

L'Occident comme valeur et anti-valeur dans l'Iran moderne

Yann Richard

L'opposition Orient-Occident fait partie des structures fondamentales de notre présence au monde. Nous voyons poindre le soleil à l'Est le matin, disparaître à l'Ouest le soir. D'où vient-il, où va-t-il? est-ce le même astre qui revient chaque jour?

Les mystiques ont souvent orienté leur vision du monde à l'image de cette polarisation de lumière qui apparaît et disparaît. Celui qui a le mieux systématisé la valorisation purement symbolique de l'Occident est Shehaboddin Soh-ravardi.

À partir du XVI^e siècle, les Iraniens ont perçu le monde dont l'établissement officiel du chi'isme par les Safavides les coupait, comme divisé en trois parties: à l'ouest le monde ottoman, généralement hostile bien que musulman (mais sunnite), lui-même en contact avec l'Europe chrétienne "impure"; à l'est le monde indien où prospérait l'idolâtrie. Ce repli contraste avec l'expansion des sociétés européennes vers tous les continents, expansion qui culmine au XIX^e siècle. Pour les Européens, deux concepts vont susciter des fièvres de découverte et de conquête: l'Orient,

associé au mystère, à l'exotisme... et l'Occident, ou l'Ouest, associé à la mise en valeur des richesses de l'Amérique, avec sa mythologie de conquête des terres indiennes du *far West*.

Depuis le XIX^{ème} siècle, le concept d'Occident perd sa pertinence géographique primaire pour les Iraniens: les Russes au Nord et les Britanniques au Sud-Est sont les représentants de l'Europe (*farangestân*, "le pays des Francs"), donc de l'Occident (*qarb*). C'est l'époque où, à l'exemple de quelques pionniers, puis de Nâseroddin Shâh (r. 1848-1896), les Iraniens se rendent eux-mêmes en Europe pour y chercher un modèle de développement et de modernité.

Ils en rapportent beaucoup d'objets nouveaux qui sont admirés. Par exemple des horloges et des montres, des imprimeries, des appareils photographiques, des phonographes, des caméras cinématographiques: autant d'objets que l'Iran ne pourra jamais produire car le niveau technologique local se développe plus lentement que le renouvellement des techniques occidentales. Dans le domaine militaire, l'acquisition de ces techniques nouvelles s'est avérée indispensable pour la simple survie du pays. Deux guerres désastreuses avec les Russes (aboutissant aux traités de Golestan, 1813 et Torkamantchai, 1828), des affrontements tout aussi catastrophiques avec les Britanniques à Hérat notamment et à Bouchire. L'acquisition d'armes modernes (canons, fusils) et d'une technique militaire efficace va constituer une priorité pour les réformateurs politiques (Abbas Mirza, Amir Kabir...).¹

Mais c'est dans le domaine des idées politiques et philosophiques que l'influence de l'Occident va bientôt transformer la vie des Iraniens. La décadence du pays, sa faiblesse face à l'ingérence des puissances européennes, son enlisement dans l'endettement et son rétrécissement territorial au Caucase vont entraîner un profond désir de réformes chez les élites iraniennes. On ne peut plus ignorer que les systèmes européens, qui donnent aux citoyens le moyen de contrôler les éléments centraux du pouvoir, de décider des lois, de définir le budget et les impôts, aboutissent à des sociétés plus fortes et plus attrayantes. Le despotisme traditionnel devient de plus en plus pesant, depuis qu'on a vu des institutions politiques permettant de limiter l'absolutisme de la monarchie.

Quatre penseurs -idéologues très critiques sur les traditions islamiques- représentent assez bien le mouvement vers la modernité des intellectuels iraniens: Mirzâ Âqâ Khân Kermâni, Mirzâ Malkam Khân, Hasan Taqi-Zadé, Ahmad Kasravi. Très différents, appartenant à des époques différentes, ils laissèrent chacun dans l'histoire iranienne l'impression d'un désir profond d'occidentalisation.

