

L'islamisme et le mouvement de la pensée

"Un islamiste est certainement un musulman mais un musulman n'est pas forcément un islamiste".

La modernité et l'hégémonie occidentale dans les pays musulmans d'une part et, d'autre part, la confrontation des valeurs islamiques avec l'universalité des valeurs modernes ont généré des nouveaux types de mouvements sociaux, politiques et culturels au sein de l'aire islamique. L'essentiel de la pensée de ces mouvements s'inscrivait dans la volonté d'intégrer la technologie et le savoir modernes aux sociétés musulmanes, tout en rejetant le génie occidental et son éthique. Ce refus a favorisé la canalisation de la pensée islamique vers un discours idéologique combattant et une pensée hybride conflictuelle. Le dépassement de cette hybridité vers un espace de conciliation paradoxal entre ses valeurs et les valeurs démocratiques est le défi majeur de la pensée islamique pour une modernité propre. C'est-à-dire une modernité en accord avec ses référentiels historiques.

Mais, je me permets avant d'aborder le statut du courant islamiste, de vous présenter quelques remarques théoriques qui nous aideront à mieux saisir la place de ce courant par rapport au mouvement de la pensée dans ses deux dimensions : moderne et islamique. Mes remarques sont basées sur le paradigme de la traduction et son champ de trahison - création.

Qui dit traduction dit rapport entre deux langues ; mais je voudrais dépasser cette évidence pour questionner sur l'essence même d'une traduction qui engendre, par son existence, un langage d'Entre-Deux, c'est-à-dire un langage qui n'est pas une simple transposition sur le plan lexical ou grammatical du terme, mais plutôt un langage indépendant déterminé par le vécu de deux langues.

C'est ici que se précise la nature de notre problématique : aller d'une culture à l'autre, atteindre la compréhension, et participer à l'univers d'autrui, suppose tout d'abord un moyen de communication efficace dont le plus pertinent et le plus répandu fut et est encore la traduction, qui, par là, se situe dans un lieu d'entre-deux beaucoup plus fin qu'un simple va-et-vient linguistique, en cristallisant deux façons d'être homogène ou hétérogène, génératrice d'apaisement ou de conflit. Dans le premier cas, deux entités linguistiques et culturelles se réfèrent aux mêmes critères fondamentaux, sans déchirement sémantique. Inversement, la

traduction, devenue facteur d'aberrations, ne crée qu'incompréhensions. Ainsi, le rôle éminent de la traduction est de réduire, autant que faire se peut, le champ de confrontation et de rendre au mieux la langue des deux extrêmes qui communiquent en un langage conciliant et créateur.

Si l'histoire du monde contemporain est issue de l'expansion de la civilisation occidentale, enracinée dans l'univers de la modernité, un univers fondé sur des valeurs différentes de celles du passé, ce passé quant à lui englobe tout le contenu traditionnel d'un système imprégné par la culture judéo-chrétienne et sa scolastique. Ainsi, le berceau de la culture moderne se constitua sur la base de la lutte entre le Christianisme clérical et une vision laïque et profane dont l'impact sur le langage fut un élargissement du champ sémantique destiné à exprimer toute la charge d'un monde nouveau ; les diverses langues européennes, s'aidant entre autres du grec et du latin, élaborèrent de nouvelles perspectives lexicales liées à la rationalité et à l'organisation scientifique des connaissances humaines. Elles ont en même temps désacralisé la pensée nationale et ses vocabulaires dans un processus évolutif sécularisé par rapport à leur histoire propre.

Ces constatations, très banales pour nombre de savants, n'apparaissent pas encore comme une certitude dans la vision occidentale des régions périphériques, porteuses d'une double identité existentielle ; là où la tradition, restée vivante, se mêle aux acquis d'une modernité planétaire. Des sociétés anciennes tiraillées entre l'appel d'un passé nourri par l'omniprésence d'un Dieu, et l'attraction d'un monde nouveau, juste et libérateur.

L'histoire des cultures périphériques ne tient ni de l'un ni de l'autre. Elle est à l'intervalle de l'un et de l'autre. Parmi elles, l'Islam, riche d'une culture et d'une civilisation traditionnelles, tente de prendre sa place dans le monde. Il est au premier rang de cette histoire périphérique que nous désignons comme monde d'entre-deux ou paradoxal ; c'est-à-dire un monde où l'hétérogénéité tente à s'homogénéiser mais en gardant la différence. Cette démarche est porteuse d'un double champs sémantique : **1-** un champ sémantique démagogique et **2-** un champ sémantique conciliant. À partir de ces deux champs, une rationalité hybride se construit par les discours défensifs ou adaptatifs par rapport aux valeurs occidentales et leurs compréhensions.

