemele arabe, laice fie ele sau structurate pe baze religioase, și valorile democratice, disting în lumea arabă diferențe între noțiunile de *laicitate* și *secularism*, care, utilizate cel mai adesea într-o relație de sinonimie, acoperă în acest spațiu realități diferite¹. Secularismul desemnează tendința de desacralizare a unui vast câmp de activități între care și organizarea socială. Secularizarea unei societăți impune o reamenajare a spațiului public în concordanță cu valorile emancipării politice și ale libertății, precum se întâlnește în cazul modelului britanic. În cazul laicizării, asociată mai degrabă modelului francez, lupta pentru emancipare politică și socială nu poate fi disociată de lupta împotriva dominației ideologiei religioase².

În lumea arabă, care nu se pretează unei analize de ansamblu, ci unui studiu în detaliu, disocierea între cele două vocabule, *laicizare* și *secularism*, este mai bine conturată. Din cel puțin **două motive**: primul este legat de însuși

¹ Cf. Burhan Ghalioun, *Islam, modernité et laïcité. Les sociétés arabes contemporaines*, en « Confluences Méditerranées », numéro 33, 2000

² *ibidem*

procesul de modernizare al țărilor arabe care se manifestă, cel puțin în prima sa fază, sub forma luptei împotriva ocupației coloniale. În această luptă, solidaritatea **religioasă a reprezentat factorul esențial de unitate socială. Religia** a ieșit din această luptă mai puternică, căpătând în plus și o dimensiune geopolitică, religia a încetat să mai fie un simplu act de cult, ea a devenit un suport identitar. Criticile actuale nu vizează niciodată religia islamică în sine, ci falsele interpretări care îi sunt date.

Al doilea aspect care explică de ce societățile arabe pot fi calificate mai degrabă prin termenul „secularism” decât prin laicitate este că apelul la modernizare a societăților arabe a venit în primul rând de la ulemale³, inițiatorii curentului modern, de renaștere a societății arabe.

De altfel, a devenit o tradiție în lumea arabă în ultima jumătate de secol ca musulmanii moderniști să fie aliații privilegiați ai statului în procesul de guvernare. Rolul lor este dublu: în primul rând, statul se bazează pe ei pentru anihilarea conservatorilor musulmani și a mișcărilor extremiste, iar în al doilea rând, folosesc puterii politice seculare oferindu-i un plus de legitimitate, în condițiile în care multe regimuri de orientare laică din lumea arabă suferă de lipsă de legitimitate și popularitate scăzută. *Gruparea Fraților Musulmani*, în Egipt, deși interzisă și nerecunoscută oficial, pare să fi făcut un pact cu puterea care i-a permis, la ultimele alegeri legislative, pătrunderea în parlament. Observăm „buna purtare” a regimului față de *Gruparea Fraților Musulmani* prin comparație cu destinul principalului partid laic de opoziție, *Al-Ghad*, al cărui lider Ayman Nūr, a primit o pedeapsă de cinci ani de închisoare, acuzat fiind de diferite nereguli pe care le-ar fi săvârșit la momentul înscrierii partidului său în cursa electorală.

Un alt exemplu este Regatul Marocului al cărui rege finanțează opoziția musulmanilor moderați pe care îi încurajează în detrimentul mișcărilor

³ Învățați musulmani, doctori în științele islamului care nu văd posibil proiectul de renaștere a societăților arabe altfel decât printr-o înnoire venită din interior și susținută de sistemul de valori specific islamului.

fundamentaliste. Desigur, lista exemplelor nu se poate sfârși fără cazul Regatului Hașemit al Iordaniei care are islamiști asociați la guvernare.

I. b. O perspectivă istorică asupra curentului reformist islamic

Curentul reformist care atinge islamul în secolului al XIX-lea dezvoltă două tendințe care se cristalizează în interiorul său.

Există un **reformism** calificat, cel mai adesea, de termenul „**liberal**”, pentru că majoritatea intelectualilor care susțin această orientare sunt afiliați Occidentului și culturii sale și cred că reforma islamului se poate face doar printr-o reconsiderare a raportării musulmanilor la sursele religioase (Coran și *sunna*⁴). Este singura cale de renaștere a lumii musulmane, după modelul Europei din secolul al XV-lea. După abolirea califatului, în 1924, discuțiile în jurul modalităților de reformare a lumii musulmane se întetesc. Moderniștii de tipul lui Qasim Amin, Mansur Fahmi sau Taha Hussein (care declară islamul, ca sistem social, incompatibil cu modelul occidental) se angajează cu toate forțele în direcția reformării islamului, după modele și criterii europene. Ei sunt deopotrivă și susținători ai ideii naționale și laicizării societății. **Separarea religiei de stat este ideea care-i unește pe „liberalii” curentul reformist.**

Cealaltă orientare din cadrul curentului reformist caută germenii renașterii musulmane în interiorul societății, refuzând împrumuturile și influențele occidentale. Cunoscuți ca *muğaddidūn*⁵ sau *islāhiyyūn*, reprezentanții acestei tendințe se opun atât tradiționalismului musulman cât și modernismului

⁴ *Sunna* – „rânduiala” sau „cutuma” Profetului Muhammad, întemeiată pe totalitatea tradițiilor păstrate despre viața, faptele și spusele acestuia.

⁵ In trad. „înnoitorii” (de la verbul *ğaddada*, a înnoi, a reforma); *islāhiyyūn*, în trad. „reformiști” (derivat de la *islāh*, „reformă”)

de tip european, încercând să facă din sursele fundamentale ale islamului suport pentru a răspunde sfidărilor modernității⁶. Calificați, cel mai adesea în Occident ca fiind integriști, acești reformatori și operele lor au fost puțin sau deloc cunoscute de către orientaliști, iar necunoașterea lor înseamnă ignorarea unei părți esențiale a reformismului musulman.

Organizația Fraților Musulmani, expresie a acestui tip de reformism, apare în 1928 ca structură cu dominantă socială. Este o organizație ale cărei prime acțiuni se desfășoară, cu precădere, în câmpul social, la nivelul educației maselor, al instruirii tinerilor egipteni în vederea pregătirii lor pentru susținerea reformei societății. Organizația are două obiective majore: unul intern care își propune educarea maselor într-un scop explicit care ne conduce la celălalt obiectiv, cel extern: responsabilizarea egiptenilor și crearea unui front comun de respingere a ocupației coloniale engleze (Ramadan, 2002, p. 199). Rețelele organizației cuprind în scurt timp întreg teritoriul egiptean și pătrund în toate domeniile vieții sociale (organizația dispune de o rețea de cluburi de fotbal proprie), iar influența lui Al-Banna, fondatorul organizației, crește considerabil.

Anul 1936 este fundamental în orientarea *Fraților Musulmani* către sfera politicului: implicarea lor în cauza palestiniană le conferă dimensiune panislamică, anticipând evoluția ulterioară a Mișcării. În 1936, Al-Banna declanșează o campanie de strângere de fonduri pentru susținerea Înaltului Comitet Arab din Palestina și a acțiunilor greviste ale palestinienilor care debutează în același an. Angajarea politică a Fraților Musulmani (participarea financiară și fizică în evenimentele din Palestina) schimbă perspectiva asupra lor pe plan intern și extern. În 1941, în urma discursului lui Al-Banna rostit în timpul unei conferințe la Damanhur⁷, în care atacă cu virulență politica britanică în Egipt și Palestina, este arestat și va rămâne în închisoare o lună de zile. Este

⁶ Cf. Tariq Ramadan, *Aux sources du renouveau musulman. D'al-Afghānī à Hassan al-Banna un siècle de réformisme islamique*, éditions Tawhid, Lyon, p. 22

⁷ Localitate din guvernoratul Al-Buhayra, Egipt

considerat începutul prigoanei la care vor fi supuși *Frații Musulmani* din acest moment. În același an, Al-Banna renunță să candideze la alegerile parlamentare, la cererea primului ministru de atunci, care se temea de popularitatea în creștere a lui Al-Banna.

Lucrurile se modifică între timp, iar în 1944, *Organizația Fraților Musulmani* se transformă în partid politic. Răspunzând criticilor, care văd în intrarea organizației pe scena politică o trădare a scopurilor sale inițiale, Al-Banna se justifică astfel: *"D'aucuns se demandent: cette participation électorale des Frères ne les fait-elle pas sortir de leur domaine religieux vers le domaine politique en les transformant ainsi en organisation politique après qu'ils furent un mouvement religieux? Nous répondons que l'islam ne connaît pas ces divisions dans les affaires de la nation: une institution religieuse islamique se doit de donner l'avis dans tous les domaines de la vie et la voie parlementaire est le plus court et le meilleur des chemins."*(Ramadan, 2002, p. 218)

În 1948, la cererea puterilor occidentale implicate în zona Orientului Mijlociu (Anglia, Franța și Statele Unite) înaintată guvernului egiptean prin intermediul ambasadei britanice la Cairo, *Organizația Fraților Musulmani* este interzisă. În 1949, liderul mișcării, Hasan al-Banna este ucis la Cairo, din ordinul primului ministru egiptean Abdel Hādī.

Ni s-a părut relevantă relaurea câtorva dintre ideile-cheie care structurează doctrina organizației. Trebuie să precizăm că mesajul *Fraților Musulmani* **nu este de tip naționalist**, deși pare centrat pe Egipt, este un mesaj care își propune inocularea ideii de apartenență islamică în rândul maselor egiptene. Astfel, susține Al-Banna, **sentimentul patriotic trebuie să fie deschis celui de apartenență la națiunea arabă** (ansamblul țărilor a căror limbă este araba), **apoi islamică, și umană**, în cele din urmă . Inocularea naționalismului

de tip european este cel mai mare complot al Occidentului, crede deopotrivă Hasan al-Banna (Ramadan, 2002, p. 299).

Al-Banna se exprimă foarte clar și în chestiunea pluripartidismului, pe care îl respinge, considerându-l instrument de dezbinare folosit de rege, în asociere cu englezii. Respinge, de asemenea, influențele culturale ale occidentului, pe care le găsește dăunătoare în special la nivelul moravurilor: „*les occidentaux habillent de beaux mots leurs méfaits*”(Ramadan, 2002, p. 360), afirmă Al-Banna.

Totuși, Hassan al-Banna nu neagă meritele Occidentului în dezvoltarea lumii, dar **nu crede că modelul Renașterii europene se poate aplica islamului**: procesul de secularizare a fost posibil în Europa, dată fiind **specificitatea religiei creștine** care se pretează la acest lucru, consideră liderul *Fraților Musulmani* , nu același lucru putându-se spune despre **islam, care este societate și religie împreună**.

I.c. *Califatul, expresie a unității panislamice*

Atât Coranul cât și Tradițiile (*sunna*) nu iau în discuția chestiunea succesiunii califale. Tradiția face referire la faptul că deținătorul acestei funcții este, de regulă, un descendent al tribului Qurayș din Mecca, trib din care făcea parte Profetul Muhammad. În istoria islamului, califul a avut misiunea de a menține unitatea internă și de a apăra comunitatea credincioșilor împotriva pericolelor externe.

După ce au ajuns la putere, în 750, abbasizii⁸ au considerat califatul garantul carismatic al teocrației musulmane, în numele căreia își atribuie un rol

⁸ Dinastie arabă (750-1258)

politico-religios absolut. În urma *turcizării* califatului și a apariției funcției de sultan, în 1055, califii abbasizi își vor asuma de acum înainte o funcție pur spirituală, în ciuda încercării unora de a recupera un rol politic efectiv⁹. După distrugerea califatului abbasid de către mongoli, în 1258, ultimii califi abbasizi instalați la Cairo de către Mameluci¹⁰ au numai un rol decorativ. În 1517, când otomanii cuceresc Egiptul, ultimul calif abbasid este dus la Istanbul. Fără să-și fi revendicat vreodată titlul de calif, sultanii otomani au fost considerați de către cei mai mulți dintre musulmanii sunniți ca fiind garanții *ortodoxiei* sunnite, în calitate lor de stăpânii celui mai puternic stat musulman din vremea lor.

În decursul istoriei musulmane, mai multe dinastii au revendicat califatul. Încă din timpul abbasizilor, proclamarea unui calif șiiit de către Fatimizii¹¹ din Cairo, în 909, a provocat o acțiune similară la Cordoba, de către omeyyazii sunniți din Spania, în 929. În Maghreb, Hafsizii (1228-1574) în Tunisia și Merinizii (1196-1465) în Maroc, au adoptat și ei titlul de calif.