Le premier, Âqâ Khân Kermâni,² vécut une grande partie de sa vie à Istanbul; il fut accusé d'avoir appartenu à l'azalisme, branche radicale issue du bâbisme, une religion nouvelle apparue en Iran au milieu du 19^e siècle et féroce-ment réprimée par la monarchie et les ulémas. Âqâ Khân Kermâni développait le sentiment qui va jusqu'à nos jours animer les nationalistes iraniens, que l'islam leur a été imposé par la force et qu'il représente une régression par rapport à la grandeur qu'avait connu l'Iran dans l'antiquité. Avec des arguments de type scientifique, il fustigeait la culture

traditionnelle opposée au progrès des sciences et des techniques, représenté par l'Occident:

Aujourd'hui, pour soigner les malades, nos médecins n'ont plus besoin de la bénédiction d'un morceau de terre de la tombe du prince des martyrs (l'Imam Hoseyn) ni de formules magiques rituelles. L'astronomie moderne nous dévoile les informations sur la Lune, la planète Mars, qui désenchantent toutes nos croyances astrologiques anciennes. (...) Le seul moyen de sauver les hommes de leur terrible désert et de la sauvagerie, c'est la science et le travail, rien d'autre.³

Et encore:

Depuis mille ans dans l'attente passive du retour de l'Imam, ils se complaisent dans la misère et l'avitissement, et ne pensent jamais à faire, comme le moindre pays européen, de l'Iran si grand et si vaste et si riche en ressources minières et agricoles, une terre bien gérée, développée, pour être, à l'instar des travailleurs européens, libres et heureux et vivre dans la joie et la délectation. (...) Quel sauveur eschatologique est venu pour transformer les îles britanniques – que les traditions pieuses ne nomment pas – en l'équivalent du paradis, le coin le plus paradisiaque et le mieux cultivé de la terre? Ce peuple, qui avait vécu sauvagement, est devenu aujourd'hui le modèle de l'humanisme, le numéro un de l'humanité. Son sauveur, c'était le zèle patriotique et le désir de justice...⁴

Livré par les autorités ottomanes après l'assassinat de Nâseroddin Shâh, Âqâ Khân Kermâni fut exécuté à Tabriz en 1896. Il continue jusqu'à aujourd'hui d'influencer certains courants intellectuels laïcs en Iran.

Désireux de promouvoir l'idée démocratique et parlementaire, Mirza Malkam Khân⁵ (1834-1908), Arménien con-

verti à l’islam, a longtemps vécu en Europe, d’où il a publié son journal *Qânun*, “la loi” qu’il faisait distribuer clandestinement en Iran. Faisant preuve d’aussi peu d’esprit critique que Kermâni lorsqu’il parle du progrès en Europe, Malkam Khân apporte un élément original: il présente l’islam comme une religion authentiquement tournée vers le progrès et la justice sociale, à partir de laquelle on peut justifier les réformes fondamentales qu’il préconise, notamment l’instauration en Iran d’un système constitutionnel. Voulant encourager Nâse-rodin Shâh, Malkam Khân fait l’éloge des efforts qui ont été faits sous son règne (1848-1896) pour imiter le progrès de l’Europe. Hélas, au lieu de voir où étaient les principes du progrès, on s’est attardé aux détails extérieurs, et tout est resté arriéré. “Pour réveiller le peuple de ce sommeil lourd et mortifère, il faut établir des lois. Grâce aux lois, les droits des citoyens seront protégés et ainsi la sécurité des esprits, des opinions, des propriétés, des libertés d’agir... que Dieu a donné à ses serviteurs par l’intermédiaire de ses Prophètes, sera garantie pour tous.” Ou encore:

En vue de l’établissement d’un État islamique (*dowlat-e eslâm*), on n’a besoin que de la *shari’a* que Dieu le Très-Haut a octroyée à la nation de l’islam par son Saint Coran par l’intermédiaire de son prophète, il y a 1280 ans. Celui qui cherche à comprendre l’essence et la vérité profonde des lois de l’Europe sait que la loi de l’islam est la plus parfaite des lois sur la Terre...⁶