L'Occident moderne à son tour, surtout l'Occident colonial, la France et l'Angleterre en

particulier, en rapport avec le monde périphérique, et notamment l'Islam, a aussi donné naissance à une double conscience : l'attraction et la répulsion envers des cultures traditionnelles à l'intérieur de leur espace de connaissance. L'Islam, partenaire en même temps que grande puissance historique face à l'Occident chrétien et ensuite l'Occident laïque, a toujours attiré vers lui l'imaginaire occidental. Un imaginaire axé sur l'exotisme-sagesse oriental et la crainte de l'hégémonisme islamique, d'où un rapport conflictuel mais aussi de respect à travers sa production d'un double champs sémantique démagogique et conciliant.

Dans cette optique théorique, l'appréhension et la compréhension du phénomène dit "*islamiste* " est lié à la déconstruction de ce concept en rapport avec la pensée islamique et la pensée occidentale. Comment un musulman saisit-il l'acte d'ingérence de l'Islam dans la vie politique et temporelle et comment un occidental de tradition judéo-chrétienne-laïque perçoit-il l'intervention de l'Islam dans le champs profane ?

"*Islamisme*" et "*islamiste*" sont des expressions utilisées actuellement par les langues occidentales pour montrer l'aspect idéologique et politique d'un point vue islamique, essentiellement lié au champ politique et à ses symboles d'appropriation du fait social. Mais l'islamisme qui n'est d'ailleurs ni une secte , ni une hérésie n'est pas une dénomination juste et s'avère impropre. Il est perçu par ses adeptes plutôt comme une pensée islamique d'émancipation et de libération face à la domination occidentale et ses valeurs éthiques liées à sa propre histoire. Le mouvement se réfère à l'*Islam* pour sauver le génie islamique et son éthique à partir d'une interprétation défensive théopolitique.

L'expression *islamiste* et *islamisme* a été abondamment utilisée dans un champ sémantique démagogique par les milieux journalistiques, sociologiques et politiques après la révolution islamique en Iran, par rapport à l'action politique de l'Islam.

Cette expression d'un Islam politique a été jumelée par deux autres expressions, *Intégrisme*, et *fondamentalisme* émanant tous les deux de l'histoire religieuse de l'Occident catholique et l'avènement du mouvement protestant n'ayant pas rapport avec l'optique théopolitique des mouvements islamiques.

L'Islam est un nom propre qui évoque prioritairement une vision spirituelle basée sur l'invisible. Il investit par l'invisible le champ social et éthique de la société et de l'individu

dans une perspective civilisationnelle par des approches philosophiques, juridiques, théologiques, mystiques, scientifiques et politiques à l'intérieur d'une société *muslimcratique*. C'est ainsi que la nomination d'une branche d'activité humaine au plan théorique ou pratique, spirituel ou temporel prend toujours l'adjectif “ *islamique* ” dans l'univers linguistique ou mental d'un musulman. L'Islam est un ensemble générique et unique qui réunit dans son champ sémantique toutes les variétés multiples, à l'image du principe de l'Unicité de Dieu, le fondement de son existence. Cette Unicité intrinsèque, fondamentale, intangible et génératrice est presque inconcevable pour la pensée dualiste occidentale fondée sur la dualité de sa christologie et sa division d'espace sacré et profane. Dans l'Islam l'espace ne se divise pas en deux entités naturelle et surnaturelle, il se partage dans une unité fondatrice à double manifestations qui sont le visible et l'invisible. Tout les deux appartiennent à la même vérité essentielle; d'où l'imbrication du spirituel et du temporel. Tout événement, toute pensée, toute opinion, toute action dans l'Islam se situent à l'intervalle de ces deux bornes avec des densités et des tensions différenciées. La modalité et la nature des courants se déterminent par leur place à l'intérieur de cet espace de l'intervalle : un peu plus de profane, un peu moins de spirituel, un peu ou beaucoup vers l'extrême ou un peu ou plus vers le milieu.