Unii juriști musulmani au considerat califatul o îndatorire fundamentală a islamului, așa cum sunt pentru musulmani cei cinci stâlpi ai islamului. Însă asemănarea între instituția califatului și papalitate, idee avansată de unii orientaliști, nu este tocmai exactă¹², pentru că nu se poate ignora, în cazul califatului, dimensiunea sa politică. Dimensiunea politică a califatului este cea abolită prin decretul din 3 martie 1924 al Marii Adunări Naționale de la Ankara, și nu cea spirituală, care va dăinui ca aspirație a multor generații și va fi firul roșu al luptei pentru unitatea panislamică în cazul primelor generații de reformiști. Ideea dispariției califatului este greu de acceptat în lumea

⁹ Yves Thoraval, *Dicționar de civilizație musulmană*, Univers Enciclopedic, 1997, p. 68-69

¹⁰ Dinastie (1250-1517) fondată în Egipt și Siria de către sclavi militari (*mamlūk*, în ar. "stăpânit de către cineva", "aflat în posesia cuiva"), originari din stepele Kipceacilor (sudul Rusiei de astăzi) și din Caucaz. Ei își dovedesc priceperea militară oprindu-i pe mongoli în Palestina (invicibili până atunci), în 1260. Cf. *ibidem*, p. 189

¹¹ Dinastia fatimizilor (909 – 1171) își revendică ascendența din Fatima, fiica Profetului Muhammad și soția lui 'Alī (cel de-al patrulea calif al islamului). Apărută în Maghreb, dinastia fondează un califat în Egipt și Siria (969-1171).

¹² Cf. Henri Lammens, *Islamul. Credințe și instituții*, Corint, 2003, p. 203

musulmană: la numai câteva zile după abolirea instituției ca atare, șeriful de la Mecca, Husayn Ibn Ali se autoproclamă calif. Cucerirea Meccăi de către wahhabiți¹³, în 13 octombrie 1924, înseamnă sfârșitul califatului autoproclamat, dar și ultimile zile ale instituției în sine. Regele Egiptului, Fu'ād, are, în același an, o tentativă de a recupera instituția desființată, însă inițiativa lui stârnește criticii virulente la Cairo.

Reacția slabă a statelor musulmane la dizolvarea califatului poate fi un indiciu al nepotrivirii acestei forme de organizare cu timpurile istorice noi. Iată ce răspunde Atatürk când musulmanii din India, singurii care s-au opus deciziei liderului turc, îi cer explicații pentru abolirea califatului: „*Visul secular nutrit de musulmani, cum că instituția califală ar trebui să fie un guvern islamic care să-i cuprindă pe toți musulmanii, nu a putut deveni realitate niciodată. A devenit, dimpotrivă, un motiv de disensiune, de anarhie și de război fratricid, între credincioși. Înțeles mai bine, interesul tuturor a scos la lumină acest adevăr: datoria musulmanilor este să aibă guvernări distincte și independente. Adevărata legătura spirituală dintre ei este convingerea că toți credincioșii sunt frați (Coran, 49, 10)*” (Lammens, 2003, p. 204).

O realitate depășită de timpurile istorice, o instituție care ar trebui să-și exercite puterea în plan spiritual, așa este descris califatul și în *Al-islām wa usūl al-hukm* (Islamul și fundamentele puterii) carte apărută în 1925, din mediul azharit¹⁴, scrisă de judecătorul egiptean Ali Abd ar-Rāziq. Pentru prima dată în islam, este adusă în discuție necesitatea separării religiosului de politic. Cartea stârnește reacții violente în lumea musulmană, republicarea ei fiind interzisă pentru mai mulți ani, însă extrem de apreciată de către orientaliști europeni care văd în autorul ei un adevărat reformist care, angajând un proces de reflecție

¹³ Adepți ai wahhabismului, mișcare politico-religioasă, născută în 1744 în Peninsula Arabă din alianța unui predicator rigorist, Muhammad ibn Abd al-Wahhāb, cu a unui șef de trib, Muhammad ibn Sa'ūd, care a dat numele dinastiei care conduce Arabia Saudită (Thoraval, 1997, p. 322)

¹⁴ Cu referire la Universitatea islamică *Al-Azhar* din Cairo, cea mai importantă instituție de învățământ religios islamic.

asupra chestiunii însăși, încearcă să elibereze lumea musulmană de unul dintre miturile sale străvechi.

În analizarea modernității din spațiul arabo-islamic, raportul acesteia cu religia este fundamental. Relația dintre religie și modernitate se prezintă diferit de la o regiune la alta, de la o țară la alta în spațiul arab. Astfel, în societățile din Orientul Apropiat unde modernitatea culturală cunoscută sub numele de *Nahda* (Renașterea arabă) începe înaintea ocupației coloniale (dar nu fără a suferi influențele modernității occidentale), raportul dintre religie și identitatea politică este mai slab. În aceste societăți, arabitatea¹⁵, concept în întregime laic, ocupă un teritoriu semnificativ.

În țările Golfului, unde modernitatea are un caracter pur tehnic, religia rămâne forța dominantă în societate. Este elocvent modelul saudit unde rigorismul wahhabit este religie de stat, dar și normă socială. Țările Golfului, fie că vorbim de Emiratele Arabe Unite, Bahrein, Qatar sau Oman, se numără printre aliații importanți ai Statelor Unite în Orient, care au sprijinit intervenția Washingtonului în Afganistan. Dorința Statelor Unite de a transforma *Marele Orient Mijlociu* într-o zonă de democrație și securitate se dovedește a fi o misiune dificilă a cărei rezolvare nu rezidă în a fi impusă din exterior. În cazul irakian, organizarea de alegeri libere nu a garantat democratizarea societății, ca să aducem în discuție cea mai recentă evoluție. De asemenea, societatea palestiniană nu a devenit mai democratică după câștigarea alegerilor, libere și corecte (conform observatorilor internaționali), de către gruparea islamistă Hamas. Se pare că libertatea de a alege nu a garantat nici în cazul Republicii

¹⁵ Civilizația arabă a existat înaintea islamului, iar evreii și creștinii, precum și numeroși levantini de origine europeană, sunt membrii integranți ai societății arabe. Astfel, *al-umma al-'arabiyya este definită, la acel moment ca și mai târziu, ca fiind o comunitate statală formată pe criteriul unității de limbă, cultură și civilizație, nu și de religie*, permițând, în felul acesta, continuarea bunei conviețuiri a etniilor și religiilor în interiorul unui singur stat.

Islamice Iran, venirea la putere a unui președinte mai democratic. Aceste trei cazuri au demonstrat, cum observă și Ignacio Ramonet¹⁶, că organizarea de alegeri libere nu este suficientă pentru a garanta instalarea democrației într-o societate.

I.d. O încercare de clasificare a orientărilor islamice în lumea arabă contemporană

Mișcarea islamică fundamentalistă, în vizibilă evoluție în zilele noastre, ca urmare a eșecului sistemului politic propus de actualele guverne și care respinge orice formă de laicitate, amenințând toate eforturile de modernizare de până acum, nu reprezintă manifestarea unei continuități ideologice în istoria islamului. Dimpotrivă, reprezintă o ruptură recentă în istoria acestuia. Acest integrism nu are sprijin nici în dogma islamică, cu atât mai puțin în islamul reformat și moderat, care pare să fie, în ultima perioadă, un posibil partener de dialog în societățile arabe.

Trebuie să subliniem, spre exemplificare, caracterul relativ recent al grupărilor islamice de orientare explicit religioasă din Teritoriile Palestiniene, unde *Ğihād*-ul Islamic ia naștere în 1979, în timp ce Hamasul¹⁷ apare mult mai târziu în 1987. În mod cert cazul palestinian se pretează unei discuții separate, însă ceea ce trebuie reținut este denaturarea religioasă a unui conflict al cărui contencios este explicit teritorial și politic.

¹⁶ Ignacio Ramonet, *Démocraties sur mesure*, în „Le Monde Diplomatique”, Mars, 2006

¹⁷ Este fondat în 1987 de către Ahmad Yasin, ca prelungire armată a grupării *Fraților Musulmani* din Fâșia Gaza. Se remarcă la început printr-o serie de acțiuni și proiecte comunitare în sprijinul populației din Cisiordania și Gaza, bazându-se pe fonduri consistente primite din Arabia Saudită, Siria, dar și din partea Mosadului israelian care vedea în Hamas un posibil adversar al *Organizației pentru eliberarea Palestinei*.

Ceea ce îndeobște este numit de către specialiștii în islam ca fiind „*le fait islamique*” (Buresi, 2005, p. 262), cuprinde un câmp foarte vast de realități și semnificații. Înainte de a purcede la o încercare de clasificare a principalelor orientări ale islamului contemporan, punem următoarea întrebare:

- **există un islam de referință, la care să ne raportăm prin comparație, analogie sau alt procedeu de clasificare? și care ar fi acela? islamul oficial, sprijinit și promovat de stat ? sau, poate, islamul maselor sau islamul începuturilor?**
- **nu, nu avem un islam de referință, ci doar o multitudine de exprimări, legate de timpul și spațiul în care au evoluat.**

Începem cu o primă diferențiere între ceea ce specialiștii numesc:

- **„reislamizarea de sus în jos”**, adică acel proces complex coordonat de puterea în exercițiu, în încercarea de a recupera mișcările din opoziție. Aceste mișcări constituie **islamul politic** care, la rândul lui, provine din forme de extremism religios, dar a renunțat la metodele violente în atingerea scopurilor politice. Prototipul acestei direcții printre grupările islamice îl constituie *Gruparea Fraților Musulmani* care au pătruns, în urma organizării de alegeri, în parlamentele de la Cairo și Amman. Recurgerea la această soluție de compromis cu islamul politic este un fenomen care caracterizează cu precădere ultimii douăzeci de ani (începând din 1979, succesul revoluției islamice în Iran). Să luăm, de pildă, situația din **Tunisia**, considerată astăzi, cu multă indulgență, credem, una dintre țările arabe cele mai avansate pe calea reformelor democratice.

Politica religioasă a președintelui Bourguiba¹⁸ a fost una de marginalizare, chiar combatere a islamului, înțeles în special ca modalitate

¹⁸ Habīb Bourguiba, primul președinte al Tunisiei (1957-1987), după obținerea independenței țării.

arhaică de organizare socială. El a combătut obscurantismul anumitor practici religioase, rămânând celebru prin incitățile sale la nerespectarea postului în luna Ramadan care nu ar fi dus decât la vlăguirea poporului.

Președintele Ben Ali (1987-) a avut o altă atitudine față de islam și de mișcările islamiste din țară: prin democratizarea scenei politice, în imediata urmare a *primăverii tunisiene*¹⁹, și participarea mișcărilor islamiste la alegerile legislative din 1989 și la cele municipale din 1990, a produs ceea am am numi „instituționalizarea” islamului, includerea acestuia într-un cadru oficial, asocierea lui la viața politică tunisiană.

În ultimii ani, pe fondul turnurii autoritare pe care a luat-o guvernarea lui Ben Ali începând din anii nouăzeci ai secolului trecut, cu toate implicațiile ce decurg de-aici (limitarea liberbății de expresie, de întrunire, precum și imposibilitatea existenței unei societăți civile funcționale), **mișcările islamiste găsesc din ce în ce mai mult auditori, mai ales că legătura cu masele se face direct prin intermediul moscheilor.**

În același timp, sunt voci care spun că sistemul autoritar tunisian și mișcările islamiste se află într-o interdependență care legitimează existența fiecăreia dintre ele.