Même si, très habilement, Malkam cherche à faire passer à l’intérieur des convictions religieuses des musulmans le désir de réformes, on voit bien que le critère premier du

progrès, pour lui, est l'imitation et la réussite de l'Europe. Après avoir tenté d'instituer en Iran une sorte d'association des élites sur le modèle des loges maçonniques, Malkam fut obligé de quitter l'Iran et continua à exercer, par son journal et ses écrits, une influence qu'on retrouve dans les réformes de la Révolution constitutionnaliste de 1908.

Avec Taqi-Zâdé (1878-1970), jeune et fougueux député socialiste au premier parlement iranien en 1907, qui se fit remarquer dès le début par ses diatribes contre l'ordre social traditionnel dominé par les propriétaires fonciers, on découvre une personnalité qui a changé plusieurs fois de stratégie et d'idéologie, notamment par rapport à l'Occident. Lors d'un premier séjour en Europe, en 1908-1909, après avoir échappé de justesse à la répression qui suivit le coup d'État du Shâh contre la Constitution, Taqi-Zâdé tient, avec ses interlocuteurs occidentaux, notamment l'orientaliste Edward Browne, un discours humaniste plus modéré que celui de ses interventions au Majles à Téhéran. Plus tard, il est contraint à nouveau à l'exil, condamné pour incroyance dans une circonstance où, nous dit son biographe

il pensait au jugement des étrangers en demandant que le mollâ Mohammad-Bâqer fût puni [pour avoir fait exécuter deux ismaéliens], alors que [l'âyatollâh] Behbahâni pensait à l'opinion intérieure en demandant l'éloignement du religieux fautif pour étouffer le scandale⁷ (été 1910).

En Amérique lors du déclenchement de la guerre, Taqi-zâdé répondit favorablement à une invitation allemande pour animer un groupe de nationalistes à Berlin et lutter

contre la propagande britannique. La revue *Kâva*, qui devint la référence culturelle des intellectuels nationalistes iraniens, a continué à paraître irrégulièrement, privé désormais de l'aide allemande, après 1918. Taqizâdé se fit, dans un éditorial célèbre de 1920, l'avocat d'une profonde transformation de la société iranienne dans le sens d'une européanisation totale – hormis la langue qui devait rester la langue persane. Il demandait⁸

d'abord l'adoption et la promotion, sans condition ni réserve, de la civilisation européenne, une soumission totale à l'Europe, l'assimilation de la culture, des us et coutumes, de l'organisation, des sciences, de l'art, de la vie, tout le mode de vie de l'Europe, avec pour seule exception la langue, en écartant toute sorte d'auto-satisfaction, toute objection qui pourrait venir d'un sentiment patriotique déplacé ou faux. (...) L'Iran doit s'européaniser en apparence et en réalité, corps et âme, c'est tout (*Irân bâyard zâheran va bâtenan, jesman va ruhan farangi-ma'âb shavad, va bas*).

Plus tard, après avoir participé à la négociation du traité irano-soviétique de 1921, Taqizâdé revint en Iran et fut un des rares députés avec Mosaddeq à s'opposer au transfert de la monarchie à Rezâ Pahlavi en 1925, devint cependant ministre du nouveau Shâh et signa le malheureux accord pétrolier de 1933 qui liait l'Iran à l'APOC (en 1935 Anglo-Iranian Oil Company) en termes peu favorables pour Téhéran. Choisisant l'exil pour échapper à l'arbitraire de Rezâ Shâh, il reprit du service politique en 1945, devint sénateur nommé par Mohammad-Rezâ Shâh, et même président du Sénat... Son influence sur les milieux nationalistes et mo-

dernistes fut profonde, autant que son rejet au nom de l'authenticité et de l'identité islamique.