Avant l'universalisation de la modernité, toutes les variétés théologiques et politiques se distinguaient par les *Firqahs* qui voulaient dire d'abord la “ différence ”, le “ courant ”, mais en officialisant les quatre *mazhabs*, voix interprétatives et jurisprudentielles du Coran, les autres *firqahs* ont été considérés peu à peu comme les marginaux par rapport au pouvoir politique sunnite. Tant que ces marginaux n'avaient pas d'action subversive, ils pouvaient mener leur vie calmement à l'intérieur de l'Islam comme musulmans. Ils avaient droit à la citoyenneté. Ainsi tous ces courants de la pensée étaient islamiques. Si un courant optait pour une action subversive, son acte et sa pensée étaient considérés comme une opposition politique envers le pouvoir, et pouvait être châtiés d'une part et blâmés par le pouvoir comme non-musulman d'autre part. Mais comme le pouvoir dans les régions de l'Islam n'était pas uniforme, ce même courant pouvait être considéré comme légitime et bénéficier du droit citoyen dans une autre entité politico-religieuse islamique.

le concept *islamisme* est utilisé pour le moment pour traduire “ *Islami* ” ou “ *Islamiyyah* ” des courants islamiques d'action politique militaire. Par ex: *al-Djihad al-islami* (la guerre défensive islamique), *Saraya al-Djihad al-islami* (Brigades de la guerre défensive islamique), *al-jamaa al-islamiyya* (la Communauté islamique), *al-Haraka al-tullabiyya al-islamiyya*,

(mouvement étudiant islamique), *Harakat al-djihad al-islami fi Filastin al-muhtalla*, (Mouvement de la guerre défensive islamique en Palestine occupée). Dans tout ces cas de lutte armée de couleur islamique, l'Islam se présente dans un de ses aspects légitimes. Ces courants sont ainsi islamiques et non islamistes. Car l'expression islamiste rend l'Islam synonyme d'un de ses courants et crée un champ sémantique démagogique pour diaboliser l'Islam. Ce processus, d'ailleurs innocent, est dû à l'ignorance et à l'incompréhension de l'autre et de ses sémiologie culturelles. Par le biais d'assimilations linguistique et culturelle, l'expression a été forgée comme "catholicisme", "christianisme", "protestantisme", "marxisme", etc. Il est possible de nommer chaque courant islamique avec un "isme" d'appartenance particulière mais pas l'Islam qui est intrinsèquement une unité englobant et entière. C'est ainsi que nous pouvons parler du "*Kharijisme*", du "*Wahabisme*", du "*Salafisme*", ou du "Chiisme" mais pas de l'"Islamisme".

Les courants islamiques modernes sont avant tout un mouvement de libération qui se présente d'abord comme le partisan d'une stratégie non violente face à l'Occident et les pouvoirs politiques islamiques. Il est en même temps en confrontation avec le mouvement d'occidentalité, à l'intérieur des pays musulmans, lié aux lettrés et aux intellectuels occidentalisés. Ce mouvement est donc d'une part anticolonialiste et d'autre part anti-occidental au niveau culturel et moral.

Ce mouvement qui existe plus au moins depuis 150 ans , s'est orienté peu à peu vers la violence, vu la domination des grands pays modernes et les régimes totalitaires indigènes à leur solde. Cette violence a été renforcée idéologiquement par le mouvement de gauche de la lutte armée teinté de marxisme et dans la tradition de la guerre froide entre le bloc soviétique et américain.

Les pères fondateurs des courants modernes islamiques connaissaient l'Occident et avaient étudié ou séjourné en Europe. Ils étaient d'accord avec la modernisation mais ils la voulaient en se référant à l'Islam et à ses valeurs éthiques et spirituelles.

Le 19ème siècle joue un rôle prépondérant dans l'histoire des pays musulmans. À cette époque et jusqu'au début du 20ème siècle, deux entités politiques et trois aires culturelles majeurs partagent le territoire islamique : l'aire persan et l'aire turco-arabe. Ces deux entités politiques, en conflit depuis longue date l'une avec l'autre se trouvent ensemble face à une

nouvelle force politique et culturelle qui s'imposait plus en plus dans l'aire islamique et introduisait les éléments discordants en vue de morceler et de dominer les régions appartenant à ces deux entités islamiques.