- **reislamizarea de jos în sus** este procedeul invers celui întreprins de puterea în exercițiu și are ca scop principal pregătirea terenului pentru preluarea puterii. Această politică este purtată tot de islamul politic, cel care a renunțat la mijloacele violente de preluare a puterii, violența alunecând către contestare, iar forma de acțiune fiind presiunea exercitată asupra maselor de credincioși. Această formă de islam, numit și **islamul de opoziție**, și-a ales ca și mod de acțiune

¹⁹ Cu referire la momentul debarcării președintelui Bourguiba, din motive de sănătate, și preluarea puterii de către primul ministru în funcție, Ben Ali. În imediata urmare a acestor evenimente se produce o relaxare a vieții politice tunisiene care însă nu este de lungă durată.

căile legale, acceptate de puterea în exercițiu. Islamul politic, ca și curent de gândire, cuprinde un mare număr de intelectuali sunniți, din Maroc până în Indonezia, care-și propun să rezolve, recurgând la religie, toate problemele sociale și politice ale lumii musulmane. Deși departe, din punct de vedere al crezului religios, de șiiții iranieni, totuși modelul de organizare al revoluției din 1979 nu le este indiferent islamiștilor moderați. Aceștia propun ca principiu de guvernare conceptul musulman de *șūrā* (consultare) și ideea că guvernarea trebuie să reflecte nevoile poporului. De aceea, ei se consideră îndreptățiți să critice activitatea guvernanților, atunci când aceștia se abat de la calea justă. Acesta fiind și motivul pentru care, mai ales în trecut, au devenit ținta predilectă a persecuțiilor. În opinia mai multor specialiști ai fenomenului islamist (mă refer aici la Francois Burgat și Jilles Keppel, în mod special), islamul politic este un fapt social, cu destulă reprezentativitate în lumea arabă, și care se afirmă pe fondul crizei actualelor regimuri și a alternativelor eșuate (modelele kemalist, nasserian sau marxist). Islamul politic se plasează în continuarea curentului reformist de la sfârșitul secolului al-XIX-lea și începutul lui XX, dar și pe linia mișcărilor de tip naționalisto-religios care s-au implicat decisiv în lupta pentru independența statelor arabe. La aceste două moșteniri se adaugă și trăsătura anti-occidentală care s-a accentuat după intervențiile militare ale Statelor Unite în Orientul Mijlociu.

- **Islamul tradiționalist.** Este cu siguranță cea mai răspândită formă de islam în marea majoritatea a țărilor arabe. Este acel islam al maselor largi, îndrumate de ulemale și doctori în legea islamică care trăiesc într-o relație religie – viață de zi cu zi de neclintit. Este islamul cel mai puțin spectaculos, de aceea și cel mai puțin mediatizat. Este un mod de viață asumat de un mare număr de musulmani, în respectul preceptelor coranice și al tradițiilor

profetului Muhammad. Este acea formă de islam plurivalent, care acceptă diversele școli de gândire din interiorul său, deschis interpretărilor provenite din efortul personal (*iğtihād*) și consensul comunității. Este acel islam rezultat din secole întregi închinat efortului permanent de a interpreta textul coranic și de a-l adapta vremurilor.

- Adversarul acestui islam este **fundamentalismul islamic sau islamul de dreapta**, împrumutând expresia lui Pascal Buresi (2005, p. 286). Analogia cu mișcările de dreapta din cultura politică europeană ni se pare potrivită, fiind elocventă la nivelul metodelor folosite de acest tip de islam, dar și la felul în care este perceput de opinia publică din spațiul arab, de pe-o parte, și cea din spațiul european, pe de altă parte. Ca orice extremism, fundamentalismul islamic își are asigurată presa, spre deosebire de islamul tradiționalist pe care îl combate.

Fundamentaliștii musulmani se constituie practic într-o *contra-tradiție*, negând tot procesul de evoluție pe care l-a cunoscut religia și societatea islamică de până la ei. Astfel, tot efortul de interpretare și de adaptare a islamului timpurilor pe care le trăiesc adepții săi este negat, ei încuragând întoarcerea la sursele primare, Coranul și *sunna* (tradițiile legate de viața Profetului Muhammad), pe care le interpretează *ad literam*, ajungând la anomalii din cele mai periculoase. Acesta este islamul wahhabit născut în Regatul Saudit și exportat, în mod organizat, în Afghanistan, Pakistan, unele state din Golf și regiuni din interiorul sau din afara „casei islamului”²⁰. De altfel, Arabia Saudită și-a creat între timp și instrumentele necesare unei astfel de operațiuni complexe, unul dintre ele este Liga Islamică Mondială. Burse generoase oferite

²⁰ Conceptul de *dār al-islām* se referă la totalitatea teritoriilor locuite de musulmani (în traducere din ar. „casa islamului”)

tinerilor musulmani din întreaga lume, bilete de avion pentru aceia dintre musulmani care nu-și permit să efectueze pelerinajul, contruirea de moschei, centre culturale pentru comunitățile de musulmani din Europa și Statele Unite ale Americii, sunt tot atâtea metode de răspândire a acestui tip de islam.

- **Neo-fundamentalismul** ia naștere la confluența dintre fundamentalism și islamul politic, împrumutând doctrina celui dintâi, aspirațiile politice ale celui de-al doilea ridicându-le la rang universal, totul pus în practică prin metode care exploatează doctrina martiriului și violența justificată religios. Este un tip de islam care transgresează limitele naționale, este un islam care se bazează pe două componente: individualismul și autodidactismul. Revoluția din Iran a reprezentat un model pentru luptătorii islamiști din Afghanistan, teritoriul programat să devină un stat islamic universal, un început al dominației universale a islamului. Membrii acestui curent nu sunt atașați unei identități naționale (ei sunt de naționalități diverse, saudiți, marocani, algerieni, egipteni, filipinezi etc...), sunt atașați unui crez comun care a devenit, după înfrângerea URSS, America și, în general, Occidentul. Sigur, exemplul cel mai celebru este organizația Al-Qā'ida, creată în 1988, prin fuziunea a patru organizații (una pakistaneză, una bengaleză și două egiptene) sub comanda lui Usāma bin Lādin.

Neofundamentalismul pare perfect adaptat situațiilor în care musulmanii sunt minoritari, transformând procesul de deșurubare trăit de aceștia într-o reformulare a islamului universal, purificat de cutume locale și capabil să se plieze pe orice tip de societate. Mai mult decât atât, neofundamentalii consideră că globalizarea reprezintă instrumentul ideal care servește

reconstituirii marii comunități islamice (*umma*), desigur, spun ei, după distrugerea în prealabil, a societății occidentale (Buresi, 2005). Metodele folosite au devenit foarte explicite după 11 septembrie 2001. O serie de organizații islamiste din întreaga lume musulmane aflate, de altfel, la marginea legalității în țările de origine, și-au anunțat sprijinul pentru proiectul Al-Qā'ida. Cel mai recent exemplu este cel al organizației algeriene GSPC (le Groupe Salafiste pour la Prédication et le Combat), a cărei aderare la Al-Qā'ida a fost anunțată de Ayman Az-Zawāhirī, numărul doi în Al-Qā'ida, cu ocazia „aniversării” atentatelor din 11 septembrie. Iată cum motivează, liderul GSPC, adeziunea la Al-Qā'ida: „*nous avons entière condiance en la foi, la doctrine, la méthode et le mode d'action de ses membres, ainsi qu'en leurs chefs et leaders religieux*”²¹.

Această adeziune la rețeaua islamistă internațională, crede Mathieu Guidere în *Le Monde Diplomatique*²², a unor grupuri locale, se înscrie într-o dimanică mai amplă care dă adevărata importanță a mișcării Al-Qā'ida. Chiar dacă slăbită din punct de vedere operațional, ea rămâne o forță simbolică care-i atrage pe toți nemulțumiții islamului. Internaționalizarea mesajului Al-Qā'ida, credem, constituie adevărata problemă. Revendicările locale, în cazul GSPC, găsesc vinovați tot în Occident, fie că acest vinovat se numește Franța sau Statele Unite ale Americii sau civilizația occidentală în ansamblul ei.

Islamismul încarnează respingerea de către masele largi a unui model eșuat de modernizare a societății; este orientarea spre o altă opțiune. Să fie această reîntoarcere spre religios o tendință generalizată care caracterizează Occidentul și Orientul deopotrivă? Să fie o confirmare a predicției lui Malraux? O reorganizare a lumii în jurul celor trei religii monoteiste grupate, de data această, în formula iudeo-creștinism versus islam? Rădăcinile iudeo-creștine ale

²¹ Mathieu Guidère, *Une filiale algérienne pour Al-Qaida*, în „Le mode Diplomatique”, novembre, 2006, p. 8

²² ibidem

laicității occidentale moderne, este de părere Georges Corm²³, după renunțarea la pluralismul sistemului de gândire greco-roman pe care se clădise Renașterea, exclud din ecuație cel de-al treilea mare monoteism, islamul. El vorbește, de asemenea, despre o falsă laicitate a Occidentului, în care întrezărește prezența inconștientului religios, care nu a dispărut o dată cu naționalismul modern, ci a suportat o transmutare a epicentrului său, dinspre biserică, înțeleasă ca și comunitate a credincioșilor, către comunitatea etnică sau națională.

Tindem să credem, totuși, că relațiile care se stabilesc între cele două lumi nu se pot explica numai prin grila de interpretare conflictuală, având ca punct de plecare religia. Așa cum am încercat să arătăm, trebuie luate în considerare și alte aspecte, mai ales atunci când discuția merge spre capacitatea țărilor arabe de a se democratiza, de a adopta un sistem de organizare care le este străin și ca structură și ca mentalitate. Întrebarea care frământă mediile intelectuale occidentale se referă la capacitatea acestor societăți de a-și apropria un sistem pe care Europa l-a construit timp de secole și pe care l-a secretat din propria-i cultură. Este islamul capabil să creeze un sistem propriu de renaștere, dincolo de intențiile occidentale? Răspunsul ar putea fi afirmativ, însă nu în condițiile politice în care evoluează țările arabe în zilele noastre. Reformarea din interior trebuie să se bazeze pe o societate civilă bine dezvoltată care să susțină efortul social uriaș.

²³ Georges Corm, fost ministru al finanțelor în Liban, este actualmente consultant pe lângă o serie de organisme și bănci internaționale. Este, în același timp, autor a numeroase lucrări consacrate lumii arabe publicate în limba franceză. În română s-a tradus lucrarea *Europa și Orientul. De la balcanizare la libanizare. Istoria unei modernități neîmplinite*, editura Dacia, Cluj-Napoca, 1999

I. e. Islamul šiit în expansiune ?

Un scenariu mă înspăimântă. Dacă privești harta, cum trebuie s-o faci întotdeauna, și dacă-ți imaginezi o lovitură de stat la Bagdad, și dacă Bagdadul pe care îl cunoaștem noi, dispare în favoarea unui Bagdad šiit, atunci s-ar constitui un imperiu šiit care ar ajunge din Pakistan la Mediterana. Avangărzile se află deja în Liban. (...)Unul dintre marile pericole ale epocii noastre este explozia šiită, greu de înțeles pentru occidentalii nespecialiști. Este, într-adevăr, triumful iraționalului și al fanatismului. Dacă Bagdadul ar ajunge într-o zi să fie guvernat de un al doilea Khomeini, situația ar fi foarte alarmantă, pentru că, așa cum am mai spus, s-ar constitui un imperiu întins din India până la țărmurile Mediteranei²⁴.

Sunt douazeci de ani de la previziunile contelui de Marenches și multe lucruri s-au schimbat de atunci pe scena politică internațională și în spațiul așa-zisei explozii šiite. La 1986, anul apariției cărții-interviu la care ne referim, ne aflăm în deceniu de aur al revoluției islamice iraniene asupra căreia tronează figura ayatollahului Khomeini, sursă supremă de imitație pentru šiții din întreaga lume. Și trebuie să mai amintim că suntem în plin război irakiano-iranian al cărui deznodământ este încă necunoscut, și că Hezbollahul libanez acționează în sudul acestei țări, ca excrescență a Iranului šiit revoluționar, din 1982. Iată, ce-i drept, o situație care înspăimântă și care pune în lumină Iranul, ca putere în curs și mare dorință de expansiune.

Ce se schimbă în atitudinea Iranului după succesul revoluției islamice? Nu ne referim la deja extrem de cunoscutul discurs împotriva imperialismului american vinovat de a fi confiscat pe vremea șahului bogățiile poporului iranian

²⁴ Ockrent, Christine & Contele de Marenches, *Consilier de taină al puterii*, Humanitas, 1992, p. 204

sau la ruperea relațiilor cu Israelul care vine aproape firesc, ci încercăm să individualizăm dacă apar modificări în atitudinea Iranului, ca putere zonală de primă importanță și cum se manifestă concret acest comportament.