Ahmad Kasravi (1890-1946) était issu du même milieu religieux et provincial que Taqi-Zâdé, mais il se dirigea vers une carrière de chercheur historien et philologue puis vers la publication d'écrits philosophiques et moraux plutôt que vers la politique. Il fait, dans ses travaux, la glorification des tendances laïques et progressistes de la Révolution constitutionnaliste de 1906, et plus tard, abandonnant progressivement la réserve et la prudence, il fait écho – avec deux siècles de retard – au rationalisme des *Lumières* et cherche à promouvoir un idéal humaniste. Malgré une fascination pour le progrès scientifique et pour la modernité laïque (ou sécularisée), Kasravi se distingue en critiquant toujours la manière dont l'Occident, en utilisant abusivement les nouvelles possibilités offertes par l'industrie, a asservi les hommes à la machine, et a aggravé les inégalités et les injustices sociales. Le chômage est sans cesse mis en avant (nous sommes dans les années de la crise de 1929). Le nihilisme occidental et son absence de finalité incite Kasravi à garder ses distances: pourquoi nous dire “en retard” par rapport à une civilisation si nous jugeons qu'il n'est pas nécessaire de l'imiter? C'est comme si, dit Kasravi, nous nous disions en retard par rapport à des peuples de zones déshéritées d'Afrique!⁹ À la fin de sa vie, Kasravi dévoilait son objectif au grand jour: quitter l'islam pour fonder une sorte de nouvelle religion fondée sur l'humanisme et la raison. La distance qu'il avait prise d'avec l'Occident ne le rendait pas

plus sympathique aux musulmans. Un militant radical des *Fedâ'iyân-e eslâm* l'assassina en 1946, marquant ainsi de manière traumatisante l'opposition aux intellectuels désislamisés des partisans d'un retour à l'islam. D'un côté la crispation sur des valeurs traditionnelles, de l'autre la fascination de l'idéologie du progrès et l'humanisme, ressentis comme l'héritage de l'Occident, entre les deux un nationalisme narcissique hésitant entre l'imitation de la construction nationale libérale de l'Europe et le repli vers la contemplation d'un passé glorieux.

Le mot d'ordre de Taqizâdé en 1920, *européanisons-nous!* était le summum de la valorisation du modèle occidental. Kasravi montre, peu de temps après, que la conscience des errements de l'Occident doit retenir les Iraniens d'une imitation passive. Les deux catastrophes que furent les guerres mondiales, la crise économique et le déferlement du fascisme et du totalitarisme sur l'Europe et la Russie ont certainement contribué à la réflexion. Après la période de fascination de l'Occident, vint celle des réticences et du rejet, mais rarement un rejet total. Le mimétisme avec la culture dominante importée conduisit les Iraniens à se sentir à leur tour porteurs d'une mission civilisatrice, d'une réponse à l'humanisme moderne. La faculté d'assimilation et d'adaptation augmente paradoxalement avec la solidité de la culture d'origine, comme l'a remarqué un penseur qui prône la "conquête de la civilisation occidentale", Fakhroddin Shâdmân¹⁰ (1907-1967). Issu d'une famille cléricale, formé dans les écoles théologiques traditionnelles et ayant bénéficié d'une bour-

se pour étudier le droit et l'économie à la Sorbonne puis à Londres, cet intellectuel séjournera même aux États-Unis avant de retourner en Iran après la Deuxième Guerre mondiale. Son évolution, qui préfigure celle des intellectuels plus récents, consiste à privilégier le fond culturel iranien et islamique pour contrebalancer l'acquisition des instruments de la modernité qui n'est pas l'apanage exclusif des Occidentaux, et qui doit être dominée pour survivre dignement dans le monde actuel. Shâdmân, représentatif de l'évolution idéologique de l'entre-deux guerres, tomba plus tard dans l'oubli pour avoir fait de mauvais choix politiques (un danger fréquent pour les intellectuels): il participa au gouvernement du général Zahedi mis en place par les Américains après le coup d'État contre Mosaddeq.