C'est dans de telles conditions et pour répondre à ce double problèmes que un courant islamique nouveau a été émergé et constitué dans la droite ligne de la tradition islamique d'intervention politique et culturel à défendre l'islamité, c'est-à-dire l'indépendance de la communauté-société musulmane face aux éléments étrangers et hostiles. Ce courant tentait de dépasser la division de la famille islamique d'une part et d'autre part à apporter des réponses aux éléments qui perturbaient la pensée politique et culturelle des musulmans.

Ce courant unificateur, dénommé par les occidentaux comme mouvement *panislamiste* et *réformateurs* s'inscrivaient profondément dans la réalité historique et politique de l'Islam en tant que vecteur essentiel de la vie sociale, religieuse et culturelle des régions islamiques. C'était le courant *nationaliste musulman*. C'est la nation dans son acceptation islamique conçue comme "*Umma*": d'être unifiée par le même idéal transcendantal et par la même histoire commune. Une démarche, par comparaison et par analogie intellectuelle, conforme à la constitution de la Communauté européenne pour dépasser le clivage conflictuel entre les régions ou les pays et fonder la "citoyenneté" islamique, c'est-à-dire la "*muslimcratie*" basée sur la "*justice*" et renforcer par là les rangs des musulmans face à l'agression de l'Occident chrétien moderne.

L'initiateur infatigable, intelligent et averti de ce courant fut *Seyed Djamaledin* (1838-1897) connu par les occidentaux sous le nom "*al-Afghani*". C'était un savant musulman traditionnel appartenant à l'air culturelle persane. Il a été témoin des différences entre l'empire ottoman et l'empire perse ainsi que de l'intervention des puissances occidentales, en l'occurrence les Anglais, les Russes et les Français dans la vie politique, économique, militaire et culturelle de ces deux empires. Il a voyagé plusieurs fois aux Indes sous la domination anglaise, en Afghanistan, en Iraq, à Istanbul, en Egypte, en Russie, en Angleterre, en Allemagne et en France. Il a observé avec beaucoup d'amertume le décalage politique et technologique existant entre les régions musulmanes et les régions européennes. Il a conclu que pour supprimer ce décalage, il faut que les deux empires musulmans s'unifient contre la domination des étrangers par la réforme politique et la modernisation de l'Islam. Pour atteindre cet objectif, il a préconisé le retour aux sources initiales de la dynamique islamique, c'est-à-dire à un état

égalitaire basé sur l'équité et la fierté islamique et fondé dans le Coran.

Sa démarche englobait ses tractations politiques auprès des hommes du pouvoir, l'organisation des réseaux culturels, religieux et politiques anti-colonialistes et la critique des superstitions et des coutumes religieuses du peuple. Il se faisait aider par les lettrés musulmans ayant étudié en Occident ou des savants traditionnels qui croyaient qu'un changement de mentalité et de légitimité politique est nécessaire pour l'unification de l'Umma et le combat contre la domination étrangère. Il tentait également d'établir des contacts avec le milieu progressiste européen en France et en Angleterre pour être aidé contre la politique dominatrice de leurs pays dans les régions musulmanes. Ainsi, il a établi des relations avec le mouvement franc-maçon et en est devenu membre. Mais après quelques temps, suite à des différences de nature politique il s'est retiré ou a été exclu.

L'impact de la pensée de Seyed Djamaledin s'est avéré très dynamique dans deux centres importants de la civilisation islamique: 1- en Iran et 2- en Egypte. Tout les mouvements islamiques anti-colonialistes, anti-domination culturelle occidentales et anti-pouvoir dictatorial des pays musulmans trouvent leur paternité dans la pensée de Seyed Djamaledin.

La pensée de Seyed Djamaledin, dit Afghani avait deux aspects que chacun a donné naissance aux multiples courants de renouveau islamiques : le premier était culturel et le deuxième était politique. Sa pensée dans ses doubles aspects envisageait le retour au texte du Coran et son interprétation dans un nouvel contexte qui était le défi à l'occident chrétien moderne. Ainsi dans sa pensée trois idées se dégagent :

1- Retour

2- Défi

3- Modernisation

A l'intérieur de chaque pensée existent des éléments contradictoires qui pourront donner des formes différentes à sa matrice générique selon des situations socio-historiques différenciées. Il y a aucune pensée réflexive qui pourra se réclamer uniforme ou unidimensionnel. La pensée est toujours liée à un contexte historique et à ses aspects politique, social, économique, culturel et affectif qui sont appréhendés par l'être humain, un ensemble des vécus contradictoires. Les hommes qui se réfèrent à une pensée le font souvent par rapport à leur

questionnement et à leur expérience du présent et donnent ainsi de l'importance à telle ou telle forme de pensée envisagée en vue de légitimer leur position dans leur situation réelle.