Pentru Iranul revoluționar, cel mai mare pericol îl constituie infiltrarea în imediata vecinătate a elementelor sunnite susținute de petrodolarii țărilor din Golf și mobilizate de interesele americane pentru regiune. De aceea, politica Iranului revoluționar față de zona Caucazului și a Asiei Centrale pare să sprijine, mai degrabă, menținerea acestora în zona de influență rusă, care ar stăvili foarte probabilă infiltrare a intereselor americane venind dinspre Turcia și monarhiile din Golf. Iranul trebuie să țină cont în planurile sale hegemonice zonale de două prezențe extrem de puternice, este vorba despre Turcia (singurul stat musulman membru al NATO), dar și de Irak (luăm în discuție Irakul lui Saddam Hussein, dar și cel de după căderea regimului baathist, în care șiiții reprezintă majoritatea populației).

Șiismul iranian, instituționalizat de Republica islamică de la Teheran, devine o marcă a naționalismului persan. Dacă pe vremea monarhiei, șiismul iranian reușea să coalizeze în jurul său grupuri etnice diferite de orientare șiită (arabi, turci, azeri, turcmeni, kurzi), după 1979, această unitate se sparge, foarte multe grupuri šiite îndepărtându-se de Iran. O unitate șiită care să se transforme într-o structură confederativă, precum cea temută de de Marenches, pare din ce în ce mai dificil de realizat, după ducerea la bun sfârșit a proiectului revoluționar iranian. Nu este greu de observat detașarea cu care Teheranul revoluționar a privit (privește încă) soarta coreligionarilor săi din Arabia Saudită, unde șiiții sunt lipsiți de drepturi și etern bănuți de trădare din către wahhabiți, sau din Bahrein, unde numărul șiiților, care este mare, i-ar îndreptăți să ia parte la viața politică, ceea ce nu se întâmplă. Să ne mai întrebăm, într-o ordine aleatorie, ce a făcut republica islamică pentru șiiții irakieni, măcelăriți în februarie 1991 de Saddam Hussein care bombardează mormântul lui Ali de la Najaf, cel mai sfânt

loc al islamului šiit, fără ca vocea Iranului, mulțumit de recunoașterea de către Bagdad a acordurilor de la Alger (1975), să se ridice în apărarea celor de-un crez cu el. Sau ce face Teheranul în momentul de față pentru šiții irakieni. Nu puține voci dintre irakienii šiți se ridică acuzatoare împotriva Teheranului care, dincolo de nivelul declarativ înflăcărat și de cele două obsesii americană și israeliană, duce o politică cel puțin rezervată.

Tot astfel, Iranul ayatollahilor nu susține formarea unui stat azer independent, pe al cărui teritoriu se află o însemnată comunitate šiită; întrucât nu dorește încurajarea revendicărilor de tip etnic în interiorul propriilor granițe. Trebuie să remarcăm că Iranul are un comportament diferit în ceea ce privește relația sa cu šiții de diverse etnii care locuiesc în interiorul spațiului CSI sau în fostele republici sovietice. Este o relație care favorizează, în mod evident, componenta religioasă, și nu pe cea etnică. Astfel persanofonii sunniți nu prezintă interes pentru Teheran a cărui grijă de îndreaptă spre elementele šiite altele decât cele de origine persană.

Singura explicație a atitudinii Iranului revoluționar față de šiții din afara granițelor pare a fi strâns legată de interesul său național. Este singurul care dictează gesturile majore de politică externă ale Teheranului. Cultivarea Rusiei se explică prin dorința de a ține republicile islamice din Caucaz departe de influența americană, cel mai amenințător dintre pericole. Se pare că printre cele mai cumplite temeri ale Teheranului se numără posibilitatea ca cele două republici din vecinătate, Azerbaijanul și Afghanistanul să intre cândva în Pactul Atlanticului de Nord. Se pare că temerea aceasta este împărtășită și de Rusia.

Apropierea Statelor Unite ale Americii de frontierele sudice ale Iranului produce îngrijorare, nu atât de teama unei agresiuni militare, ci mai cu seamă din teama de destabilizare internă. Zgomotul făcut de Teheran în jurul programului său nuclear pare să fie menit să intimideze adversarul, al cărui *călcâi al lui Ahile*, în această situație particulară, este întruchipat de Israel. Tot

astfel am explica și susținerea acordată de Teheran Hezbollahului libanez , inclusiv în ultima confruntare cu statul evreu.

Vedem, în cele ce urmează, în ce a constat unitatea šiită până la revoluția islamică și ce a devenit ea după aceea.

Șiismul înainte de revoluția islamică.

Revoluția islamică din Iran s-a născut dintr-o alianță între cele două mari centre šiite de la Najaf și Kerbala, situate pe teritoriul irakian, și elita revoluționară iraniană animată pe alocuri de ideologii progresiste, cum ar fi marxismul. Centrele šiite extra-persane au avut un rol extrem de important în coalizarea elementelor revoluționare și, mai apoi, în scesul ideii de revoluție. La sfârșitul anilor șaizeci ai secolului trecut imamul arabo-persan Mūsā Sadr (din a cărei familie provine celebrul, în Irakul post-Saddam, tânărul imam Muqtadā Sadr) se stabilește în sudul Libanului cu scopul de a-i organiza pe šiții de acolo, încă cufundați în relații de tip feudal.

Pregătirea pentru marea revoluție începe cu multe decenii înainte de producerea propriu-zisă a evenimentului. Radicalizarea clerului šiit și a adeptilor acestuia începe să se manifeste după lovitura de stat din august 1953, soldată cu înlăturarea guvernului popular și legitim al lui Mosaddeq. Restricțiile impuse de șah asupra vieții parlamentare și publice duc treptat la conturarea unor rețele clandestine unde laici și religioși deopotrivă se regăsesc uniți de ideea eliberării țării de sub monopolul intereselor americane, al căror reprezentant local este șahul. Răspunsul acestora la revoluția albă lansată de șah la începutul anilor șaizeci și având drept scop lărgirea bazei sociale a regimului și combaterea elementelor comuniste, este crearea Mișcării pentru Eliberarea Iranului care reunește personalități laice și religioase în jurul ideii de luptă

împotriva despotismului și a influențelor străine. Atacarea puternicului centru de învățământ religios de la Qom de către poliția șahului, urmată de arestarea și exilarea ayatollahului Khomeini, nu face decât să accelereze procesul de radicalizare a clerului șiiit care se aliniază în spatele lui Khomeini, transformându-l în lider. Astfel impopularitatea șahului este dublată de lipsa legitimității religioase, ceea ce îl împinge spre o cădere previzibilă. În tot acest timp, în jurul lui Khomeini, exilat în Irak, la Najaf, se formează un puternic curent de susținere a democratizării vieții politice din Iran. Șiiții din întreaga zonă susțin revendicările dominante, libertate, justiție, independență națională și revenirea islamului pe poziția pe care o merită în interiorul societății. Cum se poate observa, ideea de republică islamică nu apare printre primele aspirații ale revoluționarilor, ea fiind o creație ulterioară a clerului șiiit iranian, alături de noțiunea de *velayat e-faqih* (conform căreia puterea politică supremă trebuie să fie deținută de către autoritatea religioasă supremă). Constituția republicii islamice iraniene prevede, așadar, o funcție de președinte al republicii, rezervată unui cetățean iranian și aceea de ghid suprem al revoluției care poate fi deținută de o personalitate religioasă șiiită, nu în mod obligatoriu de origine persană. Astfel se prezentau lucrurile la început, însă preluarea de către clerul șiiit a unor funcții și responsabilități politice a dus, inevitabil, la instituționalizarea acestuia, și, implicit, la iranizarea revoluției, care fusese proiectată ca un proiect șiiit universal.

Divergențele care apar între șiiții iranieni și cei arabi după instituționalizarea doctrinei șiiite.

Evoluțiile din interiorul revoluției islamice, în deceniul de aur (1979-1989) dar și după moartea lui Khomeini, care marchează o naționalizare și o

iranizare²⁵ a mișcării šiite internaționale, au ca și consecință imediată pierderea susținerii šiitorilor neiranieni, în special arabi, adică exact a celui element în care rezidase însăși forța revoluției din 1979. Poate numai excrescența libaneză a Iranului lui Khomeini, Hezbollah, să fi rămas în sfera de influență a Teheranului, atâta vreme cât finanțarea venea din acea direcție. Însă nu puține sunt vocile šiitorilor libanezi care critică confiscarea de către Iran a aspirațiilor šiite universale și care încearcă în mod real desprinderea de Teheran. Să luăm, spre exemplificare, cazul șeicului Muhammad Hussein Fadlallah, inspiratorul și fondatorul grupării armate de rezistență Hezbollah, care se autoproclamă în 1995 *marjaa taqlid* (sursă de inspirație), în ciuda Teheranului, al cărui ayatollah este singura și suprema sursă de inspirație pentru toți credincioșii šiiti. Este un act cu o mare valoare simbolică care dovedește tendința de separare, de delimitare și chiar de contestare a *lidersheap*-ului šiitorilor iranieni. Ayatollahul Muhammad Hussein Fadlallah, care se numără printre fondatorii partidului šiit irakian *Ad-Da'wa al-islamiyya*²⁶ (în 1957), având ca proiect reislamizarea societății irakiene asaltată de pericolul ateist și comunist, a fost ostracizat de Iran din pricina ideilor sale inovatoare, a raționalismului său și gustului vădit pentru dialog. În principal, ayatollahul Fadlallah este susținătorul unui islam dinamic²⁷,

²⁵ Olivier Roy, *Iran: Fra identită sciita et Realpolitik*, în „Le divisioni dell'islam” – LIMES, Rivista italiana di geopolitica, Editrice Periodici Culturali, 1997, Roma

²⁶ fcrmațiune a šiitorilor irakieni, parte a uniunii šiite irakiene, condusă actualmente de ayatollahul Ali Sistani, recunoscut ca atare în toată lumea šiită, câștigătoare a alegerilor legislative din Irak, în ianuarie 2005. Se pare că ascensiunea ayatollahului Ali Sistani, de origine persană, reprezentant al laturii „quietiste” a islamului šiit, reprezintă un fel de inversare a dinamismului religios în interiorul šiismului, un fel de revanșă pe care această ramură a šiismului, adeptă a separării între religios și puterea politică, și-o ia asupra activismului revoluționar din anii șaptezeci. Trebuie să adăugăm și că situația în care forțele šiite irakiene ajung la putere în Irakul post-Saddam este diferită de contextul în care s-a derulat revoluția islamică din Iran. Astfel, šiiti irakieni au fost puși în situația de a accepta un compromis, compromisul plurietnicității statului la cărma căruia se află, dar șicel al varietății religioase a populațiilor irakiene (arabi sunniți, arabi creștini, kurzi sunniți). Complexitatea compoziției comunității poate să se dovedească benefică pentru evoluția šiismului irakian, constrâns să practice un joc al echilibrului și al funcționării pluraliste a statului (a se vedea, referitor la acest subiect și Ahmad Salamati, „Les chiites écartelés entre Téhéran et Bagdad”, apărut în „Le Monde Diplomatique”, iulie, 2005).

²⁷ Sunt afirmațiile ayatollahului Fadlallāh înregistrate în interviul acordat revistei *Géopolitique*, nr. 91, p. 269 – 279.

directionat de un cler profund ancorat și implicat în țesătura socială și capabil să gestioneze o transformare socială radicală. Fadlallah încearcă să facă în Liban, ceea ce își propusese să înfăptuiască în Irak, în anii șaizeci ai secolului trecut, și, în bună măsură, reușește, dacă avem în vedere rețeaua impresionantă de organizații de caritate pe care a dezvoltat-o Hezbollahul în zonele šiite libaneze.

După căderea lui Saddam Hussein, centrul šiit de la Najaf (unul dintre locurile de pelerinaj ale šiiților din întreaga lume, care rivalizează în ceea ce privește numărul de pelerini cu Mecca și Medina, cele două bastioane ale sunnismului) își recapătă vigoarea, iar vocile šiiților irakieni sunt din ce în ce mai auzite. Revenirea Najafului în prim planul šiismului universal este dublată de o scădere a influenței centrului šiit iranian de la Qom, aflat sub tutela autorităților politice și religioase de la Teheran.