Plus virulent que Shâdmân, un plus jeune essayiste issu également du milieu clérical traditionnel, en rupture totale avec sa famille avant de se réconcilier avec l'islam à la fin de sa vie, Jalâl Âl-e Ahmad a joui d'une immense influence parmi les intellectuels traumatisés par l'échec de Mosaddeq. Détournant un néologisme forgé par un philosophe ayant très peu publié, Ahmad Fardid, Âl-e Ahmad se rendit célèbre par un pamphlet contre le "mal d'Occident" (ou *occidentalite*), qui ne put circuler que clandestinement jusqu'à la révolution.

Alors que Fardid avait une dette profonde vis-à-vis de la philosophie européenne moderne, notamment de Bergson et surtout de Heidegger, il avait cherché à exprimer le dépassement – ou le refus – du rationalisme en lui donnant une cou-

leur iranienne islamique. Lui aussi avait été élève des madrasés traditionnelles. Mais son souci était d'intérioriser le refus du déterminisme dialectique en critiquant la logique humanocentriste de la philosophie occidentale depuis les Grecs. À la pensée d'aujourd'hui, celle venue de Platon et de Socrate, qui cherche à connaître le soi (le *gnôti seauton*) à comprendre le monde, Fardid opposait une pensée transcendante qui cherche à comprendre le "Dieu d'avant-hier et d'après-demain", qui serait donc tournée uniquement vers le déchiffrement des origines et l'achèvement de la finalité du monde. Le penseur frappé d'*occidentalite*, pour Fardid, est par excellence le spécialiste des "sciences sociales" qui croit avoir accès à l'explication immanente du monde alors qu'il s'en écarte au contraire par son anthropocentrisme.

Tout autre est la perspective de Jalâl Âl-e Ahmad¹¹ (1923-1969). Fasciné par les sciences humaines et par le discours *intellectuel* de l'Occident, il dénonce une occidentalisation de surface qui transforme les Iraniens en pantins, admirateurs caricaturaux d'un Occident dévalué, qui portent sur eux-mêmes le regard lointain d'un occidental méprisant. Mêlant à la fois la dénonciation de l'hypertrophie technique et industrielle, Âl-e Ahmad voit dans l'occidentalisation superficielle une dépendance dégradante. Il donnerait finalement raison à une idéalisation de l'Occident compris pour ce qu'il est vraiment, une machine à dominer le monde.

Mais Âl-e Ahmad, à une époque de profond abatement pour les intellectuels iraniens qui voyaient s'effondrer

l'illusion nationaliste devant l'asservissement de leur pays aux intérêts américains, permit la réhabilitation de l'islam et des ulémas dans la conquête des libertés politiques. Dans sa jeunesse, après avoir rejeté le modèle clérical de son père, Âl-e Ahmad avait été communiste, titoïste, tiers-mondiste, fondateur avec Khalil Maleki d'un parti de la "troisième voie" (ni communiste ni capitaliste)... Devenu écrivain célèbre, après avoir voyagé en Europe et aux Etats-Unis, il fit, peu avant de mourir, une tentative de conversion étonnante, et accomplit le pèlerinage rituel à La Mecque. Il est difficile d'y voir une réelle expérience religieuse, à part un curieux constat d'échec montrant Âl-e Ahmad aux antipodes de la croyance ordinaire de l'islam:¹²

Quelques notations, notamment lorsqu'il arrive à la Mecque, de nuit, après une nuit éprouvante dans un autobus sans toit (p. 83). L'autobus s'arrête la nuit dans un lieu où il n'y a pas d'eau et les pèlerins font les ablutions devant les phares de l'autobus. Puis ils remontent, le voyage interminable reprend. "Le toit du ciel sur notre tête, que les étoiles étaient basses, que le ciel était proche, et la constellation du cancer tellement visible devant nous. Nous avons continuellement subi le vent (à 80-100 km/h), nous nous ratacions (...). Sous le plafond de ce ciel et de cette éternité, je me suis récité tous les poèmes que je connaissais par cœur – je me les suis murmurés pour moi-même – et j'ai regardé en moi-même avec le plus de précision possible, jusqu'à ce que l'aube apparaisse. Et j'ai vu que ce n'était qu'un 'râle' (*khesi*) et que c'était arrivé au moment de la 'rencontre' (*miqât*), non une personne qui serait arrivée à un rendez-vous. Et j'ai vu que le temps (*vaqt*) est l'éternité, c'est-à-dire l'océan de la durée. C'est une 'rencontre' à chaque instant. À chaque endroit. Et seulement avec moi-même. Car le ren-