Ces trois idées: le retour, le défi et la modernisation qui configureront par leur intensité interprétative et leur contexte historique l'avenir des mouvements islamiques de types intégristes, fondamentalistes, réformistes ou modernistes.

L'essentiel, en effet, consiste dans le retour aux sources de la foi, épurées de toutes les scories et déformations qui en résultent. Les vérités premières, une fois retrouvées, permettront le dialogue avec les temps nouveaux, au moyen d'un usage prudent, mais continu, du bon sens. Il s'agit dans cette optique d'un pragmatisme argumentatif et non d'un rationalisme critique, d'un pragmatisme qui se situe dans le cadre de l'orthodoxie, de la foi, seule idéologie admise comme telle pour l'ensemble de la *Umma*. Un certain débat est admis, d'une manière implicite ou directe, mais il ne doit jamais dégénérer en une lutte dialectique, destructrice de l'unité musulmane.

La source, ici, est le fond culturel commun et, principalement, sa composante religieuse. L'objectif visé est une restauration de la grandeur passée, par un aménagement du donné historique en fonction des besoins les plus impérieusement inévitables des temps modernes et non d'un progrès à partir des données contemporaines.

Pourtant, il convient de relever que c'est la grande confrontation avec les idées modernes qui suscite ce *retour* apologétique sur soi. Dans l'esprit de ce courant, le retour aux sources islamiques doit permettre d'intégrer les idées neuves et efficaces, sans pour autant être débordé par elles: l'interprétation qu'ils en donnent ira dans un sens plutôt conservateur.

Parallèlement à la pensée de Seyed Djamel et ses courants, il y a eu dans les régions musulmanes d'autres courants qui ont tenté plutôt de séparer la religion et ses valeurs intrinsèques de la politique et de la modernisation. Ces courants en rapport direct avec l'occidentalité culturelle et politique ont initié des démarches nationalistes territorialistes et régionalistes, liées à la création des pays musulmans et au morcellement des entités impériales persanes et ottomanes, se classifiant comme *les modernes libéraux* : Le point de départ, ici, n'est autre, pour l'essentiel, que la renaissance de la civilisation occidentale, dont l'analyse

devra permettre de renouveler toutes les dimensions de l'existence dans le monde des entités nationales, arabe, turque, iranienne, indienne et etc. de notre temps. L'accent sera mis sur l'esprit scientifique, le rationalisme philosophique et le libéralisme politique. L'objectif consistera à créer une société moderne, similaire à celles d'Europe et d'Amérique du Nord, résolument tendue vers l'avant, ouverte au progrès, tout en conservant du passé les traditions et les comportements qui ne sauraient faire obstacle à la percée de cette entreprise. L'éventail s'étendra, ici, du libéralisme conservateur jusqu'au marxisme. Il faut bien marquer que ce courant remonte au dernier tiers du 19ème siècle, c'est-à-dire à la phase de formation de la pensée nationaliste territorialiste.

Chacun de ces deux grands courants, *l'unité islamique* et *moderniste libéral* s'imbrique dans un complexe sociologique et historique. Les secteurs archaïques, traditionnels et peu dynamiques des sociétés de tradition musulmane se reconnaîtront dans les expressions différentes et les groupes activistes qui se réclameront du radicalisme islamique, sous toutes ses formes. Artisans, petits commerçants, hommes de religion et leur clientèle, petite bourgeoisie campagnarde, petits propriétaires terriens, mais aussi une certaine aristocratie terrienne et les chefs religieux.

Le deuxième courant de pensée sera celui des secteurs les plus directement touchés par la mutation de l'économie et les échanges et luttes avec l'étranger: intellectuels des villes notamment, ouvriers d'usine, fonctionnaires, professions libérales, entrepreneurs et bourgeoisie industrielle et bancaire, une partie de l'appareil d'Etat.