Contestarea hegemoniei šiismul iranian se face și cu mai multă îndârjire după dispariția ayatollahului Khomeini, și din pricina faptului că succesorul acestuia în funcția de ghid suprem al revoluției islamice nu deține rangul religios necesar pentru ocuparea acestei funcții, anume acela de *marjaa taqlid* (sursă de inspirație), și, prin urmare, nu poate să pretindă recunoașterea din partea clerului šiit neiranian. Deși preia, în cele din urmă, funcția de ghid suprem printr-o modificare adusă constituției republicii islamice, ayatollahul Ali Khamenei întâmpină mari dificultăți în a fi recunoscut atât de clerul šiit iranian, cât, mai ales, de šiiții aflați dincolo de grânțele Iranului. În interiorul šiismului iranian, în special în centrul de mare tradiție de la Qom, se aud voci care susțin necesitatea separării religiosului de puterea politică și reîntoarcerea šiismului la pietismul și neimplicarea politică din vremea monarhilor safavizi (1502- 1722). O astfel de voce, dar care se ridică dinspre zona politicului, este cea a fostului președinte iranian Muhammad Khatami (1997-2005) care afirmă, într-un interviu în presa străină, că puterea nu este un lucru divin, ci cât se poate de terestru, ceea ce este calificat de fostul președinte ca un *acquis primordial*. Fostul președinte iranian

este gata să ofere și rețeta succesului pentru țările musulmane care, dacă doresc să reușească, trebuie să facă în așa fel încât islamul să fie compatibil cu libertatea, independența și dezvoltarea economică, însă atrage atenția asupra faptului că, dacă aceste trei principii nu țin seama de rădăcinile lor religioase, atunci calea este larg deschisă eșecului.

Nu pare că noul președinte al Iranului, Mahmud Ahmedinejad, să corespundă portretului de reformist creionat de Muhammad Khatami. Cum nu pare verosimil ca Iranul să devină în viitorul apropiat și mediu o putere hegemonică în Orientul Mijlociu sau un pol de atracție și de unire al šiitilor de pretutindeni. Iranul pare, mai degrabă, o țară în căutare de alianțe importante, un stat mai curând în defensivă, în repliere. În afară de alianța cu Moscova, s-o numim tradițional cointeresată, Teheranul se vede obligat să mențină relații cu alți doi vecini importanți, Turcia și Irakul, cu care va avea bune relații atâta vreme cât le coalizează un interes comun – împiedicarea formării unui stat kurd, care ar ciunti semnificativ din teritoriile celor trei state.

Îi răspundem, așadar, contelui de Marenches, peste vremuri, liniștindu-l întrucâtva asupra amenințării šiite, a cărei unitate nu se va realiza, credem, atâta vreme cât va lipsi liantul.

Partea a II-a

Democrația în spațiul arabo-islamic.

Studii de caz.

„Democrația este cel mai rău dintre regimuri, exceptându-le pe toate celelalte.”

Winston Churchill

În aprilie 2005, Națiunile Unite au dat publicității *Raportul pe 2004* asupra dezvoltării umane în lumea arabă, raport întocmit de Programul Națiunilor Unite pentru Dezvoltare²⁸. Scopul raportului este enunțat în preambul astfel: *raportul are în vedere să lanseze un proiect de renaștere în spațiul arab, prin incitarea la o dezbatere serioasă în jurul lipsei libertăților și a bunei guvernări în această zonă*. Raportul insistă asupra necesității unei reforme la toate nivelurile societății care, se specifică, nu se poate realiza **în absența un mediu social favorabil**. În calea realizării acestei reforme, conchide raportul, se ridică obstacolele politice, sau altfel spus, guvernările din țările arabe.

În anii '80 ai secolului XX, țările arabe cunosc o perioadă de destindere, care a putut să pară chiar un început timid de democratizare (schimbarea de regim în Tunisia, venirea lui Muhammad Husnī Mubarak în Egipt, deschiderea Marocului către o colaborare cu europenii, etc.), dar și o mobilizare a

²⁸ Cf. *Sommaire du rapport 2004 sur le développement humain dans le Monde Arabe. Vers la liberté dans le Monde Arabe*; Programme Des Nations Unies pour la Développement: www.undp.org/french

elementelor islamiste, mai ales în Egipt, Nordul Africii și Regatul Hașemit al Jordaniei. Revigorarea mișcărilor islamiste, pe fondul acestei relaxări a mediului politic, a readus în discuție tema incompatibilității dintre islam (înțeles, în această dimensiune, ca sistem de norme care reglementează, parțial sau total, structura și funcționarea socialului în țările musulmane) și democrație. De această evoluție a mișcărilor islamiste care câștigă teren și susținere populară în fața unor regimuri din ce în ce mai în criză de legitimitate, profită guvernările însele care își vor motiva, astfel, decizia de restrângere și îngrădire a libertăților. Desigur, nu lipsește din această ecuație nici sprijinul, direct exprimat sau subînțeles, al marilor democrații occidentale care au ca prioritate de politică externă păstrarea în zonă a unor regimuri stabile și excluderea de pe scena politică a mișcărilor religioase islamice. Teama de un succes electoral iminent al islamiștilor, în cazul organizării de alegeri libere după model occidental, explică atitudinea pasivă, de încuviințare, pe care o adoptă democrațiile lumii în fața abuzurilor recurente ale guvernărilor autoritare din țările arabe.

Înainte de a porni o analiză credem că ar fi necesară clarificarea unui alt aspect: cazurile care vor fi luate în discuție reprezintă niște procese electivă întâmplătoare în sisteme cu un nivel scăzut de democratizare (Egiptul este o țară care trăiește din 1981, sub regimul stării de urgență, instituită în urma asasinării președintelui Anwar Sadat de către un membru al grupării Fraților Musulmani; cât privește atât Irakul, dar și Teritoriile Palestiniene, ele sunt considerate, cel mai adesea, teritorii aflate sub ocupație străină, de unde decurge o situație cu totul particulară).

Analizând cele trei cazuri – Egipt, Irak, Teritoriile Palestiniene - este necesară o primă observație: ascensiunea elementelor religioase în cercurile superioare ale puterii, aflată de decenii în mâna laicilor (Partidul Național Democrat al lui Husnī Mubārak în Egipt, gruparea Fatah în Teritorii, partidul

Ba‘th al lui Saddam Hussein, în Irak), este o trăsătură comună celor trei situații. Fenomenul de revenire a elementelor religioase în prim planul vieții politice din lumea arabă și musulmană, pe fondul desfășurării unor procese cu tentă democratică, ridică semne de întrebare asupra finalității demersului democratic însuși, în forma concepută în cancelariile occidentale. Va ajuta acest rezultat la implementarea democrației de tip occidental în zonele respective, așa cum prevede planul?

Ultimile alegeri prezidențiale din Tunisia, ca să luăm un prim exemplu, desfășurate în octombrie 2004, au loc în urma modificării constituției în sensul dorit de președintele Ben Ali²⁹, care obține astfel un al patrulea mandat în fruntea republicii. Cei doi contracandidați pentru funcția prezidențială au creat cadrul pluripartit al desfășurării alegerilor. Partidul³⁰ lui Ben Ali, de guvernământ, a obținut 80% din fotoliile parlamentului bicameral tunisian. Scena politică prezintă un pluralism de fațadă, dat fiind faptul că cele mai importante partide din opoziție au boicotat alegerile (de exemplu, Partidul Democratic Progresist, PDP, căruia i-a fost refuzată propunerea de candidatură la președinție). În ceea ce privește drepturile omului, deși este o cerință stipulată de toate acordurile semnate între Tunisia și democrațiile occidentale, acestea din urmă pun mai degrabă accentul pe importanța aliatului tunisian în lupta împotriva terorismului. Astfel, legea antiteroristă, promulgată la 10 decembrie 2003, este utilizată, de cele mai multe ori, de către putere ca legitimare pentru atingerile aduse drepturilor persoanelor, și în special dreptului acestora la un proces echitabil. *Consiliul Național al Libertăților* din Tunisia denunță

²⁹ Președinte al Republicii Tunisiene din 7 noiembrie 1987, după înlăturarea lui Habīb Bourguiba, președintele fondator al statului tunisian în perioada postcolonială. Militar de carieră, devenit apoi ministru de interne și, ulterior, prim ministru, Ben Ali reușește să-l înlătore pe președintele Bourguiba, *din motive de sănătate care-l făceau imposibilă exercitarea atribuțiilor prezidențiale*.

³⁰ *At-tağammu‘ ad-dustūrī ad-dimuqrātī* (Adunarea constituțională democratică), înființat de președintele Ben Ali în februarie 1988, este succesorul partidelor *Al-Hizb al-hurr ad-dustūrī al-ğadīd* (Neo-Destour) fondat de președintele Habīb Bourguiba în 1934 și *Al-Hizb al-iştirākī ad-dustūrī* (Partidul Socialist Destourian), denumit astfel pentru a pune în evidență noile orientări în politica Republicii Tunisiene, începând cu anul 1964.

nepotismul familiei lui Ben Ali; corupția fiind una dintre tarele economiei³¹ tunisiene invocate și de *Raportul asupra Dezvoltării Umane în Lumea Arabă*, întocmit de Națiunile Unite în 2004.

Așadar, o stabilitate durabilă în această zonă care sprijină energetic economia vestică este de preferat unei alternative care ar putea să îmbrace forme experimentate deja în Republica Islamică Iran. Este o politică interesată pe care Occidentul o practică selectiv, în funcție de zone și de importanța lor economico-strategică. Resursele energetice ale Orientului Mijlociu, în mod particular, dar și nevoia unui cadru de securitate care să permită exploatarea acestora, au contribuit, paradoxal am spune, la menținerea acestei regiuni într-o stare de dublă subordonare, față de regimurile autoritare aflate la putere și față de protectorii acestora. În cartea sa *Orient-Occident, la fracture imaginaire*, Georges Corm³² se întreabă asupra viitorului Orientului Mijlociu în cazul diminuării rezervelor de petrol sau dispariției acestora într-un viitor apropiat. Punctul de greutate al centrului intereselor mondiale s-ar muta, în mod cert, spre alte zone, Asia Centrală fiind în planurile previzibile și deja demarate.

Să ne oprim, în cele ce urmează asupra unor cazuri recente de exercițiu democratic în zona Orientului Mijlociu.

După anunțarea rezultatelor alegerilor legislative din Palestina, desfășurate în 25 ianuarie 2006 câștigate de Hamas³³, opinia publică occidentală are o reacție de felul celei avute de jurnalistul lui *Le figaro* Pierre Rousselin: „(...) *La situation créée est un paradoxe: après s’être montrée incapable de renforcer une OLP laïque et modérée face aux fondamentalistes du Hamas,*

³¹ Totuși, în termeni de competitivitate economică, datele publicate de Forumul Economic Internațional plasează Tunisia pe prima poziție între economiile țărilor continentului african.

³² Cf. Georges Corm, *Orient-Occident, La fracture imaginaire*, Editions La Decouverte, Paris, 2005

³³ Din 2004, după asasinarea liderului Ahmad Yasin, gruparea își schimbă într-o oarecare măsură strategia implicându-se mai mult în viața politică, fapt confirmat după alegerile din 2006. În planul relației cu Israelul, Hamasul nu recunoaște acordurile de la Oslo semnate între Tel Aviv și Autoritatea pentru Eliberarea Palestinei, în 1993, nerecunoscând, implicit, existența statului evreu.

*voilà que la communauté internationale est invitée par les circonstances à aider les intégristes à gouverner*³⁴.”

Alte opinii remarcă dimensiunea procesului electoral democratic în baza căruia Hamas a ajuns la putere. Este absolut incredibil, exclamă Guillaume Goubert în *La Croix*³⁵ că în interiorul unui *non – stat* cum este Palestina, oamenii au votat cu atâta calm, absența oricărei forme de violență fiind percepută ca un element de încredere în evoluția democratică a zonei. Există voci care anunță o posibilă metamorfoză a Hamas-ului, după modelul deja consacrat de gruparea armată Hezbollah din Liban, care, în urma acordurilor de la Taïf³⁶, a reușit să se transforme din grup revoluționar paramilitar în partid politic. Vor avea alegerile libere care au adus la putere Hamasul forța de a modifica cursul evenimentelor în Orientul Mijlociu? Un lucru este cert: **aflat la guvernare, Hamasul se va confrunta cu o serie de provocări cu care nu a avut de-a face până acum – va trebui să guverneze și să gestioneze problemele zilnice ale palestinienilor din Teritorii. Cum se va răsfrânge victoria Hamas asupra societății arabe palestinieniene? Vom asista la o islamizare accentuată a acesteia, așa cum s-a întâmplat în Iran, de pildă? E posibil să avem un răspuns negativ la această întrebare, ținând seama de contextul palestinian și de conflictul din zonă, al cărui produs este gruparea Hamas însăși. Teritoriile sunt încă o zonă de conflict deschis, iar orice previziune pe termen mediu sau lung trebuie să aibă în vedere această componentă.**

Dezarmarea grupării și recunoașterea statului Israel sunt cele mai importante cereri adresate Hamasului de către Occident, de care depinde într-o măsură foarte mare evoluția evenimentelor în zonă. Alte întrebări se conturează

³⁴ Cf. www.lefigaro.fr, ianurie 2006

³⁵ Cf. www.la-croix.com, ianuarie 2006

³⁶ Acordurile de la Taïf, din Arabia Saudită, pun capăt războiului civil din Liban (1975-1990), prin eforturile unei comisii tripartite formate din regele Marocului, Hasan al II-lea, regele Fahd al Arabiei Saudite și președintele Algeriei, Benjadid Chadli.