dez-vous (*mi'âd*) est le lieu où tu rencontres les autres, mais le *miqât* est le temps de cette rencontre, et seulement avec soi-même. Et j'ai compris que ce païen (*zendiq*) de Meyhana ou de Bastâm combien il a bien parlé" lorsqu'il a dit à ce pèlerin de la Maison de dieu à la porte de Neyshâbour: "Laisse les bourses de monnaie et fait les circonvolutions autour de moi et rentre chez toi. J'ai compris que le voyage est un autre moyen de se connaître. Se mettre à l'épreuve d'autres climats variés, par le moyen d'événements et de rencontres d'hommes, et percevoir ses propres limites, qui sont si étroites, si petites et si vaines et nulles."

Le discours prophétique de Âl-e Ahmad, qui visait à réconcilier les intellectuels avec l'islam et à valoriser le rôle du clergé dans l'histoire de l'Iran moderne, fut accueilli avec enthousiasme dans les milieux religieux.¹³ À la même époque, certains ulémas, parmi lesquels certains des futurs dirigeants de la République islamique, brisaient les barrières traditionnelles entre le savoir religieux et le savoir venu d'Occident, apprenaient l'anglais et le français, séjournèrent en Allemagne ou en France ou en Angleterre, cherchaient à comprendre la philosophie européenne, le christianisme, et se servaient de cette ouverture pour apporter au discours de l'islam des réponses modernes aux problèmes de l'homme de notre temps. Il n'est pas possible d'énumérer tous ces précurseurs, souvent proches de l'âyatollâh Khomeyni (qui lui-même ne fit jamais ces expériences): l'âyatollâh Mahmud Taleqâni apprit, en prison, des militants communistes, à comprendre la logique communiste, ce qui lui inspira de nouvelles réponses islamiques sur la légitimité de la propriété privée; l'âyatollâh Mortaza Motahhari apprit – par les

traductions – à lire les philosophes occidentaux et devint, à la faculté d'État de théologie, un des maîtres à penser des jeunes intellectuels musulmans, n'hésitant pas à intervenir dans les débats de l'éthique sexuelle, ou à écrire dans les colonnes d'une revue féministe pour justifier le port du voile et la pratique du mariage temporaire; l'âyatollâh "Docteur" Mohammad Beheshti, qui séjourna longtemps à Hambourg, parlait parfaitement l'anglais et l'allemand, et accepta de patronner pour le ministère impérial de l'éducation la rédaction de manuels d'instruction religieuse modernisés; c'est le même Beheshti qui, organisant littéralement les structures de la République islamique après la révolution, modela la Constitution de 1979 et fonda le puissant Parti de la République islamique.

La connaissance des langues n'est un changement que si l'on compare cette nouvelle situation avec celle qui prévalait au début des années 1960: l'âyatollâh Shari'at-madâri ayant pris l'initiative d'introduire l'enseignement de l'anglais dans le cursus des études théologiques à Qom, dans le but de préparer certains de ses disciples à des missions à l'étranger, en Afrique ou en Europe, un tollé parmi les fidèles qui, par leurs dons volontaires, financent les œuvres de l'âyatollâh obligea celui-ci à reculer. Les langues des infidèles ne devaient pas souiller les jeunes mollas sortis de son école.