À l'intérieur de ce courant deux parties se distinguaient : la première partie préconisait l'adaptation pure et simple de la culture occidentale et de ses catégories de pensées, c'est-à-dire accepter l'hégémonie occidentale et son ingérence dans les pays nouvellement créés, et la deuxième partie tentait par le déchirement et une dichotomie dans l'esprit et la sensibilité de défendre l'idée d'appartenance nationale dans un cadre non-islamique. C'est cette partie qui soutenait effectivement dans les régions de tradition musulmane la lutte de libération nationale dirigée par les personnes n'ayant pas appartenu aux élites issues des écoles traditionnelles (les *ulamas* et les *mufitis*).

Avec la création des entités nationales, la modernisation et le développement urbain, le mouvement d'*Unité islamique* du 19ème siècle en recul par rapport aux mouvements

nationalistes ainsi que l'occidentalisation accrue des pays musulmans, se dirige vers la radicalisation de "retour aux source" en incorporant la "charia" dans son optique de renaissance islamique. Mais parallèlement à cette radicalisation, un autre courant issu de l'Unité islamique se désiste face à l'unicité politique islamique et préconise une alliance avec les forces nationalistes progressistes qui luttent contre l'hégémonie économique et politique de l'Occident.

Le processus de la révolution socialiste en Russie aboutissant à la victoire des communistes, l'émergence de plusieurs pays socialistes européens et la révolution populaire en Chine, en un mot, les progrès de la révolution socialiste mondiale sous le drapeau du marxisme ont eu une répercussion profonde auprès des courants anti-impérialistes et anti-occidentaux de nature islamique ou non islamique. L'enjeu était tout à la fois d'assurer l'indépendance authentique, en profondeur, d'instaurer des Etats nationaux indépendants de l'ingérence des occidentaux et de garantir l'identité culturelle.

Au milieu du 20ème siècle, les courants islamiques axés sur la lutte de la libération radicalisent leur position selon le schéma idéologique du marxisme combattant et sa culture de centralisme démocratique. En adoptant ce schéma, l'unification des travailleurs se transforme en unicité islamique des musulmans et la lutte des classes et la lutte entre le monde du socialisme et de l'impérialisme en lutte de la vérité islamique contre la fausseté des grands puissants.

Par ailleurs, à partir du modèle de la lutte armée urbaine, de la tradition "guerrilla" d'Amérique latine et les mouvements de gauche indépendant, les courants islamiques de la lutte armée, dénommés par leurs opposants "terroristes", ont conscience de constituer une élite éclairée porteuse d'une mission divine faisant de son engagement politique un prolongement de la foi. Ces courants croient que les régimes arabes ou musulmans sont retournés à l'état de Jahiliyya (barbarie antérieure à l'Islam) et appelle à les renverser par une révolution populaire qui, seule, saura rétablir les droits de Dieu.

Cette nouvelle phase crée des alliances pragmatiques entre les courants nationalistes, marxistes et islamiques qui visent tout les trois à renverser d'une part les pouvoirs indigènes soutenus par un Occident arrogant et d'autre part à diminuer l'influence du même Occident dans la vie économique, culturelle et politique des pays musulmans et de tiers monde.

La révolution iranienne et sa victoire étaient le produit de cette stratégie d'alliance. Avec la révolution iranienne, une nouvelle phase a été inaugurée dans l'évolution des courants islamiques. La couverture médiatique de cette révolution a activé pleinement les couches les plus arriérées de la société d'une part et d'autre part elle a donné l'espoir aux militants politiques d'envisager la victoire par leur lutte contre l'Occident arrogant, impérialiste et injuste.

La prise de l'ambassade des Etats-Unis en Iran, l'invasion iraquienne contre la révolution iranienne avec le soutien des occidentaux, le soutien des groupes armés afghans par les américains contre les russes communistes, le soutien des Talibans contre les groupes modérés islamiques, le problème palestinien, la présence des occidentaux en Arabie Saoudite et l'embargo contre l'Irak ont fourni des éléments positifs pour alimenter les mouvements islamiques les plus radicaux à s'opposer plus ardemment contre la politique et l'ingérence de l'Occident et surtout américain dans le monde musulman.

L'échec du nationalisme libéral et socialiste dans les pays musulmans a aidé également les courants islamiques radicaux à développer leurs discours combattants contre les régimes en place dans un champ sémantique démagogique et avec beaucoup d'anachronisme. Mais les revers de leurs discours sont de telle nature qu'ils démythifient l'utopie du "*retour à l'islam*", en permettant un travail critique de fond sur l'Islam et sa culture.