în acest moment: Hamasul a fost ales ca alternativă la o conducere coruptă a Fatah-ului, care nu mai reprezenta interesele palestinienilor la nici un nivel sau populația palestiniană găsește în Hamas vigoarea pierdută a luptei contra ocupației israeliene? Oricare ar fi răspunsul, el rezultă dintr-un proces democratic care a adus la putere o grupare militară considerată teroristă, amintind întrucâtva de trista experiență a alegerilor algeriene din 1991.

Occidentul este pus, din nou, în fața unui paradox situat între imposibilitatea de a nu recunoaște rezultatele unui proces electoral desfășurat după propriile sale norme și respingerea dialogului cu o grupare care contestă existența statului Israel și nu recunoaște nici o etapă din cele parcurse până în prezent, în cadrul procesului de pace din Orientul Mijlociu.

Măsurile luate de președintele Mubārak, în februarie 2005, când cere parlamentului amendarea Constituției și introducerea unui amendament care să permită desfășurarea de alegeri prezidențiale multipartite și alegerea președintelui prin sufragiu universal direct, îi îndreptățesc pe mulți observatori ai situației să creadă că unda democratizării a atins, în cele din urmă, Egiptul³⁷. Presiunea populară de la sfârșitul lui 2004, manifestațiile de stradă din decembrie, se află cu siguranță printre cauzele care l-au determinat pe președintele Mubārak să ia aceste decizii. Nu putem face abstracție, desigur, de contextul extern, de „sugestiile” americane făcute cu ocazia vizitelor diverșilor responsabili de la Washington în capitala Egiptului. Rezultatele la prezidențiale nu oferă surprize, deoarece nimeni nu se aștepta ca președintele în exercițiu să piardă puterea, nici chiar contracandidații săi, cei care au meritul de fi participat la regizarea contextului democratic al alegerilor.

³⁷ Denise Ammoun, *L'Égypte au lendemain de l'élection présidentielle*, in „Géopolitique” ; nr. 91, p. 116-120

Mult mai interesante par să fie, cel puțin în ceea ce privește rezultatele, alegerile parlamentare. Pătrunderea *Fraților Musulmani* în forul legislativ al țării este cu atât mai demnă de interes cu cât această grupare nu există oficial în viața politică egipteană. Constituția egipteană interzice înființarea și funcționarea partidelor pe criterii religioase; pe acest fond *Frații Musulmani* reușesc să pătrundă în parlament, ca independenți, obținând o mare victorie a mișcării lor (urmând îndeaproape liniile trasate de mentorul și fondatorul organizației Hasan al-Bannā³⁸.

În această situație de semilegalitate, *Frații Musulmani* încearcă să colaboreze cu alte forțe politice, care ar putea, în cazul unei victorii, să le ofere mult dorita legitimitate politică: este de menționat în acest caz sprijinul pe care îl acordă lui Ayman Nūr³⁹ în alegerile prezidențiale. Se pare, totuși, că forța *Fraților Musulmani* de a galvaniza masele nu mai este nici pe departe aceeași ca în trecut: ei nu au reușit să aducă la urne decât 23 % din populația cu drept de vot a Egiptului. Acest lucru are și o explicație: pe de-o parte, lipsa exercițiului democratic în societatea egipteană, pe de altă parte, seria de compromisuri pe care *Frații Musulmani* le-au făcut cu Partidul Național Democrat al lui Mubarāk, în speranța unei posibile recunoașteri oficiale a partidului lor, ceea ce le-a scăzut vizibil popularitatea. *Frații Musulmani* au fost sancționați, în acest fel, pentru faptul că ei sunt singura forță din opoziție care nu s-a alăturat acțiunilor de protest ale polului de opoziție format în jurul mișcării *Kefāya*⁴⁰.

³⁸ *D'aucuns se demandent: cette participation électorale des Frères ne les fait-elle pas sortir de leur domaine religieux vers le domaine politique en les transformant ainsi en organisation politique après qu'ils furent un mouvement religieux? Nous répondons que l'islam ne connaît pas ces divisions dans les affaires de la nation: une institution religieuse islamique se doit de donner l'avis dans tous les domaines de la vie et la voie parlementaire est le plus court et le meilleur des chemins*"; cf. Ramadan, 2002, p. 218.

³⁹ Reprezentantul partidului *Al-Ghad* în alegerile prezidențiale egiptene

⁴⁰ Această mișcare de opoziție reunește în jurul său diversele orientări ale opoziției egiptene: forțe de stânga marxiste, liberali, dreapta naționalistă arabă și independenți.

În cazul Egiptului, nu putem afirma că alegerile din 2005 au dus la instaurarea unui regim democratic, ci mai degrabă, că aceste alegeri au fost un exercițiu democratic, primul exercițiu de acest fel, dintr-o serie care, poate, va urma. Este o concluzie prea optimistă, dacă privim spre spectrul politic egiptean ai cărui actori sunt neschimbați de decenii.

Două observații, cu valabilitate extinsă la cele trei cazuri avute în vedere:

- dacă *Frații Musulmani* sunt alternativa pentru actuala putere (pentru moment, singura vizibilă, dar nu și singura anticipabilă), vor aduce aceste alegeri democratice și democrația prezisă ca viitor al acestor zone? În condițiile atrofierii opoziției „liberale”, opțiunile locale se îndreaptă către elementele religioase, a căror imagine este aureolată de misterul clandestinității în care plutesc.
- a doua observație se vrea a fi tot o întrebare-constatare: simpla organizare a unor alegeri „libere” în aceste țări le face să urce în clasamentul țărilor cu democrații solide? În mod evident, astfel este percepută situația de către inițiatorii proiectului; și tot de domeniul evidenței este și că lucrurile sunt diferite pe teren.

Cazul irakian oferă, în mod limpede, o situație particulară: prezența americană (împreună cu trupe ale coaliției internaționale care a susținut intervenția armată în Irak) conferă procesului electoral dimensiunea unui proces coordonat, **lipsit de intenționalitate la nivel local**. Desigur, adoptarea Constituției, urmată de organizarea alegerilor parlamentare, în 2005, ar fi trebuit, conform planului, să aibă ca finalitate imediată pacificarea țării și angajarea acesteia pe făgașul normal de funcționare a societăților democratice. Victoria, previzibilă (având în vedere că șiiții reprezintă, la nivel demografic, prima forță irakiană și 60 % din populația țării), de altfel, a Coaliției Irakiene Unite care

grupează forțele šiite, a stârnit furia sunniților, care se văd, după ce au condus Irakul modern tot veacul trecut, în poziția de învinși.

Violențele din ultimile zile ale lui februarie 2006, urmare a distrugerii mausoleului šiit de la Samarra' de către sunniți, nu sunt de bun augur, prefigurând un conflict de durată între susținătorii celor două orientări religioase.

Este limpede că Irakul nu este pregătit, în acest moment, să facă alegeri democratice sau mai puțin democratice, și că are nevoie, înainte de toate, de securitate și stabilitate. Iar ultimile alegeri nu i-au oferit acest lucru. Posibilitatea instaurării unei teocrații de tipul celei din Iranul vecin pune din nou în discuție finalitatea procesului electoral din Irak și reînnoiește teama față de „unul dintre marile pericole ale epocii noastre care este **explozia šiită**.”

Dacă Bagdadul ar ajunge într-o zi să fie guvernat de un al doilea Khomeini, situația ar fi foarte alarmantă, pentru că s-ar constitui un imperiu întins din India până la țărmurile Mediteranei (cuprinzând Iranul, Irakul, Libanul, o parte a Bahreinului, a Pakistanului și a Ahganistanului, n.a.). Emiratele din Golf, care sunt un fel de principate de Monaco în privința posibilităților de apărare, n-ar rezista nici măcar o lună. Israelienii ar plăti foarte scump banii pe care i-au câștigat, ajutând timp îndelungat regimul de la Teheran” (De Marenches, 2000, p.205). **Ideea unui federalism šiit** nu este, cum se poate vedea din pronosticurile contelui de Marenches, un concept nou, apărut odată cu războiul din Irak. În Liban, ayatollahul Muhammad Hussein Fadlalah, care este încă din 1982 sursă de inspirație pentru šiismul libanez, militează pentru un islam dinamic, susținut de un cler profund ancorat în rețeaua socială, pentru a reuși reforma acesteia din interior. Fostul președinte iranian, Mohammed Khatami, are la rândul său, în cursul unui interviu acordat jurnaliștilor francezi de la *Politique Internationale*, următoarea opinie despre o posibilă reformă a islamului: „*si nous voulons que l'islam réussisse, il doit être*

compatible avec la liberté, l'indépendance et la croissance ; mais si ces trois principes omettent de prendre en considération leurs racines dans le religieux, alors nous allons droit à l'échec (...), mais, avec l'arrivée des néoconservateurs à la Maison Blanche, le processus a non seulement été interrompu, mais la situation internationale est devenue plus dangereuse qu'auparavant."

Vor ajuta aceste alegeri, în toate cazurile luate în discuție, la democratizarea societăților locale? Cu siguranță este un pas în această direcție. Dar nu suficient, deoarece credem că sistemul de valori secretat de civilizația occidentală nu se poate aplica cu succes în societățile musulmane (structurate pe principii și norme care-și trag seva, în principal, din textele religioase). De altfel, istoria ne arată că procesul de modernizare al societăților musulmane, început cu aproximativ două secole în urmă și care nu s-a încheiat, este mai degrabă un răspuns la niște nevoi interne, pornit și alimentat din resurse interne, decât alinierea la niște comandamente externe.

Partea a –III-a

Occidentul față cu islamul

În absența sau reculul teoriilor rasiale care au alimentat și justificat, în mare parte, intervenția Occidentului în diverse regiuni ale lumii în perioada colonială, în numele misiunii sale civilizatoare, Occidentul a trebuit să-și reformuleze argumentația intervenționistă. Sophie Bessis (Bessis, 2002) consideră că retorica drepturilor omului și a necesității generalizării modelului democratic la scară planetară susțin, în acest moment, ofensiva Occidentului. Tot atâtea justificări pentru intervențiile în Irak și Afghanistan sau alte colțuri ale planetei, dar și tot atât de multe neadevăruri care acoperă precum un văl interesele reale ale Vestului, adesea într-atât de transparente încât nici nu mai merită a fi nominalizate.

Începând din secolul al XVI-lea, unde este plasată, îndeobște, nașterea ideii de națiune construită în jurul principiului de *limpiedade de sangue* și purificarea Spaniei de orice urmă a prezenței cripto-musulmane în contextul *Reconquistei* spaniole, și până în zilele noastre, Occidentul și-a afirmat fără întrerupere dreptul la supremație. Este un proces bine elaborat care începe cu Renașterea europeană când Europa își reinventează frontierele dincolo de care aruncă tot ceea ce nu are ascendență greco-romană și creștină.

Construirea unei identități închise care se bazează pe respingerea a tot ceea ce nu poate integra, reprezintă resortul identității europene moderne, în viziunea a numeroși critici ai atitudinii occidentale, printre care se numără și

Sophie Bessis⁴¹. Astfel, teoriile determinismului biologic și antropologiei fizice (a se vedea, de pildă, Hegel și teoria sa despre popoarele fără istorie ale Africii Negre sau teoriile rasiste ale lui Proudhon și Léon Daudet) care au făcut carieră în secolul al XIX-lea, au fost create pentru a justifica datoria Occidentului de a răspândi propriul model de civilizație în întreaga lume. Însă conștiința superiorității nu este o categorie care definește trecutul, ci un model care se insinuează în contemporaneitatea cea mai apropiată.