On pourrait, *mutatis mutandis*, rapprocher cette évolution du refus des langues européennes à leur enseignement systématique aujourd'hui, de celle qui présida par exemple

à la définition d'une nouvelle constitution. Alors que l'âyatollâh Khomeyni avait, dans les années 1960, fustigé l'octroi du droit de vote aux femmes, les principes de la démocratie parlementaire et le fait qu'on accorde une légitimité à des lois élaborées par un parlement élu..., tout le monde accepta facilement, en 1979, non seulement le vote des femmes mais également le régime parlementaire lui-même et la légitimité des lois votées par le parlement de la république. Et les inventions les plus diaboliques de l'Occident, que certains ulémas avaient longtemps refusé de légitimer, comme le téléphone, la radio, la télévision... devenaient licites dès lors qu'elles étaient mises au service de leur cause et même retournées contre l'Occident.

Le changement profond d'attitude des ulémas chi'ites iraniens peut être attribué à deux facteurs.

Le premier est sociologique. Depuis les années 1960, parallèlement au discours clérical sur l'islam, en concurrence avec lui, s'est développé parmi les intellectuels un discours décléricalisé qui prétendait à la même légitimité religieuse. À la suite de Âl-e Ahmad, des jeunes issus de milieux traditionnels mais formés dans les systèmes d'éducation modernes et même "laïcs", ayant appris le français ou l'anglais, et ayant fait des études supérieures en Europe, se sont emparés du discours sur l'islam en lui donnant une couleur plus moderne, dépouillée du style clérical. On peut critiquer le contenu purement religieux de leurs écrits, que les théologiens dénoncèrent parfois comme étant une déformation de la doctrine, souvent en effet tirée vers des conclu-

sions idéologiques fort critiques de l'ordre traditionnel. Mais la présentation de la religion en un discours taillé dans les concepts modernes, avec des références aux débats intellectuels sur la justice et l'égalité, la reprise, comme chez Ali Shari'ati, de l'histoire sainte du chi'isme pour en faire une lecture militante incitant les fidèles non plus à la soumission mais à l'action et à la révolte, voilà un changement radical que permettait le passage par l'Occident.

Curieusement, chez certains de ces intellectuels islamistes modernes, ce qui domine n'est pas le rejet de l'Occident, mais le désir de s'emparer, comme Shâdmân le recommandait, de tout ce qui peut être pris à l'Occident. Si on prend l'exemple de 'Ali Shari'ati (1933-1977), on sera surpris de voir à quel point cet idéologue influent du mouvement révolutionnaire iranien reconnaît sa dette profonde envers certains maîtres qu'il a connus en France, par exemple Louis Massignon.¹⁴ Allant encore plus loin que la simple appropriation d'un héritage intellectuel, Shari'ati eut l'audace de présenter l'expérience religieuse d'une manière inédite, comme une expérience vécue. Il se donnait dans cette expérience le rôle d'un prophète, auquel Dieu s'adresse sur le mode d'un récit poétique de la création du monde. Dépasant même les limites de la foi musulmane, Shari'ati a décrit, dans son journal intime, des méditations troublantes sur les mystères du christianisme ou sur le bouddhisme, manifestant ici, pour la première fois à ma connaissance à l'époque moderne, une profonde empathie avec l'Occident et avec des doctrines radicalement étrangères à l'islam.

On retrouve aujourd'hui la démarche de Shari'ati dans les écrits de quelques penseurs comme Hasan Yusofi Ashkavari, 'Abdol-Karim Soroush, ou Mohammad Mojtaba-hed-Shabestari qui ont mené depuis plusieurs années en Iran un débat extrêmement original sur le pluralisme religieux. À la base de leur discours, hormis la profession de foi musulmane, on constate l'ouverture en profondeur vers le monde extérieur, pas forcément l'Occident, mais le monde non-islamique en général.