Împărțirea lumii în Nord și Sud, la care se recurge de obicei pentru a defini cele două sisteme aflate în opoziție, trebuie însoțită de o explicație a eșecului relațiilor între cei doi poli. Discrepanța dintre declarațiile Occidentului și realitatea politicii pe care o practică, diferența între principiile enunțate și felul în care sunt puse în aplicare, are ca și consecință imediată lipsa credibilității acestuia, ceea ce pune în discuție însăși natura relației Nord – Sud. Jocul dublu al Occidentului susținut de un aparat teoretic, filozofic, moral și științific bine alcătuit care legitimează violența și abuzurile, pune în pericol și așa fragilul echilibru al unei lumi construită pe ruinele bipolarității, după căderea comunismului. Iată paradoxul Occidentului: el are o extraordinară capacitate de a construi universalii, ridicate la nivel de valori absolute, pe care apoi le încalcă, elaborând cu toată rigoarea justificările teoretice ale acestei transgresiuni.

După nazism, procesul de decolonizare a fost perceput de mulți intelectuali francezi ca fiind o evoluție naturală, și pentru prima dată de la Renaștere încoace, Occidentul se retrage în sine. Și limbajul trece printr-o serie de modificări: popoarele nu mai sunt primitive, ci doar în întârziere în comparație cu gradul de dezvoltare al Occidentului; iar elitele acestora trebuie să înțeleagă că o ruptură definitivă cu Occidentul ar arunca țările lor într-o criză și mai profundă.

⁴¹ Sophie Bessis este jurnalistă de formație, tunisiancă de origine evreiască, formată intelectual în Franța, autoare a unui număr de cărți în care denunță politica arogantă a Occidentului față de restul lumii.

După al doilea război mondial, care marchează în majoritatea cazurilor și sfârșitul erei coloniale, **Celălalt se instalează în chiar inima Occidentului**, făcând apel la conceptele europene pentru a-și reclama drepturile. Procesul de globalizare face practic imposibilă ignorarea Celuilalt, în vreme ce Nordul și Sudul se pândesc reciproc în așteptarea unui eveniment în care să-și încerce forțele (scandalul caricaturilor, care aduc atingere imaginii islamului și profetului acestuia, izbucnit la începutul lui 2006 și reacțiile provocate, poate fi explicat în această cheie de interpretare, n.n.). Îmbrăcat în veșmintele actualității, mondializarea și generalizarea drepturilor omului, Occidentul își revendică tacit anterioritatea în acest domeniu. Astfel, drepturile omului reprezintă noua armă la care Occidentul recurge, într-o manieră arbitrară, pentru a governa noua ordine mondială (comportament exemplificat de autoare prin atitudinea preferențială a Occidentului față de China sau monarhiile din Golf, în ceea ce privește drepturile omului). De asemenea, ajutorul de care a beneficiat Saddam Hussein în timpul războiului contra Republicii Islamice Iran, urmat de abandonarea și renegarea acestuia după ocuparea Kuweitului, este un alt exemplu al comportamentului arbitrar al Occidentului.

Occidentul este acuzat de cei mai vehemenți dintre criticii săi de **ignorare și proastă înțelegere a opiniei publice arabe** care are o mare antipatie pentru prinții bogați din Golf care vând petrolul musulman occidentalilor, în vreme ce lumea arabă trăiește în mizerie (a se vedea doctrina unității economice a islamului, elaborată de Nasser); tot astfel, Occidentul nu a anticipat sprijinul pe care Saddam și alți șefi arabi îl au în sânul maselor (ceea ce ar explica, în parte, eșecul intervenției din martie 2003).

Teama de islam a Occidentului se naște din *cultura resentimentului în Orient* (citându-l pe Maxim Rodinson)

Pot fi individualizate două dimensiuni care caracterizează, din perspectiva jocului alterității, relația Occidentului cu Celălalt. Există, pe de-o parte, punerea Celuilalt, a non-occidentalului, în incapacitatea de a corespunde condițiilor modelului cerut: propunem ca exemplu tratamentul aplicat algerienilor de către metropola franceză (Bessis, 2000). Răspunsul non-occidentalului: crearea unei identități reacționare menită să înlocuiască modelul în a cărui imitare a eșuat.

Pe de altă parte, Occidentul încearcă să creeze un *altul* identic cu sine, „după chipul și asemănarea sa”, și care să corespundă realităților cunoscute. Din nou, exemplul se referă la cazul algerian, punând în evidență poziția Franței în tragedia algeriană care urmează alegerilor de la începutul anilor nouăzeci ai secolului trecut. Se constată, așadar, la intelectualii francezi care s-au exprimat în legătură cu subiectul, ideea că **arabitatea** (faptul de a aparține culturii arabe), în calitatea ei de matrice a religiei islamice nu poate produce decât **islamism** (a se citi radicalism), în opoziție cu aspirația către modernitate care caracterizează mai degrabă dimensiunea berberă a Algeriei. Mai mult, sunt de părere aceștia, **islamul arabilor este radical și violent**; în timp ce islamul algerian (a se citi islamul berber) este mai degrabă tolerant, este un islam identitar (se merge până la a explica performanța fotbalistului algerian Zinedine Zidane prin faptul că este berber!). Nici limba nu scapă acestui joc al diferențelor, astfel, dacă **limba franceză nu poate vehicula decât valori republicane**, araba se dovedește incapabilă să cuprindă astfel de conținuturi (Bessis citează, în susținerea afirmațiilor sale, o serie de articole apărute în perioada la care se referă în *Le Monde*, *L'Observateur* și *Libération*).

Un alt aspect tot mai adesea adus în discuție se referă la „**armura**” **iudeo-creștină** pe care și-a făurit-o Occidentul și înăuntrul căreia s-a baricadat. Văzut ca un proces cu trei etape de evoluție – ocultare, apropiere, excludere –

crearea identității iudeo-creștine a Occidentului marchează sfârșitul anti-iudaismului creștin. Absorbția elementului evreiesc de către cultura occidentală, este urmată, crede autoarea, în mod natural și consecutiv, de excluderea islamului, devenit, în acest caz, *tertium non datur* al revelației abrahamice.

Dintre curentele de gândire care polarizează mediile intelectuale occidentale, două atrag în mod deosebit atenția: pe de-o parte, universalismul definibil ca tendință către anihilarea Celuilalt și aneantizarea diferențelor; pe de altă parte, dreptul la diferență care se sprijină pe un alt concept, dictatura identității. Să ne amintim de suportul pe care l-au găsit la intelectualii francezi, cel mai cunoscut caz fiind cel al lui Michel Foucault, revoluția islamică iraniană și regimului feudal al lui Massoud în Afghanistan, în virtutea dreptului la diferență.

Georges Corm⁴² în *Orient-Occident, la fracture imaginaire*, ca și Sophie Bessis, pune în discuție bazele laice pe care s-a construit societatea modernă occidentală, încercând să demonstreze persistența arhetipurilor biblice, vechi și noi testamentare, deopotrivă, în actuala organizare a lumii occidentale. Georges Corm încearcă să pună în evidență că fractura între Orient și Occident, două concepte fabricate, este o linie trasată de Occident, în special după așa-zisul proces de *désenchantement* sau laicizare a valorilor occidentale. Demontarea acestei teorii, care prezintă laicizarea sau secularizarea societății, sub toate aspectele sale, ca fiind cheia succesului modernității occidentale devine o preocupare pentru Corm.

Demontarea ideii de modernitate laică poate începe cu naționalisme europene care- și au rădăcinile adânc înfipte în teoria biblică a salvării, cu

⁴² Georges Corm, fost ministru al finanțelor în Liban, este actualmente consultant pe lângă o serie de organisme și bănci internaționale. Este, în același timp, autor a numeroase lucrări consacrate lumii arabe publicate în limba franceză. În română s-a tradus lucrarea *Europa și Orientul. De la balcanizare la libanizare. Istoria unei modernități neîmplinite*, editura Dacia, Cluj-Napoca, 1999

trasferul sacrului dinspre comunitatea religioasă înspre comunitatea etnică, națiunea. Naționalismul funcționează precum orice monoteism: este global, total, exclusiv și, în sprijinul acestei idei, aducem teoria lui Régis Debray care observa uimitoarea asemănare între ceremonialul regimului sovietic și ritual religios.

Georges Corm, în lucrarea citată, identifică în pretinsa laicitate a Occidentului, pe care nu se teme s-o numească falsă, principala problemă a lumii occidentale și una dintre cauzele așa-zisei linii de fractură care separă cele două lumi, Apusul și Răsăritul.

„Așa-zisa linie de fractură între Occident și Orient este, în fapt, reflectarea în imaginar a intereselor profane și a jocurilor de putere din geopolitica internațională. Această linie de fractură sau de separație este la fel de mobilă precum schimbările care survin la nivelul intereselor internaționale, în funcție de împrejurări și evoluții (Corm, 2005, p. 74, trad. n.)”

„Lovitură de stat culturală” (Corm, 2005, p. 116) este expresia șocantă pe care o folosește Georges Corm atunci când dorește să descrie ceea ce s-a întâmplat în Occident în ultimii douăzeci de ani. La ce se referă această exprimare? În ultimii douăzeci de ani ai secolului trecut, s-a produs o turnură decisivă și iremediabilă în discursul Occidentului despre propria sa istorie. Așadar, discursul care invoca rădăcinile greco-romane ale modernității occidentale, așa cum au fost ele folosite și interpretate de Renașterea europeană și de filozofia Luminilor, a devenit din ce în ce mai puțin sonor, pentru a fi înlocuit de un altul care clamează sus și tare originile iudeo-creștine ale modernității occidentale. Astfel, de la o societate deschisă, construită pe modelul pluralității și democrației cetăților grecești, s-a trecut rapid către o societate care are ca repere acest conglomerat religios, iudeo-creștin. Această „lovitură de stat culturală” este identificată ca fiind rezultatul complotului pus la cale de

societățile anglo-saxone ale căror rădăcini își iau seva din confesiunea protestantă, prima care își reconsideră atitudinea față de evrei în Europa Reformei.

Ce înseamnă noua configurație, cea iudeo-creștină, a modernității occidentale? În mod aproape natural, excluderea celui de-al treilea mare monoteism, islamul. Alungarea din grădina raiului a acestui al treilea monoteism, în ordinea revelației, care, și trebuie amintit acest lucru, este parte componentă a societăților europene, în Evul Mediu, dar și mai târziu, fiind dintre elementele alcătuitoare ale miracolului andaluz, întărește ideea existenței în fapt a unei fracturi.

„Ce mașinărie infernală acest Occident! Se autocritică, se războiește cu sine, cunoaște mii de transformări, asistă la propria decădere, ca apoi să renască mai puternic de fiecare dată, bulversând lumea după bunul său plac și în funcție de ceea ce el stabilește, la un moment dat, că îi sunt interesele (Corm, 2005, p. 75, trad. n.)”

Această „mașinărie infernală” a creat Israelul, care este, în opinia lui Georges Corm (Corm, 2005), creație a Occidentului protestant și catolic, este, în plan religios, reîntoarcerea către Vechiul Testament.

Iar acest Occident iudeo-creștin este cel care-i **reproșează islamului incapacitatea de a-și stabili o formulă durabilă de laicitate și modernitate.**

Necesitatea „laicizării laicității” occidentale, ar putea fi o soluție pentru obiectivarea discursului Occidentului, crede tot mai mulți. Preluând celebra teorie a lui Arnold Toynbee care afirmă că aspectele laice ale civilizației occidentale nu sunt decât o fază efemeră a acesteia, Corm insistă pe faptul că societatea occidentală iese din laicitate, atunci când invocă rădăcinile iudeo-creștine ale acestei laicități. De aceea, el insistă asupra necesității rămânerii în

laicitatea adevărată, lipsită de ancorări și repere religioase, sau, mai bine zis o laicizare a actualului tip de laicitate.

Islamul, *noul paria al monoteismului.*

Vom încerca să explicăm, în cele ce urmează poziția rezervată islamului în tot acest complex și complicat joc cultural.

Procesul de occidentalizare a islamului, început cu cel puțin două sute de ani în urmă, are două consecințe majore: una pozitivă, care înseamnă iluminarea elitelor care au încercat reformarea islamului; și, o alta negativă, „efectul pervers al contactului cu Occidentul”⁴³, care constă din accentuarea sectarismului religios în sânul societăților musulmane. Linia de explicație pornește din perioada colonială, percepută ca o mare dezamăgire pentru aceia dintre musulmani care credeau în binefacerile modernității de tip european, și continuă cu perioada războiului rece, cu exemplele saudit, paskistanez și afghan, unde mobilizarea elementelor islamiste a fost benefică luptei cu dușmanul sovietic și prozelitismul activ practicat de acesta.

Linia care separă Occidentul modern de Orientul arhaic și fabulos, este bine întreținută de mediile occidentale și pentru că această imagine – tandem este prea convenabilă ca să se poată renunța la ea (Corm, 2005, p. 127); servește ca explicații în prea multe cazuri, pentru a putea fi lăsată de-o parte, fără remușcări.

Cum întreține Occidentul această linie de demarcație clară între el și lumea orientală? Să facem o scurtă incursiune în preocupările orientaliștilor occidentali (preluând aici o temă lansată în urmă cu câțiva ani de Edward Said în „Orientalism”); ce-i preocupă predominant pe aceștia? care sunt cele mai frecvente teme asupra cărora se apleacă ei cu insistență? Dacă privim în rafturile

⁴³ Cf. Georges Corm, 2005, *Orient-Occident, la fracture imaginaire*, La Découverte, Paris

librăriilor din marile capitale occidentale, vom fi surprinși să găsim înșirate zeci de volume ale căror titluri cuprind cuvinte ca „terorism”, „integritate”, „mișcări islamiste” etc.

În momentul de față, interesul mediilor culte occidentale merge în întregime către explicarea fenomenului universal al terorismului islamic. Este singurul subiect care interesează editurile conștiente de valoarea de piață a unei astfel de cărți.

Însă, în lumea arabo-musulmană, există și altfel de realități în afara fenomenului marginal al fundamentalismului și integrismului religios. Există intelectuali de seamă, cu preocupări dintre cele mai demne de interes, precum sirianul Muhammad Shahrour care a propus o nouă interpretare a textului coranic, folosindu-se de mijloacele moderne ale lingvisticii, plasând în acest fel, conceptele vehiculate de Coran în contextul lor istoric, mult diferit de cel în care trăim noi astăzi. Cartea lui Shahrour s-a bucurat de un imens succes în lumea arabă, însă ea a rămas total necunoscută în Vest, ignorată, crede autorul, intenționat, de către traducători și cei care gestionează piața traducerilor. Nu se putea spune în Occident că în lumea arabă se discută deschis despre textul coranic sau că se face exegeză pe un astfel de text, despre care occidentalul de rând trebuie să știe numai că din versetale sale se inspiră Ben Laden și compania. Nu este un exemplu căutat cu lumânarea aprinsă, este trăsătura spiritului islamic pluralist. Evident, o altă asociere bizară de termeni pentru percepția comună occidentală.

Islamul este pluralist, prin însăși natura sa constitutivă (Corm, 2005, p. 132-136); primul argument, în susținerea acestei afirmații, este felul în care religia islamică se raportează la profeții celorlalte religii, recunoscându-le misiunea și înglobându-i în propria realitate religioasă. Pornind de la această viziune cuprinzătoare, la care se adaugă atitudinea islamului față de nemusulmanii trăitori în *dār al-islam* (teritoriile islamului), acum, ca și în

istorie, ajungem la a avea o imagine apropiată de ceea ce se înțelege, în accepțiunea comună, prin pluralism, bine exemplificat în islam, atât etnic, cât și religios.

Există o lipsă de relevanță prin care se caracterizează dezbaterea referitoare la incapacitatea islamului de a separa temporalul de spiritual, cauză a eșecului încercărilor sale de a se moderniza. Încă de la începuturi, societatea islamică a fost concepută ca un tot unitar, unde dimensiunea religioasă nu a fost niciodată bine conturată, și mă refer în primul rând la lipsa ierarhiilor clericale în islam (în islamul majoritar, sunnit). Califul a purtat întotdeauna titlul de „prinț al credincioșilor”, însă factorul religios nu s-a manifestat în ipostaze politice, spre deosebire de cazul bisericii catolice. Religia, în islam, este componentă a vieții civile, pentru că acesta este domeniul în care s-a manifestat de-a lungul vremurilor, de aceea e lipsit de sens să pretindem islamului să separe temporalul de spiritual. Acest lucru i-ar fi imposibil, întrucât spiritualul nu s-a amestecat cu puterea politică în întreaga și lungă istorie a islamului.

Desigur, altfel stau lucrurile în zilele noastre, cu partidele și mișcările islamice care au fost asociate la guvernare de către actualele regimuri politice din lumea arabo-musulmană, din motive care se numesc, cel mai adesea „criză de legitimitate”. Atragerea factorului religios, care se bucură de puternică susținere populară, și scoaterea acestuia din zona civilă de acțiune, urmată de instituționalizarea religiei este, trebuie s-a spunem, un efect al contactului cu modernitatea de tip occidental. Să nu căutăm prea departe exemple: anomalia care s-a întâmplat în Iranul șahilor, în 1979, prin instituirea unei ciudate forme de republică (o republică islamică), ca urmare a contopirii absolut halucinante între două concepte de proveniență și interpretare diferite; se întâmplă încă și în alte state arabe, unde regimuri disperate își atrag de partea lor facțiuni religioase,

până nu demult, marginalizate și ostracizate; a se vedea cazul Egiptului, dar și Tunisia sau regatul Marocului, precum și cel Hashemit.

O altă idee pe care Occidentul o dorește bine implantată în mentalul colectiv occidental este tratarea islamului ca pe un fenomen global, fără nuanțe și culori. Încercarea de a nivela o realitate extrem de diversificată, aceea a islamului, are fără îndoială un scop bine definit. Se poate observa cu ușurință, la o simplă analiză de limbaj, cât de convenabilă și justificatoare este o astfel de abordare. Să luăm ca exemplu felul în care sunt privite, și deci impuse percepției generale, diferitele organizații islamiste care acționează în regiuni ale lumii arabo-musulmane. Toate sunt calificate ca teroriste, termen care le unifică și care are menirea de a distrage atenția de la specificul fiecăreia. A pune pe același plan, organizația teroristă mondială Al-Qā'ida, cu organizația Hamas sau chiar cu mișcarea-partid Hezbollah, ale căror motivații le separă clar și incontestabil unele de altele, este nu numai greșită, dar și periculoasă pentru înțelegerea unor situații și mai ales pentru corecta lor soluționare.

Manipularea conceptelor se poate dovedi o armă cu două tăișuri; simplificarea excesivă a situațiilor până la a deveni caricaturale, poate avea un preț enorm. Se vorbește tot mai mult, de câteva luni, despre un nou concept halucinant, islamo-fascismul sau islamo-nazismul, găselniță a administrației americane (termenul este folosit pentru prima dată pe 7 august 2006, într-un discurs al președintelui George W. Bush, cel care a pus, de altfel, în circulație termenul „cruciadă”, folosit ca descriere pentru războiul declanșat împotriva Irakului, în martie 2003; cf. Stefan Durand, *Fascisme, islam et grossiers amalgames* în „Le Monde Diplomatique”, noiembrie 2006,), pus în circulație de unul dintre cei mai mari orientaliști americani, Bernard Lewis, actual consilier la Casa Albă.

Se folosește tot mai des, în discursul Occidentului, o terminologie provocatoare, iar cei care o folosesc mizează pe încărcătura emoțională a acesteia. Asocierea care se face între grupările islamiste și nazism trezește în mintea receptorului imagini cumplite, mii de Hitler amenințători care vor distruge Occidentul.

Termenul de nazism, sau asocierea cu acesta, se poate aplica mai degrabă regimurilor dictatoriale arabe și musulmane, parteneri strategici ai Occidentului, a căror politică față de propriile popoare ne poate sugera fascismul și metodele sale. În 1987, aflat într-o vizită în Kuwait, Edward Saïd avertiza: „*Continuând să-l susțineți financiar pe Saddam Hussein, vă faceți complicii acestui fascism arab și veți sfârși prin a-i deveni victime* (cf. Stefan Durand, *Fascisme, islam et grossiers amalgames* în „Le Monde Diplomatique”, noiembrie 2006).”

Într-un articol publicat în „Le Monde” pe 27 septembrie 2001 Pierre Giuchard⁴⁴, profesor de istorie medievală la Université Lyon 2-Lumière, intitulat „Représailles ou riposte?”, atrage atenția asupra riscului ca Occidentul să devină o societate închisă din teama de a nu-și altera propriile valori și credințe: „*La fermeture de l'Occident n'est pas possible. Les Occidentaux envisagent-ils de vivre dans vingt ou trente ans dans une situation israélienne étendue à l'échelle de l'Occident?*” (p. 314)

⁴⁴ articolul este citat pe Pascal Buresi în *Géo - histoire de l'Islam*, Editions Belin, Paris, 2005, p. 314

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

***, **Coranul** (édition bilingue arabe-roumaine dans la traduction de George Grigore), 2003,

Çağrı Yayinlari, Istanbul

Anghelescu, Nadia, 1986, *Limbaj si cultura in civilizatia araba*, Editura Științifică și Enciclopedică, București

Anghelescu, Nadia, 2002, *Aux racines de l'identité arabe* en « Omagiu Virgil Candea la 75

de ani » sous la coordination de Paul Stahl, Edition de l'Académie Roumaine

Balta, Paul, 1991, *Islam. Civilisation et société*, Edition du Rocher, Paris

Berque, Jacques, 1970, *Qu'est-ce qu'une identité collective* en « Echanges et

Communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Struss », tome I, éd. Mouton, Paris

Bessis, Sophie, 2002, *L'Occident et les autres. Histoire d'une suprématie*, Editions La

Découverte&Syros, Paris

Buresi, Pascal, 2005, *Géo - histoire de l'Islam*, Editions Belin, Paris

Burhan, Ghalioun, 2000, *Islam, modernité et laïcité. Les sociétés arabes contemporaines*,

en « Confluences Méditerranées », numéro 33

Cardini, Franco, 2002, *Europa și Islamul. Istoria unei neînțelegeri* (traducere de Dragoș

Cojocaru), Polirom, București

Corm, Georges, 2005, *Orient-Occident, la fracture imaginaire*, La Découverte, Paris

Ennaji, Moha, 1992, *The Arab World (Maghreb and Near Est)* en « Handbook of Language and Ethnic Identity », éd. de Joshua A. Fishman

Goldziher, Ignac, 1967, *Muslim Studies*, éd. de Aldine Publishing Company, Chicago,

Illinois

Hartog, Christophe, 1991, *Le miroir d'Hérodote*, Gallimard, Paris

Holt, Mike, 1994, *Algeria : Language, Nation and State* en « Arabic Sociolinguistics », éd.

De Yasir Suleiman, Curzon Press, Richmond

Hourani, Albert, 1991, *La pensée arabe et l'Occident* (traduit de l'anglais par Sylvie Besse

Ricord), éd. Groupe Naufal Europe Sarl, Paris

Kepel, Gilles, 2004, *Fitna. Guerre au cœur de l'islam*, Gallimard, Paris

Méouchy, Nadine, 1995, *Les nationalistes arabes de la première génération en Syrie (1918-1928)*, en « Bulletin d'Etudes Orientales XLVII, Damas

Miquel, André, 1994, *Islamul și civilizația sa* (traduction de Gloria Dorothea Ceacalopol și

Radu Florescu), éd. Meridiane, Bucharest

Nataloni, Chiara, 1987, *Concetto di popolo nell'islam*, éd. Franco Angeli, Milan

Nicoară, Toader, 1998, *Introducere în istoria mentalităților colective*, P.U.C., Cluj-Napoca

Oumlil, Ali, 1979, *L'Histoire et son discours. Essai sur le méthodologie d'Ibn Khaldoun*,

Editions Techniques Nord – Africaines, Rabat

Prémare (de), Alfred-Louis, 2002, *Les fondations de l'Islam. Entre écriture et histoire*,

Editions du Seuil, Paris

Ramadan, Said, 2000, *L'islam et le nationalisme*, Centre Islamique de Genève

Ramadan, Tariq, 2002, *Aux sources du renouveau musulman. D'al-Afghānī à Hassan al-*

Banna un siècle de réformisme islamique, éditions Tawhid, Lyon

Ramonet, Ignacio, 2006, *Démocraties sur mesure*, en « Le Monde Diplomatique », Mars

Saïd, W, Edward, 2001, *Orientalism* (traduction de Ana Andreescu et Doina Linca), éd.

Amarcord, Timisoara

Yasir, Suleiman, 1994, *Arabic Sociolinguistics. Issues & Perspectives*, Curzon Press, Richmond