Le deuxième facteur expliquant le changement d'attitude des ulémas et des religieux iraniens en général sur l'Occident vient de ce que, depuis la fin du vingtième siècle, l'Occident n'est plus défini comme la menace majeure de l'intégrité et de l'identité iraniennes. Désormais, les enjeux sont planétaires, mondiaux, internationaux, ils viennent d'une circulation accélérée des biens, des personnes et des idées, et la focalisation vers l'Occident n'est plus pertinente. Déjà sensible au moment de la Révolution de 1979 par la valorisation de la dimension islamique comme réponse à l'agression ressentie (et non plus la dimension nationale qui aurait été la réaction naturelle devant une agression étrangère comme au XIXe siècle), la mondialisation défie actuellement les intellectuels musulmans d'Iran. C'est pourquoi l'utilisation des valeurs ou des instruments définis jusqu'alors comme "occidentaux" devient possible et légitime. Il est trop tôt pour dire si cette intégration tardive suffira à défendre l'identité menacée de l'Iran islamique.

Notes

1. Voir Jean Calmard, "Les réformes militaires sous les Qâjâr (1794-1925)", in: *Entre l'Iran et l'Occident. Adaptation et assimilation des idées et techniques occidentales en Iran*, Yann Richard, ed., Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1989, p. 17-42.
2. Sur lui, voir Mangol Bayat-Philipp, "Mirza Aqa Khan Kirmani: A Nineteenth Century Persian Nationalist", in: *Towards a Modern Iran. Studies in Thought Politics and Society*, Elie Kedourie & Sylvia G. Haim (eds.), London-Totowa (N.J.), Frank Cass, 1980, p. 64-95.
3. *Se maktub* ("trois écrits"), d'après la photocopie d'un manuscrit de 1323 (1905), p. 90. L'ouvrage, toujours interdit en Iran, circule sous forme de manuscrits.
4. *Se maktub*, p. 69.
5. Sur lui, Hamid Algar, *Mirzâ Malkum Khân. A Biographical Study in Iranian Modernism*, Berkeley-Los Angeles-London, Un. of California Press, 1973; œuvres (publiées par Sd Mohammad Mohit Tabâtabâ'i) *Majmu'a-ye âsâr*, Tehrân, 'Elmi, 1327 (1948).
6. *Majmu'a-ye âsâr*, p. 4-7.
7. Mahdi Mojtahedi (préf. de Mohammad-'Ali Jamâlzâda), *Taqizâda. Rowshangari-hâ dar Mashrutiyat-e Irân*, Tehrân, 1357 (1978), p. 160.
8. Hasan Taqizâda, *Kâva*, éditorial du premier numéro de la deuxième série, Berlin, 22 janvier 1920, p. 279 de la réédition Tehrân, Amir Kabir, 1356 (1977).
9. Ahmad Kasravi, *Â'in*, réédition Tehrân, 2536 (1977), II, p. 52.
10. Ali Gheissari, *Iranian Intellectuals in the Twentieth Century*, Austin, University of Texas Press, 1998, p. 84 sq.
11. Voir Hamid Dabashi, *Theology of Discontent: The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran*, New York, New York University Press, 1993. L'essai sur l'occidentalisation a été traduit en français: Djalâl Al-e Ahmad, *L'Occidentalite. Gharbzadegui*, Traduit du persan par F. Barrès-Kotobi et M. Kotobi avec la collaboration de D. Simon. Paris, L'Harmattan, 1988.

12. Jalâl Âl-e Ahmad, *Khasi dar miqât*, 3^e éd., Tehrân, Ravvâq, 2536 (1977).
13. Voir Yann Richard, “Clercs et intellectuels dans la République islamique d’Iran”, in: *Intellectuels et militants de l’Islam contemporain*, Yann Richard & Gilles Kepel (eds.), Paris, Seuil, 1990 (“Sociologie”), p. 29-70.
14. Voir Yann Richard, “Ali Shari’ati et Massignon”, in: *Louis Massignon et l’Iran*, Eve Pierunek & Yann Richard, eds., Paris, Travaux et mémoires de l’Institut d’études iraniennes (5), 2000 (diffusion Peeters), p. 111-24.